## Пир (трактаты)

Автор: *Данте А.*

ТРАКТАТ ПЕРВЫЙ

I. Как говорит Философ в начале Первой Философии, все люди от природы стремятся к познанию. Причина этому та, что каждое творение, движимое предначертанием своей первоначальной природы, имеет склонность к собственному совершенству; и так как познание есть высшее совершенство нашей души и в нем заключено наше высшее блаженство, все мы от природы стремимся к нему. Тем не менее многие лишены благороднейшей способности совершенствоваться по разным причинам, которые, как внутри человека, так и вне его, отвращают его от научного призвания. Внутри человека могут быть изъяны и помехи двоякого рода: одни -- со стороны тела, другие -- со стороны души. Со стороны тела -- когда его части не обладают должным предрасположением, почему оно и не может ничего воспринять, как это бывает у глухих, немых и им подобных. Со стороны души -- когда в ней преобладает зло, почему она и становится приспешницей порочных наслаждений, которые настолько ее обманывают, что она из-за них презирает все на свете. Равным образом и вне человека можно обнаружить две причины, одна из которых приводит к вынужденному уходу от источников знаний, а другая -- к небрежению ими. Первая -- это семейные и гражданские заботы, приковывающие к себе, как и полагается, большую часть людей, которые поэтому и не могут пользоваться досугом для размышлений. Другая -- это непригодность к занятиям в том месте, в котором человек родился и вырос, ибо в нем иной раз не только никакой Высшей школы не существует, но и никого из ученых людей даже издали не увидишь.

Две из этих причин, а именно первая внутренняя и первая внешняя3, не подлежат осуждению, но достойны извинения и прощения; остальные же две4, хотя одна из них и в большей степени, чем другая, достойны порицания и вызывают отвращение. Таким образом, для всякого внимательного наблюдателя очевидно, что мало таких людей, которые способны были бы достигнуть всеми желаемого призвания, и что едва ли можно исчислить тех неудачников, которые всю свою жизнь жаждут этой пищи. О, сколь блаженны восседающие за той трапезой, где вкушают ангельский хлеб5! И сколь несчастны те, кто питается той же пищей, что и скотина! Однако поскольку каждый человек каждому другому человеку от природы -- друг, а каждый друг скорбит о недостатках любимого, постольку вкушающие пищу за столь высокой трапезой не лишены сострадания к тем, кто у них на глазах бродит по скотскому пастбищу, питаясь травой и желудями. А так как сочувствие -- мать благодеяний, то и познавшие всегда щедро делятся своими добрыми богатствами с истинными бедняками, являя собой как бы живой источник, чья вода утоляет ту природную жажду, о которой говорилось выше. Я же не восседаю за благодатной трапезой, но, бежав от корма, уготованного черни, собираю у ног сидящих толику того, что они роняют. Я знаю о жалком существовании тех, кого я оставил за собою; вкусив сладость собранного долгими моими трудами, я проникся состраданием к этим несчастным и, памятуя об оставленных, приберег для них некогда обнаруженное их взорами и возбудившее в их душах большое желание. Посему, стремясь ныне им услужить, я намереваюсь задать всеобщее пиршество из того хлеба, который необходим для такой снеди и без которого они не смогли бы ее отведать. А это и есть пир, достойный этого хлеба и состоящий из такой снеди6, которая, как я надеюсь, будет подана не напрасно. И потому пусть не садится за это пиршество тот, у кого органы к тому не приспособлены, ибо нет у него ни зубов, ни языка, ни неба, а также и ни один из приспешников порока, ибо желудок его полон ядовитых соков, вредных настолько, что никаких яств он никогда не мог бы принять. Но пусть придет сюда всякий, кого семейные и гражданские заботы не лишили человеческого голода, и сядет за одну трапезу вместе с другими, подобными ему неудачниками; и пусть у ног их расположатся все те, кто по нерадивости сделались недостойными более высоких мест; и пусть и те и другие примут мое угощение вместе с тем хлебом, который позволит им и отведать его и переварить. Угощение же на этом пиру будет распределено на четырнадцать канцон7, посвященных как любви, так и добродетели, которые без предлагаемого ныне хлеба остались бы темны и непонятны, и многим их красота могла бы понравиться больше, чем содержащееся в них добро. Однако хлеб этот, то есть истолкование, будет тем светом, который обнаружит каждый оттенок их смысла.

Если в настоящем сочинении, которое называется "Пиром" -- и пусть оно так называется,-- изложение окажется более зрелым, чем в "Новой Жизни", я этим ни в коей мере не собирался умалить первоначальное мое творение, но лишь как можно больше помочь ему, видя, насколько разумно то, что "Новой Жизни" подобает быть пламенной и исполненной страстей, а "Пиру" -- умеренным и мужественным. В самом деле, одно надлежит говорить и делать в одном возрасте, а другое -- в другом. Поведение уместное и похвальное в одном возрасте бывает постыдным и предосудительным в другом8, что и будет обосновано ниже, в четвертом трактате этой книги9. В прежнем моем произведении я повествовал, будучи на рубеже молодости, а в этом -- уже миновав его. И так как истинное мое намерение отличалось от кажущегося при поверхностном ознакомлении с упомянутыми канцонами, я ныне собираюсь раскрыть их аллегорический смысл после уже поведанного буквального смысла. Таким образом, и то и другое истолкование придется по вкусу тем, кто приглашен на ужин. Всех же я прошу -- если пир этот окажется не столь роскошным, как это было объявлено,-- приписывать каждый недостаток не моему намерению, но моим способностям; все же я стремлюсь к совершенной и любвеобильной щедрости, которая должна осуществиться.

II. В начале каждого хорошо устроенного пира слуги обычно берут поданный на стол хлеб и очищают его от всякого пятнышка. Поэтому и я, исполняющий в настоящем трактате их обязанности, от двух пятен собираюсь очистить это рассуждение, которое и почитается хлебом в моем угощений. Одно из них -- говорить о самом себе никому не дозволено1, другое -- неразумно говорить, вдаваясь в слишком глубокие рассуждения. Пусть же, таким образом, нож моего суждения отделит недозволенное и неразумное. У риторов не принято, чтобы кто-нибудь говорил о себе без достаточных на то причин, и человек от этого воздерживается потому, что говорить о ком-либо невозможно без того, чтобы говорящий не хвалил или не порицал того, о ком он говорит; и то и другое -- признаки грубости в каждом человеке, говорящем о самом себе. И дабы рассеять сомнение, которое возникает, скажу, что порицать хуже, чем хвалить, хотя и того и другого делать не следует. Любая вещь, по самой своей сущности заслуживающая порицания, отвратительнее той, которая порицается лишь изредка. Поносить самого себя достойно порицания, ибо со своим другом человек должен говорить о его недостатках наедине и никто не бывает большим другом для человека, чем он сам; поэтому он лишь в укромной келье своих помыслов должен корить себя и оплакивать свои недостатки, а отнюдь не на людях. Далее, человека по большей части порицают не за то, что он не может или не умеет хорошо себя вести, но всегда за то, что он этого не желает, ибо по нашему желанию или нежеланию и судят о наших злых или добрых намерениях; потому тот, кто порицает самого себя, свидетельствует этим, что он, зная о своем недостатке, признает себя нехорошим; поэтому и следует воздерживаться от того, чтобы порицать самого себя на словах. Хвалы, воздаваемой самому себе, следует избегать как всякого относительного зла, поскольку невозможно хвалить без того, чтобы хвала не оказалась в еще большей степени хулой. Хвала звучит на поверхности слов, но, если порыться в их глубине, она оборачивается хулой. Слова созданы для того, чтобы обнаружить неведомое, поэтому тот, кто хвалит самого себя, показывает, что он не верит хорошему о себе мнению; а это не случается без злостного лицемерия, которое человек обнаруживает, хваля самого себя и тем самым себя порицая.

И далее, по тем же причинам следует избегать самовосхваления и самопорицания как лжесвидетельства; ибо нет человека, который бы правдиво и справедливо оценивал самого себя, столь обманчиво наше самолюбие. Каждый в своем суждении пользуется мерой хитрого купца, покупающего по одной мере и продающего по другой; и каждый ищет крупную меру для своих дурных поступков и мелкую для хороших, так что размер, количество и вес добра кажутся ему большими, чем если бы оно было измерено верной мерой, а вес зла -- меньшим. Поэтому, хваля или порицая себя, он произносит ложь или о том, о чем он говорит, или о своем собственном суждении, но лживо и то и другое. И коль скоро согласие есть уже некое признание, низко поступает тот, кто кого-нибудь хвалит или порицает в лицо, ибо получающий оценку не может ни согласиться с ней, ни отрицать ее без самовосхваления или самопорицания, если не вступит на путь осуждения той ошибки, исправление которой имеется в виду, или если не вступит на путь должного почитания и возвеличивания, по которому невозможно пройти, не упомянув о добродетельных деяниях или о почестях, заслуженных добродетелью.

Однако, возвращаясь к главной моей задаче, скажу, как я уже упомянул, что в случае необходимости допустимо говорить и о самом себе; наиболее очевидны следующие два случая. Первый: когда, не говоря о самом себе, невозможно избежать великого позора или опасности; это допустимо на том основании, что выбрать из двух тропинок менее скверную почти то же, что выбрать хорошую. Такая необходимость и заставила Боэция говорить о самом себе2, дабы под предлогом утешения он мог оправдать постоянный стыд своего изгнания, доказав его несправедливость, так как никто другой в его защиту не поднимался. Второй случай: когда разговор о самом себе приносит как наставление величайшую пользу другим; этот довод и заставил Августина3 говорить о самом себе в своей "Исповеди"; так как образцовое и поучительное превращение его жизни из нехорошей в хорошую, из хорошей в лучшую, а из лучшей в наилучшую не могло послужить более истинным тому свидетельством. Поэтому если и тот и другой довод меня извиняют, то хлеб из моего зерна уже очищен от первого пятна. Я побужден страхом бесчестия и движим желанием преподать урок, которого, однако, никто другой преподать не может. Я страшусь бесчестия, причиненного мне той непомерной страстью, которая надо мной господствовала4 и которую может усмотреть каждый, кто прочтет вышеназванные канцоны, но бесчестие это полностью упраздняется настоящим моим разговором о самом себе, доказывающим, что движущей их причиной была не страсть, а добродетель5. Я намереваюсь также показать истинный смысл этих канцон, который иной может и не заметить, если я его не перескажу, поскольку он скрыт под фигурой иносказания. И это не только доставит отменное удовольствие слуху, но и послужит отличным руководством и для верного суждения в речах, и для правильного восприятия сочинений других.

III. Достойна всяческого порицания та вещь, которая, будучи предназначена для устранения какого-нибудь недостатка, сама же его вызывает, подобно человеку, которого послали бы разнять драку и который, прежде чем ее разнять, затеял бы другую. Поскольку же хлеб мой очищен с одной стороны, мне надлежит очистить его и с другой во избежание укора в том, что написанный мною своего рода комментарий, имеющий целью устранить главный недостаток вышеназванных канцон, уже сам по себе кое в чем, пожалуй, трудноват. Трудность же эта здесь намеренная, но не от невежества, а чтобы избежать более крупного недостатка. О, если бы по соизволению Устроителя Вселенной извиняющая меня причина1 никогда и не возникла! В таком случае и никто другой против меня не согрешил бы, и я сам не претерпел бы незаслуженной кары, кары, говорю, и изгнания, и нужды2. После того как гражданам Флоренции, прекраснейшей и славнейшей дочери Рима3, угодно было извергнуть меня из своего сладостного лона, где я был рожден и вскормлен вплоть до вершины моего жизненного пути и в котором я от всего сердца мечтаю, по-хорошему с ней примирившись, успокоить усталый дух и завершить дарованный мне срок,-- я как чужестранец, почти что нищий, исходил все пределы, куда только проникает родная речь, показывая против воли рану, нанесенную мне судьбой и столь часто несправедливо вменяемую самому раненому. Поистине я был ладьей без руля и без ветрил; сухой ветер, вздымаемый горькой нуждой, заносил ее в разные гавани, устья и прибрежные края; и я представал перед взорами многих людей, которые, прислушавшись, быть может, к той или иной обо мне молве, воображали меня в ином обличье. В глазах их не только унизилась моя личность, но и обесценивалось каждое мое творение, как уже созданное, так и будущее. Причины этого, поражающей не только меня, но и других, я и хочу здесь вкратце коснуться. Так случается, во-первых, потому, что молва растет, переходя за пределы истины; а во-вторых, потому, что присутствие ограничивает ее пределами истины. Доброжелательная молва возникает главным образом от доброжелательного отношения друга, и в душе его она первоначально рождается; одновременно душа недруга хотя и приемлет то же семя, но от него не зачинает. Душа, которая первая порождает благожелательную молву, как для того, чтобы приукрасить свой дар, так и ради любви к другу, не придерживается границ истины, но их преступает. И когда она преступает их для украшения своей речи, она говорит против своей совести; когда же она их нарушает, обманутая любовью, она не говорит против своей совести. Вторичное состояние души, воспринимающей молву, не только радуется расширению, допущенному первой, но и старается украсить полученное, как если бы оно было его собственным созданием, причем так, что благодаря этому превращению и благодаря обману, ею испытанному от возникшей в ней любви, второе душевное состояние делает молву еще более широкой, чем воспринятую в согласии или в противоречии со своей совестью. И так же поступают и третья и четвертая воспринимающие разумные души, и молва все ширится до бесконечности. Таким образом, обращая вышеназванные причины в их противоположности, можно усмотреть и становление позора, разрастающегося такими же путями. Недаром Вергилий говорит в четвертой книге "Энеиды"4, что молва живет собственной подвижностью и увеличивается на ходу. Итак, всякий может с очевидностью убедиться в том, что образ, порожденный молвой, всегда обширнее -- каков бы он ни был,-- чем образ, воспринимаемый в истинном своем состоянии.

IV. Была указана выше причина, в силу которой молва раздувает как доброе, так и злое, превосходя их истинные размеры. В настоящей главе следует показать обратное: почему личное присутствие умаляет и то и другое; тогда легко будет дойти до главного, то есть до помянутого выше моего оправдания.

Итак, я утверждаю, что присутствие умаляет действительную ценность человека по трем причинам: одна из них -- это детскость, я не говорю возраста, но духовного начала1; вторая -- это зависть, и обе они заключены в том, кто судит; третья -- человеческая небезупречность, и она заключена в том, о ком судят. Первая может быть коротко описана следующим образом. Бульшая часть людей живет наподобие детей, следуя чувству, а не разуму; и такие люди познают вещи не иначе как только снаружи и их качества, предрасположенные к должной цели, они не видят, так как глаза разума, способные усмотреть эту цель, у них закрыты. Поэтому они сразу видят все, что могут увидеть, и судят согласно своему виґдению. Так как они иной раз составляют себе мнение о чужой славе понаслышке, а мнение это расходится с тем несовершенным суждением, которое судит только на основании чувства, а не разума, то они начинают считать чуть ли не ложью то, что слышали раньше, и перестают ценить того человека, которого раньше ценили. Поэтому в глазах большинства личное присутствие сужает и то и другое свойство. Такие люди сразу увлекаются и сразу же пресыщаются, часто радуются и часто огорчаются мимолетными удовольствиями и непристойностями, сразу становятся друзьями и сразу же недругами; они все делают как дети, не пользуясь разумом. Вторую половину можно обнаружить, принимая во внимание следующее: у людей порочных равенство вызывает зависть, а зависть -- дурное суждение, не позволяющее разуму судить в пользу того, кому завидуют. Способность суждения подобна в таком случае судье, выслушивающему только одну из сторон. Поэтому, когда такие люди видят человека прославленного, они тут же становятся завистниками, заметив такие же, как и у них, телесные задатки и возможности, и боятся, что их будут меньше ценить из-за выдающихся достоинств этого человека. И они, охваченные этой страстью, не только судят дурно, но, клевеща, заставляют и других дурно судить, ибо для таких людей личное присутствие ограничивает в любом человеке и хорошее и дурное, перед ними предстающее; я говорю "и дурное", потому что многие, получая удовольствие от дурных поступков, завидуют даже тем, кто поступает дурно. Третья причина -- это человеческая небезупречность, усматриваемая при некоторой близости и знакомстве в том, о ком судят. Чтобы с очевидностью в этом убедиться, надо помнить, что человек во многом грешен и что, как говорит Августин, "нет никого, кто не был бы незапятнан". Иной раз человек запятнан какой-нибудь страстью, которой он часто не в силах противиться, иной раз он запятнан каким-нибудь уродством, а иной раз -- позором родителей или кого-нибудь из близких. Все это обнаруживается не молвой, а личным присутствием и общением. И пятна эти бросают некоторую тень на саму доброту, заставляя ее казаться менее ясной, и умаляют ее. Поэтому каждый пророк менее почитается в своем отечестве. Вот почему добрый человек должен допускать до общения с собой лишь немногих, а до своей близости -- еще меньших, тогда имя его будет всеми приемлемо, а не презираемо. Вышесказанное может относиться как к дурному, так и к хорошему, если обратить в одну или другую сторону каждый из приведенных доводов. Отсюда следует, что благодаря небезупречности, свойственной каждому человеку, личное присутствие ограничивает хорошее и дурное в каждом явлении, нарушая границы истины.

Так как я, о чем уже говорилось выше, лично представал почти перед всеми итальянцами, я поистине унизил себя этим, быть может более, чем необходимо, и не только в глазах тех, до которых молва обо мне уже докатилась, был я унижен, но также и многих других, так что из-за этого произведения мои обесценились. Мне надлежит поэтому придать настоящему моему сочинению большую строгость и писать возвышенным стилем, чтобы сообщить ему больший авторитет. Это извинение оправдывает трудность моего комментария2.

V. После того как хлеб этот очищен от случайных пятен, остается просить извинения за одно существенное пятно, а именно за то, что он написан на языке народном, а не на латинском; пользуясь же сравнением, можно сказать, что это хлеб простой, а не пшеничный. И в оправдание этого приведем вкратце три довода1, которые и заставили меня избрать первый язык, а не второй. Один из них вызван опасением неподходящего выбора; второй -- желанием быть щедрым; третий -- природной любовью к родному наречию. И, приводя для каждого из них достаточные основания и возражая против высказанного обвинения, я намереваюсь все обсудить по порядку.

Более всего украшает человеческую деятельность и более всего для нее похвально, а также лучше всего направляет ее к доброй цели способность овладеть теми свойствами, которые необходимы для достижения желаемого, подобно тому как рыцарю для достижения его цели необходимы смелость духа и выносливость тела. Равным образом человек, предназначенный служить другому, должен обладать качествами, которые соответствуют этой цели, как-то умением подчиняться, пониманием и послушанием, без которых никто не пригоден к хорошей службе; в самом деле, если он при любых обстоятельствах не умеет подчиняться, он всегда выполняет свою службу с трудом и неохотно и редко когда остается в услужении; и если он [не понимает потребностей своего хозяина и ему не повинуется], он никогда не будет служить иначе как своевольно и так, как ему вздумается, что будет скорее услугой друга, чем слуги. Итак, во избежание беспорядка нужен комментарий, который в качестве слуги нижеследующих канцон должен им подчиняться в любых обстоятельствах, понимая потребности своего хозяина. Всех этих качеств он был бы лишен, будь он написан по-латыни, а не на народном языке, так как канцоны сложены на языке народном. Он был бы также не подчиненным, а господствовал бы благодаря своему благородству, достоинству и красоте. Благодаря благородству -- поскольку латинский язык неизменен и не подвержен порче, народный же -- неустойчив2 и подвержен порче. Поэтому мы и видим в комедиях и трагедиях, написанных в древности3 и неизменных, тот же латинский язык, каким мы владеем и ныне; не так с языком народным, который, следуя прихоти, а также искусству им пользующихся, изменяется. Если хорошо приглядеться, мы придем к заключению, что в городах Италии за последние пятьдесят лет многие слова исчезли, возникли и изменились; поэтому если короткий срок вызывает такие превращения, то более долгий порождает их в еще большем количестве. Таким образом, я утверждаю, что если бы те, кто покинули эту жизнь тысячу лет тому назад, вернулись в свои города, они подумали бы из-за различия в языке, что город их занят чужеземцами4. Об этом будет сказано в другом месте более подробно, а именно в небольшой книге, которую я, если позволит Бог, намереваюсь сочинить о народном красноречии5.

Кроме того, замечу, что латинский язык, если бы я избрал его, был бы не подчиненным, а главенствующим по своему достоинству. Каждая вещь добродетельна по своей природе, когда она делает то, для чего она предназначена; и чем лучше она это делает, тем более она достойна. Поэтому мы именуем добропорядочным того человека, который живет жизнью созерцательной или деятельной, ежели к таковой он склонен от природы; мы называем отменным того коня, который обладает ходом сильным и продолжительным,-- такова цель его создания; мы считаем добрым тот меч, который хорошо рассекает твердые предметы,-- в этом его назначение. Так и речь, которой надлежит раскрывать человеческую мысль, достойна тогда, когда она это осуществляет, и более достойна та речь, которая это делает лучше; и, так как латинский язык открывает многие мысли, которые народный выразить не способен, как это знают те, кто владеет и той и другой речью, он обладает большим достоинством, чем язык народный.

Кроме того, он не был бы подчиненным, но главенствующим благодаря своей красоте. Человек называет ту вещь красивой, части которой должным образом друг другу соответствуют; и мы называем красивым то пение, когда голоса, следуя правилам искусства, друг другу отвечают. Таким образом, красивее та речь, в которой слова в большей степени обладают должным соответствием друг другу, а обладают они таким соответствием в латинском языке в большей степени, чем в народном, ибо народный следует обычаю, а латинский -- искусству, почему он и признается более красивым, более достойным и более благородным. Из этого и вытекает основное положение, а именно что латинский язык оказался бы не подчиненным канцонам, но над ними главенствующим.

VI. После того как было разъяснено, что настоящий комментарий, будь он латинским, не был бы подчинен канцонам, написанным на языке народном, остается показать, что он в таком случае канцон не понимал бы и не был бы им послушен; после чего придем к заключению, что во избежание досадных расхождений необходимо выражаться на языке народном. Что латинский язык не был бы понятливым слугой для народного сеньора, я утверждаю на следующем основании1: понятливость слуги требуется для совершенного разумения главным образом двух вещей. Одна из них -- это характер господина: ведь бывают же господа нрава настолько ослиного, что приказывают как раз обратное тому, чего они хотят; другие, которые хотят быть понятыми, ничего не говоря, и, наконец, такие, которые не хотят, чтобы слуга двигался с места для выполнения необходимого, если они этого не приказали. А так как эти свойства присущи некоторым людям, я не намереваюсь в настоящее время их разъяснять, ибо это слишком затянуло бы настоящее отступление; скажу лишь, что такие люди вроде скотов, которым разум мало чем служит на пользу2. Поэтому, если слуга не понимает природы своего хозяина, он, очевидно, не может служить ему так, как следует. Также следует заметить, что слуга должен понимать друзей своего хозяина, иначе он не смог бы ни почтить их, ни исполнить их желаний, а тем самым он не служил бы в надлежащей степени и своему хозяину; ведь друзья как бы части единого целого, поскольку это целое есть либо единое желание, либо единое нежелание3.

Латинский комментарий не обладал бы пониманием необходимых вещей, которым обладает народный язык. А что латинскому не свойственно понимание народного языка, доказывается следующим образом. Тот, кто знает лишь род какой-либо вещи, в совершенстве ее не знает4; так, например, различая какое-нибудь животное издали, человек не разбирается как следует и не знает -- собака ли это, волк или козел. Латинский знает народный язык вообще, но не в отдельных проявлениях, ибо если бы он различал его надлежащим образом, то познал бы все народные языки -- ведь нет оснований, чтобы он один язык понимал лучше другого; таким образом, если бы какой-нибудь человек полностью и в совершенстве овладел латынью, то он, как может показаться, приобрел бы способность охватить и познать все народные языки. Но этого не бывает; человек, владеющий латынью, если он из Италии, не отличает [английского] народного языка от немецкого5, ни немец, знающий латынь, не различает итальянский народный язык от провансальского. Отсюда явствует, что латынь не понимает народного языка. К тому же она не понимает и его друзей, ибо невозможно понимать друзей, не понимая главного среди них; поэтому, если латынь не понимает народного языка, как это было доказано выше, для нее невозможно понимать и его друзей. Далее, без общения и близости невозможно понимать людей; латинский же ни в одном народе не имеет общения со столькими людьми, со сколькими общается язык народный, у которого так много друзей; а следовательно, латинский и не может понимать друзей языка народного. И этому не противоречит утверждение, что латинский все же общается с некоторыми друзьями народного: ведь он близок не со всеми, а потому и не обладает совершенным пониманием друзей; ибо понимание требует совершенного, а не недостаточного.

VII. После того как доказано, что латинский комментарий был бы слугой непонятливым, я скажу, почему он не был бы и послушным. Покорен тот, кто обладает добрым расположением, именуемым послушанием. Истинное послушание должно обладать тремя свойствами, без которых оно существовать не может: оно должно быть любезным, а не горьким; полностью подчиненным приказанию, не своевольным, а непринужденным; умеренным, но не безмерным. Нельзя предположить, чтобы латинский комментарий обладал этими тремя свойствами, а потому он и не мог бы быть послушным. И как уже было сказано, невозможность латинского комментария обнаруживается из следующих соображений. Все порожденное извращенным порядком явлений досадно и, следовательно, горько и не обладает приятностью, как-то: спать днем и бодрствовать ночью, пятиться назад, а не ступать вперед. Если подчиненный приказывает командиру, то это проявление извращенного порядка вещей -- ведь правильный порядок требует, чтобы начальник приказывал подчиненному, и поэтому подобное смешение надлежащего горько, а отнюдь не сладостно. А так как горькому приказанию невозможно подчиняться как угодному, то и невозможно, чтобы старший охотно подчинился в тех случаях, когда приказывает подчиненный. Итак, если латинский главенствует над народным, как это было показано выше многими доводами, и если канцоны, выступающие или главенствующие, написаны на языке народном, то невозможно, чтобы латинский подчинялся охотно.

Отсюда следует, что послушание тогда вполне соответствует приказанию и не является ни в какой степени своевольным, когда подчиняющийся ничего не делает по своему почину -- ни полностью, ни частично. И потому, если бы мне было приказано носить два плаща, а я один из них носил бы без всякого приказа, я утверждаю, что в таком случае послушание мое соответствует приказу не полностью, но частично. И таковым было бы послушание латинского комментария, и, следовательно, оно не было бы полным послушанием. А что оно было бы именно таково, явствует из следующего: латинский истолковал бы и без приказания своего господина смысл во многих частях, к тому же и объяснил бы его, в чем можно убедиться, если внимательно исследовать сочинения, написанные по-латыни, а этого народный язык не делает никогда1.

Далее, послушание умеренно, а не безмерно, когда оно соблюдает границы приказания и не преступает их, подобно тому как природа в единичных своих проявлениях послушна природе в целом, когда она наделяет человека тридцатью двумя зубами, и не больше и не меньше того, и когда она наделяет его руку пятью пальцами, и не больше того и не меньше; равным образом и человек послушен правосудию2, [когда делает то, что правосудие приказывает согрешившему], а не больше и не меньше. Латынь же этого не сделала бы, но согрешила бы не только недостатком и не только излишком, но и тем и другим; таким образом, ее послушание было бы не умеренным, а безмерным; следовательно, латынь не была бы послушной. Легко показать, что латынь не была бы исполнительницей приказания своего хозяина, а превысила бы его требования. Эти канцоны, то есть эти хозяева, которым комментарий в качестве слуги и предназначен, повелевают ему и хотят быть разъясненными всем тем людям, до которых может дойти их смысл, чтобы ясной стала их речь; и никто не сомневается, что, если бы они приказывали человеческим голосом, таково и было бы их повеление. Латинский же комментарий толковал бы их только для ученых, ибо другие его не поняли бы. И так как людей неученых гораздо больше, чем ученых, желающих понять канцоны, латинский комментарий не выполнил бы приказания в той степени, в какой способен его исполнить язык народный, который понятен как ученым, так и неученым. К тому же латинский комментарий толковал бы канцоны для людей чужого языка, как-то немцев, англичан и других, и этим превысил бы приказание канцон, так как -- я говорю в широком смысле -- содержание их вопреки их воле толковалось бы там, куда они не смогли бы проникнуть, невзирая на их красоту. И потому пусть каждый знает, что ни одно произведение, мусикийски связанное и подчиненное законам ритма, не может быть переложено со своего языка на другой без нарушения всей его сладости и гармонии3. В этом причина, почему Гомер не переводился с греческого на латинский4, подобно другим сочинениям, дошедшим до нас от греков. И такова причина, почему стихи Псалтыри лишены сладости музыки и гармонии; ибо они были переведены с еврейского на греческий, а с греческого на латинский и уже в первом переводе вся сладость гармонии исчезла. Таков вывод, который был обещан в начале главы, непосредственно предшествующей настоящей.

VIII. После того как на основании достаточных доводов было показано, что во избежание досадных расхождений и для раскрытия и объяснения упомянутых канцон подошел бы комментарий на языке народном, а не на латинском, я замечу, что такая добропоспешающая щедрость заставила меня избрать первый и отказаться от второго. Добропоспешающая щедрость1 может быть обнаружена в трех свойствах народного языка, которых не находим в латинском. Первое -- это даровать многим; второе -- даровать полезное; третье -- делать подарок до того, как о нем просят. Ведь даровать что-либо одному и приносить ему пользу есть благо, но даровать что-либо многим и многим приносить пользу есть не заставляющее себя ждать благо, которое уподобляется благодеяниям Бога, Всеобщего Благодетеля. И далее, даровать многим невозможно не даруя кому-нибудь одному, с тем чтобы один был включен в число многих; но даровать одному вполне возможно не даруя многим. Поэтому приносящий пользу многим совершает и то и другое благо; приносящий же пользу кому-нибудь одному совершает только одно благое дело; поэтому мы видим, что законодатели, сочиняя законы, прежде всего устремляют свои взоры на общую пользу. Далее, дарить вещи, бесполезные для того, кто их получает, конечно, благо, поскольку дарующий по крайней мере обнаруживает, что он ему друг, но это благо несовершенное и не может быть названо добропоспешающим, как, например, если бы рыцарь подарил врачу щит или врач подарил рыцарю список "Афоризмов" Гиппократа2 или "Искусства" Галена3. Недаром мудрецы говорят, что дар должен быть похож на того, кто получает, иначе говоря, чтобы он ему соответствовал и был ему полезен, а в этом и заключается добропоспешающая щедрость того, кто, даруя, умеет делать выбор. Но так как моральные рассуждения обычно вызывают желание вникнуть в их происхождение, я намереваюсь в этой главе вкратце показать четыре основания, исходя из которых всякий дар, в котором проявляется добропоспешающая щедрость, будет полезен тому, кто его принимает.

Эта добродетель должна в каждом своем проявлении быть радостной, а не печальной, так как, если даяние не радостно для дающего и для получающего, в нем нет совершенной добродетели и оно не является истинной щедростью. Радость же эта ничего другого не может принести, кроме пользы дающему и получающему. Таким образом, дарователь должен учитывать, что, даруя, он приносит себе пользу от достойного и честного поступка, который сам по себе превыше всякой пользы, а польза от употребления даруемой вещи переходит к получающему; и, таким образом, и один и другой будут радостными, а следовательно, осуществится добропоспешающая щедрость. Во-вторых, замечу, что добродетель неизменно должна направлять все к лучшему. Ведь подобно тому, как было бы поступком предосудительным превращать красивый меч в мотыгу или мастерить красивую чашу из красивой цитры, точно так же предосудительно переносить вещь из того места, где она приносит пользу, туда, где она менее полезна. А так как предосудительно действовать понапрасну, то и предосудительно помещать вещь не только туда, где она менее полезна, но и туда, где она принесет ту же пользу. Поэтому, чтобы перемещение вещей было похвальным, перемещение это всегда должно быть к лучшему, так как оно должно быть как можно более похвальным; а этого не может произойти с даром, если дар из-за своего перемещения не становится более ценным, а более ценным он не может стать, если он в употреблении не сделается более полезным для получающего, чем для дающего. Из чего можно заключить, что дару надлежит быть полезным тому, кто его получает, чтобы в нем была добропоспешающая щедрость. В-третьих, действие этой добродетели должно быть направлено на приобретение друзей, так как наша жизнь в этом нуждается, а цель каждой добродетели в том, чтобы сделать нашу жизнь радостной. Поэтому, чтобы дар превратил получающего в друга, ему подобает быть для него полезным, ибо польза запечатлевает в памяти образ дара, образ же этот -- питание дружбы, тем более сытное, чем дружба крепче. Поэтому некто обычно и говорит: "Никогда из души моей не изгладится дар, который сделал мне тот, о ком я говорю". Следовательно, чтобы дар обладал свойственным ему достоинством, каковое и есть щедрость, и чтобы щедрость была добропоспешающей, дару подобает быть полезным для получающего. Наконец, дар должен быть добровольным, а не вынужденным. Когда человек добровольно следует в определенном направлении, лицо его обращено в ту сторону, куда он идет; если же человек идет против воли, он не смотрит туда, куда идет. Дар обращен к одаряемому лишь в том случае, когда он направлен на нужды последнего. А так как, не будучи полезным, он не может быть направлен на удовлетворение этих нужд, то необходимо, чтобы дар был полезен тому, кому он предназначается, то есть его получателю; тогда и добродетель не будет вынужденной; необходимо также, чтобы польза для его получателя была заключена в самом даре, из которого тем самым и проистекала бы добропоспешающая щедрость.

Третье, в чем может проявиться добропоспешающая щедрость,-- это даяние без просьбы, ибо выпрошенный дар для одной из сторон -- не добродетель, а торг, так как получатель покупает то, что даятель не продает. Недаром Сенека и говорит, что "ничто так дорого не покупается, как то, на что тратятся просьбы". Поэтому для того, чтобы в даре была добропоспешающая щедрость и ее можно было в нем заметить и чтобы в нем не было ни тени торговой сделки, необходимо также, чтобы он не был выпрошен. А почему так дорого стоит то, что выпрашивается, я не намереваюсь здесь обсуждать, поскольку это будет достаточно ясно показано в последнем трактате этой книги4.

IX. От всех трех отмеченных выше условий, которые в своей совокупности содействуют тому, чтобы в каждом благодеянии присутствовала и добропоспешающая щедрость, латинский комментарий был бы далек, народный же им отвечал бы, как это с очевидностью может быть показано следующим образом. Латинский не служил бы многим так, как им служил бы народный: в самом деле, если мы освежим в памяти то, что обсуждалось выше, грамотные люди, не владеющие итальянским языком, не смогли бы воспользоваться этой услугой, а из тех, кто им владеет,-- если толком приглядеться, кто они,-- мы увидим, что даже один из тысячи не сумел бы должным образом им воспользоваться, так как эти люди его и не восприняли бы, настолько они склонны к скаредности, лишающей их всякого духовного благородства, которое особенно стремится к такого рода пище. И, к посрамлению их, я утверждаю, что они и не должны именоваться грамотными, ибо грамотность они приобретают не для того, чтобы ею пользоваться, а лишь постольку, поскольку они посредством нее зарабатывают деньги или должности; подобно тому как не следует называть музыкантом того, кто держит цитру у себя дома не для того, чтобы на ней играть, а для того, чтобы отдавать ее напрокат за деньги. Итак, возвращаясь к нашей главной задаче, я утверждаю, что ничего не стоит удостовериться в том, что латинский комментарий был бы благодеянием лишь для немногих, народный же окажет услугу поистине многим. Ведь благорасположение души, на которое надеется моя услуга в этом пире, свойственно людям, предоставившим из-за пагубного небрежения словесность тем, кто превратил ее из госпожи в блудницу; здесь говорится о многочисленнейших князьях, баронах, рыцарях и многих других знатных особах, не только о мужчинах, но и о женщинах, говорящих на языке народном и не знающих латыни.

Далее, латинский не был бы подателем дара полезного, каковым будет народный. Ибо вещь полезна лишь постольку, поскольку ею пользуются, и качество ее, остающееся только возможностью, не обладает совершенным бытием, подобно золоту, жемчугам и другим сокровищам, находящимся под землей...1, ибо вещи, которые находятся в руках скупого, находятся в месте еще более низком, чем та земля, в которой сокрыто сокровище. Поистине дар этого комментария -- смысл тех канцон, для которых он написан, смысл, главная задача которого -- направить людей к познанию и к добродетели, как это будет видно в прологе второго трактата2. Этот смысл не может не принести пользу тем, кому свойственно истинное благородство, как это будет сказано в четвертом трактате3; а люди эти почти все выражаются на языке народном, подобно тем знатным особам, которые перечислены выше в настоящей главе. И этому не будет противоречить, если среди них попадется и латинист, ибо, как говорит мой наставник Аристотель в первой книге "Этики", "одна ласточка еще не делает весны"4. Таким образом, очевидно, что народный комментарий принесет некоторую пользу, латинский же пользы не принес бы.

Далее, народный язык предложит дар не выпрошенный, которого латинский не дал бы, так как народный язык в качестве комментария даст самого себя, чего никто еще никогда от комментария не требовал, а этого нельзя сказать о латинском, так как язык этот часто призывали для комментариев5 и примечаний ко многим писаниям, что ясно видно из введений во многих сочинениях. Таким образом, очевидно, что добропоспешающая щедрость подсказала мне народный язык предпочесть латинскому.

X. Велико должно быть оправдание в том случае, когда на пир со столь изысканными угощениями и со столь почетными гостями подается хлеб из ячменя, а не из пшеницы; требуется также очевидное основание, которое заставило бы человека отказаться от того, что издавна соблюдалось другими, а именно от комментирования на латинском языке. Основание это должно быть очевидным потому, что не может быть уверенности в конечном исходе всяких новшеств; в самом деле, не бывало еще никогда такого опыта, на основании которого можно было установить общую меру для развития и конечной цели даже в действиях для всех привычных и всеми соблюдаемых. Поэтому римское право1, повелевая человеку вступать на новый путь не иначе как тщательно все взвесив, гласит: "Очевидным основанием для установления новшества должно служить то, что заставляет отступить от древнего обычая". Итак, никто не должен удивляться, если мое оправдание выльется в пространное отступление, но должен терпеливо перенести его пространность как необходимую. Продолжая это отступление, я утверждаю, после того как стало очевидным, почему я, во избежание неподобающего беспорядка и ради добропоспешающей щедрости, обратился к народному комментарию и отказался от латинского,-- я утверждаю, что сам порядок всего моего оправдания требует, чтобы я показал, что меня на это толкала природная любовь к родной речи; а это и есть третье и последнее основание, которым я руководствовался. Я утверждаю, что природная любовь побуждает любящего: во-первых, возвеличивать любимое, во-вторых, его ревновать и, в-третьих, его защищать; и нет человека, который не видел бы, что постоянно так и случается. Все эти три побуждения и заставили меня выбрать наш народный язык, который я по причинам, свойственным мне от природы, а также привходящим люблю и всегда любил2. Прежде всего любовь побудила меня его возвеличивать. Можно возвеличивать или превозносить многие стороны вещей, но ничто так не возносит, как величие собственной добродетели, которая есть мать и блюстительница других величий. Поэтому не может человек обладать большим величием, чем величие, проистекающее из собственных его деяний, основанных на доброй его сущности. Эта добрая сущность преображает и сохраняет величие истинных почестей и знаний, воздает истинную честь. От нее зависят подлинная власть и подлинное богатство. Она приводит истинных друзей, она стяжает нелживую и светлую славу. Такое именно величие я дарую этому другу -- народному языку. Добрую сущность его, которой он обладал потенциально и втайне, я привожу в действие и делаю всем явной в его собственных проявлениях, обнаруживая способность народного языка выражать замыслы.

Кроме того, любовь заставила меня ревновать. Ревность к другу внушает человеку постоянную о нем заботу. Предполагая, что желание понять эти канцоны заставило бы какого-нибудь некнижного человека перевести латинский комментарий на язык народный, и опасаясь, что народный язык будет кем-нибудь изуродован, как это сделал Таддео Гиппократист3, который перевел с латинского "Этику", я предусмотрительно применил народный, полагаясь больше на самого себя, чем на кого-либо другого. Любовь заставила меня также защищать его от многих обвинителей, которые его презирают и восхваляют другие народные языки, в особенности язык "ок"4, говоря, что он красивее и лучше, и тем самым отклоняются от истины. Великие достоинства народного языка "си" обнаружатся благодаря настоящему комментарию, где выявится его способность раскрывать почти как в латинском смысл самых высоких и самых необычных понятий подобающим, достаточным и изящным образом; эта его способность не могла должным образом проявиться в произведениях рифмованных5 вследствие связанных с ними случайных украшений, как-то рифма, ритм и упорядоченный размер, подобно тому как невозможно должным образом показать красоту женщины, когда красота убранства и нарядов вызывает большее восхищение, чем она сама. Всякий, кто хочет должным образом судить о женщине, пусть смотрит на нее тогда, когда она находится наедине со своей природной красотой, расставшись со всякими случайными украшениями; таков будет и настоящий комментарий, в котором обнаружится плавность слога, свойства построений и сладостные речи, из которых он слагается; и все это будет для внимательного наблюдателя исполнено сладчайшей и самой неотразимой красоты. И так как намерение показать недостатки и злокозненность обвинителей в высшей степени похвально, я для посрамления тех, кто обвиняет италийское наречие, скажу о том, что побуждает их поступать таким образом, дабы бесчестие их стало более явным.

XI. Обрекая на вечный позор и унижение тех злонамеренных людей Италии, которые восхваляют чужой народный язык и презирают свой собственный, я утверждаю, что побуждают их к тому пять мерзостных причин. Первая -- слепота, мешающая различать способности человека; вторая -- лукавая отговорка; третья -- алчное тщеславие; четвертая -- суждение, полное зависти; пятая и последняя -- подлость духа, то есть малодушие. И каждое из этих преступных свойств влечет за собой такое множество других, что мало встречается людей, которые были бы от них свободны.

О первой причине можно рассуждать следующим образом. Подобно тому как ощущающая часть души обладает собственным зрением, при помощи которого она воспринимает различия между предметами в зависимости от их внешней окраски, так и разумная ее часть обладает собственным взором, который воспринимает различие между предметами в зависимости от их предназначения для той или иной цели; а это и есть различающая способность. Слепота ведет человека лишь в те пределы, куда его худо, хорошо ли ведут другие; равным образом слепец, лишенный света различающей способности, всегда следует в суждении молве, истинной или ложной; поэтому всякий раз, когда бывает слеп и поводырь, и тот, кто прибег к его помощи, оба они кончают плохо. Недаром мы читаем, что "если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму". Молва, направленная против нашего народного языка, разносится уже давно. О причинах, ее вызывающих, сказано ниже, после настоящего рассуждения. Помянутые нами слепцы, которым нет числа, положили руки на плечи лжецам и упали в яму, не зная, как из нее выбраться. Различающего зрения чаще всего бывают лишены простолюдины, потому что, будучи с малых лет заняты каким-нибудь одним ремеслом, они в силу необходимости настолько вкладывают душу в ремесло, что ничем другим не занимаются. Наряд добродетели, как моральной, так и интеллектуальной, невозможно приобрести вдруг, но лишь в результате опыта, тогда как их опыт ограничивается каким-то одним ремеслом и они не заботятся о том, чтобы различать и другие вещи, и, таким образом, не могут обладать и способностью различать. Поэтому и случается, что они часто поют за здравие собственной смерти и за упокой собственной жизни, стоит лишь кому-нибудь подать голос, а при слепоте это порок в высшей степени опасный. Недаром Боэций1 считает народную молву суетной, находя, что она лишена способности различать. Таких людей следовало бы называть баранами, а не людьми: в самом деле, если бы один баран бросился с обрыва высотой в милю, все остальные за ним последовали бы2; и если один баран при переходе через дорогу прыгнет, то прыгают и все остальные, даже не видя, через что им прыгать. И я сам видывал некогда3 многих, которые скакали в колодезь из-за одного туда уже спрыгнувшего, воображая, быть может, что они перепрыгивают через стенку, невзирая на то, что плачущий и кричащий пастух преграждал им путь руками и грудью.

Вторая секта хулителей нашего народного языка отличается хитростью доводов. Многие люди предпочитают не быть мастерами, а считаться ими и ради этого всегда взваливают вину на материал, заготовленный для ремесла, или же на орудие,-- подобно тому как плохой кузнец хулит предложенное ему железо, а плохой музыкант хулит цитру, думая переложить вину за дурно выкованный нож или за плохую игру на железо и на цитру и этим снять вину с себя. Немало и таких, которые хотят, чтобы кто-то считал их владеющими словом, и которые, чтобы оправдать себя в том, что они словом не владеют или владеют им плохо, обвиняют и уличают материал, то есть собственный народный язык, и восхваляют чужой, хотя никто и не просил их пользоваться им. А если кто-нибудь хочет проверить, следует ли обвинять железо, пусть посмотрит, что создали умелые мастера, и он поймет злой умысел тех, кто, хуля материал, думает этим оправдать себя. Против таких-то и витийствует во всеуслышание Туллий в начале одной из своих книг, которая называется "Книгой о границах добра"4, ибо в его время хулили римскую латынь и превозносили греческую грамматику по причинам, сходным с теми, по которым ныне объявляют итальянское наречие пошлым, а провансальское -- изысканным.

Третью секту хулителей нашего народного языка отличает ненасытное тщеславие. Много таких, которые, передавая вещи, изложенные на чужом языке, и восхваляя этот язык, думают, что ими будут восхищаться больше, чем когда они передают эти же вещи на своем. Сомнения нет, что нельзя не похвалить умения хорошо изучить иностранный язык; однако восхвалять таковой наперекор истине только для того, чтобы похвастаться таким приобретением,-- предосудительно.

Четвертая возникает из зависти. Как говорилось выше, зависть всегда появляется там, где существует некоторая общность. Между людьми, говорящими на одном языке, существует общность во владении своим народным языком, но так как один не умеет им пользоваться так же, как другой, то и рождается зависть. Поэтому завистник, желая обесчестить и обесславить писателя, порицает не самого писателя, с его неспособностью писать, а материал, которым тот пользуется; а это все равно что хулить железо, из которого сделан меч, для того чтобы осудить не железо, а искусство мастера.

Пятая и последняя секта движима малодушием. Человек великодушный всегда в сердце своем сам себя возвеличивает, и наоборот -- человек малодушный всегда считает себя ничтожнее, чем он есть на самом деле. А так как возвеличивание и умаление всегда предполагают нечто, по сравнению с чем великодушный себя возвеличивает, а малодушный себя умаляет, и получается, что великодушный всегда делает других меньшими, чем они есть в действительности, малодушный же всегда -- большими. А так как той же мерой, какой человек мерит самого себя, он мерит и свои произведения, которые являются как бы частью его самого, поэтому и случается, что человеку великодушному его творения всегда кажутся лучше, чем они есть на самом деле, а чужие -- хуже; малодушному же его произведения всегда кажутся малоценными, чужие же ценятся им высоко; почему многие и презирают собственный народный язык и высоко ценят чужой. Все эти люди в Италии -- отвратительные злодеи, принижающие наш драгоценный народный язык, который если в чем и бывает низок, то лишь когда он звучит в продажных устах этих прелюбодеев; а они и есть поводыри тех слепцов, которых я упоминал, говоря о первой причине.

XII. Если бы на глазах у всех из окна дома вырвались языки пламени и если бы кто-нибудь спросил, не горит ли дом внутри, а другой ему ответил, что горит, я так и не мог бы решить, кто из них достоин большего порицания. Не иначе выглядел бы и я, если бы на вопрос, живет ли во мне любовь к моему родному языку, я после всех приведенных выше соображений ответил бы просто "да". Однако, чтобы показать, что во мне живет не только любовь к этому языку, но и любовь совершеннейшая, и дабы уличить его противников, обращаясь к тем, кто отлично меня поймет, я расскажу, каким образом я сделался его другом, а затем о том, как эта дружба укрепилась. Как явствует из книги Туллия "О дружбе"1, где он не расходится с учением Философа, развитым этим последним в восьмой и девятой книгах "Этики"2, друг и его достоинства суть естественные причины, порождающие любовь; благодеяния же его, изучение его и привычка к нему -- причины, умножающие любовь. И все эти причины были налицо, породив и укрепив то чувство, которое я питаю к моему народному языку, как я это вкратце и докажу.

Всякая вещь тем ближе другой, чем более она с ней связана: так, сын наиболее близок отцу; из всех искусств врачу и музыканту наиболее близки врачевание и музыка, с которыми они связаны больше, нежели с другими искусствами; из всех мест на земле человеку всегда ближе то, где он живет, с чем он соединен. Так и народный язык тем ближе человеку, чем больше он с ним связан, так как он один, и только он, прежде какого-либо другого живет в душе и так как он связан с человеком не только сам по себе, но и в силу внешних обстоятельств, поскольку это язык самых близких ему людей, как-то родичей, сограждан и соплеменников. Вот что такое народный язык, который каждому не просто близок, но в высшей степени близок. Поэтому если, как говорилось выше, близость есть семя любви, то очевидно, что она была одной из причин любви, питаемой мной к моему родному языку, который мне ближе всех других. Вышеназванная причина и породила у людей обычай, согласно которому наследуют только первенцы, как более близкие именно потому, что они более близкие и более любимые.

Далее, его достоинства сделали меня ему другом. При этом надо помнить, что достоинство, присущее какой-либо вещи, вызывает к ней любовь: так мужчину красит обилие бороды, а женщину -- гладкость кожи; так достоинство легавой -- хорошее чутье, а борзой -- быстрый бег. И чем достоинство значительнее, тем больше оно вызывает любви; хотя каждая добродетель в человеке и вызывает к нему любовь, однако достойнее любви в нем та добродетель, которая наиболее человечна, а это и есть справедливость, которая заложена только в разумной, иначе говоря, в интеллектуальной части человека, то есть в его воле. Справедливость же настолько достойна любви, что, как говорит Философ в пятой книге "Этики"3, ее любят и враги ее, как-то воры и грабители4; поэтому мы видим, что ее противоположность, а именно несправедливость, как-то предательство, неблагодарность, ложь, воровство, грабеж, обман и им подобное, вызывает к себе величайшую ненависть. Это грехи настолько бесчеловечные, что подозреваемому в них человеку, дабы он мог себя оправдать, разрешается по древнему обычаю говорить о самом себе, как было сказано выше, и заявить о своей честности и правоте5. О справедливости я более подробно скажу ниже, в четырнадцатом трактате6, здесь же, ограничиваясь этим, возвращаюсь к своему предмету. Итак, доказано, что достоинство наиболее существенное для вещи более всего в ней и заслуживает любви; и, чтобы показать, какое именно достоинство для нее наиболее существенно, надо рассмотреть, какое более достойно любви и наиболее восхваляемо. Во всем, что касается речи, наиболее достойна любви и наиболее восхваляема способность сообщения мысли; в этом и заключается первая ее добродетель. А так как она присутствует в нашем народном языке, что было ясно показано выше, в другой главе, то очевидно, что достоинство это и явилось одной из причин любви, которую я питаю к народному языку; как уже говорилось, добродетель есть причина, порождающая любовь.

XIII. Сказав о том, что родное наречие обладает теми двумя свойствами, благодаря которым я стал ему другом, а именно близость мне и собственные его достоинства, я скажу о том, как дружба эта укрепилась и увеличилась по причине ее благотворности и общей устремленности, а также от другой привычки.

Прежде всего я утверждаю, что от этой дружбы я получил в дар величайшие благодеяния. Ведь надо помнить, что из всех благодеяний величайшее то, которое наиболее ценно получающему его, и что нет вещи более ценной, чем та, ради которой все остальные желанны; а все остальные желанны ради совершенствования того, кто желает. Человек имеет два совершенства, одно первичное и другое вторичное; первичное дарует ему бытие, вторичное же позволяет ему быть добрым, следовательно, если родная речь была для меня причиной и того и другого, я получил от нее величайшее благодеяние. А то, что он стал для меня причиной бытия, а к тому же и доброго, поскольку это было в моих силах, может быть вкратце показано1.

Согласно Философу [говорящему об этом во второй книге "Физики"]2, не исключается возможность того, чтобы нечто имело несколько причин, его порождающих, хотя бы одна из них была более действенной, чем остальные; так, огонь и молот суть причины, ведущие к возникновению ножа, хотя главная роль в его появлении принадлежит кузнецу. Тот же народный язык был посредником между моими родителями, которые на нем изъяснялись, подобно тому как огонь подготовляет железо для кузнеца, кующего нож; из чего с очевидностью следует, что родной язык был соучастником моего зачатия и, таким образом, одной из причин моего бытия. Далее, этот мой родной язык вывел меня на путь познания, которое и есть предельное совершенство, поскольку я с помощью этого языка приобщился латыни и смог постичь ее. Латынь же открыла предо мной впоследствии и дальнейшие пути. Таким образом, очевидно и мною самим испытано, что язык стал для меня величайшим благодетелем.

Далее, у меня было с ним общее устремление, и я могу показать это следующим образом. Каждая вещь от природы стремится к самосохранению; и, если бы народный язык был сам по себе способен к чему-либо стремиться, он и стремился бы к самосохранению, каковое заключалось бы в достижении большей [для себя] устойчивости, а большей устойчивости он мог бы достигнуть только связав себя размером и рифмами3. А это было и моим устремлением, настолько очевидным, что многих свидетельств и не требует. Таким образом, и у меня и у него было одно и то же устремление; а дружба подкрепляется и умножается этим согласием. Далее, было и взаимное расположение, вытекающее из привычки, ибо я с начала своей жизни пользовался его благосклонностью и общением с ним и применял его в пояснениях, толкованиях и вопросах. Поэтому если дружба умножается привычкой, то очевидно, что ее укреплением я обязан постоянному общению с народным языком. Итак, мы видим, что в этой дружбе участвовали все порождающие и умножающие причины всякой дружбы, из чего можно заключить, что я должен питать к нему и питаю не просто любовь, но любовь совершеннейшую.

Так, обратив свои взоры вспять и собрав воедино все приведенные выше доводы, можно увидеть, что хлеб, с которым надлежит вкушать приводимые ниже канцоны4, достаточно очищен от пятен и оправдан в том, что он из овса, а не из пшеницы. Настало время подавать само кушанье. Итак, это будет тот ячменный хлеб, которым насыщаются тысячи5; для меня же останутся полные коробы. Он будет новым светом, новым солнцем6, которое взойдет там, где зайдет привычное; и оно дарует свет тем, кто пребывает во мраке и во тьме, так как старое солнце им больше не светит. ТРАКТАТ ВТОРОЙ

КАНЦОНА ПЕРВАЯ

Вы, движущие третьи небеса,

Их разумея, мне внемлите тайно.

Я слышу -- в сердце голос прозвучал,

Столь новый для других, необычайно.

Покорна вам небесная краса.

Я вашу власть и волю ощущал;

Ваш свет мне в сердце силу излучал.

Не скрою горести и упованья.

Высокий слух прошу я приклонить,

Чтоб мог испытанное вам открыть.

Души услышьте скорбные рыданья.

Вот в спор вступает дух астральный с ней

В сиянье ваших действенных огней.

В скорбящем сердце мысль одна жила

И, сладостная, к высям устремлялась;

Внимало сердце, радостью дыша,

Как дама в царстве света прославлялась.

Звучала сладостно о ней хвала.

"К ней устремлюсь",-- промолвила душа.

Но некий дух летел ко мне, спеша,

И эту мысль изгнал, овладевая

Всецело мной. Как трепет сердца скрыть?

Другую даму должен я хвалить.

Дух говорит: "В ней путь к сиянью рая.

Кто не боится вздохов и трудов,

Всегда глядеть в ее глаза готов".

Противоречья разрушает он

И мысль смущенную, что говорила

О юном ангеле на небесах.

Душа рыдает, скорбь ее пленила.

"Чем утешитель добрый мой смущен,

Зачем бежит?" -- сказала вся в слезах

И о моих промолвила глазах:

"Зачем на них взглянула эта дама?

Зачем не верила словам о ней?

В ее очах сокрыт, владыка дней

Подобных мне разит стрелою прямо.

И сил во мне, как перед смертью, нет

Не созерцать меня палящий свет".--

"Ты не мертва, а лишь поражена,

Моя душа, лежишь, изнемогая,--

Любовный малый дух проговорил,--

Тобою правит госпожа благая;

Ее влияньем преображена,

Страшишься только власти низких сил.

Смотри, смиренный облик дамы мил.

И сострадательна, и куртуазна

Премудрая. Величия полна,

Пусть над тобою властвует она

И будет в чудесах многообразна.

И скажешь ты: "Владыка дней, Амор,

Готова выслушать твой приговор".

Канцона, будут редки, мнится мне,

Те, кто твоим ученьем насладятся,--

Столь труден, столь возвышен твой язык.

Но коль тебе придется повстречаться

С тем, кто твоим стремленьям чужд вполне,

Утешься,-- пусть он в тайну не проник,

Скажи ему, являя новый лик,

Покорный гармоническому строю:

"О, полюбуйся хоть моей красою!"

I. После вступительного рассуждения в предыдущем трактате мною, распорядителем пира, хлеб мой уже подготовлен достаточно. Вот время зовет и требует, чтобы судно мое покинуло гавань; посему, направив парус разума по ветру моего желания, я выхожу в открытое море с надеждой на легкое плавание и на спасительную и заслуженную пристань в завершение моей трапезы1. Однако, чтобы угощение мое принесло больше пользы, я, прежде чем появится первое блюдо, хочу показать, как должно его вкушать.

Я говорю, что, согласно сказанному в первой главе2, это толкование должно быть и буквальным и аллегорическим. Для уразумения же этого надо знать, что писания могут быть поняты и должны с величайшим напряжением толковаться в четырех смыслах3. Первый называется буквальным, [и это тот смысл, который не простирается дальше буквального значения вымышленных слов,-- таковы басни поэтов. Второй называется аллегорическим]4; он таится под покровом этих басен и является истиной, скрытой под прекрасной ложью5; так, когда Овидий говорит, что Орфей своей кифарой укрощал зверей6 и заставлял деревья и камни к нему приближаться, это означает, что мудрый человек мог бы властью своего голоса укрощать и усмирять жестокие сердца и мог бы подчинять своей воле тех, кто не участвует в жизни науки и искусства; а те, кто не обладает разумной жизнью, подобны камням. В предпоследнем трактате7 будет показано, почему мудрецы прибегали к этому сокровенному изложению мыслей. Правда, богословы понимают этот смысл иначе, чем поэты; но здесь я намерен следовать обычаю поэтов и понимаю аллегорический смысл согласно тому, как им пользуются поэты. Третий смысл называется моральным8, и это тот смысл, который читатели должны внимательно отыскивать в писаниях на пользу себе и своим ученикам. Такой смысл может быть открыт в Евангелии, например когда рассказывается о том, как Христос взошел на гору, дабы преобразиться, взяв с собою только трех из двенадцати апостолов, что в моральном смысле может быть понято так: в самых сокровенных делах мы должны иметь лишь немногих свидетелей.

Четвертый смысл называется анагогическим, то есть сверхсмыслом9, или духовным объяснением писания; он остается [истинным] также и в буквальном смысле и через вещи означенные выражает вещи наивысшие, причастные вечной славе, как это можно видеть в том псалме Пророка10, в котором сказано, что благодаря исходу народа Израиля из Египта Иудея стала святой и свободной. В самом деле, хотя и очевидно, что это истинно в буквальном смысле, все же не менее истинно и то, что подразумевается в духовном смысле, а именно что при выходе души из греха в ее власти стать святой и свободной. Объясняя все это, смысл буквальный всегда должен предшествовать остальным, ибо в нем заключены и все другие и без него было бы невозможно и неразумно добиваться понимания иных смыслов, в особенности же аллегорического. Это невозможно потому, что в каждой вещи, имеющей внутреннее и внешнее, нельзя проникнуть до внутреннего, если предварительно не коснуться внешнего; и так как [буквальное значение] есть всегда внешнее, невозможно понять иные значения, в особенности аллегорическое, не обратясь предварительно к буквальному. Далее, это невозможно и потому, что в каждой вещи, как созданной природой, так и созданной с помощью искусства, невозможно обратиться к форме прежде, чем будет определено содержание, на котором должна зиждиться форма11, подобно тому как невозможно получить форму золота, если материя, то есть его субъект, не выработана и не заготовлена12; или получить форму ящика, если материя, то есть дерево, предварительно не выработана и не заготовлена. Буквальное значение всегда служит предметом и материей для других, в особенности для аллегорического. Поэтому невозможно достигнуть познания других значений, минуя познание буквального. Далее, это невозможно и потому, что в каждую вещь, будь то создание природы или рук человеческих, невозможно углубиться, не заложив предварительно основания, как в доме или в науке; и так как доказательство есть обоснование науки, а буквальное доказательство есть основание других доказательств, в особенности же доказательства аллегорического, то невозможно приступить к другим, минуя буквальное.

Далее, если даже допустить, что так поступить возможно, то это было бы неразумно и не по порядку, а потому путь этот был бы очень трудным и сопряженным с очень многими ошибками. Следовательно, как говорит Философ в первой книге "Физики", природа требует, чтобы познание наше продвигалось по порядку, а именно от того, что мы знаем лучше, к тому, что мы знаем менее хорошо; я утверждаю, что природа этого требует, поскольку такой путь познания присущ нам от рождения. А потому, если другие смыслы, кроме буквального, менее понятны, а они, как это вполне очевидно, менее понятны,-- было бы неразумным приступать к их обоснованию прежде, чем будет обоснован буквальный. Итак, исходя из этих соображений, я буду по поводу каждой канцоны по порядку рассуждать сначала о буквальном значении, а после него о ее аллегории, то есть о сокровенной истине; а иной раз я при случае коснусь и других смыслов в зависимости от требований времени и места13.

II. Итак, приступая, я говорю, что звезда Венера на своем круге1, на котором она в разное время кажется то вечерней, то утренней, уже дважды успела обернуться с тех пор, как преставилась блаженная Беатриче2, обитающая на небе с ангелами, а на земле с моей душой, когда перед очами моими предстала в сопровождении Амора и заняла некое место в моих помыслах та благородная дама, о которой я упоминал в конце "Новой Жизни"3. И, как мною было объяснено в упомянутой малой книге, мое согласие ей принадлежать проистекало скорее из ее благородства, чем из моего выбора; в самом деле, она казалась настолько одержимой жалостью к моей осиротелой жизни, что духи очей моих с ней особенно подружились. Подружившись же, они преобразили ее во мне настолько, что моя благорасположенная к ней душа охотно согласилась подчиниться ее образу. Но так как любовь не сразу рождается, растет и достигает своего совершенства, а требует некоторого времени и пищи для раздумий, в особенности в тех случаях, когда ей мешают враждебные мысли, то прежде, чем созрела во мне эта любовь, потребовалось великое борение между мыслью, ее питавшей, и мыслью, ей противоборствующей, которая в образе прославленной Беатриче еще удерживала за собой твердыню моих помыслов. Ибо одну мысль во внешнем и в настоящем непрестанно поддерживало [зрение], а другую мысль во внутреннем и в прошлом -- память4. И поддержка во внешнем увеличивалась с каждым днем, а во внутреннем ослабевала, одолеваемая той, которая всячески препятствовала мне оглянуться назад; это состояние показалось мне настолько удивительным и нестерпимым, что вынести его я не смог. И вот, как бы восклицая и желая оправдаться в непостоянстве, изобличавшем во мне недостаточную стойкость, я направил свой возглас в ту сторону, откуда победоносно наступала новая мысль, всесильная, как сила небесная, и я начал свою речь со слов: "Вы, движущие третьи небеса..."

Для лучшего понимания намерений этой канцоны надлежит прежде всего распознать ее составные части. Чтобы больше не предпосылать подобные слова объяснению дальнейших канцон, я предупреждаю, что порядок, который будет принят в настоящем трактате, я намереваюсь соблюдать и во всех остальных.

Итак, я говорю, что предлагаемая канцона распадается на три главные части. Первую из них составляет первая строфа: в ней некие интеллигенции, или, выражаясь более обычно, ангелы5, призываются внимать тому, что я намереваюсь высказать. Эти ангелы управляют вращением неба Венеры и являются его двигателями. Вторая часть состоит из трех строф, следующих за первой. В ней открывается то, что внутри, в области духовной, можно было услышать в разговоре между разными мыслями. Третья -- это пятая и последняя строфа; в ней автор обращается к самому произведению как бы для того, чтобы его ободрить. И, как уже говорилось выше, все эти три части должны быть объяснены по порядку.

III. Чтобы в первой из перечисленных частей легче было рассмотреть буквальное значение, о котором сейчас и пойдет речь, надо знать, кого я призываю быть моими слушателями и число их, а также что это за третье небо, которое ангелы, по моим словам, приводят в движение. Прежде всего я скажу о небе, а затем уже о тех, к кому я обращаюсь. И хотя об истинности всего этого мало что можно узнать, однако то немногое, что в них усматривается человеческим разумом, доставляет большую радость, чем многое и достоверное в вещах, о которых судят по чувственному опыту,-- если верить мнению Философа, высказанному в книге "О живых существах"1.

Итак, я утверждаю, что о числе небесных сфер и об их расположении многими высказывались различные мнения, хотя в конце концов истина и была найдена. Аристотель, опираясь лишь на древние грубые мнения астрологов, считал, что существует только восемь небес2, из которых крайнее и всеобъемлющее -- то, где находятся неподвижные звезды, а именно восьмое небо, и что вне его никакого другого нет. Далее, он считал, что небо Солнца непосредственно следует за небом Луны, то есть находится от нас на втором месте3. Это столь ошибочное мнение всякий, кто пожелает, может найти во второй книге "О небе и Вселенной", то есть во второй книге о природе. Правда, Аристотель от этого отрекается в двенадцатой книге "Метафизики", где он и разъясняет, что всякий раз, когда ему приходилось говорить об астрологии, он следовал лишь чужому мнению.

После него Птолемей4 заметил, что восьмая сфера движется в нескольких направлениях. Он увидел, что орбита ее отклоняется от той правильной орбиты, по которой все обращается с востока на запад, и, наконец, вынуждаемый к тому началами Философии, непременно требующей наличия простейшего перводвигателя, предположил существование еще одного неба, находящегося за пределами неба звезд и совершающего именно это обращение с востока на запад. Я утверждаю, что обращение это совершается примерно в двадцать четыре часа, а именно, по грубому подсчету, в [двадцать три часа] и четырнадцать пятнадцатых часа5. Итак, по мнению Птолемея и по признанию астрологов и философов, после того как эти движения были установлены, существует девять подвижных небес. Расположение этих небес обнаружено и определено согласно тому, что искусство, именуемое Перспективой6, а также арифметика и геометрия показали чувствам и разуму: благодаря чувственным и зрительно ощутимым опытам7 стало очевидно, что во время затмения Солнца Луна находится ниже Солнца. По свидетельству Аристотеля8, видевшего это собственными глазами (судя по тому, что он говорит во второй книге "О небе и Вселенной"), молодая Луна проходила под Марсом своей неосвещенной стороной, Марс же оставался скрытым, пока вновь не появлялся с другой, освещенной стороны Луны, обращенной на запад.

Порядок же расположения таков, что первое по счету небо -- это небо Луны; второе -- Меркурия; третье -- Венеры; четвертое -- Солнца; пятое -- Марса; шестое -- небо Юпитера; седьмое -- Сатурна; восьмое -- небо звезд; девятое небо9 воспринимается не чувственно, но лишь через то движение, о котором говорилось выше; многие называют это небо Кристальным, то есть просвечивающим или насквозь прозрачным. За пределами всех этих небес католики помещают еще одно небо -- Эмпирей10, иначе говоря, небо пламенеющее, или светоносное, и полагают, что оно неподвижно, имея в себе, в каждой своей части, то, что необходимо его составу. Это и служит причиной того, что Перводвигатель обладает быстрейшим движением; в самом деле, благодаря пламеннейшему желанию, которым охвачена каждая часть девятого неба, непосредственно ему предшествующего,-- желанию воссоединиться с каждой частью Божественнейшего покоящегося неба,-- девятое небо в нем и вращается с такой силой желания, что скорость его почти непостижима. Место, где пребывает это высшее Божественное начало, созерцающее только собственное совершенство, спокойно и безмятежно. Это -- местопребывание блаженных духов, по мнению святой церкви, которая не может сказать ложное; да и Аристотель, если правильно его понимать, видимо, намекает на это в первой книге "О небе и Вселенной". Это и есть постройка, венчающая Вселенную, в которую она вся и включена и за пределами которой нет ничего; и она не имеет никакого места11, но была создана только в Первом Уме, именуемом греками "Протоноэ"12. Это и есть то великолепие, о котором говорил Псалмопевец, обращаясь к Богу: "Слава Твоя простирается превыше небес!"13 Итак, подводя итог всему сказанному,-- существует десять небес. Из них небо Венеры -- третье. О нем упоминается в той части канцоны, которую я намереваюсь объяснить.

Надо помнить, что каждое небо, находящееся под Кристальным, обладает двумя собственными неподвижными полюсами14; в девятом же они неподвижны и устойчивы во всех отношениях. И любое из них, как девятое, так и все остальные, имеет некую окружность, которую можно назвать экватором; экватор этот в каждой части своего обращения равномерно отстоит от обоих полюсов, в чем может на опыте убедиться всякий, вращая яблоко или любое другое шаровидное тело. В каждом небе эта окружность имеет большую быстроту движения, чем любая другая его точка, в чем любой внимательный наблюдатель легко может убедиться. Части сферы движутся тем быстрее, чем ближе расположены они к экватору, и тем медленнее, чем дальше они от него и ближе к полюсу, так как путь обращения становится короче, но должен быть пройден в то же время, что и более длинный. Я утверждаю также, что, чем ближе небо к окружности своего экватора, тем оно благороднее по сравнению со своими полюсами, так как вблизи оно обладает большей подвижностью, большей действенностью, большей оживленностью, большим разнообразием форм, становясь в большей степени причастно тому, что выше него и что, следовательно, обладает и большими достоинствами. Поэтому и звезды неба звезд исполнены по отношению друг к другу тем больших достоинств, чем они ближе к этой окружности [к экватору].

С наружной стороны этой окружности в небе Венеры, о котором сейчас идет речь, помещается небольшая сфера, которая вращается в этом небе сама по себе и орбиту которой астрологи именуют эпициклом15. И, подобно большей сфере, эта малая сфера обращается вокруг двух полюсов. Малютка эта также имеет экватор и также по мере приближения к нему становится более благородной; на дуге или с наружной стороны этой окружности и укреплена лучезарная звезда Венера. И хотя и было сказано, что существует, строго говоря, лишь десять небес, число это все их не охватывает; в самом деле, эпицикл, на котором укреплена звезда, есть самостоятельное небо (или сфера), не единосущное своему носителю, хотя по природе своей более родственное ему, чем другим; вместе с ним оно именуется небом, и как то, так и другое ведут свое название от звезды. О том, каковы другие небеса и другие звезды, я сейчас рассуждать не буду; достаточно того, что было сказано об истинном строении третьего неба, которое я в настоящее время имею в виду. О нем исчерпывающим образом было сказано все, что здесь было нужно.

IV. После того как в предыдущей главе было сказано о третьем небе и о внутреннем его расположении, остается показать, кто приводит его в движение. Прежде всего следует запомнить, что двигатели этих небес не что иное, как субстанции, отделенные от материи, то есть интеллекты; в просторечии люди называют их ангелами1. О созданиях этих, как и о небесах, люди придерживались разных мнений, хотя истина и была наконец найдена. Некоторые философы, к которым, по-видимому, относится и Аристотель2, если судить по его "Метафизике" (хотя в первой книге "О небе и Вселенной" он иногда, как нам кажется, придерживается и другого мнения), полагали, что этих созданий столько же, сколько видов вращения в небесах, и не более, утверждая, что другие ангелы оказались бы во веки веков излишними и бездеятельными, что было бы невозможным, поскольку их деятельность и есть их бытие. Другие, и среди них превосходнейший муж Платон, полагали, что число интеллектов соответствует не только множеству небесных движений, но также количеству видов вещей (то есть свойств вещей), подобно тому как все люди составляют один вид, другой вид составляет все золото, а еще другой -- все, что широко, и так во всем существующем. И они утверждали, что, подобно тому как небесные интеллекты являются творцами этих небес3, каждый из них сотворил свое небо; так же точно интеллекты эти порождают и другие вещи и прототипы, каждый из них творя свой вид. Платон называет их "идеями", иначе говоря, всеобщими формами, или универсальными началами. Язычники именовали их богами и богинями, хотя и понимали их не столь философично, как Платон4. Они поклонялись их изображениям и строили для них огромные храмы; для Юноны, которую они называли богиней Могущества; для Паллады или Минервы, которую они называли богиней Мудрости; и равным образом для Вулкана, которого они называли богом Огня, и для Цереры, которую они называли богиней Злаков. Обо всем этом свидетельствуют поэты, которые до известной степени открывают нам обычаи язычников, их жертвоприношения, их верования. Об этом же свидетельствуют многие древние имена и названия мест и древних построек, как в этом легко может убедиться каждый желающий.

И хотя эти воззрения и были основаны на человеческом разуме и на достаточно веском опыте, все же истину они не обнаружили из-за недостатка как разумных доводов, так и наставлений; между тем достаточно одного только разума, чтобы убедиться, что названные выше создания должны существовать в гораздо большем числе, чем проявления их, могущие быть воспринятыми людьми. Один из этих доводов следующий. Никто -- ни философ, ни язычник, ни иудей, ни христианин, ни любой еретик -- не сомневается, что создания эти, все без исключения или бульшая их часть, преисполнены блаженства5 и что эти блаженные создания пребывают в совершеннейшем состоянии. Если на земле человек обладает не только одним видом блаженства, но двумя, а именно блаженством жизни общественной и блаженством жизни созерцательной, было бы неразумным считать, что эти создания обладают лишь жизнью деятельной, то есть общественной, участвуя в управлении миром, а не обладают жизнью созерцательной, которая более совершенна и ближе к Божественному. Так как создания, обладающие блаженством управления, не могут обладать другим блаженством, ибо интеллект един и вечен, надлежит существовать другим, вне этих обязанностей живущим лишь размышлением. А так как жизнь созерцательная ближе к Божественной, а чем нечто более Божественно, тем оно более похоже на Бога, то очевидно, что такая жизнь угоднее Богу; а раз она угоднее, то и способность блаженствовать отпущена ей более щедро; а раз она отпущена более щедро, то и живых созданий ей было дано больше, чем другой. Отсюда следует заключить, что очень велико число этих созданий, особенно по сравнению с тем, что обнаруживается в их проявлениях. И это не противоречит тому, что говорит Аристотель в десятой книге "Этики", будто субстанциям, отделенным от материи, подобает жизнь только созерцательная. И хотя им и подобает жизнь только созерцательная, все же из самого созерцания некоторых из этих субстанций и вытекает вращение небес6, а это относится к управлению Вселенной; Вселенная же уподобляется упорядоченному государству, задуманному в созерцании его двигателей.

Приведем еще один довод: ни одно действие не бывает больше своей причины, ибо причина не может дать того, чего она не имеет; и так как Божественный разум есть причина всего, а в особенности человеческого разума, то ум человеческий его не превышает, но несоразмерно превышен им. Итак, если мы, на основании вышеприведенных доводов и многих других полагаем, что Бог мог сотворить бесчисленные духовные создания, очевидно, что Он сотворил еще большее их число. Можно привести много других доводов, но сейчас достаточно и этих.

И пусть никто не удивляется, если эти и другие доступные нам положения не были нами доказаны до конца, ибо мы все равно должны любоваться совершенством этих созданий, совершенством, ослепляющим очи человеческого разумения, как говорит философ во второй книге "Метафизики"7, и не можем не утверждать их бытие. И хотя мы не имеем о них никакого чувственного представления (от которого и начинается наше познание), все же в наш разум проникает какой-то свет от их животворящей сущности, поскольку мы усваиваем те доводы, которые были здесь высказаны, а также многие другие; не так ли человек с закрытыми глазами утверждает, что он видит свечение воздуха благодаря скудному сиянию или слабому лучу, подобному тому, который проникает через веки летучей мыши; не так ли закрыты наши умственные очи, пока душа наша связана и пленена органами нашего тела.

V. Древние не усматривали истинного существования духовных созданий из-за недостатка наставлений, хотя народ Израиля и имел поучающих в лице своих пророков, "в которых,-- как говорит Апостол1,-- Бог многократно и многообразно говорил издревле отцам". Нас же в этом наставлял пришедший от Того, Кто создал эти существа и Кто хранит их,-- нас поучал Владыка Вселенной, Христос, сын Бога Всевышнего и Марии Девы, естеством женщины и дочери Иоакима и Адама2; будучи человеком, Он умер за нас и этим даровал нам жизнь вечную. "И свет во тьме светит, и тьма не объяла его"3,-- говорит евангелист Иоанн; он изрек нам истину, и без него мы не могли бы иметь ни истинного знания, ни истинного лицезрения.

Первое, что он нам показал, и первая тайна, которую Бог нам раскрыл, было явление одного из вышеназванных духовных созданий; это был великий Его посланец, посетивший от имени Небесного Целителя юную тринадцатилетнюю отроковицу. Спаситель собственными устами возвестил, что Отец мог дать Ему много легионов ангелов; и Он не отрицал, когда Ему было сказано, что Отец заповедал ангелам Своим служить Ему и охранять Его. Поэтому нам известно, что духовных созданий этих существует бесчисленное множество; недаром святая церковь, Его невеста и доверенная (о которой Соломон вопрошал: "Кто это восходит от пустыни..."4) -- полная услад, опираясь на своего возлюбленного, говорит, верует, проповедует, что благороднейшим этим созданиям несть числа. Она делит их на три иерархии, иначе говоря, на три Святых или Божественных начала, и каждая иерархия в свою очередь имеет три чина; таким образом, церковь полагает и утверждает три чина духовных созданий. Первый -- это чин ангелов, второй -- архангелов, третий -- престолов5; и эти три чина составляют первую иерархию: не первую по благородству и по времени их создания (ибо есть много других благородных и все они были созданы единовременно), но первую по порядку нашего подъема до их высоты. Далее следуют господства; за ними силы; затем начала; и они образуют вторую иерархию. Над ними -- могущества, херувимы, и над всеми -- серафимы; и последние три образуют третью иерархию. Их размышления о Боге имеют мощь, соответствующую числу их иерархии и числу их чина. В самом деле, так как Божественное Величие заключено в трех ипостасях, обладающих единой сущностью, то и созерцать их можно трояко. Так, возможно созерцание Высшего Могущества Отца; к нему направлена первая иерархия, то есть первая по благородству и последняя в нашем перечне. Можно созерцать и Высшую Премудрость Сына; к ней направлена вторая иерархия. Можно, наконец, созерцать Высшую и пламенеющую Любовь Духа Святого; и к ней устремлена последняя иерархия, которая, как самая близкая, передаст нам дары, которые она приемлет. А так как каждая ипостась Божественной Троицы может быть рассматриваема трояко, в каждой иерархии существуют три чина, созерцающие по-разному. Можно рассматривать Отца только в отношении Его Самого, и таково созерцание серафимов, которые в Первопричине видят больше, чем любая другая ангельская природа. Можно рассматривать Отца в Его отношении к Сыну, а именно, как Сын от Него отделяется и с Ним воссоединяется; и это созерцают херувимы. Можно также рассматривать Отца в зависимости от того, как из Него исходит Дух Святой, и как Он от Него отделяется, и как Он с Ним воссоединяется; и таково созерцание могуществ. И таким же способом можно рассуждать и о Сыне, и о Святом Духе; поэтому должны существовать девять разновидностей созерцающих духов для лицезрения того света, который полностью видит только самого себя.

Об одном здесь умолчать нельзя. Я говорю, что некоторые из этих ангельских чинов были низвергнуты, как только были созданы, быть может, в числе одной десятой части; для восполнения их и был потом создан род человеческий6. Об этих числах, чинах и иерархиях повествуют подвижные небеса, коих девять, десятое же как раз и возвещает единство и устойчивость Божественного начала7. Поэтому и говорит Псалмопевец: "Небеса проповедуют славу Божью, и о делах рук Его вещает твердь"8. Разумно предположить, что двигатели неба Луны принадлежат к чину ангелов, двигатели Меркурия -- к чину архангелов, а Венеры -- к чину престолов. Порожденные любовью Духа Святого, выявляют они действия, им присущие, а именно создают движения данного неба, полного любви. В этом небе обретает свой облик некое добродетельное пламя, силою которого души возгораются любовью сообразно со своей готовностью ее воспринимать9. А так как древние приметили, что это небо здесь на земле является причиной любви, они объявили Бога Амора сыном Венеры, как о том свидетельствует Вергилий в первой песни "Энеиды", где Венера так обращается к Амору: "Сын мой, сила моя, сын Всевышнего Отца, презревший стрелы Тифея"10; и Овидий в пятой книге "Метаморфоз", где он говорит, что Венера сказала Амору: "Сын мой, оружье мое, сила моя"11. Престолы, которым поручено управление небом Венеры, немногочисленны; о числе их философы и астрологи придерживаются различного мнения в зависимости от того, как они смотрят на его круговращение; хотя все они сходятся на том, что этих духовных существ столько, сколько существует движений третьего неба. В книге "О скоплении звезд"12 на основании лучших выкладок, произведенных астрологами, установлено, что движений этих три: первое, соответствующее движению звезды по своему эпициклу; второе, сообразно движению эпицикла вместе со всем небом и равным образом с небом Солнца; третье, соответствующее движению данного неба, которое следует за движением звездной сферы с запада на восток на один градус за сто лет. Таким образом, эти три движения имеют каждый по одному двигателю. Все небо движется и вращается вместе с эпициклом с востока на запад один раз в сутки; один Бог ведает, проистекает ли это движение от какого-нибудь интеллекта или же оно во власти Перводвигателя; мне кажется, что судить об этом было бы с моей стороны самонадеянностью. Эти двигатели порождают круговращение только тем, что его разумеют, и только в той сфере, которую каждый из них приводит в движение13. Благороднейшая форма неба, несущего в себе начало этой пассивной природы14, вращается от соприкосновения с движущей силой, которая обладает даром разумения; я говорю о соприкосновении, но не телесном, а движении от касания той силы, которая на это направлена. И к этим двигателям, с которыми предполагается вступить в разговор, я обращаю мою мольбу.

VI. В третьей главе настоящего трактата сказано, что для понимания первой части рассматриваемой канцоны следовало бы повести речь об упомянутых небесах и об их двигателях1, о чем и шла речь в предыдущих трех главах. Так, я обращаюсь к тем, кто, как я показал, являются подателями движения небу Венеры: "Вы, движущие третьи небеса, / Их разумея..." -- то есть сообщающие движение только силою разума. И я говорю "Внемлите" не для того, чтобы они услышали какой-нибудь звук, которого они не воспринимают, но имея в виду тот слух, которым они одарены, то есть способность понимания при помощи интеллекта. Я говорю затем: "Я слышу -- в сердце голос прозвучал..." -- а именно внутри меня, так как извне он еще не проявился.

Надо помнить, что в этой канцоне, согласно как первому, так и второму смыслу, слово "сердце" обозначает только сокровенное и внутреннее, а не какую-либо иную, особую часть души и тела. После того как я призвал движущих третье небо выслушать меня, я привожу два основания, почему мне надлежит говорить с ними соответствующим образом. Во-первых, по причине новизны моего состояния, которое, не будучи испытано другими людьми, не было бы для них понятным, так как они воспринимают лишь последствия своих поступков; это основание я и имею в виду, когда говорю: "...столь новый для других..." Во-вторых, замечу следующее: когда человек получает благодеяние или оскорбление, он первым долгом, если может, обязан сообщить об этом тому, кто этому является причиной, а не другим, с тем чтобы -- если это благодеяние -- тот, кто его получил, проявил свою благодарность благодетелю; а если это оскорбление -- чтобы потерпевший сладостными речами склонил оскорбителя к проявлению сердечности. Об этом я и говорю в следующих словах: "Я вашу власть и волю ощущал; / Ваш свет мне в сердце силу излучал". Иначе говоря, ваши действия, а именно ваше круговращение, и ввергли меня в настоящее мое состояние. Поэтому я и говорю, что мое обращение к этим сознаниям должно быть таковым, как было сказано, а именно: "Не скрою горести и упованья. / Высокий слух прошу я приклонить, / Чтоб мог испытанное вам открыть". И после того, как я привел доводы, я прошу их меня понять и говорю: "Души услышьте скорбные рыданья". Известно, что, произнося речь, я должен прежде всего позаботиться о том, чтобы убедить своих слушателей, что достигается украшением; это и есть начало всех других способов убеждения, хорошо известное риторам2. Самое же сильное убеждение -- обещание сказать новые и очень важные вещи, чтобы привлечь внимание аудитории; я, по просьбе слушателей, и перехожу к этому способу убеждения, то есть к украшению, возвещая им свое намерение сказать о новом, а именно о противоречии в моей душе, и также о важном -- о мощи их звезды. И это я и выражаю в последних словах первой части: "Души услышьте скорбные рыданья. / Вот в спор вступает дух астральный с ней / В сиянье ваших действенных огней".

Для полного понимания этих слов скажу, что упомянутый [дух] не что иное, как постоянная мысль о том, как бы возвеличить и украсить новую даму, о которой идет речь3; душою же названа некая другая мысль, сопровождаемая согласием, которая, восставая против первой, возвеличивает и украшает память о прославленной Беатриче4. Но так как разум в своем последнем волеизъявлении, то есть в согласии, все еще придерживался мысли, которую подкрепляла память, я называю одну мысль душою, а другую духом, подобно тому как городом мы называем тех, кто им управляет, а не тех, кто с ним борется, хотя и те и другие -- горожане5. Я говорю также, что упомянутый дух появляется вместе с лучами звезды; ибо надо знать, что лучи каждого неба -- это путь, по которому сила небес нисходит к земным созданиям. Лучи не что иное, как некое сияние, исходящее из светоносного начала и проходящее через воздух до освещенного предмета; источником же света является часть звезды, так как остальное небо просвечивает, то есть оно прозрачно. Вот почему я говорю, что этот дух, то есть эта мысль, исходит не из всего третьего неба, но только из звезды Венеры. Она же благодаря благородству ее двигателей обладает величайшей властью над нашими душами и над другими нашими свойствами, несмотря на то, что даже при наибольшем приближении к земле она отстоит от нас на сто шестьдесят семь земных радиусов6, если не больше, считая радиус равным трем тысячам двумстам пятидесяти милям. Таково буквальное толкование первой части канцоны7.

VII. Сказанных выше слов достаточно, чтобы можно было понять буквальный смысл первой части канцоны1. Перехожу ко второй, в которой обнаруживается испытанный мною внутренний разлад. Эта часть имеет два раздела: в первом, то есть в первой строфе, я описываю, откуда проистекают свойства этих происходящих во мне разногласий; далее, во второй строфе этой части, или третьей строфе всей канцоны, я привожу слова обеих сторон, однако в первую очередь слова той стороны, которая проигрывала2.

Чтобы смысл первого раздела стал очевидным, надо знать, что название вещей должно соответствовать наиболее благородной стороне их существа, подобно тому как название человека соответствует его разуму, а не его чувству или чему-либо другому, менее благородному. Поэтому, когда говорят, что человек живет, следует понимать, что он пользуется своим разумом, в чем и заключается его особая жизнь и проявление наиболее благородной стороны его существа. Отсюда следует, что тот, кто отклоняется от разума и пользуется только чувственной стороной своего существа, живет не как человек, а как скотина; по словам отменнейшего Боэция, "живет как осел"3. Я смело утверждаю, что, поскольку мышление есть действие, свойственное разуму, постольку животные, разумом не обладающие, и не мыслят, причем я имею в виду не только низших животных, но и тех, которые, имея облик человека, дух имеют овцы или какого-либо другого отвратительного животного. Итак, я говорю, что жизнь моего сердца, то есть моего внутреннего существа, сводилась обычно к одной сладостной мысли (soave то же, что suaso4, а именно ставший прекрасным, сладостным, приятным и услаждающим), мысли, не раз пребывавшей у ног Господина тех, к кому я обращаюсь, то есть Бога; иначе говоря, я, мысля, созерцал царство блаженных. Я называю конечную причину, почему я возносился горй, когда говорю: "...внимало сердце, радостью дыша, / Как дама в царстве света прославлялась", чтобы дать понять, что ее благодатное явление убеждало и убеждает меня в том, что она на небе. Я, часто думая о том, что это узрение стало для меня возможным, ходил как бы вознесенный в небеса.

Далее я показываю действие этой мысли, чтобы дать представление, сколь сладостна она была, ибо сила ее заставляла меня мечтать о смерти и стремиться туда, где обреталась дама. Об этом я говорю в следующих словах: "Звучала сладостно о ней хвала. / "К ней устремлюсь",-- промолвила душа". Такова причина одного из разногласий, бывшего во мне. И надо заметить, что здесь о возносившемся для лицезрения блаженной говорится "мысль", а не "душа", ибо это была мысль, особо направленная, соответствующая действию. "Душа", как говорилось в предыдущей главе, обозначает мысль вообще в сочетании с согласием.

Далее, когда я говорю: "Но некий дух летел ко мне, спеша, / И эту мысль изгнал..." -- я вскрываю причину другого разногласия, ибо, подобно тому как эта возвышенная мысль стала самой моей жизнью, так же точно появляется и другая мысль, прекращающая первую. И я говорю "изгнал", желая показать, что это -- противоположность, ибо одна противоположность естественно бежит от другой и та, что бежит, свидетельствует о том, что она удаляется из-за своей недостаточной силы. Я утверждаю, что эта вновь появившаяся мысль достаточно сильна, чтобы захватить меня и покорить всю душу, и настолько властна, что сердце мое, все мое внутреннее трепещет, а мое внешнее обнаруживает это в новом, изменившемся моем обличье.

Вслед за этим я показываю силу этой новой мысли через ее действие, говоря, что она заставляет меня любоваться некой дамой и произносит соблазнительные слова, то есть рассуждает перед очами моей умственной страсти5, чтобы легче меня склонить, обещая мне, что в ее взоре -- спасительное свойство. И чтобы умудренная душа легче могла поверить, новая мысль говорит, что человек, "боящийся вздохов и трудов", не должен смотреть в глаза этой дамы. Отличный риторический прием, употребленный тогда, когда кажется, что внешне вещь как бы теряет свою красоту, внутри же становится поистине еще красивее. Новая любовная мысль не могла лучше убедить мой ум согласиться с ней и принять ее, чем она это сделала глубоким рассуждением о силе, таящейся в очах дамы.

VIII. Когда было показано, как и почему рождается любовь и как боролись во мне противоречия, надлежит приступить к раскрытию смысла той части, в которой во мне борются различные помышления. Сначала следует сказать о том, что касается души, о прежней моей мысли, а потом уже о последней, приберегая главное на конец1; ибо то, что говорится в заключение, лучше запечатлевается в уме слушателя. Итак, я собираюсь рассуждать скорее о том, что создается действием тех, к кому я обращаюсь, чем о том, чту их действием разрушается, потому разумно сначала обсудить состояние стороны, которая распадалась, и лишь потом той, которая зарождалась2.

Говоря по правде, здесь возникает сомнение, мимо которого нельзя пройти, не разъяснив его. Иной мог бы сказать: "Поскольку любовь есть действие тех разумных существ, к которым я обращаюсь, а первая любовь тоже любовь, как и последующая, почему же сила этих существ одну любовь разрушает, а другую порождает? Ведь прежде всего эта сила должна была бы спасать первую на том основании, что каждая причина любит свое следствие и, любя первую, спасает и вторую". На этот вопрос можно легко ответить; действие этих небесных созданий -- любовь; а так как спасать любовь они могут только в тех существах, которые подчиняются их круговращению, то они переносят ее из области, которая им не подвластна, в ту, которая им подчинена, иначе говоря, из души, ушедшей из этой жизни, в душу, в ней пребывающую3. Подобно этому, человеческая природа переносит человеческую сущность от отца к сыну4, сохраняя ее, так как свои проявления она не может навсегда сохранить в отце. Я говорю "проявления", ибо душа и тело, соединенные вместе, являются действием первой; душа, покинув тело, постоянно пребывает в природе, превышающей естество человеческое. Так разрешается вопрос.

И так как здесь я коснулся бессмертия души, я позволю себе небольшое отступление; ведь, рассуждая о бессмертии, хорошо будет закончить разговор о той живой, блаженной Беатриче5, о которой я в этой книге, как было мною решено, говорить больше не намереваюсь. Я утверждаю, что из всех видов человеческого скотства самое глупое, самое подлое и самое вредное верить, что после этой жизни нет другой; в самом деле, если мы перелистаем все сочинения как философов, так и других мудрых писателей, все сходятся на том, что в нас есть нечто постоянное. Об этом, по-видимому, и хочет сказать Аристотель в книге "О душе"6; об этом же имел намерение говорить каждый стоик, так утверждает и Туллий7, особенно в своей малой книге "О старости". Об этом стремится сказать и любой поэт, придерживающийся языческой веры. Так учат и представители разных религий: иудеи и сарацины, татары и многие другие, живущие согласно тому или другому закону. Если бы все они ошибались, последовало бы нечто настолько невозможное, что даже повесть об этом была бы ужасна. Всякий уверен, что человеческое существо самое совершенное из всех других существ в этом дольнем мире; этого никто не отрицает. Аристотель в двенадцатой книге "О животных"8 подтверждает, что человек самое совершенное из всех животных. Несомненно, что многие живущие целиком смертны, подобно неразумным скотам, и, пока существуют, лишены надежды на другую жизнь, но если бы наша надежда была пустой, то несовершенство наше оказалось бы большим, чем любого другого животного. Заметим также, что было уже много людей, жертвовавших этой жизнью ради жизни иной. Если бы самое совершенное животное, а именно человек, оказалось бы самым несовершенным -- что невозможно,-- его разум, высшее его совершенство, сделался бы для него причиной величайшего его изъяна, между тем очевидно, что утверждать следует как раз обратное. Разве из отрицания бессмертия не следовало бы, что природа вселила надежду в человеческие умы наперекор самой себе, поскольку уже говорилось, что многие выбрали смерть тела, чтобы жить в другой жизни. Предположить что-либо подобное невозможно.

Мы видим также постоянно подтверждение нашего бессмертия в вещих снах9, которые не могли бы возникать, если бы в нас не было хотя бы частицы бессмертия. То, что служит откровением истины, должно быть бессмертным, будь оно телесным или бестелесным, если только с должной проницательностью в это вдуматься,-- я говорю "телесным или бестелесным", имея в виду различные мнения, которые мне встречались. Поистине то, что получает импульс или, вернее, сведения от непосредственно осведомляющего, должно быть соразмерно этому осведомляющему, однако между смертным и бессмертным никакой соразмерности не существует10. Все это подтверждается непреложным учением Христа, которое есть путь, истина и свет. Путь, ибо через него мы без помех достигаем блаженства этого бессмертия. Истина, ибо она не терпит никакого заблуждения. Свет, ибо он освещает нас во мраке мирского невежества. Учение это вселяет в нас уверенность превыше всех других доводов, ибо дал его нам Тот, Кто видит и измеряет наше бессмертие. Бессмертия же мы не можем видеть в совершенстве, поскольку в нас бессмертное смешано со смертным, видим же мы его в совершенстве через веру, а через разум мы видим его сквозь мутную тень, которая возникает от смешения смертного с бессмертным. Учение это должно служить самым мощным доказательством в пользу того, что в нас существует и то и другое. Я верую, я исповедую, я убежден, что после этой жизни перейду в другую, лучшую, туда, где живет эта прославленная дама, в которую душа моя была влюблена в то время, когда в ней протекала борьба, как о том будет сказано в следующей главе.

IX. Возвращаясь к комментарию, я говорю, что в той строфе, которая начинается словами: "Противоречья разрушает он..." -- я намереваюсь раскрыть, о чем моя душа рассуждала внутри меня, а именно о борьбе прежних моих помыслов с новыми. И прежде всего я вкратце раскрываю причину ее жалоб, когда говорю: "Противоречья разрушает он / И мысль смущенную, что говорила / О юном ангеле на небесах". Это и есть та особая мысль, которая "в скорбящем сердце... жила" и оживляла его. Далее, когда я говорю: "Душа рыдает, скорбь ее пленила", я показываю, что душа моя все еще лелеет эту мысль и что речь ее грустна, и говорю, что произносит она слова, сокрушаясь и как бы дивясь такому внезапному превращению: "Чем утешитель добрый мой смущен, / Зачем бежит?" -- сказала вся в слезах..." Она имеет полное право говорить "утешитель", ибо во время великой ее утраты1 мысль о том, что дама вознеслась на небо, даровала ей великое утешение. Затем, извиняя самого себя, я говорю, что изменился весь мой помысел, то есть моя скорбящая душа, и обратила свои слова против моих очей. И это выражено в строках: "...и о моих промолвила глазах: / "Зачем на них взглянула эта дама?". Затем следуют три укора. Сначала она клянет тот час, когда дама эта их увидела. Надлежит вспомнить, что, хотя в глаз единовременно проникают многие предметы, но лишь тот предмет, который доходит до точки зрачка по прямой линии, видим по-настоящему и только он запечатлевается в воображении2. И это потому, что нерв, по которому пробегает зрительный дух, туда направлен. Поэтому глаз человека не может по-настоящему увидеть глаз другого иначе, как если он им же будет увиден; в самом деле, подобно тому как видящий глаз получает изображение в зрачке по прямой линии, точно так же и его изображение достигает видимого им глаза по той же прямой линии; и много раз в направлении той же прямой спускает с лука стрелу тот, для кого всякое оружие сподручно3. Поэтому, когда я говорю, что "на них взглянула эта дама", это все равно как если бы я сказал, что ее и мои глаза встретились4.

Душа моя также осуждает глаза за их непослушание: "Зачем не верила словам о ней?" После чего она переходит к третьему укору и говорит, что не себя должна она осуждать за отсутствие осторожности, а глаза -- за их непослушание; недаром она, рассуждая иной раз об этой даме, повторяла: "В глазах ее, мнится мне, сосредоточена власть надо мной; если бы только она нашла путь, чтобы ко мне проникнуть". Эта мысль выражена в следующих словах: "В ее очах сокрыт, владыка дней..."5 И следует верить тому, что душа моя сознавала свою готовность воспринять воздействие дамы и опасалась этого воздействия, ибо влияние активного начала находит себе почву в предрасположении начала пассивного, как говорит Философ во второй книге "О душе". Если бы воск6 обладал способностью бояться, он больше боялся бы солнца, чем камень, так как предрасположение воска -- сильнее воспринимать воздействие солнечных лучей.

Наконец, душа признается, что самоуверенность очей была опасной, говоря: "И сил во мне, как перед смертью, нет / Не созерцать меня палящий свет". Не созерцать, говорит она, того, о ком она сказала ранее: "...разит стрелою..." Так заканчиваются ее слова, и на них отвечает новая мысль, как это будет разъяснено в следующей главе.

X. Мы показали, каков смысл той части, в которой говорит душа, а именно -- прежняя, уже изжившая себя мысль. Теперь, следуя по порядку, надлежит обнаружить смысл той части, в которой речь ведет новый, противоположный ей помысел; вся эта часть умещается в строфе, начинающейся: "Ты не мертва..." Часть эта для лучшего уразумения делится на две половины: в первой противоборствующий помысел уличает душу в трусости, а затем приказывает уличенной душе, что она должна делать во второй половине, которая начинается со слов: "Смотри, смиренный облик дамы мил"1.

Итак, новый помысел говорит, подхватывая последние слова души: "Неправда, что ты умерла; тебе кажется, что ты мертва, по причине замешательства, в которое ты трусливо впала при появлении этой дамы". Здесь следует отметить, что, по словам Боэция2 в его "Утешении", "ни одна внезапная перемена не наступает без некоторого духовного сдвига", а это и хочет сказать новый помысел, уличающий прежний. Он назван "любовным малым духом"3, чтобы дать понять, что мое согласие склонило меня к даме. Таким образом, все становится более понятным и познается победа нового помысла, говорящего даже "моя душа", с ней сближаясь. Затем новый помысел указывает уличенной душе, что она должна делать, чтобы прийти в себя: "Смотри, смиренный облик дамы мил. / И сострадательна, и куртуазна..."; поистине смирение и сострадание -- лучшие средства от страха, которым охвачена душа. Эти добродетели, особенно в сочетании друг с другом, позволяют питать твердую надежду на их источник, в особенности сострадание, чей свет вызывает свет любой иной добродетели. Недаром Вергилий, рассказывая об Энее, как наивысшую похвалу применяет к нему эпитет "сострадательный"4. Но это не та жалость, которую имеют в виду простые люди, то есть горе о чужой беде, являющееся, скорее, особым воздействием на нас этой беды, то есть милосердием, неотделимым от страсти. Сострадание -- это не страсть, а некое благородное расположение духа, способное воспринять любовь, милосердие и другие любвеобильные чувства, которые человек питает к своему ближнему.

Далее новый помысел говорит душе: "Посмотри, насколько она куртуазна". Тем самым он называет три добродетели5, которые, поскольку мы можем их приобрести, делают человека особенно приятным. Он говорит "премудрая"; поистине что может быть в женщине прекраснее, чем мудрость. Он говорит "куртуазная"; ничто так не украшает даму, как куртуазность. И пусть по поводу и этого слова не заблуждаются бедные простаки, воображающие, что куртуазность не что иное, как щедрость; щедрость лишь особая разновидность куртуазии, а не куртуазия вообще! Куртуазность и порядочность -- одно; а так как в старые времена добродетели и добрые нравы были приняты при дворе, а в настоящее время там царят противоположные обычаи, слово это было заимствовано от придворных и сказать "куртуазность" было все равно что сказать "придворный обычай". Если бы это слово позаимствовали от дворов правителей, в особенности в Италии, оно ничего другого не означало бы, как гнусность. Он говорит: "Величия полна". Мирское величие, которое здесь разумеется, особенно бывает к лицу, когда ему сопутствуют обе названные добродетели, ибо оно проливает на человека свет, ясно обнаруживающий в нем добро и зло. И сколько мудрости и сколько добродетельных помыслов остается в тени за неимением этого света! И сколько грязи и сколько пороков обнаруживается при этом свете. Лучше было бы для несчастных, безумных, глупых и порочных сильных мира сего, если бы они пребывали в состоянии ничтожества, тогда ни в этой жизни, ни после смерти не вызывали бы они столько проклятий. Поистине о них говорит Соломон в Екклезиасте: "Есть и другой недуг, худший из всех виденных мною под солнцем: богатства, сберегаемые во вред их хозяину"6. Затем дух этот повелевает моей душе называть эту даму своей госпожой, обещая душе, что она возрадуется, когда познает ее добродетели; и так она говорит: "...пусть над тобою властвует она / И будет в чудесах многообразна". И ничего иного он не возвещает в этой строфе. Этим исчерпывается буквальный смысл канцоны, в которой я обращаюсь к небесным сознаниям7.

XI. Наконец, согласно тому, что о буквальном смысле было сказано в настоящем комментарии в то время, когда я эту канцону делил на части, я обращаюсь к самой канцоне. Желая, чтобы меня лучше поняли, я говорю, что такое обращение в канцоне называется "торната"1 [посылка], потому что те исполнители, которые впервые ввели эту форму в обиход, создали ее для того, чтобы, когда канцона вся пропета, можно было частично повторить ее напев. Однако я редко сочинял с этой целью такого рода "повороты" и редко -- так, чтобы другие это заметили,-- согласовывал их со строением самой канцоны, принимая во внимание ритм, необходимый для музыки. Я сочинял "поворот" лишь тогда, когда для украшения канцоны необходимо было еще что-то сказать независимо от ее содержания, что видно и в этой моей канцоне, и в других. Поэтому я в настоящее время и утверждаю, что возвышенное содержание и красота в каждом ораторском произведении друг от друга отделены и отличны; ибо возвышенное содержание -- в смысле, а красота -- в словесном украшении2; и то и другое связано усладою, хотя возвышенное содержание радует прежде всего. Так как возвышенное и доброе содержание этой канцоны было труднодоступным для многих, особенно по той причине, что я ввел разные персонажи, в ней говорящие, что требует изощренности в разумении, а красота канцоны всем очевидна; поэтому мне кажется, что надлежит обращать больше внимания на прекрасное, чем на доброе и возвышенное, о чем я и говорю в этой части.

Но так как часто случается, что прямое увещание кажется зазнайством, ритор в некоторых случаях обращается к слушателям не непосредственно, но как бы относя свои слова к кому-либо другому. Я здесь придерживаюсь именно этого способа; поскольку слова обращены к канцоне, а я имею в виду людей. Итак, я сказал: "Я полагаю, о канцона, что немногочисленны те, кто правильно тебя поймут. Во-первых, потому, что ты выражаешься "затруднительно"3 по причине, указанной выше; во-вторых, потому, что ты выражаешься с резкой силой"; я говорю "резкой", имея в виду новизну сообщаемого. Далее, я увещеваю ее: "Если ты невзначай попадешь в такое место, где есть люди, которые, как тебе кажется, сомневаются в твоей правоте, не смущайся, но скажи им: "Так как вы не видите возвышенного моего содержания, обратите по крайней мере внимание на мою красоту"". Я хочу лишь сказать: "О люди, не могущие проникнуть в смысл этой канцоны, не отвергайте ее; но обратите внимание на ее красоту, великую в ее конструкции, которая подлежит суждению грамматиков, на последовательность ее речей, которую должны оценить риторы, на ритмические деления, касающиеся музыкантов". Все это в ней ясно видно, если посмотреть надлежащим образом. Таков буквальный смысл первой канцоны, которая и разумелась как первое яство.

XII. Так как буквальный смысл в достаточной степени уяснен, следует перейти к изложению смысла аллегорического, или истинного1. Поэтому, снова возвращаясь к началу, я скажу, что, как только я утерял первую радость моей души, о которой упоминалось выше, меня охватила такая тоска, что всякое утешение было бессильно. Однако через некоторое время мой ум, искавший исцеления, решил, убедившись в бессилии уговоров, как собственных, так и чужих, вернуться к тому способу, к которому прибегали для утешения многие отчаявшиеся; и я принялся за чтение книги Боэция, известной лишь немногим2, которой он себя утешил, пребывая в заключении и будучи всеми отвергнут. Услыхав также, что Туллий написал книгу3, в которой, рассуждая о дружбе, стремился утешить достойнейшего мужа Лелия по поводу смерти его друга Сципиона, я принялся читать и ее. И хотя мне поначалу трудно было проникнуть в смысл этих книг, я наконец проник в него настолько глубоко, насколько позволяло мне тогдашнее мое знание грамматики и скромные мои способности; благодаря этим способностям я многое как бы во сне уже прозревал, что можно заметить в "Новой Жизни"4. И подобно тому, как бывает, что человек в поисках серебра неожиданно находит золото, даруемое ему сокровенной причиной, быть может не без воли Божией, я, пытаясь себя утешить, нашел не только лекарство от моих слез, но также списки авторов, наук и книг. Изучив их, я правильно рассудил, что философия, госпожа этих авторов, повелительница этих наук и книг,-- некое высшее существо. И я вообразил ее в облике благородной жены и не мог представить ее себе иначе как милосердной. Поэтому истинное зрение во мне любовалось ею столь охотно, что я едва мог отвести от нее взоры. И под действием [этого] воображения я стал ходить туда, где она истинно проявляла себя, а именно в монастырские школы и на диспуты философствующих. В короткий срок, примерно в течение тридцати месяцев, я стал настолько воспринимать ее сладость, что любовь к ней изгоняла и уничтожала всякую иную мысль. Поэтому, чувствуя, что от мысли о первой любви я возношусь к добродетели новой, я, как бы дивясь, начал говорить и произнес вышеупомянутую канцону, в которой я иносказательно обнаруживал свое собственное состояние. Для дамы, к которой я восчувствовал любовь, не существовало на народном языке достойной стихотворной формы, к которой я мог бы обратиться, да и слушатели не были достаточно подготовлены, чтобы легко воспринять невымышленные слова5; к тому же они и не поверили бы моим неизмышленным словам, выражающим истину, как поверили бы вымышленному повествованию, ибо все верили, что я расположен любить земную даму, а не Философию6. Итак, я произнес: "Вы, движущие третьи небеса, / Их разумея..." После того как было сказано, что дама -- дочь Творца, царица всего сущего, благороднейшая и прекраснейшая Философия, следует рассмотреть, кто были упомянутые двигатели и каково третье небо. И сначала, следуя по порядку, скажу о небе. Здесь нет нужды объяснять, разделяя на части и толкуя буквально, обратив слова от их звучания к их смыслу; при помощи уже разъясненного значение их и так станет вполне ясным.

XIII. Тот, кто желает понять, что разумеется под "третьим небом", должен сначала проникнуть в смысл произносимого мною слова "небо"; только тогда он увидит, отчего и зачем понадобилось это "третье небо". Под словом "небо" я разумею науку, а под словом "небеса" -- науки1 на основании трех признаков, общих как небесам, так и наукам, а также сообразно их порядку и числу, в чем они, по-видимому, совпадают, как это станет ясно при рассмотрении слова "третье".

Первое сходство -- это обращение и небес, и наук вокруг некого неподвижного своего средоточия. Ведь каждое подвижное небо вращается вокруг средоточия, которое в отношении своего движения неподвижно; равным образом каждая наука вращается вокруг своего предмета, который, однако, приводит в движение не она, ибо ни одна наука не доказывает свой предмет, но лишь открывает его2. Второе сходство -- это освещающее действие и небес, и наук, ибо каждое небо освещает видимые вещи и точно так же каждая наука освещает вещи, постигаемые умом. Третье же сходство -- дарование совершенства вещам, к совершенству предрасположенным. Что касается этого дара, поскольку он относится к первому совершенству3, а именно субстанционального зарождения, все философы сходятся в том, что всему причина -- небеса, хотя понимают это по-разному: иные приписывают зарождение его небесным двигателям4, как, например, Платон, Авиценна и Альгазель5; иные звездам, в особенности в отношении человеческих душ, как Сократ, Платон и Дионисий Академик6, а иные небесной силе, заключенной в естественной теплоте семени, как Аристотель и другие перипатетики7. Подобным образом и науки являются причинами приобщения нас к совершенству вторичному8; благодаря предрасположению к ним мы можем размышлять об истине, которая и есть наше высшее совершенство, как говорит Философ в шестой книге "Этики", когда он утверждает, что истина есть благо разума. Из-за этих и многих других черт сходства наука и может именоваться "небом". Теперь следует разъяснить, почему говорится "третье небо". Для этого необходимо рассмотреть сопоставление, проводимое между порядком небес и порядком наук. Дело в том, что, как уже говорилось выше, первые от нас семь небес -- это небеса планет; далее над ними -- еще два подвижных неба, а над всеми -- еще одно, покоящееся. Семи первым небесам отвечают семь наук тривиума и квадривиума9, а именно -- Грамматика, Диалектика, Риторика, Арифметика, Музыка, Геометрия и Астрология. Восьмой же сфере, звездной, соответствует наука о Природе, именуемая Физикой, и первонаука, именуемая Метафизикой10; девятой сфере соответствует наука о нравственности11, а покоящемуся небу соответствует наука божественная, которую называют Богословием. Причину этого распорядка надлежит вкратце рассмотреть.

Я утверждаю, что небо Луны похоже на Грамматику благодаря двум свойствам, позволяющим их сравнивать. В самом деле, если хорошо приглядеться к Луне, то на ней видны две особенности, присущие только ей и невидимые на других звездах: одна -- тень, находящаяся на ней, которая есть не что иное, как местная разреженность ее тела12, в которой лучи Солнца не могут заканчивать свой путь и от которой они не могут отражаться, как это случается в других, незатененных ее частях; вторая -- это изменчивость ее свечения, которое проявляется то с одной стороны, то с другой, в зависимости от освещенности Луны Солнцем. Этими двумя свойствами обладает и Грамматика: благодаря ее безграничности лучи разума в ней не заканчивают свой путь, в особенности в области словаря; а светит она то отсюда, то оттуда, поскольку некоторые слова, некоторые спряжения и некоторые построения находятся в употреблении, хотя их раньше и не было, а многие, некогда существовавшие, в будущем еще появятся, как говорит Гораций в начале своей "Поэтики"13, утверждая, что "многие слова, в свое время погибшие, возродятся".

Небо Меркурия можно сравнивать с Диалектикой благодаря двум ее свойствам. Первое свойство следующее: Меркурий -- самая маленькая звезда на небе, ибо длина ее диаметра не превышает двухсот тридцати двух миль, по расчетам Альфрагана14, утверждающего, что диаметр Меркурия составляет одну двадцать восьмую часть земного диаметра, равного шести тысячам пятистам милям. Второе свойство Меркурия заключается в том, что солнечные лучи обволакивают его больше, чем любую другую звезду15. Оба эти свойства находим и в Диалектике. В самом деле, Диалектика по объему своему меньше любой другой науки, так как она в законченном виде представлена и обоснована в текстах, которые содержатся в "Старом искусстве" и в "Новом искусстве"16. И она более затуманена, чем всякая другая наука, поскольку в наибольшей степени использует софистические и не вполне достоверные аргументы.

Небо Венеры может сравниться с Риторикой благодаря двум свойствам: ясности ее облика, приятного для зрения, превышающего ясность любой другой звезды, и ее появления и утром и вечером. Оба эти свойства присущи и Риторике, из всех наук наисладчайшей, а к услаждающему она и стремится. Появляется Риторика утром, когда ритор говорит в присутствии слушателей, или позже, вечером, когда он в письмах обращается к тем, кто находится далеко17.

Небо Солнца можно сравнить с Арифметикой на основании двух свойств. Во-первых, потому, что все другие звезды получают жизнь от света; во-вторых, потому, что глаз не может смотреть на Солнце. Оба эти свойства обнаруживаются и в Арифметике: в самом деле, все науки освещаются ее светом18, ибо предметы всех наук рассматриваются в связи с тем или другим числом и при рассмотрении их всегда применяется число. Подобно тому как в науке о природе предметом служит подвижное тело, именно это подвижное тело включает понятие непрерывности, каковое в свою очередь включает еще понятие бесконечного числа; наиглавнейшая же ее задача заключается в рассмотрении начал природных предметов, а таковых начал три, а именно материя, противоположность формы и сама форма, в которых число и проявляется19. Если должным образом во всех тонкостях это продумать, число есть не только во всех вещах вместе взятых, но и в каждой в отдельности; недаром, по словам Аристотеля в первой книге "Физики", Пифагор полагал чет и нечет началами всех природных вещей, считая, что все на свете есть число20. Второе свойство Солнца также обнаруживается в числе, которому посвящена Арифметика: действительно, око разума не может его увидеть, ибо число, рассматриваемое в себе,-- бесконечно, а этого мы познать не можем.

Небо же Марса можно сравнить с Музыкой по причине двух его свойств. Первое из них -- его наилучшее положение относительно других светил, ибо, перечисляя подвижные небеса, откуда бы ни начинать --то ли от самого низкого, то ли от самого высокого,-- небо Марса пятое, занимающее среднее положение между всеми остальными21, а именно между первыми, вторыми, третьими и четвертыми. Второе свойство -- Марс [как говорит Птолемей в сочинении "О четырех частях"22] все иссушает и сжигает, так как жар его подобен огненному, поэтому он и кажется огненно-красного цвета, иногда в большей, а иногда в меньшей степени, в зависимости от плотности или разреженности паров, его сопровождающих. Пары эти часто сами по себе воспламеняются, как установлено в первой книге "О Метеорах"23. Недаром Альбумазор пишет, что воспламенения этих паров предвещают смерть царям и смену царств, ибо таковы действия влияния Марса. Сенека говорит, что перед смертью императора Августа он заметил на небе огненный шар; а во Флоренции накануне ее гибели было видно в воздухе огромное крестообразное скопление паров, сопутствующих звезде Марса24. Оба этих свойства присущи Музыке, целиком построенной на соотношениях, как это видно в гармонизированных словах и в песнях, гармония которых тем сладостнее, чем прекраснее соотношения. Гармония же прекрасных связей в наивысшей степени свойственна именно этой науке. К тому же Музыка привлекает к себе духов человеческого сердца, которые являются как бы его испарениями; слыша музыку, они почти прекращают другую свою деятельность, настолько душа, когда она внимает звукам, становится нераздельной25, и сила всех чувств как бы сосредоточивается в духе, воспринимающем звук.

Небо Юпитера можно сравнить с Геометрией, сопоставляя следующие два их свойства: первое -- это то, что Юпитер движется между двумя небесами, между небом Марса и небом Сатурна, противоборствующими его прекрасной умеренности; поэтому Птолемей в упомянутой книге и говорит, что Юпитер -- звезда склада умеренного между холодом Сатурна и жаром Марса; второе же свойство -- то, что среди прочих звезд он кажется белым, как бы серебристым26. Геометрия также движется между двух противоположностей, а именно точки и окружности. Замечу, что я употребляю термин "окружность" в широком смысле, имея в виду все округлое, будь то тело или поверхность. По словам Эвклида, точка есть начало поверхности, окружность же -- самая совершенная фигура в Геометрии27, являющаяся также предельной. Таким образом. Геометрия движется между точкой и окружностью как между началом и пределом, и они противоречат ее достоверности; ибо точка, будучи неделимой, измерению не подлежит, окружность же, будучи дугообразной, не может быть в совершенстве квадрирована, а потому и не может быть в точности измерена28. К тому же Геометрия предельно бела, поскольку она не запятнана ни единой ошибкой и в высшей степени достоверна как сама по себе, так и в лице своей служанки, именуемой Перспективой29.

Небо Сатурна имеет два свойства, из-за которых его можно сравнить с Астрологией: одно из них -- [это] медленность его движения через двенадцать знаков Зодиака30, так как время его обращения, согласно писаниям астрологов, требует двадцати девяти лет с лишним; другое его свойство -- то, что он выше всех остальных планет. И оба эти свойства наличествуют и в Астрологии: в самом деле, чтобы завершить ее круг, то есть ее познать, необходим значительнейший промежуток времени; [доказательств] и необходимых опытных наблюдений в ней больше, чем в любой другой из названных выше наук. Она выше всех остальных наук, ибо, как говорит Аристотель в начале книги "О душе", наука возвышается благородством своего предмета и своей дocтoвepнocтью31. Эта наука более чем какая-либо другая из вышеназванных наук благородна и возвышенна, ибо изучает движения неба; к тому же она возвышенна и благородна своей достоверностью, которая безупречна, как проистекающая из совершеннейшего и строжайшего начала. И если иной и допускает в ней какой-нибудь недостаток, то недостаток этот не в астрономии, но, как говорит Птолемей, в нашем нерадении, которому и следует его приписывать.

XIV. После сравнений семи первых небес надлежит перейти к остальным, которых три, как уже не раз сообщалось. Поистине небо звезд можно сравнить с Физикой на основании трех свойств и с Метафизикой -- на основании трех других1. Оно обнаруживает свою сущность в двух явлениях: во-первых, в множестве звезд; во-вторых, в Млечном Пути, открывая нам то белое кольцо, которое простонародье называет Дорогой Святого Якова. Небо звезд показывает нам один из своих полюсов, другой же от нас таит2. Нам видно одно его движение -- с востока на запад, а другое -- с запада на восток -- почти что вовсе от нас скрыто3. Таким образом, следуя по порядку, надлежит сначала рассмотреть сравнение с физикой, а потом -- сравнение с Метафизикой.

Небо звезд являет нам множество звезд4: согласно наблюдениям египетских мудрецов, они, включая последнюю звезду, увиденную ими в полдень, насчитывают тысячу двадцать два звездных тела, о которых я и веду речь. В этом отношении небо звезд обладает величайшим сходством с Физикой, если только внимательно приглядеться к этим трем числам, а именно два, двадцать, тысяча. Число "два" обозначает местное движение, связывающее одну точку с другой. Число же "двадцать" обозначает движение изменяющееся. Действительно, невозможно подняться выше десятки иначе как изменяя ее при помощи остальных девяти цифр или при помощи ее самой. Самое прекрасное ее изменение то, которое она получает от самой себя; первое получаемое таким образом изменение и есть двадцать, поэтому разумно обозначать названное движение именно этим числом. Число же "тысяча" указывает на движение наращивающееся; уже само название, а именно "тысяча", говорит о том самом большом числе, которое невозможно наращивать иначе как умножая его. И только эти три движения и рассматривает Физика, как это доказывается в пятой главе первой ее книги.

Благодаря Млечному Пути это небо очень похоже на Метафизику. Надо помнить, что философы придерживались о Млечном Пути самых различных мнений. Так, пифагорейцы учили, что Солнце несколько раз сбивалось со своего пути и, проходя по местам, не подходящим для его зноя, сжигало то, к чему оно приближалось, и оставляло на небесах подобие ожога. Я же полагаю, что они исходили из мифа о Фаэтоне, рассказанного Овидием в начале второй книги "Метаморфоз". Другие, как Анаксагор и Демокрит, говорили, что Млечный Путь не что иное, как свет Солнца, отражаемый в этом небе, и не раз подтверждали свое мнение разными доказательствами. О том, что говорил Аристотель по этому поводу, толком узнать невозможно, так как его мнения ни в старом, ни в новом переводе не найти5. Я думаю, что это ошибка переводчиков, ибо в новом переводе Аристотель как будто говорит, что дело идет о скоплении паров под звездами, которые всегда влекут эти пары за собой; такое мнение, по-видимому, лишено истинного основания. В старом же переводе Философ говорит, что Млечный Путь не что иное, как множество неподвижных звезд, настолько мелких, что различить их мы не можем. От них исходит белое свечение, которое мы называем Млечным; и возможно, что небо в этой своей части плотнее, а потому задерживает и воспроизводит солнечный свет. Это мнение, по-видимому, разделяют с Аристотелем и Авиценна, и Птолемей6. Так как Млечный Путь является порождением тех звезд, которых мы не можем видеть и которые познаваемы только через их действия, и так как Метафизика рассуждает о первичных субстанциях, которые мы также не можем познать иначе как через их действия, становится очевидным, что небо звезд имеет большое сходство с Метафизикой.

Заметим также, что под видимым полюсом разумеется чувственно воспринимаемое явление, о котором как о всеобщем рассуждает физика; под невидимым же полюсом разумеются сущности, лишенные материи, которые чувственно невоспринимаемы и о которых рассуждает Метафизика. Вот почему названное небо имеет большое сходство как с той, так и с другой наукой. Отсюда следует, что под двумя движениями разумеются обе эти науки. В самом деле, движение, которое небо звезд ежесуточно совершает в своем обращении, всякий раз начиная от одной и той же точки, обозначает подверженные тлению создания природы, которые ежесуточно совершают свой путь, а также материю, которая изменяется, переходя из одной формы в другую; о них и рассуждает физика. А через едва воспринимаемое движение, которое небо звезд совершает с запада на восток на один градус в сто лет, обозначаются создания нетленные, сотворенные изначально Богом, им же нет конца -- о них и рассуждает Метафизика. Я утверждаю, что под этим движением разумеются нетленные сущности потому, что это круговращение началось, но конца его не видно; в самом деле, конец круговращения есть возвращение в ту же точку, к которой, следуя второму движению, небо звезд никогда не вернется. Ибо от начала мира оно обратилось немногим больше чем на шестую часть; мы находимся уже в предельном возрасте нашего века и с уверенностью ожидаем свершения небесного движения7. Итак, очевидно, что небо звезд по многим свойствам может быть уподоблено и Физике и Метафизике.

Кристальное небо, которое выше было названо Перводвигателем, имеет очевидное сходство с Нравственной Философией; в самом деле, согласно тому, что говорит Фома по поводу второй книги "Этики", Нравственная Философия определяет для нас порядок других наук8. Ибо, как пишет Философ в пятой книге "Этики", правосудие определяет изучение наук9 и повелевает не оставлять уже изученное; не так ли и названное небо своим движением упорядочивает суточное обращение всех остальных, благодаря чему все эти небеса ежедневно получают [и передают] Земле всю совокупность своего воздействия. Если бы обращение Кристального неба не упорядочивало движение небес, лишь небольшая часть влияния отдельных небес проникала бы к нам, дольним. Нельзя предположить, что девятое небо неподвижно10, так как если бы оно было неподвижно, то третья часть неба звезд была бы сокрыта от наших взоров во всех частях земли и Сатурн был бы в течение четырнадцати с половиною лет невидим в любом месте на земле; Юпитер скрывался бы чуть ли не в течение шести лет; Марс -- почти целый год; Солнце -- в течение ста восьмидесяти двух дней и четырнадцати часов (я говорю о днях, то есть о количестве времени, ими измеряемом); Венера и Меркурий скрывались и появлялись бы примерно так же, как Солнце, а Луна пряталась бы от всех людей на четырнадцать с половиной дней. И поистине не было бы на земле ни размножения, ни животной или растительной жизни; не было бы ни ночи, ни дня, ни недели, ни месяца, ни года, но вся Вселенная лишилась бы порядка и движение других небес совершалось бы понапрасну. Точно так же, если бы перестала существовать Нравственная Философия, другие науки были бы на некоторое время скрыты от нас и не было бы ни деторождения, ни счастливой жизни, а науки были бы написаны втуне и напрасно найдены в древнейшие времена. Таким образом, достаточно очевидно, что Кристальное небо по своей сущности сравнимо с Нравственной Философией.

Наконец, заметим, что по своей сущности небо Эмпирей11 своей умиротворенностью похоже на Божественную науку, которая преисполнена миролюбия; она не терпит ни спора мнений, ни хитроумных доказательств благодаря высочайшей истине своего предмета, а ее предмет -- Бог. И об этой истине Учитель и говорил своим ученикам: "Мир оставляю вам, мир Мой даю вам"12, даруя и завещая им Свое учение, которое и есть та наука, о которой я говорю. О ней говорит и Соломон: "Есть шестьдесят цариц и восемьдесят наложниц и девиц без числа. Но единственная -- она, голубица моя, чистая моя"13. Все науки он называет царицами, наложницами и девицами; эту же науку он называет голубицей, ибо она не опорочена спорами, и ее же он называет самой чистой, ибо она позволяет в чистоте лицезреть истину, в которой душа наша находит себе успокоение. И потому, после того как было проведено сравнение между небесами и науками, можно убедиться, почему я под третьим небом разумею Риторику, которая и была уподоблена третьему небу, как это явствует из предыдущего.

XV. Из высказанных выше сопоставлений можно усмотреть, кто именно те двигатели, к которым я обращаюсь. Они подобны Боэцию и Туллию1, которые направили меня сладостью своих речей на путь любви, то есть на путь изучения благороднейшей дамы Философии, озарив меня лучами их звезды, то есть письменным изложением Философии, ибо несомненно, что в каждой науке ее письменное изложение есть светоносная звезда, ее озаряющая. Убедившись в этом, нетрудно уяснить себе истинное значение первой строфы предложенной канцоны через истолкование ее вымышленного, то есть буквального, смысла2. И при помощи такого же истолкования можно в достаточной степени понять и вторую строфу, начиная с того места, где говорится: "Другую даму должен я хвалить. / Дух говорит..." Здесь надо помнить, что дама эта -- Философия; она поистине -- дама, исполненная сладости, украшенная благонравием, удивительная своим познанием, прославленная своей щедростью, как это будет с очевидностью показано в третьем трактате, где будет обсуждаться ее благородство. А там, где в канцоне говорится: "В ней путь к сиянью рая. / Кто не боится вздохов и трудов, / Всегда глядеть в ее глаза готов". Глаза этой жены -- ее доказательства, которые, будучи направлены на очи разума, влюбляют в себя душу, освобожденную от противоречий. О вы, сладчайшие и несказанные видения, мгновенно пленяющие человеческий ум и появляющиеся в очах Философии, когда она беседует с теми, кто возлюбил ее! Поистине в ее очах -- спасение, дарующее блаженство тому, кто их лицезреет, и оберегающее от смерти в невежестве и в пороках. Там же, где говорится: "Кто не боится вздохов и трудов..." -- должно понимать: если он не боится трудностей наук и спора сомнений, которые с самого начала возникают и множатся от взглядов этой жены, а потом, под действием постоянного, исходящего от нее света, рассеиваются, как утренние облака перед ликом солнца; и, наконец, разум, привыкший к ее взорам, становится свободным и полным уверенности, подобно воздуху, очищенному и озаренному полуденными лучами.

Третью строфу можно понять при помощи буквального толкования, начиная с того места, где говорится: "Душа рыдает..." Здесь следует обратить внимание на назидательность, заключенную в этих словах: ради большего друга человек не должен забывать услуги, полученные им от меньшего; если же ему все-таки приходится следовать за одним и покинуть другого, лучше при разлуке прибегнуть к какой-либо благопристойной жалобе, которая объяснила бы тому, за кем он следует, причину большей к нему любви. Затем там, где душа говорит: "...и о моих промолвила глазах", она ничего другого не хочет сказать, кроме того, что страшен был час, когда первое явление этой дамы отразилось в очах моего разума, что и послужило ближайшей причиной новой влюбленности. А когда она говорит: "...подобных мне..." -- разумеются души, свободные от жалких и низких наслаждений и от низменных привычек, одаренные гением и памятью3. Потом она говорит: "...как перед смертью..." -- а потом: "...меня палящий свет", что как будто противоречит тому, что говорилось выше о дарующем спасение взгляде этой дамы. Поэтому надо знать, что здесь говорит одна из сторон, а там говорила другая; они спорят, противореча друг другу, как это было уже показано. Неудивительно, что там говорится "да", а здесь "нет", если только внимательно следить за тем, кто спускается и кто подымается4.

Далее, в четвертой строфе, там, где сказано: "...любовный малый дух..." -- разумеется мысль, которая рождена моими занятиями наукой. Впрочем, надо знать, что в этой аллегории под любовью всегда разумеются научные занятия, которые и есть прилежание души к тому, во что она влюблена. Затем, когда душа говорит: "Пусть над тобою властвует она / И будет в чудесах многообразна", она возвещает, что благодаря этой даме станет зримой краса чудес; и она говорит правду, ибо видеть красу чудес -- значит видеть причину этих чудес; эту причину и открывает дама; так, видимо, думает и философ, который в начале "Метафизики" говорит, что люди, чтобы узреть эту красоту, начали влюбляться в упомянутую даму. О значении слова "чудеса" будет сказано более подробно в следующем трактате. Все остальное в этой канцоне будет достаточно разъяснено в дальнейшем ее толковании. Итак, я в конце второго трактата говорю и утверждаю, что дама, в которую я влюбился после первой моей любви, была прекраснейшая и достойнейшая дочь Повелителя Вселенной, которую Пифагор именовал Философией5. Здесь кончается второй трактат [который предназначен истолковать канцону], поданную в качестве первого яства. ТРАКТАТ ТРЕТИЙ

КАНЦОНА ВТОРАЯ

Амор красноречиво говорит

О даме, пробудив воспоминанье.

Столь сильно слов его очарованье,

Что восхищенный разум мой смущен.

Владыки сладостная речь звучит

В моей душе, где ожило мечтанье.

И молвила душа: "Не в состоянье

Все выразить, что повествует он!"

И то, что разум видит как сквозь сон,

Оставлю, смысл я не воспринимаю.

Лишь главное пока скажу о ней.

Не выразить ясней

Мне также многое, что понимаю.

И если есть порок в моих стихах,

В которых госпожу я величаю,

Виновны слабый разум наш и страх.

Как передать словами разговора

Обычного свидетельство Амора?

Светило, обходя небес простор,

Там узрит совершенное творенье,

Где дама пребывает, ей -- хваленье!

Ее познает сердца глубина.

Вселенских духов восхищенный хор

На дольнюю взирает в изумленье,

И в любящих ее -- благоволенье,

Когда любовь Амором им дана.

Любезна столь Всевышнему она,

Что, ей даруя силы неизменно,

Он наше превосходит бытие.

Чиста душа ее.

Так, силой Божию пресуществленна,

Являет милость в облике земном.

Ее краса в сердцах благословенна.

И, уязвленные ее огнем,

Шлют вестников возвышенных желанья,

Что превращают воздух в воздыханья.

В нее нисходит благодать Творца,

Как в ангела, что Бога созерцает.

Кто этому поверить не дерзает,

Пусть с ней идет и зрит ее дела.

Промолвит слово -- чувствуют сердца,

Как дух стремится к нам и подтверждает,

Что добродетель дамы превышает

Земное естество. Звучит хвала

Той, что Амора с неба низвела

И, состязаясь с ним, заговорила

На языке возвышенном любви.

Ты даму назови

Лишь ту благой, в которой отразила

Она свой лик, и лишь ее краса

Земную красоту преобразила,

Что ниспослали смертным небеса.

В душе разрушила она сомненья --

Так Вечного исполнились веленья.

В ее явленье радость всех времен,

И в облике ее блаженство рая.

На очи и уста ее взирая,

Амор принес ей множество даров.

Наш скудный разум ею превзойден.

Так слабый взор луч солнца, поражая,

Слепит. И я, очей не подымая,

Смогу о ней сказать не много слов.

Вот мечет пламя огненный покров

Ее красы, и мыслями благими

Те пламенники дух животворит.

Как молния, разит

Пороки, порожденные другими.

Ведь гордая краса не для сердец

Возвышенных и не владеет ими:

Пусть взглянут на смиренья образец!

Вот та, что в мире грешников смирила:

Так предназначил Движущий светила.

Ты говоришь, канцона, мнится мне,

Как бы вступая в спор с твоей сестрою,

Она назвала гордою и злою

Ту даму, чье смиренье славишь ты.

Вселенная сияет в вышине;

Небес вовек не затемниться строю,

Но наши очи, омрачась порою,

Звезду зовут туманной. Красоты

Жестокими казались нам черты,

Но истину не видела баллата,

Она страшась судила и спеша.

Трепещет вновь душа,

И гордостью, ей кажется, объята

Прекрасная в лучах грядущих дней.

Ты оправдаешься, не виновата

Ни в чем, когда предстанешь перед ней.

Скажи: "Мадонна, если вам угодно,

О вас поведаю я всенародно".

I. Как говорится в предыдущем трактате, моя вторая любовь повела свое начало от исполненного жалости вида некой дамы. Впоследствии любовь эта, благодаря тому что душа моя оказалась восприимчивой к ее огню, из малой искры разрослась в большое пламя1; так что не только наяву, но и во сне сияющий образ этой дамы озарял мой разум. И невозможно было бы ни выразить, ни уразуметь, насколько велико было желание ее увидеть, которое мне внушал Амор. И не только по отношению к ней испытывал я такое желание, но и по отношению ко всем лицам, хоть в какой-то степени ей близким, будь то ее знакомые или родственники. О, в течение стольких ночей глаза других людей, сомкнувшись во сне, предавались отдохновению, тогда как мои неотступно любовались ею в обители моей любви! Подобно тому как сильный пожар пытается так или иначе вырваться наружу, уже не в состоянии оставаться скрытым, точно так же и я никак не мог преодолеть непреоборимое желание сказать о своей любви. И хотя я обладал лишь малой властью над своими поступками, тем не менее то ли по воле Амора, то ли под влиянием собственного порыва, но я не раз к этому приступал, так как понял, что в разговоре о любви не бывает речей более прекрасных и более полезных, чем те, в которых превозносится любимый человек.

К такому решению меня склонили три довода: одним из них была моя любовь к самому себе, которая и есть начало всех других видов любви, как это ясно каждому. Ведь нет более законного и более приятного способа почтить самого себя, чем почтить друга. Хотя между людьми несхожими дружбы быть не может, тем не менее всюду, где наблюдается дружба, предполагается и сходство, а там, где предполагается сходство, и похвала и порицание взаимны. Основываясь на этом, можно извлечь два великих поучения: во-первых, следует избегать дружбы с порочным человеком, чтобы из-за дружбы с ним о тебе не сложилось дурного мнения; во-вторых, никто не должен порицать своего друга открыто, ибо таким способом он бьет не только его, но и самого себя. Другое соображение, из которого я исходил в своем решении, заключалось в желании, чтобы моя дружба с этой дамой была длительной. Следует, однако, помнить, что, как говорит Философ в девятой книге "Этики"2, для сохранения дружбы между людьми, чье положение неодинаково, в их поступках должна быть некая соразмерность, которая как бы сводила бы несходство к сходству. Так, хотя слуга не может облагодетельствовать господина настолько, насколько тот благодетельствует его, он тем не менее должен отдавать лучшее, что может отдать3, с такой услужливой готовностью, чтобы сделать несхожее схожим, ибо дружба укрепляется и сохраняется там, где добрая воля очевидна. Поэтому я, считая себя человеком менее достойным, нежели эта дама, и видя, что я ею облагодетельствован, решил превознести ее в меру моих способностей, которые сами по себе хотя и не могут равняться с ее способностью облагодетельствовать меня, тем не менее обнаруживают мою готовность; ведь, будь я способен на большее, я и сделал бы большее; таким образом, мои возможности уподобляются возможностям этой благородной дамы. Третье соображение было подсказано мне предусмотрительностью: как говорит Боэций4, "недостаточно видеть только то, что перед глазами", то есть только настоящее, и потому-то нам и дана предусмотрительность, которая видит дальше, видит то, что может случиться. Я хочу сказать, что подумал о том, как многие мои потомки, возможно, обвинят меня в легкомыслии, услыхав, что я изменил своей первой любви; поэтому, дабы отвести от себя этот укор, нельзя было придумать ничего лучшего, как объяснить, что за дама заставила меня изменить первой любви. Очевидное превосходство этой дамы позволяет оценить степень ее добродетели; поняв же ее величайшую добродетель, можно предположить, что всякая душевная стойкость бессильна перед ней и потому не следует судить меня за легкомыслие и непостоянство5. И вот я решил восславить эту даму, и если не так, как она того заслуживает, то, во всяком случае, настолько, насколько это было в моих силах, и начал словами: "Амор красноречиво говорит..."

Канцона эта состоит из трех основных частей. Первая занимает первую строфу, в которой произносятся вступительные слова. Вторая включает в себя следующие три строфы, содержащие похвалу благородной даме; причем первая из этих трех строф начинается словами: "Светило, обходя небес простор..." Пятая, и последняя, строфа образует третью часть, в которой я, обращаясь к канцоне, рассеиваю некоторые ее сомнения. Эти три части и следует обсудить по порядку.

II. Итак, обращаясь к первой части, которая была задумана как вступление к настоящей канцоне, я говорю, что ее надлежит разделить на три части. В первой речь идет о непередаваемости, свойственной данной теме; во второй, начинающейся словами: "И то, что разум видит как сквозь сон..." -- повествуется о моей неспособности дать ей совершенное раскрытие; наконец, я прошу извинить меня за эту мою неспособность, в которой винить меня не следует: "И если есть порок в моих стихах..."

Итак, текст гласит: "Амор красноречиво говорит..."; здесь прежде всего следует рассмотреть, кто этот говорящий и каково то место, где он, по моим словам, говорит. Любовь в истинном значении и понимании этого слова есть не что иное, как духовное единение души и любимого ею предмета; к этом единению душа по своей природе начинает стремиться рано или поздно в зависимости от того, свободна ли она или связана. Причиной этой природной склонности может служить следующее: каждая субстанциальная форма происходит от своей первопричины, каковая есть Бог, как написано в книге "О причинах"1, но не она, будучи предельно простой, определяет различия этих форм, а вторичные причины и та материя, в которую Бог нисходит. Недаром в той же книге, когда речь идет о влиянии Божественных благ, написано: "Блага и дары становятся различными от участия предмета, их приемлющего"2. Поэтому, так как каждое действие зависит от своей причины -- как говорит Альпетрагий3, когда он утверждает, что все имеющее своей причиной круглое тело должно так или иначе быть круглым,-- каждая форма должна так или иначе быть сопричастной Божественной природе: и не то чтобы Божественная природа была распределена и передавалась отдельным формам, но они ей сопричастны примерно так же, как отдельные звезды сопричастны природе Солнца. И чем форма благороднее, тем больше вмещает она от этой Божественной природы; поэтому человеческая душа, которая есть самая благородная форма из всех рождаемых под этим небом, получает от Божественной природы больше, чем любая другая. А так как желание быть в Боге в высшей степени отвечает природе, ибо согласно тому, что мы читаем в вышеупомянутой книге, "первое -- это бытие, и прежде его не было ничего",-- человеческая душа, естественно, со всей страстью стремится к бытию; а так как ее бытие зависит от Бога и Им сохраняется, она, естественно, желает и хочет единения с Богом, дабы укрепить свое бытие. А коль скоро в благах природы и разума обнаруживается благо Божественное, естественно получается, что человеческая душа объединяется с этими благами духовным путем тем скорее и тем крепче, чем эти блага являют большее совершенство; являют же они свое совершенство в зависимости от ясности или затемненности познающей души. Единение это и есть то, что мы называем любовью, благодаря которой можно познать качества души, наблюдая извне тех, кого она любит. Амор, соединяющий мою душу с этой благородной дамой, в которой я лицезрел изобилие Божественного света, и есть тот говорящий, о котором я упоминаю; ибо его речь порождала мысли, обращенные к этой даме, к достоинствам той, кто отождествилась с моей душой.

Место, в котором звучит речь, о которой я говорю,-- это разум; однако, сказав, что это разум, мы не достигли еще ясности, и потому надлежит рассмотреть, что же, собственно, обозначает "разум". Философ во второй книге "О душе", различая ее способности, утверждает, что душа имеет главным образом три способности, а именно жить, чувствовать и рассуждать; он также упоминает и движение, однако последнее может быть отождествлено с чувством, ибо каждая чувствующая душа движима либо всеми своими чувствами, либо каким-нибудь одним; так что движение есть способность, объединенная с чувством. И из того, что он говорит, совершенно очевидно, что эти способности связаны друг с другом так, что одна служит основанием для другой; и та, что служит основанием, может рассматриваться сама по себе, но другая, на ней основанная, не может быть отделена от первой. Так, способность растительная, обусловливающая жизнь, служит основанием, на котором возможно чувствовать, то есть видеть, слышать, ощущать вкус и запах, а также осязать; и эта растительная способность может сама по себе быть душой, как мы это видим во всех растениях. Чувственная способность без растительной существовать не может и ни в одном неживом предмете не присутствует, и эта чувственная способность служит основанием для интеллекта, то есть для разума; а потому у одушевленных смертных разумная способность без чувственной не встречается, но чувственная без разумной встречается, как мы это видим у зверей, птиц, рыб и у всех диких животных. Душа же, несущая в себе все эти способности и наиболее совершенная из всех остальных,-- душа человеческая, которая благодаря исключительности высшей своей способности -- разума сопричастна Божественной природе в качестве извечного интеллекта, ибо душа в этой высшей своей способности настолько облагорожена и очищена от всякой материи, что Божественный свет сияет в ней как в ангеле; вот почему философы и называют человека Божественным животным4. В этой благороднейшей части души заключены многие способности, как о том говорит Философ, в особенности в шестой книге ["Этики"]; там он утверждает, что в ней есть некая добродетель, именуемая научной, и другая, именуемая рассудительной или дающей советы, а с ними существуют и другие добродетели, как об этом в том же месте говорит Аристотель, как-то добродетель изобретательная и оценивающая. И все эти благороднейшие добродетели и другие, заключенные в высшей способности, Философ в совокупности называет тем словом, которое мы и собирались определить, а именно разумом. Отсюда явствует, что под разумом понимается эта высшая и благороднейшая часть души.

То, что это -- сознание, совершенно очевидно; в самом деле, можно говорить лишь о разуме человека и Божественных сущностей, как это ясно видно из Боэция5, который приписывает его людям, когда он говорит, обращаясь к Философии: "Ты и Бог, вложивший тебя в ум людей", и далее приписывает его Богу там, где он к Нему обращается со словами: "Ты все всегда создаешь по верховному образцу, о Ты, прекраснейший, несущий в уме Своем всю красоту мира". Никто никогда не упоминал о разуме дикого зверя, и, видимо, невозможно и не должно приписывать его также и многим людям, явно лишенным этой совершеннейшей способности; а потому таких-то и называют в языке "безумными" и "сумасшедшими", то есть лишенными разума. Таким образом, возможно уяснить себе, чту есть разум: это та тонкая и драгоценнейшая часть души, которая Божественна. И это то место, где, по моим словам, Амор рассуждает со мной о моей госпоже.

III. Не без причины говорю я, что эта любовь действует в моем уме; однако это говорится и на разумном основании, чтобы дать понять, какова эта любовь, принимая во внимание то место, где она действует. Ведь надо помнить, что каждая вещь обладает, как уже отмечалось, своей особой любовью. Так, простые тела имеют порождаемую в них самих природой любовь к собственному месту, и потому земля всегда тяготеет вниз, к своему средоточию; огонь питает любовь к верхней окружности1, опоясывающей небо Луны, и поэтому всегда к нему поднимается. Первые составные тела, как-то минералы, питают любовь к тому месту, где им предуказано рождаться; посему мы и видим, что магнит всегда получает свою силу по месту своего рождения. У растений, первых живых тел, любовь к определенному месту, соответствующему их природной организации, более очевидна: мы замечаем, что одни растения как бы ищут прибежища около воды, другие -- на горных хребтах, третьи -- на склонах и у подножий гор; если их пересадить, они либо вовсе погибают, либо живут захиревшие, как существа, оторванные от того, что им близко. Дикие звери питают любовь более явную не только к местам, но мы видим, что они любят и друг друга. Люди питают свойственную им любовь к предметам совершенным и чистым. А так как человек, хотя вся его форма представляет собою единую сущность, вмещает в себе благодаря своему благородству природу всех этих вещей, он может обладать и обладает всеми этими видами любви.

Дело в том, что согласно природе простого тела, преобладающей в субъекте, он естественно любит устремляться вниз; и потому он, когда передвигает свое тело вверх, больше утомляется. Согласно же вторичной природе тела составного он любит место и время своего возникновения; и потому каждый, естественно, обладает более сильным телом в том месте, где он родился, и во время своего рождения, нежели где-либо и когда-либо еще. Так, в рассказах о Геркулесе у великого Овидия, у Лукана и других поэтов мы читаем, что во время борьбы Геракла с гигантом по имени Антей2 всякий раз, как гигант утомлялся и ложился на землю, распростертый на ней либо по собственной воле, либо силой Геркулеса, в нем целиком воскресала сила и мощь земли, на которой и от которой он был рожден. Заметив это, Геркулес наконец его схватил и, сдавив Антея и приподняв над землей, так долго продержал его, не давая ему снова прикоснуться к земле, что одолел и убил его. Как свидетельствуют писания, битва эта произошла в Африке.

Согласно же третьей природе человека, растительной, человеку присуща любовь к определенной пище, причем для него имеют значение не вкусовые ее качества, а ее питательность; такая пища делает человеческий организм в высшей степени совершенным в отличие от другой, делающей его несовершенным. В зависимости от пищи, которую они употребляют, люди становятся либо красивыми, стройными, цветущими, либо хилыми. Четвертой его природой, животной, то есть чувственной, обусловлена у человека другого рода любовь, основанная на чувственном виґдении, как у животных; и эта любовь в человеке особенно нуждается в руководстве из-за ее необузданных проявлений, прежде всего в удовольствиях, получаемых от вкуса и от осязания. Наконец, согласно его пятой и высшей природе -- истинно человеческой или, лучше сказать, ангельской, то есть разумной,-- человек питает любовь к истине и к добродетели; из этой любви и рождается истинная и совершенная дружба людей добродетельных, о которой говорит Философ в восьмой книге "Этики".

Коль скоро природа эта основывается на разуме, я и сказал, что Амор смущает своей речью мой разум,-- сказал, чтобы дать понять, что имею в виду именно любовь, порождаемую этой благороднейшей природой, то есть любовь к истине и добродетели, и чтобы нельзя было заподозрить, будто любовь моя направлена на чувственные наслаждения. Далее я говорю об очаровании слов Амора, которые подтверждают постоянство и пылкость моей любви. И признаюсь, что очарование это "столь сильно", "что восхищенный разум мой смущен". И я говорю правду; ибо мысли мои, занятые этой госпожой, не раз готовы были увидеть в ней такое, что я переставал их понимать, и я смущался настолько, что казался растерянным,-- как человек, который сначала ясно различает близкие предметы, затем, продолжая вглядываться в них, видит их менее ясно, а еще дальше начинает сомневаться, видит ли он их вообще; наконец он теряет зрительную связь с ними и уже ничего не видит.

В этом одна из причин непередаваемости того, что я решил передать; далее, я сообщаю о другой причине, когда говорю о словах Амора, а мысли мои и есть его слова, очарование которых "столь сильно", что душа моя, то есть моя страсть, горит желанием выразить его. Но, будучи не в силах сделать это, душа моя сокрушается, восклицая, что она "не в состоянье / Все выразить..."; следовательно, вторая причина непередаваемости того, что я хочу передать, заключается в том, что язык никак не поспевает за разумом.

IV. После того как показаны обе причины, делающие эту тему неразрешимой, надлежит обсудить ту часть текста, где говорится о моей неспособности дать этой теме совершенное раскрытие. Я не могу сделать этого по двум причинам: из-за скудости разума и из-за несовершенства нашей речи. По скудости разума мне приходится пропускать многое из того, что действительно свойственно этой даме и что как бы сияет в моем уме, который, подобно прозрачному телу, приемлет сияние, но не отражает его; и это я говорю в следующем подразделе: "И то, что разум видит как сквозь сон, / Оставлю..." Говоря далее: "Не выразить ясней...", я признаюсь в своей несостоятельности не только перед тем, чего разум мой не вмещает; даже там, где я все понимаю, я несостоятелен, так как язык мой не настолько красноречив, чтобы суметь выразить то, о чем я думаю; отсюда можно заключить, что из того, что касается истины, язык мало что сумеет выразить. Если приглядеться, это признание и есть для моей госпожи великая хвала, которая с самого начала является моей целью; и можно по праву сказать, что это похвальное слово вышло из мастерской ритора1 и что каждая его часть содействует раскрытию, способствует осуществлению основного замысла. Далее, говоря: "И если есть порок в моих стихах...", я прошу прощения за вину, в которой нельзя меня винить, поскольку другие мои слова бессильны передать достоинства этой госпожи; и я предупреждаю, что если окажется какой-либо недостаток в стихах моих, то есть в моих словах о ней, то в этом следует обвинять слабость моего разума и несовершенство нашей речи, которую мысль опережает настолько, что речь не способна полностью за ней поспевать, особенно тогда, когда мысль рождена любовью, ибо в этих случаях душа охвачена вдохновением в самых сокровенных своих глубинах.

Иной мог бы сказать: "Ты себя одновременно и оправдываешь и [обвиняешь]". Действительно, такое оправдание есть доказательство вины, а отнюдь не очищения от нее, ибо вина возлагается на разум и на слова, тем более что слова эти принадлежат мне, и если они хороши, то я заслуживаю похвалы, точно так же как я заслуживаю порицания в том случае, если они плохи. На что можно коротко ответить, что в действительности я себя не обвиняю, а извиняю. Не следует забывать, что, согласно положению Философа в третьей книге "Этики", человек достоин похвалы и осуждения только за те поступки, совершать или не совершать которые зависит от него, тогда как за поступки от него не зависящие он не заслуживает ни осуждения, ни похвалы, ибо и то и другое в этом случае следует оставить еще для кого-нибудь, поскольку поступки есть часть самого человека. Посему мы не должны осуждать человека за то, что тело его от рождения безобразно, ибо сделать себя красавцем было не в его власти; но осуждать должны мы дурное предрасположение материи, из которой он сделан, так как это дурное предрасположение и было причиной допущенного природой изъяна. Точно так же, если человек от рождения красив, мы должны хвалить за это не его, ибо не он был ее создателем, а человеческую природу, производящую такую красоту из своей материи, когда таковая это позволяет. И потому хорошо сказал священник императору2, насмехавшемуся и глумившемуся над его уродством: "Господь -- владыка: Он нас создал, а не мы себя"; это -- слова пророка в одном из стихов Псалтыри, звучащие точно так же, как в ответе священника. Так что пусть убогие от рождения, заботящиеся об украшении собственной особы, а не о благородстве своих поступков, которые должны быть во всем благопристойными,-- пусть они убедятся в том, что занимаются украшением чужого творения, пренебрегая собственными делами, только и всего.

Но вернемся к предмету разговора. Я отмечаю, что в силу несовершенства той способности, которая дает ему возможность воспринимать увиденное и которая есть способность органическая, а именно воображение, наш разум не в состоянии подняться до некоторых вещей (ибо воображение лишено возможности помочь ему), как-то до субстанций, отрешенных от материи; способные составить себе некоторое представление об этих субстанциях, мы тем не менее ни понять, ни познать их до конца не можем. И за это нельзя осуждать человека, ибо он тут ни при чем: таким создала его природа, то есть Бог, пожелавший лишить нас на земле этого света; рассуждать же о том, почему Он так поступил, было бы самонадеянно. Таким образом, нельзя меня осуждать, если мои размышления отчасти увлекли меня в ту область, где воображение не поспевало за разумом, и я переставал многое понимать. Нашему дарованию в каждом его проявлении положен предел не нами самими, а природой; и нужно помнить, что границы нашего дарования более широки в области (мышления), чем в области слова, а в области слова шире, чем в области жестов. Вот почему, если наша мысль, причем не только та, которая не достигает совершенного познания, но также и та, которая его достигает, сильнее слова, мы тут ни при чем и осуждать за это следует не нас. И потому я не скрываю, что хочу себя оправдать, когда говорю: "Виновны слабый разум наш и страх. / Как передать словами разговора / Обычного свидетельство Амора?" -- ведь необходимо отдать себе ясный отчет в наличии доброй воли, которую всегда надлежит уважать в людях. Так отныне и должно понимать первый основной раздел этой канцоны, которая давно уже переходит из рук в руки.

V. После того как раскрыт смысл первого раздела, надлежит перейти ко второму; для удобства этот раздел надо разбить на три части, по числу строф, его составляющих. В первой части я возвеличиваю эту благородную даму в целом, прославляя как душу ее, так и тело; во второй я перехожу отдельно к восхвалению ее души; в третьей -- тела. Первая часть начинается со слов: "Светило, обходя небес простор..."; вторая -- "В нее нисходит благодать Творца..."; третья -- "В ее явленье радость всех времен...". Эти части и надлежит обсудить по порядку.

Итак, канцона гласит: "Светило, обходя небес простор..." Здесь для совершенного понимания надо знать, как Солнце вращается вокруг всего мира. Под миром я разумею не всю Вселенную, а лишь ее часть, занятую землей и морем, которую, согласно обычному словоупотреблению, принято называть земноводной; поэтому, когда говорят, что "этот человек видел весь мир", имеют в виду земноводную его часть. Пифагор и его последователи1 утверждали, что наш мир -- одна из звезд, которой противостоит другая такая же, называемая ими Антихтоной2; по мнению Пифагора, обе они заключены в сферу, вращающуюся с запада на восток; благодаря этому вращению Солнце вращается вокруг нас и бывает то видимым, то невидимым. В середине этой сферы находится огонь, как тело более благородное, чем вода и земля, поскольку, по мнению Пифагора, середина -- самое благородное из мест, занимаемых четырьмя простыми телами; а потому он и утверждал, что, когда кажется, будто огонь поднимается, он на самом деле опускается к середине. Платон же был другого мнения3 и написал в одной из своих книг, озаглавленной "Тимей", что суша вместе с морем находится в середине всего, но что земноводный шар вращается вокруг своего центра, следуя первоначальному движению неба; однако вследствие плотности своей материи и огромнейшего расстояния, отделяющего его от звезд, этот шар вращается медленнее. Названные мнения опровергаются как ложные во второй книге "О небе и Вселенной"4, написанной тем славным Философом, которому природа больше других раскрывала свои тайны; в своем труде он доказывал, что этот мир, то есть Земля, сам по себе неподвижен на веки вечные. В мои намерения не входит перечислять здесь основания, приводимые Аристотелем для посрамления инакомыслящих и для утверждения истины, ибо вполне достаточно для тех, к кому я обращаюсь, знать, положившись на великий авторитет Философа, что наша Земля неподвижна и не вращается и что она вместе с морями -- центр звездного неба.

Небо же, как мы видим, непрерывно обращается вокруг этого центра и в своем обращении непременно должно иметь два неподвижных полюса и одну окружность, равноотстоящую от этих полюсов, которая имела бы самый большой оборот. Один из этих полюсов, а именно северный, видим почти всему океану, другой же, южный, невидим. Окружность, предполагаемая между этими двумя полюсами, есть та часть неба, под которой проходит Солнце, когда его путь лежит между Овном и Весами5. Поэтому следует знать, что, если бы камень мог упасть с Полярной звезды, он упал бы в море Океан, и, если бы на этом камне находился человек, Полярная звезда всегда приходилась бы как раз над его головой6; и я полагаю, что от Рима до этого места, если идти прямо на север, расстояние равнялось бы приблизительно двум тысячам шестистам милям7. И вот, если для большей наглядности представить себе, что в том месте находится город и называется он Мария8 и что с другого полюса, то есть южного, упал бы камень, он упал бы в Океан в другой точке, соответствующей месторасположению Марии в другом полушарии; и полагаю, что от Рима до места падения второго камня, если идти прямо на юг, расстояние было бы приблизительно равно семи тысячам пятистам милям. Предположим, что здесь находится другой город, по имени Лучия; расстояние от него до Марии, с какой стороны ни мерь, составит десять тысяч двести миль; между нашими воображаемыми городами находится полуокружность земного шара, так что жители Марии и жители Лучии обращены друг к другу своими ступнями. Представим себе также на поверхности этого шара некую окружность, которая в каждой своей точке находилась бы на одинаковом расстоянии как от Марии, так и от Лучии. Я полагаю, что эта окружность, согласно моему пониманию суждений астрологов и Альберта Великого в его книге о природе мест и о свойствах стихий9, а также свидетельству Лукана10 в его девятой книге, пересекла бы нашу Землю, погруженную в Океан, в полуденной области, почти вдоль всей границы первого климата11, где среди прочих народов обитают гараманты12, которые ходят почти всегда голыми; это до них добрался Катон вместе с гражданами Рима, спасаясь от тирании Цезаря13.

Отметив эти три точки на поверхности земного шара, легко понять, как Солнце вокруг него перемещается. Небо Солнца вращается с запада на восток14 не прямо против суточного движения, то есть смены дня и ночи, но наклонно по отношению к нему; так что его полуокружность, которая равно отстоит от своих полюсов и на которой находится тело Солнца, пересекает в двух противоположных точках, в начале Овна и в начале Весов, полуокружность двух полюсов, отклоняется от нее в виде двух дуг, из которых одна направлена к северу, а другая -- к югу. Вершины этих двух дуг равноотстоят от небесного экватора на двадцать три с половиной градуса; одна из этих вершин -- начало Рака, другая -- начало Козерога. Поэтому, когда Солнце опускается под полуокружность полюсов15, из Марии в начале Овна непременно видно Солнце, обращающееся вокруг мира -- под Землей, или, вернее, под морем -- и подобное некой громаде, открытой не более чем на половину своего объема; оно видно на подъеме, который совершает по спирали, делая на своем пути девяносто один виток или немногим больше. Проделав это количество оборотов, Солнце поднимается над Марией примерно на столько же, на сколько оно поднимается над нами, стоящими на середине Земли, когда день равен половине ночи; и если бы человек стоял в Марии и все время смотрел на Солнце, то оно казалось бы ему движущимся слева направо. Далее оно спускается тем же путем, совершая тот же девяносто один оборот или немногим больше того, пока в своем круговом движении не достигнет Земли или моря, откуда будет видно не полностью; а затем оно скрывается и теперь уже предстает Лучии, наблюдающей его подъем и спуск, во время которых оно совершает то же количество оборотов, какое насчитала Мария. И если бы человек стоял в Лучии и все время смотрел на Солнце, он видел бы его движущимся справа налево. Отсюда явствует, что в этих точках продолжительность дня и ночи следует измерять исходя из шестимесячного года и что когда в одной из них день, то в другой -- ночь. Отсюда явствует также, что из той части земного шара, где живут гараманты, Солнце представляется людям, проходя у них над головой, не в виде объемной громады, а в виде колеса; и, когда оно опускается под Овном, взору предстает не Солнце целиком, а только его половина. Затем видно, как оно уходит в направлении Марии, покрывая расстояние до нее немногим более чем за девяносто один день и возвращаясь в такой же срок; вернувшись, Солнце уходит под Весы, снова удаляется -- теперь уже в сторону Лучии -- и, появившись над ней через девяносто один день с небольшим, еще через столько же вновь появляется над головой у гарамантов. И эта область, опоясывающая весь шар, имеет всегда день равным ночи, куда бы ни направлялось Солнце; дважды в году в ней наступает очень знойное лето и дважды короткая зима.

Отсюда следует также, что из обеих частей земного шара между двумя воображаемыми городами и экватором Солнце видно по-разному, в зависимости от удаленности их от полюсов и от экватора, в чем на основании сказанного может отныне убедиться каждый благородный ум, которому неплохо предоставить некоторую возможность и самому потрудиться. Благодаря Божественному промыслу мир устроен так, что в результате обращения солнечной сферы вокруг земного шара шар этот, на котором мы находимся, в каждой своей точке получает столько же светового времени, сколько и теневого16. О, несказанная Премудрость, так распорядившаяся, сколь скуден наш ум, чтобы понять Тебя! А вы, на пользу и на радость кому я пишу, в какой слепоте живете вы, не поднимая очей ваших ввысь к этим предметам, но вперив их в грязь собственной тупости!

VI. В предыдущей главе было показано, каким образом вращается Солнце, так что теперь можно перейти к основной теме второй строфы канцоны. Вторую строфу я начинаю с восхваления благородной дамы, которую сравниваю со всем, что пребывает на земле, отмечая, что она -- самое совершенное творение из всех видных на земле в те часы, когда земля освещается Солнцем. Между тем надо помнить, что астрологи делят часы на два вида1. В первом случае они делят сутки на двенадцать дневных и двенадцать ночных часов независимо от продолжительности дня; эти часы делаются короткими или длинными в зависимости от того, насколько день и ночь удлиняется или сокращается. Такими часами пользуется церковь, когда говорит о Первом, Третьем, Шестом и Девятом часе, и называются они часами временныґми. Во втором случае астрологи исходят из того, что, хотя сутки и составляют двадцать четыре часа, тем не менее иногда день имеет пятнадцать часов, а ночь -- девять; иная же ночь длится шестнадцать часов, а день -- восемь, в зависимости от удлинения и сокращения дня и ночи, и называются такие часы равными. В равноденствие и равные, и временныґе часы -- суть одно и то же, ибо день равен ночи.

Далее, когда я говорю: "Вселенских духов восхищенный хор / На дольнюю взирает в изумленье..." -- я восхваляю ее, взятую саму по себе в ее совершенной природе. Я повествую о том, что ею любуются небесные духи и что наиболее благородные люди о ней думают, когда на сердце у них становится отраднее. Нужно сказать, что каждое небесное разумение, согласно книге "О причинах", ведает и о том, что выше его, и о том, что ниже его2. Оно знает Бога как свою причину и знает как свое следствие то, что стоит ниже его самого; а так как Бог есть всеобщая причина вещей, небесному интеллекту, которому ведом Бог, ведомо и все в нем самом, как это и подобает Высшему Сознанию. Таким образом, всякому разумению дано познание человеческой природы, поскольку природа эта предусмотрена Божественным разумом; и в особенности дано это познание движущим интеллектам, ибо они являются непосредственной причиной не только человеческой, но и всякой другой природы; что касается человеческой природы, то они знают ее настолько безукоризненно, насколько это возможно, ибо являются для нее правилом и образцом. Если же созданный по такому образцу и обособленный человек все-таки несовершенен, то виной тому не упомянутый образец, а материал, в который этот образец воплощается. Говоря поэтому: "Вселенских духов восхищенный хор / На дольнюю взирает в изумленье..." -- я хочу только сказать, что она создана как идеал человеческой сущности, предусмотренный Божественным разумом, а через него и всеми другими, особенно ангельскими интеллектами, которые вместе с небом участвуют в создании земных предметов.

Продолжая эту мысль, я добавляю: "И в любящих -- ее благоволенье..." Следует помнить, что каждое творение более всего стремится к совершенству, которое утоляет его жажду и во имя которого в нем и возникает тяга к чему-то определенному; это и есть та жажда, из-за которой наши радости кажутся нам неполными; действительно, не бывает в этой жизни такого большого удовольствия, которое могло бы утолить в душе нашей жажду настолько, чтобы мы отказались от живущего в нас стремления к совершенству. А так как дама, о которой я говорю, и есть это совершенство, я утверждаю, что к ней неизменно обращены мысли людей, которым тем радостнее, чем полнее они утоляют свою жажду, ибо, повторяю, дама эта совершенна настолько, насколько вообще человеческая сущность способна к высшему совершенству. Далее, словами: "Любезна столь Всевышнему она..." -- я показываю, что дама эта среди человеческих созданий более чем в высшей степени совершенна, ибо ей отпущено больше Божественных благ, чем это положено человеку. Отсюда можно предположить, что, подобно тому как художник предпочитает лучшее свое произведение всем остальным, так и Бог предпочитает всем другим человеческим особям наилучшую из них; а так как щедрость Всевышнего не ограничена, любовь Его не считается с тем, что положено приемлющему. Он в Своих благодеяниях превышает должную меру, даруя благородному созданию силы и притягательность. Вот почему я утверждаю, что Бог, дарующий благородной даме бытие, сообщает ей, возлюбя ее совершенство, такое изобилие благ Своих, которое превосходит меру, положенную нашей природе.

Далее, основываясь на чувственном свидетельстве, я подкрепляю сказанное словами: "Чиста душа ее". При этом должно помнить, что, согласно утверждению Философа во второй книге "О душе", душа есть действие тела: будучи действием тела, она же является и его причиной; а поскольку, как это написано в добавлении к книге "О причинах", каждая причина сообщает своему следствию часть благ, которые она в свою очередь получает от своей причины, душа сообщает и отдает своему телу часть благ, присущих ее причине, то есть Богу. И коль скоро тело дамы, о которой идет речь, столь удивительно прекрасно, что оно вызывает в каждом желание любоваться им, очевидно, что ее форма, то есть ее душа, управляющая телом, как его собственная причина, чудесным образом приемлет от Бога милостиво даруемое Им благо. Итак, ее внешность (которая, как говорилось выше, в ней в высшей степени совершенна) доказывает, превосходя красотою меру, положенную нашей природе, что дама эта, облагодетельствованная Богом, создана Им как нечто благородное. Таков буквальный смысл первой части второго главного раздела.

VII. Воздав хвалу благородной даме во всем том, что касается ее души и тела вместе взятых, я перехожу к восхвалению ее души, которую сначала рассматриваю с той точки зрения, что благостность ее велика сама по себе, а затем с той точки зрения, что благостность ее велика для других и обращена на пользу всему миру. Начинается же эта вторая часть словами: "Ты даму назови..." Итак, я прежде всего свидетельствую, что "в нее нисходит благодать Творца...". При этом надо помнить, что Божественное благо направлено на все предметы и что иначе они не могли бы существовать; однако, хотя это благо исходит от одного начала, воспринимается оно разными предметами в разной мере. Недаром в книге "О причинах" написано: "Изначальное благо ниспосылает свои блага на предметы единым потоком". Каждый отдельный предмет воспринимает лишь часть этого потока в зависимости от восприимчивости и сущности; наглядным примером тому может служить нам солнце. Мы видим, что солнечный свет, который един и исходит из единого источника, воспринимается отдельными телами по-разному, как отмечает Альберт в книге о Разуме1. Некоторые тела благодаря наличию в них большого количества прозрачных элементов становятся, как только на них посмотрит солнце, столь светлыми, что в результате увеличения количества света внутри и на поверхности их они начинают отражать на другие тела яркий блеск, как, например, золото и некоторые камни. Иные, будучи совсем прозрачными, не только принимают и не задерживают свет, но, окрасив его в собственный цвет, отдают другим предметам. Есть и такие, как, например, зеркала, которые столь поразительно чисты и прозрачны и становятся на свету так ослепительны, что побеждают гармонию глаза и не утомляя зрения на них невозможно смотреть. Иные же, как, например, земля, настолько непрозрачны, что не впитывают почти никакого света. Так, отдельные, обособленные субстанции -- ангелы, лишенные материальности и почти прозрачные благодаря чистоте их формы; человеческие души, хотя и свободные от материи, но все же ею ограниченные, подобно человеку, по шею погруженному в воду; животные, душа которых заключена в материи, хотя частично и облагорожена; растения, минералы; наконец, земля, которая насквозь материальна и потому совершенно чужда и несоизмерима первичной, простейшей и благороднейшей благодати, единственно разумной, а именно Богу,-- по-разному воспринимают благо от Творца.

Мы перечислили здесь предметы, каждый из которых, принадлежа к определенному виду, обладает общей для данного вида степенью восприятия Божественной благодати; однако можно проследить разные степени этого восприятия: так, одна человеческая душа воспринимает это благо иначе, чем другая. В том, что касается разума, восхождение и нисхождение происходит во Вселенной путем почти незаметного перехода от ступени к ступени -- от низшей до высшей формы и от высшей до низшей, подобно тому как это наблюдается в области чувств, тогда как между ангельской природой -- природой разумной -- и душой человеческой нет промежуточной ступени, но одна как бы незаметно переходит в другую; точно так же между человеком и совершеннейшим созданием из числа диких зверей нет промежуточных ступеней; и мы встречаем многих людей, до такой степени подлых и низких, что они кажутся просто скотами; в такой же степени следует полагать и даже быть уверенными, что существуют люди настолько благородные и возвышающиеся над остальными, что подобны ангелам: иначе человеческий род не имел бы повсеместного продолжения, чего быть не может. Таких людей Аристотель в седьмой книге "Этики" и называет божественными; такова и эта благородная дама, в том смысле, что Божественная сила нисходит в нее так же, как она нисходит в ангела.

Далее, когда я говорю: "Кто этому поверить не дерзает..." -- я это доказываю на основании ее поведения, типичного для разумной души; поведением обычно называют речи и поступки, в которых Божественный свет сияет всего отчетливее. При этом должно помнить, что среди животных только человек обладает даром речи2 и совершает действия и поступки, именуемые разумными, ибо только он наделен разумом. Если бы кто-нибудь вздумал мне возразить, уверяя, что некоторые птицы, в особенности сорока и попугай, разговаривают и некоторые животные, как, например, обезьяны, совершают осмысленные поступки, я отвечу, что это неправда, животные не могут разговаривать и совершать осмысленные поступки, ибо они не обладают разумом, которым и обусловливаются все эти явления; и в животных нет начала этих действий, и они не знают, что это такое, и потому не понимают, что виденное и слышанное можно не только механически воспроизвести, но и обозначить. Посему, подобно тому как образ тех или иных тел воспроизводится на поверхности какого-нибудь блестящего предмета, как в зеркале, а телесный образ, изображаемый зеркалом, не является самим телом, точно так же нереален и образ разума, то есть поступки и речи, изображаемые или, вернее, представляемые дикой душой.

Я предлагаю тому, кто не верит мне на слово, следовать за моей дамой, дабы узреть ее дела. Я предлагаю это не мужчинам, а женщинам, ибо им больше пристало наблюдать за женщиной. Я хочу, чтобы та, которая последует за ней, поведала потом о ее речах и поступках и о своем впечатлении от них. Возвышенность и сладостность речей благородной дамы порождает в уме того, кто их слышит, любовное помышление3, которое я называю небесным дуновением, ибо начало его на небе и оттуда нисходит его смысл, как было сказано выше; из этого и возникает твердая уверенность в том, что жена эта обладает чудесною силой духа. Ее поступки своей сладостью и своей широтой заставляют любовь пробудиться и стать осознанной всюду, где по воле благой природы уже посеяны семена ее могущества. Совершается же этот природный посев так, как это показано в следующем трактате.

Далее, начиная со слов: "Ты даму назови..." -- я собираюсь повествовать о том, как доброта и сила ее души приносят благо и пользу другим. В первую очередь -- другим женам: "Ты даму назови / Лишь ту благой, в которой отразила / Она свой лик..."4; тем самым я предлагаю им очевидный пример для жен, любуясь которым и следуя которому они могут сами стать в глазах людей благородными. Затем я говорю о том, как она всем людям приносит пользу, помогая нашей вере, что превыше всего другого полезна роду человеческому, будучи той верой, благодаря которой мы избегаем вечной смерти и приобретаем вечную жизнь. Она действительно помогает нашей вере, ибо вера эта основана прежде всего на чудесах, совершенных Христом, Который создал наш разум и пожелал, чтобы разум этот был меньше Его могущества, а после того, как Он был распят,-- на чудесах, совершавшихся Его именем и Его святыми. Она помогает нашей вере, ибо многие настолько упрямы, что глаза их застилает туман и они сомневаются в этих чудесах и не могут поверить ни в одно чудо, не увидев его воочию. Она действительно помогает нашей вере, ибо сама она -- чудо, которое глаза человеческие могут в любое время воспринять и которое доказывает нам возможность и других чудес. Почему я в заключение и говорю, что так исполнились "Вечного... веленья" разума во свидетельство веры для тех, кто живет в наш век. И на этом, если брать ее буквальный смысл, заканчивается вторая часть второго раздела.

VIII. Из всех проявлений Божественной премудрости человек -- величайшее чудо: Божественная сила сочетала в нем три разные природы в единой форме1, и тело его должно быть тонко сгармонировано, отвечая в пределах этой формы всем почти свойствам и способностям человека. Для должного соответствия стольких различных органов друг другу потребно большое согласие между ними; вот почему среди несметного количества людей встречаются лишь немногие совершенные. И ежели это творение действительно столь необычно, то, конечно, следует помнить, что рассуждать о его устройстве не только вслух, но и мысленно -- опасно, от чего предостерегает вопрос Екклезиаста2: "Кто проникал в премудрость Божью, предшествующую всем вещам", а также другие его слова: "Ты не будешь спрашивать о том, что выше тебя, и не будешь искать того, что сильнее тебя; но думай лишь о том, что Бог тебе приказал, и не любопытствуй познать другие Его творения". Итак, намереваясь говорить в настоящем, третьем, разделе о некоторых особенностях этого творения, связанных с тем, что очевидная красота благородной дамы является производным от благостности ее души, я приступаю к этому робко и неуверенно, стараясь если не полностью, то хотя бы частично распутать столь запутанный узел. Иначе говоря, после того как разъяснен смысл предыдущего раздела, где восхваляется душа благородной дамы, надлежит проследовать далее, к строкам, в которых, начиная со слов: "В ее явленье радость всех времен..." -- я восхваляю ее тело. Я говорю, что в ее облике есть что-то от райских наслаждений. Среди же всех прочих наслаждений -- самое благородное то, которое есть начало и конец всех остальных, а именно удовлетворенность, то есть блаженство; и это наслаждение действительно заключено в облике благородной дамы. Взирая на нее, люди испытывают удовлетворение, настолько краса ее радует взор; однако сладостное наслаждение перед зрелищем этой красоты отличается от райских наслаждений, которые вечны.

Полагая, что меня могли бы спросить, где именно в благородной даме явлен источник этого чудесного наслаждения, я различаю в ее особе две части, в которых то, что нравится или не нравится людям, проявляется наиболее отчетливо. При этом надо помнить, что душа проявляет себя в наибольшей степени и с наибольшей тонкостью в той части, которую более упорно старается украсить,-- в человеческом лице, там, где деятельность души отражается живее, чем в любом другом месте; и благодаря исключительной тонкости ее проявлений, какую только позволяет ей собственная материальная оболочка, ни одно лицо на другое не похоже, ибо именно в этом месте сказываются предельные возможности материи, которые почти у всех различны. А так как душа особенно отражается в глазах и в устах -- поскольку в этих двух местах проявляются почти полностью все три природы души,-- она их по преимуществу и украшает, прилагая все усилия к тому, чтобы сделать их красивыми. Эта два места и есть источники названных наслаждений, как явствует из текста канцоны: "На очи и уста ее взирая..." Пользуясь прекрасным сравнением, можно оба эти места назвать балконами дамы, обитающей в здании тела, то есть балконами души3; ибо именно здесь она часто предстает нам как бы сквозь прозрачное покрывало. Мы видим ее в очах дамы настолько явственно, что всякий должным образом в нее вглядывающийся, может распознать то чувство, которым она в это время охвачена. Посему, поскольку человеческой душе свойственны шесть чувств, о которых упоминает Философ в своей "Риторике", а именно благодарность, преданность, жалость, зависть, любовь и стыд, душа ни одним из них не может быть охвачена без того, чтобы образ этого чувства не появился в окне очей,-- если только это чувство, с его великой силой, не замкнется внутри. Ведь нашелся же человек, вырвавший у себя глаза, чтобы внутренний его позор не проявился наружу, как об этом сообщает поэт Стаций, говоря о фиванце Эдипе4: "Он в вечной ночи растворил проклятие своего позора". Страсть бывает видна и на устах, словно цвет предмета сквозь стекло. И смех не есть ли вспышка душевной радости, отражение того, что происходит внутри? Потому-то мужчине и подобает оставаться сдержанным, когда на душе у него радостно: умеренно смеяться, соблюдая благопристойную серьезность и ограничивая движения своего лица; женщина же, поступая таким образом, будет выглядеть скромной и не распущенной. Именно так и предписывает вести себя "Книга о четырех главных добродетелях"5: "Пусть твой смех не переходит в хохот", то есть в громкое куриное кудахтанье. О, сколь чудесен смех моей госпожи, всегда звучавший только для глаза!

И я говорю, что Амор непременно несет эти радости в упомянутые места, благодаря которым любовь можно разделить на два вида: на особую любовь, питаемую душой к этим местам, и на любовь вселенскую, предрасполагающую все творения к тому, чтобы любить и быть любимыми, и заставляющую душу украшать названные места. Далее, признавая, что "наш скудный разум ею превзойден", я прошу извинить меня за то, что, уделяя столько внимания душе, я очень мало говорю об исключительной красоте дамы. Это происходит по двум причинам. Одна из них заключается в том, что очи и уста ее подавляют наш, то есть человеческий, разум, подобно тому как солнце подавляет не только здоровое и сильное зрение, но и слабое; другая причина -- в следующем: невозможно долго любоваться прекрасным лицом дамы, ибо душа при виде такой красоты опьяняется настолько, что теряет всякую власть над собой.

Далее, когда я говорю: "Вот мечет пламя огненный покров / Ее красы..." -- я снова описываю лишь впечатление от этой красоты, ибо описать полностью саму ее красоту невозможно. При этом я исхожу из того, что все явления, превосходящие наш разум, лишая его возможности усмотреть их сущность, лучше всего рассматривать через их следствие: только так, рассуждая о Боге, об ангелах и о первоматерии, мы можем получить о них некоторое представление. Потому я и говорю, что красота благородной дамы нисходит на нас как "огненный покров", то есть жар любви и человеколюбия6, и что эти "пламенники дух животворит", делая их пылом, вдохновленным благородным духом -- праведным побуждением, благодаря которому и от которого рождается источник добрых помыслов. Вместе с тем этот пыл побеждает и уничтожает противоположность добрых помыслов и их главного врага -- врожденные пороки. При этом надо помнить, что в человеке есть пороки, к которым он от природы предрасположен,-- как некоторые люди благодаря своему холерическому складу предрасположены к гневу; такие пороки являются врожденными, то есть они заложены в самой их природе. Другие пороки, как, например, невоздержанность -- особенно в отношении вина,-- в которых повинен не склад, а привычка, побеждаются и преодолеваются добрыми привычками, благодаря которым человек становится добродетельным, так что умеренность не стоит ему ни малейшего труда, как говорит Философ во второй книге "Этики". Действительно, различие между страстями врожденными и привычными заключается в том, что привычные совсем пропадают благодаря добрым привычкам, поскольку их начало, а именно дурная привычка, уничтожается своей противоположностью; врожденные же, начало которых заключено в самой природе страстности, хотя они благодаря добрым привычкам и ослабляются, все же полностью пропадают только со временем, так как привычка несравнима с природой, в которой и коренится начало этих страстей. А потому более похвален тот человек, который, обладая дурной природой, сдерживается и управляет собою наперекор природному порыву, чем тот, который, обладая доброй природой, собою владеет или, сбившись с пути, возвращается на путь истины, подобно тому как более похвально справиться с конем норовистым, чем с другим, не шалым. Итак, утверждая, что пламенники, зажженные красотой дамы, изничтожают врожденные, заложенные в нашей природе пороки, я хочу показать, что красота эта способна обновлять природу тех, кто ею любуется, ибо она чудодейственна. Тем самым я подтверждаю сказанное в предыдущей главе, где я назвал благородную даму помощницей нашей веры.

Наконец, когда я говорю: "Ведь гордая краса не для сердец / Возвышенных..." -- я под видом увещевания других показываю цель, ради которой столь совершенная красота была создана; я считаю, что женщина, которую осуждают за недостаток красоты, должна взирать на этот совершеннейший образец. Это значит, что красота благородной дамы создана не только для улучшения хорошего, но и для того, чтобы плохое сделать хорошим. И в заключение канцона добавляет: "...так предназначил Движущий светила", то есть Бог, из чего становится понятно, что природа создала такое творение, следуя Божественному предначертанию. И на этом заканчивается весь второй, главный раздел этой канцоны.

IX. Порядок настоящего толкования -- после того как согласно моему намерению два раздела этой канцоны мною уже обсуждены -- требует, чтобы я перешел к обсуждению третьего ее раздела, в котором я намереваюсь очистить канцону от одного упрека, могущего, пожалуй, повредить и ей, и тому, что я здесь излагаю. Дело в том, что еще до того, как я приступил к ее сочинению, мне показалось, что благородная дама стала проявлять по отношению ко мне жестокость и презрение; я сложил небольшую баллату, в которой назвал ее надменной и беспощадной1, а это как бы противоречит тому, что здесь говорилось выше. И потому я и обращаюсь к канцоне, и, поучая ее, как ей подобает просить извинения, я на самом деле оправдываю и баллату; и здесь я пользуюсь фигурой, именуемой у риторов просопопеей2 и очень часто употребляемой поэтами, когда они обращаются с речью к вещам неодушевленным. [Начинается этот третий раздел словами]: "Ты говоришь, канцона, мнится мне..." Для того чтобы облегчить разумение данной части, мне придется разбить ее на три подраздела: так, сначала излагается то, что требует извинения; далее приводится само извинение: "...небес вовек не затемниться строю..."; наконец, я обращаюсь к самой канцоне как к лицу, которое я обучаю тому, что оно должно делать: "Ты оправдаешься, не виновата..."

Итак, прежде всего я говорю: "О канцона, отзывающаяся столь хвалебно о благородной даме, ты как будто противоречишь одной из твоих сестер". Я называю баллату "сестрой", подобно тому как называют сестрой женщину, которой жизнь дана тем же родителем; точно так же может человек называть "сестрой" творение, созданное тем же творцом, ибо наше творчество есть в некотором смысле наше порождение. Итак, канцона как будто противоречит своей сестре, и я в связи с этим говорю: "Ты изображаешь даму смиренной, а твоя сестра -- гордой или "надменной и беспощадной", что одно и то же". Выдвинув это обвинение, я в качестве оправдания беру пример, свидетельствующий о том, что истина иногда противоречит видимости, а иногда, при других обстоятельствах, с ней совпадает. Я пишу, что "небес вовек не затемниться строю", то есть что небо всегда ясное; однако порой по той или иной причине можно сказать, что оно темное. При этом надо помнить, что видимы в собственном смысле только цвет и свет, как утверждает Аристотель во второй книге "О душе" и в книге "Об ощущении и ощущаемом". Конечно, видимы и другие определители предметов, но не в собственном смысле, так как их воспринимает не только зрение, но и другое чувство, так что нельзя сказать, что они видимы или осязаемы в собственном смысле; таковы -- фигура, величина, количество, движение и неподвижность, которые мы воспринимаем многими чувствами. Но цвет и свет видимы в собственном смысле, ибо мы воспринимаем их только зрением и никаким другим чувством. Эти свойства, видимые как в собственном смысле, так и в общем,-- я имею в виду не сами свойства, а их образы -- проникают, поскольку они видимы, внутрь глаза через прозрачную среду, словно через стекло, но проникают не в своем подлинном виде, а в том, в каком их задумал Творец. Это прохождение зрительной формы завершается в воде, находящейся в зрачке, поскольку вода эта имеет определенную глубину, подобно зеркалу, которое есть стекло, ограниченное свинцом, и зрительный образ дальше проникнуть не может и останавливается здесь, как мяч, ударившийся в стену; таким образом, форма, которая в прозрачной среде неразличима, кажется в воде отчетливой и завершенной. Вот почему изображение появляется не в любом стекле, а лишь в том, что покрыто свинцом. Зрительное ощущение, поступая из зрачка в переднюю часть мозга, где помещается ощущающая способность -- источник внешнего проявления чувств, мгновенно воспроизводит полученное изображение, и таким образом мы видим. Вот почему для того, чтобы зрительный образ предмета соответствовал самому предмету, необходимо, чтобы среда, через которую зрительный образ проникает в глаз, была совершенно бесцветна, так же как и вода в зрачке: иначе этот образ принимал бы окраску среды и цвет зрачка. А потому те, кто хотят, чтобы вещи казались в зеркале окрашенными в определенный цвет, вводят этот цвет между стеклом и свинцом так, чтобы стекло его восприняло. Правда, Платон и другие философы говорили, что видим мы не потому, что зримое проникает в глаз, но потому, что зрительная способность, выйдя наружу, достигает видимого извне; мнение это опровергается как ложное в книге "Об ощущении и ощущаемом".

Поняв, как устроено зрение, легко увидеть, что, хотя звезда всегда одинаково ясна и лучезарна и не подвержена никаким изменениям, кроме локальных перемещений, как это доказывается в книге "О небе и Вселенной", все же она по многим причинам может казаться не ясной и не лучезарной3. Она может выглядеть так из-за постоянно изменяющейся среды. Изменяется же эта среда от большего или меньшего количества света, в зависимости от присутствия солнца или от его отсутствия; и в его присутствии среда, будучи прозрачной, настолько полна света, что она побеждает звезду, которая поэтому больше не кажется лучезарной. Изменяется также эта среда, превращаясь из тонкой в плотную, из сухой во влажную благодаря постоянно поднимающимся от земли испарениям: среда же эта, изменившаяся таким образом, изменяет и зрительный образ звезды, который, проходя через нее, от ее плотности темнеет, а от ее сухости или влажности меняет свой цвет. Это может происходить и по вине органа зрения, то есть глаза, который от болезни или усталости изменяется, теряя прозрачность и слабея; так, нередко в результате болезненных нарушений оболочка зрачка наливается кровью и все предметы тогда кажутся алыми, в том числе и звезда. Ослабление зрения в свою очередь ослабляет зрительную способность, отчего предметы кажутся не четкими, а расплывчатыми, как буквы на мокрой бумаге; вот почему многие, желая что-нибудь прочесть, отдаляют написанное от себя, дабы изображение проникало в глаза легче и с бульшими подробностями; благодаря этому письменный текст предстает взору более отчетливым. Потому-то и звезда может казаться искаженной: я и сам это испытал в том же году, когда родилась эта канцона4 и когда, сильно утомив зрение упорным чтением, я настолько ослабил свои зрительные способности, что все светила казались мне окруженными какой-то дымкой. Долгим же отдыхом в темных и прохладных помещениях и охлаждением глазного яблока чистой водой я воссоединил рассеянные способности настолько, что зрение мое снова стало хорошим. Итак, на основании приведенных доводов обнаруживаются многие причины, по которым звезда может казаться не такой, какая она есть на самом деле.

X. Покончив с этим отступлением, которое было необходимо, чтобы увидеть истину, я возвращаюсь к предмету нашего разговора. Подобно тому как глаза наши иногда "называют" светило и судят о нем неверно, точно так же и упоминавшаяся баллата передавала мое представление о благородной даме, противоречившее истине вследствие болезни души, которая была пристрастна от чрезмерного желания. Это я и имею в виду, когда говорю: "Трепещет вновь душа..." -- признаваясь, что она трепетала и раньше, когда мне казалось жестоким то, что я усматривал в облике дамы. При этом надо помнить, что чем больше действенное начало соединяется с объектом, на который оно направлено, тем сильнее и страсть, как это можно уяснить из суждения философа в книге "О возникновении". Поэтому чем ближе желанный предмет к желающему, тем сильнее желание, тем более страстной становится душа, тем полнее объединяется она с вожделеющим началом и тем больше удаляется от разума1. И тогда она судит о другом не как человек, но почти так же, как другое животное, основываясь на своем представлении и не различая истины. Вот почему существо на самом деле скромное нам кажется надменным и жестоким; из такого чувственного суждения как раз и исходила названная баллата2. И если иметь в виду ее расхождение с настоящей канцоной, то вполне очевидно, что последняя, описывая благородную даму, основывается на истине. Говоря о "лучах грядущих дней", я хочу показать великую власть, которую глаза ее имели надо мной: их лучи пронизывали меня со всех сторон, как будто я был прозрачным. И можно было бы привести как естественные, так и сверхъестественные причины этого; однако здесь достаточно того, что было сказано: мне будет удобнее вернуться к этому вопросу в другом месте.

Далее, когда я говорю: "Ты оправдаешься, не виновата..." -- я приказываю канцоне, исходя из вышесказанного, оправдаться, если она сочтет нужным, то есть сделать это в том случае, когда противоречие между ней и баллатой кого-нибудь удивит; иными словами, если кого-либо заинтересует, почему данная канцона противоречит упомянутой баллате, пусть он обратится к приведенному выше объяснению причины этого расхождения. Такого рода фигура, когда слова исходят от одного лица, а намерение -- от другого, весьма похвальна и необходима в риторике3; ибо увещевание всегда похвально и необходимо, но не всем устам приличествует. Так, когда сыну известен порок отца, а подданному -- порок господина; когда человек знает, что другу стало бы более стыдно и достоинство друга пострадало бы, начни он его поучать; когда человеку ясно, что друг его не терпит увещевателей и гневается на них,-- тогда эта фигура очень хороша и очень полезна и может именоваться "маскировкой"4. Этот прием напоминает действия мудрого военачальника, который нападает на крепость с одной стороны, чтобы заставить противника ослабить оборону другой, ибо в таком случае вспомогательное намерение и само сражение имеют разные направления.

Так и я приказываю канцоне, чтобы она испросила у благородной дамы разрешение говорить о ней. Из чего можно заключить, что человеку не пристало быть самонадеянным, восхваляя другого и предварительно должным образом не обдумав, понравятся ли похвалы лицу, которому они предназначены; ведь очень часто, думая кого-нибудь похвалить, на самом деле его порочишь,-- это зависит не только от тебя самого, но и от человека, которого хвалишь. Вот почему следует в этом деле быть весьма осмотрительным, а быть осмотрительным значит как бы испросить разрешение, чего я и требую от канцоны. И на этом заканчивается все буквальное толкование в настоящем трактате, ибо порядок изложения требует от нас, чтобы мы в поисках истины перешли теперь к толкованию аллегорическому.

XI. Как того требует порядок, я, снова возвращаясь к началу канцоны, объясняю, что дама, о которой я говорю, есть владычица разума, именуемая Философией. Однако похвалы, естественно, вызывают желание узнать восхваляемое лицо; узнать же какое-либо явление -- значит, как говорит философ в начале "Физики", установить, что оно собой представляет, взятое само по себе и с учетом всех его причин; и, коль скоро название не дает этого представления, хотя и обозначает данное явление (как сказано в четвертой книге "Метафизики", определение есть суть, выраженная именем), прежде чем продолжать дальнейшее восхваление Философии, надлежит здесь же сказать, чту именуется Философией, то есть установить, чту это название обозначает. После того как мы это сделаем, толкование настоящей аллегории будет более убедительным. Скажу сначала, от кого пошло это название; после чего я перейду к его значению.

Вскоре после основания Рима -- по словам Павла Орозия1, примерно за семьсот пятьдесят лет до пришествия Спасителя -- приблизительно в одно время с Нумой Помпилием, вторым царем римлян, жил в Италии некий именитейший философ, по имени Пифагор, о котором как бы вскользь упоминает и Тит Ливий в первой части своего труда. До него занимающихся философией называли не философами, а мудрецами; так, известны семь древнейших мудрецов2, которых людская молва поминает и поныне: первого из них звали Солоном, второго -- Хилоном, третьего -- Периандром, четвертого -- Клеобулом, пятого -- Линдием, шестого -- Биантом и седьмого -- Приенеем. Пифагор же, когда его спросили, считает ли он себя мудрецом, отвечал, что он не мудрец, а лишь любомудр. И впоследствии повелось, что каждый посвятивший себя изучению мудрости стал именоваться "любомудром", то есть "философом"; ибо греческое "philos" все равно что латинское "любовь", а потому мы и говорим: "philos", как если бы мы сказали "любовь", и "sophos", как если бы мы сказали "мудрый". Из чего явствует, что оба эти слова и составляют название "философ", а это все равно что сказать "любомудр", почему нетрудно заметить, что это имя говорит не о высокомерии, а о смирении. Из этого названия рождается название соответствующего действия -- Философия, подобно тому как из названия "друг" рождается название свойственного Другу действия, то есть дружба. Отсюда явствует, если принять во внимание значение первого и второго слова, что Философия не что иное, как любовь к мудрости, иначе говоря, к познанию; поэтому можно любого человека назвать философом, ибо природная любовь порождает стремление к познанию в каждом человеке.

Однако поскольку основные чувства являются общими для всех индивидуумов, составляющих единый род, их не называют словом, определяющим некоторых представителей данного рода; поэтому мы называем Джанни другом Мартино3, имея в виду не природную дружбу, благодаря которой все люди -- друзья, а дружбу, возникшую сверх дружбы природной,-- она свойственна отдельным лицам, которых она объединяет. Так, никого не именуют философом из-за общей всем людям любви к познанию. По мысли Аристотеля в восьмой книге "Этики", лишь тот зовется другом, чья дружба не скрыта от любимой им особы и кого любимая особа тоже считает своим другом, так чтобы благоволение было взаимным; а оно рождается либо ради пользы, либо ради удовольствия, либо ради чести. Таким образом, для того чтобы быть философом, в человеке должна жить любовь к познанию, которая делает одну из сторон благожелательной; необходимы прилежание и забота, делающие и другую сторону благожелательной; так между сторонами рождается общность и очевидное благоволение. Поэтому без любви и без прилежания именоваться философом невозможно, но необходимо наличие и того и другого. И подобно тому, как дружба, возникшая из склонности или ради пользы, не есть истинная дружба, а лишь случайная, как это доказывает "Этика", точно так же и Философия по склонности или ради пользы не есть истинная Философия, но случайная. Посему не должен именоваться истинным философом всякий, кто ради какой-либо склонности дружит с той или иной областью премудрости; а ведь немало таких, кто любит разбираться в канцонах и их изучать и кто с удовольствием занимается Риторикой или Музыкой, но избегает других наук, которые все члены единой премудрости, и ими пренебрегает. Не следует называть истинным философом и того, кто дружит с мудростью ради выгоды, каковы юристы, медики и почти все церковники4, занимающиеся наукой не для познания, но для приобретения денег или должностей; если бы кто-нибудь дал им то, чего они добиваются, они перестали бы ею заниматься. И подобно тому, как среди разных видов дружбы та, что основана на выгоде, менее достойна этого названия, точно так же и эти люди меньше всего достойны звания философов; в самом деле, подобно тому как дружба, возникшая честным путем,-- истинна, совершенна и вечна, точно так же та Философия истинна и совершенна, которая возникает только честным путем, без всяких задних мыслей и из благорасположения дружественной души, предполагающего правильную устремленность и правильное рассуждение. Так что отныне можно утверждать, что если истинная дружба между людьми состоит в том, что один из них любит другого всецело, то и истинный философ любит премудрость во всех ее областях, а она в свою очередь всецело любит философа, поскольку она захватывает его всего и ни одной его мысли не позволяет отвлечься чем-нибудь другим. Недаром Премудрость говорит в Притчах Соломона: "Любящих меня я люблю"5. Истинная дружба, рассматриваемая сама по себе, в отвлечении от ее духовного обладателя, имеет своим субъектом познание добрых деяний, а формой своей -- стремление к этому доброму делу; так и Философия, рассматриваемая в себе, независимо от души того, кто ею занимается, имеет своим предметом знание, а формой своей -- некую как бы Божественную любовь к разуму. И подобно тому, как действенной причиной истинной любви служит добродетель, точно так же действенной причиной философии служит истина. Конечной же целью истинной дружбы служит доброе взаиморасположение, происходящее от сосуществования в соответствии с человечностью в собственном смысле этого слова, то есть в соответствии с разумом, как, видимо, и полагает Аристотель в девятой книге "Этики"; точно так же конечной целью Философии служит то отменнейшее взаиморасположение, которое не терпит никакого нарушения или отклонения, то есть истинное блаженство, приобретаемое через созерцание истины. Таким образом, понятно теперь, кто моя госпожа, и что она представляет собой среди причинных явлений, а также по своей объективной сущности, и почему она зовется Философией, а также кто является истинным философом и кто -- случайным.

Однако под влиянием некого душевного пыла и конечная цель страстей, и их проявление именуются одним и тем же словом, обозначающим как сам поступок, так и страсть (как это делает Вергилий во второй песни "Энеиды"6, называя Гектора устами Энея "О светоч", что обозначает действие, и в то же время величая его "надеждой троянцев", что обозначает страсть, хотя Гектор не был ни светочем, ни надеждой, но источником, откуда троянцы черпали свет его советов, и конечной целью, на которую они возлагали всю надежду на спасение; или как говорит Стаций в пятой песне "фиваиды", когда Исифила обращается к Архимору7: "О ты, утешение за все и за утраченную отчизну, о ты, честь моего служения"; или как мы постоянно говорим, указывая на друга: "Смотри, вот моя симпатия"; или как отец называет сына: "любовь моя"); точно так же и те науки, на которые благодаря долгой привычке Философия наиболее ревностно устремляет свои взоры, называются ее именем. Таковы естественные науки, Мораль и Метафизика, которая, поскольку Философия уделяет ей преимущественное внимание, и называется [Первой] философией. Отсюда явствует, почему и другие науки именуются Философией.

После того как стало ясным, что такое первая и истинная философия -- а это и есть та дама, о которой я говорю,-- и как по привычке сие благородное имя сообщается другим наукам, я перехожу к ее восхвалению.

XII. В первой главе настоящего трактата обсуждение причины, побудившей меня к сочинению этой канцоны, было настолько исчерпывающим, что дальнейшего ее обсуждения больше не требуется, поскольку весьма нетрудно свести его к толкованию, изложенному в предыдущих главах. Потому, придерживаясь сделанного мною деления канцоны на несколько частей и минуя дословное значение, я буду при помощи этого толкования развивать буквальный смысл лишь там, где это понадобится.

Я пишу: "Амор красноречиво говорит..." Под Амором я разумею то старание, которое я прилагал, чтобы приобрести любовь благородной дамы: при этом надо иметь в виду, что старание может в данном случае рассматриваться двояко. Одно старание приводит человека к овладению навыком в искусстве и науке, другое проявляется в использовании приобретенного им навыка. Первое старание я и называю здесь Амором. Это он вызывал в уме моем постоянные, необычные и возвышеннейшие размышления о даме, нами изображенной, как и подобает стремлению к дружбе, которое начинается с размышлений о ее великих благах. Именно это стремление и это расположение обычно предваряют собою в людях зарождение дружбы, когда с одной стороны любовь уже родилась и когда люди желают и добиваются, чтобы она была и с другой; ибо, как уже говорилось, Философия начинается там, где душа и премудрость становятся друзьями и всецело любят друг друга, как о том говорилось выше. Нет нужды вновь обсуждать здесь первую строфу, ибо буквальный смысл ее уже объяснен во вступлении и благодаря этому довольно легко постичь второй ее смысл.

Поэтому надлежит перейти к следующей строфе, которая и есть зачинательница всего рассуждения. Когда я говорю: "Светило, обходя небес простор..." -- надо помнить, что, подобно тому как при рассуждении о предмете ощущаемом полезно ссылаться на предмет неощущаемый, так и при рассуждении о предмете недоступном разуму нелишне ссылаться на предмет постижимый разумом1. А потому, если при буквальном толковании речь велась о телесном и чувственно воспринимаемом солнце, то теперь надлежит вести рассуждение, имея в виду Солнце духовное и умопостигаемое, которое и есть Бог. Нет во всем мире ни одного ощущаемого предмета, более достойного служить символом Бога, чем Солнце. Оно ощущаемым светом озаряет сначала себя, а затем все небесные тела и тела, состоящие из четырех элементов; так и Бог освещает умственным светом сначала Себя, а затем небесные и другие умопостигаемые создания. Солнце своим теплом оживляет все предметы, и если некоторые из них оно и губит, это не входит в его намерение, но есть действие случайное; так и Бог оживляет все предметы в Своей благости, и если какой-нибудь из них зол, то это не входит в Божественное намерение, но есть необходимая случайность в ходе задуманного действия. В самом деле, если Бог создал и добрых и злых ангелов, то в Его намерение не входило создавать и тех и других, но одних лишь добрых. Злые ангелы проявили себя позже, причем это не входило в Его намерение, но сие не означает, будто Бог не предвидел их падения; однако Его желание создать духовные существа было настолько сильным, что Бога не должно было и не могло удержать от этого создания предвидение того, что некоторые из них плохо кончат2. Ведь Природа не была бы достойна похвалы, если бы, зная заранее, что цветы какого-нибудь дерева частично обречены на гибель, она не производила бы на нем цветов и из-за бесплодных отказалась бы от производства плодоносных. Итак, я утверждаю, что Бог, Который все понимает (Его "вращение" и есть Его "понимание"3), нигде не видит столь совершенного творения, как то, которое предстает перед Ним, когда Он смотрит туда, где обретается названная Философия. В самом деле, хотя Бог, созерцая Самого Себя, видит сразу все, тем не менее, поскольку различение вещей -- в Нем Самом, подобно тому как действие -- в причине, Он отчетливо видит их различия. Таким образом, безусловно, от Него не может укрыться это благороднейшее из всех творений, ибо Он видит его совершеннейшим образом в Себе и в Своей сущности. Ведь, если вспомнить сказанное выше, Философия есть любовное пользование мудростью, которое преимущественно свойственно Богу, так как в Нем Высшая Мудрость, и Высшая Любовь, и Высшая Действенность; и коль скоро оно имеет место где-нибудь еще, то лишь постольку, поскольку проистекает из Него же. Таким образом, Божественная философия причастна Божественной сущности потому, что в Боге не может быть ничего, что было бы добавлено к Его сущности; и Философия в высшей степени благородна, ибо Божественная сущность благородна в высшей степени; и она пребывает в Боге совершенно и истинно, словно навеки она Его супруга. Другим разумениям она свойственна в меньшей степени: для них Философия как бы подруга, от которой ни один любовник не получает полной радости, а удовлетворяет свое вожделение лишь глядя на нее. Поэтому и можно утверждать, что Бог не видит, то есть не знает ничего, что было бы столь же совершенно, как Философия: я говорю "ничего" потому, что, как отмечалось выше, Он видит и различает все на свете, ощущая Себя причиной всего. О благороднейшее и исключительнейшее сердце, коим должна обладать супруга Небесного Вседержителя, Которому она приходится не только супругой, но и возлюбленнейшей сестрой и дочерью!4

XIII. Отметив в начале ее восхвалений тонкий намек на то, что она в своей первозданности сопричастна Божественной субстанции, нам надлежит проследовать далее и отметить, что я, во-вторых, причисляю ее к обусловленным разумениям. Итак, я говорю: "Вселенских духов восхищенный хор / На дольнюю взирает..."; при этом надо помнить, что я называю ее "дольней", имея в виду, что таковой она является для Бога, Который только что упоминался; а тем самым я исключаю те разумения, что изгнаны из горнего отечества и не способны философствовать, так как любовь в них окончательно угасла, а для философствования, как уже говорилось, необходима любовь. Из чего явствует, что адские разумения лишены лицезрения этой прекраснейшей дамы. А так как она есть блаженство Разума, участь тех, кто лишен ее, в высшей степени горька и полна всяческой скорби. Далее, когда я говорю: "...и в любящих ее -- благоволенье..." -- я показываю, как она проникает в человеческое сознание; далее я в своем комментарии перехожу к этой человеческой философии и ее восхваляю. Итак, я утверждаю, что люди, влюбляющиеся в нее здесь, то есть в этой жизни, воспринимают ее в своей мысли не всегда, но лишь тогда, когда Амор даст им воспринять нечто от его мирного блаженства. При этом надо иметь в виду три обстоятельства, которых касается настоящий текст. Первое: когда говорится, что люди влюбляются в нее, чем, видимо, проводится какое-то различие между людьми. В проведении такого различия есть необходимость, ибо, коль скоро несходство между ними очевидно и его предполагается обсудить в следующем трактате, подавляющее большинство людей живет, следуя скорее чувству, чем разуму; тем же, кто живет, следуя намеренно чувству, влюбиться в эту даму невозможно, так как такие люди не способны понять ее. Перехожу к второму обстоятельству. В словах: "...когда любовь Амором им дана", как видно, проводится различие во времени. Это также должно быть сделано, ибо, хотя ангельские разумения созерцают эту жену постоянно, разум человеческий на это не способен; дело в том, что человеческая природа -- помимо созерцания, удовлетворяющего потребности разума,-- нуждается во многом для своего поддержания. Поэтому наша мудрость бывает иной раз только привычной, пассивной, но не действенной, в отличие от других разумений, которые совершенны только благодаря своей разумной природе. Вот почему, когда душа наша лишена способности созерцать, можно утверждать, что она действительно погружена в Философию лишь постольку, поскольку душа имеет к ней привычку и мудрость; и потому обладатель этой души не всегда входит в число людей, которые влюбляются в Философию. Третье обстоятельство заключается в указании часа, когда люди общаются с Философией, который начинается с того, что Амор дает им вкусить от своего мирного блаженства; в это время человек находится в состоянии активного созерцания, ибо прилежание даст нам вкусить от мирного блаженства благородной дамы не иначе как в процессе действенного созерцания. Итак, мы видим, что дама эта в первую очередь причастна Богу, а во вторую -- другим отрешенным от материи разумениям, которые непрерывно ее созерцают; человеческий же разум связан с ней посредством лицезрения прерывистого. Поистине всегда должно именовать философом того человека, который видит в этой даме свою госпожу, даже если он не все время пребывает в состоянии высшей философской активности, ибо человека следует именовать так или иначе прежде всего в зависимости от его склонностей. Например, мы называем человека добродетельным не только потому, что он поступает добродетельно, но потому, что он имеет призвание к добродетели; и называем человека красноречивым также не за то, что он красиво говорит, а потому, что он обладает призванием к красноречию, то есть умением хорошо говорить. И дальнейшие хвалы, имеющие целью показать, что большая часть философских благ предоставлена человеческой природе, будут обращены к Философии именно в той мере, в какой человеческий разум причастен ей.

Итак, я говорю ниже, что она столь любезна Тому, Кто подарил ей жизнь (то есть Тому, от Кого она ведет свое начало как от первоисточника), что Он превосходит наше бытие, неизменно даруя ей силы -- силы, которые делают нашу природу прекрасной и добродетельной. Вот почему, хотя некоторые и достигают того, что приобретают склонность к Философии, никто не может достигнуть этого настолько, чтобы можно было ее назвать склонностью в собственном смысле слова, ибо изначальная любознательность, то есть та самая, из которой рождается эта склонность, не может привести к совершенному обладанию премудростью. И тут становится очевидным, насколько смиренна обращенная к ней хвала; в самом деле, совершенна ли Философия или несовершенна, но слово "совершенство" неизменно связано с ней. И в силу этой ее бесконечности и говорится, что душа Философии "являет милость в облике земном", то есть что Бог всегда вкладывает в нее долю Своего света. В связи с этим хотелось бы освежить в памяти сказанное выше о том, что форма Философии есть любовь, которая поэтому и называется здесь ее душой. Любовь же эта обнаруживается в лике премудрости, на котором она запечатлевает дивные красоты, а именно радость при любых жизненных обстоятельствах и презрение к тем вещам, которые другие превращают в своих господ. Почему и случается, что те несчастные, которые не имеют отношения к благородной даме, лицезрея ее, задумываются над своим убожеством и впадают в уныние, испуская многотрудные воздыхания; о чем и говорится в канцоне: "И, уязвленные ее огнем, / Шлют вестников возвышенных желанья, / Что превращают воздух в воздыханья".

XIV. Подобно тому как мы в буквальном толковании после общих похвал переходили к частным, начав с области души и перейдя затем к области тела, так и сейчас текст наш после общих прославлений намеревается обратиться к частным. Как говорилось выше, материальным предметом Философии служит здесь мудрость, формой -- любовь, а созерцание -- сочетанием того и другого. Посему в следующей рассматриваемой нами строфе, которая начинается словами: "В нее нисходит благодать Творца..." -- я и намереваюсь прославить любовь как одну из составных частей Философии. При этом надо иметь в виду, что нисхождение свойства одной вещи в другую есть не что иное, как превращение второй в подобие первой, что мы с очевидностью наблюдаем у природных агентов, которые, сообщая свои свойства другим вещам, превращают последние в меру их восприимчивости в свое подобие. Вот почему мы видим, как солнце, посылая лучи на землю, превращает вещи в свое светоносное подобие в той мере, в какой они в силу собственного предрасположения способны воспринять его свет. Так я говорю, что Бог превращает вышеупомянутую любовь в Свое подобие, насколько она способна Ему уподобиться. Каким образом происходит это превращение, показывают слова: "...как в ангела, что Бога созерцает". При этом опять-таки надо помнить, что одни предметы получают исходящую от первого агента, то есть от Бога, благодать в виде направленных прямо на них лучей, другие -- в виде отраженного сияния: так, разумениям Божественный свет передается непосредственно лучами, а разумения в свою очередь отражают его на окружающие предметы. Однако, коль скоро здесь упоминались свет и сияние, я для более совершенного понимания покажу различие этих слов, следуя мнению Авиценны1. У философов принято называть "светом" то, что светится, находясь в своем первоисточнике; называть свет "лучом", когда он находится в промежуточной среде между своим первоисточником и первым телом, в которое он упирается; называть его "сиянием", когда он отражается на другом освещенном теле. Итак, я утверждаю, что Божественная благодать непосредственно уподобляет упомянутую выше любовь себе. И это явствует в особенности из того, что, подобно тому как Божественная любовь вечна, так и объект ее должен по необходимости быть вечным, ибо вечно то, что любимо Богом. И любовь к премудрости Бог уподобляет Своей любви, так как премудрость -- вечна. Недаром она сказала о себе2: "Я создана от начала прежде всех веков, и в грядущем веке меня не убудет". А в Книге Притчей Соломона Премудрость говорит: "От века я помазана"; в начале же Евангелия от Иоанна можно с очевидностью усмотреть ее предвечность. И всюду, где сияет эта любовь, все другие виды любви меркнут и как бы потухают, в то время как вечный ее объект решительно побеждает и одолевает все другие предметы. Об этом, как нам известно, с очевидностью свидетельствуют примеры наиболее выдающихся философов, которые пренебрегли всем, кроме мудрости. Недаром Демокрит3, презирая заботы о собственной особе, не стриг себе ни бороды, ни волос, ни ногтей; царское достоинство Платона4, не заботившегося о земных благах, проявлялось в том, что он не обращал внимания на свое царское происхождение; Аристотель, пренебрегавший друзьями не философами, спорил со своим лучшим -- после мудрости -- другом, каким был для него Платон. И разве кроме вышеупомянутых философов мы не встречаем многих других, таких, как Зенон5, Сократ или Сенека, которые ради высоких мыслей презирали все остальное? И потому очевидно, что Божественная благодать, как в ангелов, нисходит в людей, исполненных любви к премудрости, и, дабы можно было проверить это на опыте, канцона предлагает: "Кто этому поверить не дерзает, / Пусть с ней идет и зрит ее дела". Предложение относится к благородной душе, мудрой и свободной в своем собственном могуществе, иначе говоря, к разуму. Эта душа -- благородная госпожа, в отличие от других душ, что остаются служанками, ибо существуют не для себя, а для других; Философ же во второй книге "Метафизики" говорит, что свободно то творение, которое существует по собственной, а не по чужой причине.

Текст гласит: "...пусть с ней идет и зрит ее дела", то есть советует взять себе в спутники эту любовь и посмотреть, что она несет в себе. И отчасти сам текст касается ее деяний, говоря: "Промолвит слово -- чувствуют сердца, / Как дух стремится к нам..."; иными словами, туда, где Философия проявляет себя, нисходит небесная мысль, согласно которой Философия есть некое сверхчеловеческое действие; и этот небесный "дух" свидетельствует о том, что не только сама Философия, но и мысли, с которыми она дружит, отвлечены от вещей низменных и земных. Далее говорится о том, как Философия укрепляет и зажигает любовь всюду, где бы она ни появилась, сладостностью своих действий, поскольку все ее проявления -- целомудренны, нежны и далеки от всяких излишеств. И дабы предложение благородным дамам взять ее в спутницы звучало более убедительно, текст канцоны гласит: "Ты даму назови /Лишь ту благой, в которой отразила / Она свой лик, и лишь ее краса / Земную красоту преобразила..." И добавляет: "Что ниспослали смертным небеса"; причем надо помнить, что лицезрение этой благородной дамы было даровано нам щедро не только затем, чтобы мы могли любоваться ее обращенным к нам ликом, но для того, чтобы мы возжелали приобщиться к тем благам, которые она от нас скрывает. Благодаря Философии многое из того, что без нее казалось бы чудом, воспринимается разумом и, став разумным, перестает быть чудесным. Благодаря ей веришь, что любое чудо может иметь объяснение, а следовательно, и существовать в более высоком разуме. Отсюда и возникает наша уверенность, из которой проистекает надежда, как жажда предвиденного; а от этой надежды рождается действенная любовь к ближнему. Через эти три добродетели поднимаешься к философствованию, в те небесные Афины, где стоиков, перипатетиков и эпикурейцев, озаряемых светом вечной истины, объединяет единая жажда6.

XV. В предыдущей главе преславная эта жена восхвалялась применительно к одной из частей, из которых составлено ее название, а именно применительно к любви. Теперь же, в настоящей главе, в которой я намереваюсь толковать строфу, начинающуюся со слов: "В ее явленье радость всех времен..." -- надлежит вести рассуждение, восхваляя вторую составляющую ее часть, то есть мудрость. Итак, текст гласит, что на лике ее видны черты, свидетельствующие о райском блаженстве, и указывает места, где отражается это блаженство,-- глаза и улыбку. При этом следует иметь в виду, что глаза мудрости суть ее доказательства, при помощи которых можно с наибольшей достоверностью усмотреть истину; улыбка же ее -- это ее убеждения, в которых под неким покровом обнаруживается внутренний свет мудрости; и в этих двух местах угадывается высшая радость1, которая есть величайшее райское благо. Эта радость доступна лишь тому на земле, кто смотрит в эти глаза и на эту улыбку. И вот почему: так как каждое творение от природы стремится к своему совершенству, человек не может, не достигнув его, чувствовать себя удовлетворенным, то есть не может быть счастливым; ибо, чего бы он ни добился, он, не добившись совершенства, никогда не избавился бы от жажды его; блаженство же исключает эту жажду, представляя собой нечто совершенное; тогда как желание -- нечто неполноценное; ведь ни один человек не желает того, что он имеет, но жаждет того, чего он не имеет и в чем как раз и заключается неполноценность данного человека. Лишь в лицезрении очей и уст благородной дамы приобретается человеческое совершенство, то есть совершенство разума, от которого вся наша сущность главным образом зависит; все же другие виды нашей деятельности, связанные с процессами ощущения, питания и прочее, подчинены исключительно разуму, тогда как он существует только для себя; так что, если совершенен разум, совершенна и наша сущность, то есть совершенна настолько, насколько человек, оставаясь человеком, видит осуществление каждого своего желания и таким образом достигает блаженства. А потому в Книге Премудрости и говорится, что "презирающий мудрость и наставление несчастен"2, то есть лишен возможности быть счастливым. Обладая мудростью, человек, по мнению философа, становится счастливым, то есть довольным. Итак, мы видим, почему в облике Премудрости запечатлено райское блаженство. В той же Книге Премудрости можно о ней прочесть: "Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало Божьего величия".

Далее, когда в канцоне говорится: "Наш скудный разум ею превзойден", я прошу извинения за то, что мало могу сказать об этом блаженстве по причине его необъятности. Нужно отметить, что ее райские черты в какой-то степени ослепляют наш разум, поскольку не все доступно взору нашего разума: например, Бог, вечность или первоматерия несомненнейшим образом видимы и мы полностью верим в их существование, но сущности их познать не можем; и только отрицая некоторые их свойства, мы способны приблизиться к их постижению, но не иначе. Поистине кое-кто может здесь сильно усомниться в том, способна ли мудрость сделать человека счастливым, не будучи в состоянии показать ему решительно все; ведь человек от природы стремится к познанию и не может достигнуть блаженства, не удовлетворив своего желания. На что можно ясно ответить, что природное стремление к чему-либо соразмерно возможностям того, кому оно принадлежит,-- иначе желание противоречило бы самому себе, что невозможно, и природа породила бы его втуне, что также невозможно. Желание противоречило бы самому себе потому, что, стремясь к своему совершенству, оно стремилось бы к своему несовершенству, ибо оно стремилось бы к тому, чтобы всегда оставаться желанием, и к тому, чтобы стремление его никогда не осуществилось (в эту ошибку впадает проклятый скупец, не замечая, что жаждет вечной жажды в погоне за недостижимой суммой). Природа же породила бы такое желание потому втуне, что оно не было бы направлено к определенной цели. Вот почему человеческие желания в этой жизни соразмерны пониманию того, что может быть здесь достигнуто, и если выходят за этот предел, то лишь в силу заблуждения, не предусмотренного природой. Мера желания предусмотрена и ангельской природой и ограничивается той степенью мудрости, которая доступна природе каждого существа. Потому-то святые друг другу и не завидуют3, ибо любой из них достигает цели своего стремления, которое соразмерно благодати, отпущенной ему природой. И так как познание сущности Бога, да и не только Бога, нашей природе недоступно, мы, естественно, и не стремимся ее познать. Таким образом, сомнение рассеяно.

Далее, говоря: "Вот мечет пламя огненный покров /Ее красы..." -- канцона переходит к другой райской радости, а именно -- от вторичного блаженства к первичному, проистекающему из красы нашей благородной дамы. При этом надо помнить, что нравственные принципы и есть краса Философии; ведь подобно тому, как красота телесная является результатом должной гармонии членов, так и красота мудрости, которая, как говорилось, и есть тело Философии, получается от согласованности нравственных сил, которые и придают ей такую привлекательность. А потому я и говорю, что ее краса, то есть ее нравственные принципы, источает пламя, иными словами, чистое вожделение, порождаемое радостями, основанными на нравственности; к тому же вожделение это отрывает нас от природных пороков, не говоря уже о других. А отсюда и возникает то блаженство, которое Аристотель определяет в первой книге "Этики" как состояние, согласное с добродетелью в совершенной жизни. А когда канцона говорит: "Ведь гордая краса не для сердец / Возвышенных..." -- она продолжает прославлять благородную даму, призывая людей за ней следовать и возвещая им ее благодеяния, которые сделают каждого, кто последует за ней, лучше. Поэтому канцона и говорит: "Пусть взглянут на смиренья образец!" -- желая тем самым сказать: пусть та душа, которая слышит, как красоту нашей благородной дамы порицают за то, что красота ее кажется не такой, какой она должна была бы казаться,-- пусть такая душа взглянет на этот образец.

При этом надо помнить, что душу украшают нравы, то есть те добродетели, которые иногда от тщеславия, а порой и от гордыни становятся менее прекрасными и привлекательными, как об этом будет сказано в последнем трактате4. А потому я говорю, что, дабы уберечься от ошибочных суждений об этой даме, нужно приглядеться к ней и заглянуть туда, где она служит образцом смирения, то есть в ту часть ее, которая именуется нравственной Философией. И добавлю, что, взглянув на нее -- я имею в виду мудрость -- в этой ее области, каждый порочный человек снова сделается праведным и добрым; потому я и говорю: "Вот та, что в мире грешников смирила..." -- то есть что она спокойно возвращает на должный путь всякого, кто сбился с него. Наконец, для высочайшего восхваления мудрости я называю ее матерью всего и началом всякого движения, говоря, что Бог начал сотворение мира с нее, и в особенности движение неба, порождающее все сущее и служащее началом и толчком для всякого другого движения: "...так предназначил Движущий светила". Иными словами, в Божественной мысли, которая и есть разум, мудрость уже присутствовала, когда Бог создавал мир; из чего следует, что его создала мудрость. А потому Соломон и говорил в Книге Притчей от лица Премудрости: "Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли,-- тогда я была при Нем художницею и была радостию всякий день, веселясь пред лицем Его во все время..."5

О вы, что хуже мертвецов, вы, бегущие от ее дружбы, откройте глаза ваши и глядите: ведь прежде, чем вы были, она любила вас, налаживая и устраивая ваше становление; а после того, как вы были созданы, она, дабы направить вас, пришла к вам, приняв ваше обличье6. И если вы не все можете предстать перед ее очами, почтите ее в ее друзьях и следуйте наставлениям их, как людей, возвещающих волю этой предвечной Вседержительницы,-- не будьте глухи к речам Соломона, который вам об этом твердит, говоря: "Стезя праведных как светило лучезарное, которое более и более светлеет до полного дня"7, следуйте по их стопам, любуясь их деяниями, которые должны быть для вас светочами на путях этой кратчайшей жизни. И на этом можно закончить толкование истинного смысла настоящей канцоны. Поистине последняя строфа, являющаяся заключением, очень легко может быть сведена к буквальному ее толкованию, кроме того места, где я действительно назвал эту госпожу "гордою и злою". При этом надо помнить, что сначала, представляя себе Философию, я видел лишь ее тело, то есть мудрость: "гордая", она мне не улыбалась, поскольку ее доказательств я еще не понимал, и "злая", так как она на меня не глядела, то есть так как я не мог уяснить себе ее доказательств; виноват же во всем этом был я сам. Таков, с учетом буквального толкования, смысл аллегории, содержащейся в заключительной строфе канцоны. После чего настало время закончить настоящий трактат, дабы проследовать дальше. ТРАКТАТ чЕТВЕРТЫЙ

КАНЦОНА ТРЕТЬЯ

Стихов любви во мне слабеет сила.

Их звуки забываю

Не потому, что вновь не уповаю

Найти певучий строй,

Но я затем в молчанье пребываю,

Что дама преградила

Мою стезю и строгостью смутила

Язык привычный мой.

Настало время путь избрать иной.

Оставлю стиль и сладостный и новый,

Которым о любви я говорил.

Чтоб я не утаил,

В чем благородства вечные основы,

Пусть будут рифм оковы

Изысканны, отточены, суровы.

Богатство -- благородства не причина,

А подлая личина.

Призвав Амора, песню я сложил.

В очах он дамы скрыт; лишь им полна,

В саму себя влюбляется она.

Того, кто правил царством, знаю мненье:

Богатство порождает

Издревле знатность, их сопровождает

Изящных нравов цвет.

Иной же благородство утверждает

Не в добром поведенье,

А только в прадедов приобретенье --

В нем благородства нет!

Кто злато мерит древностию лет,

Богатство благородством почитая,

Тот заблуждается еще сильней.

Но в памяти людей

Укоренилась эта мысль простая.

Так ложных мыслей стая

Летит. Себя отменнейшим считая,

Вот некто говорит: "Мой дед был славен,

Кто знатностью мне равен?"

А поглядишь -- так нет его подлей.

Для истины давно он глух и слеп;

Как мертвеца, его поглотит склеп.

И тот, кто молвил, что людей природа

Лишь дерево с душою,

Всю ложь, идя дорогою кривою,

Домыслить не сумел.

Ошибку императора не скрою:

Неверно, что порода

Важней всего, затем богатство рода

(Так он сказать хотел).

Богатство -- благородства не предел,

Не уменьшает и не умножает

Его, затем что низменно оно.

То примет полотно,

Во что себя художник превращает.

И башню не сгибает

Река, что издалека протекает.

Богатства подлы низкие желанья,

Но где предел стяжанья?

Все золотое манит нас руно.

Дух истиннолюбивый и прямой

Все тот же и с мошною, и с сумой.

"Не стать мужлану мужем благородным --

Его отец не знатен",--

Твердят всечасно. Этот взгляд превратен.

Вступают люди в спор

Сами с собой, но смысл им непонятен.

Им кажется природным,

Что только время делает свободным

И знатным. Этот вздор

С упрямством защищают до сих пор:

"Мы знатны все, или мы все мужланы.

Коли не так -- то вечен род людской".

Но с мыслию такой

Не соглашусь. Поймите, нежеланны

Для христиан обманы

И домыслов смущающих туманы.

Так вот, отвергнув лживое ученье,

Скажу я в заключенье,

Чтоб обрести достойных мыслей строй,

О знатности -- как в этот мир сошла

И благородных каковы дела.

От корня одного берут начало --

В них обещанье рая --

Все добродетели, нас побуждая

Идти в лучах светил.

И Этика, премудрость отражая,

Как истину -- зерцало,

Нам только в середине указала

Игру свободных сил.

Так благородства свет предвозвестил

Нам добродетель; подлое деянье

Таит лишь зло, досаду и печаль,

Но светит нам мораль

И благородства радостно сиянье;

И в них одно звучанье

В честь одного истока мирозданья.

Одно ль, другое тайно производит

Иль каждое восходит

К началу третьему? Поймешь едва ль.

Но добродетель выше и ценней,

Чем благородство,-- так сужу о ней.

Где добродетель, там и благородство

(Обратный ход неверен!).

Так, где звезда, там небо, но безмерен

Без звезд простор небес.

Тот в юной даме, кто Амору верен,

Увидит превосходство

Стыдливости, не крепости,-- господство

Совсем иных чудес.

И как темно-пурпурный не исчез

Цвет в черном, но от черного родится,

Так в благородстве крепости исток.

И чтоб никто не смог

Наследным благородством возгордиться

(Как если б воплотиться

Полубожественный в нем дух стремится!),--

Скажу, что благородство нам дарует

Лишь Бог. И тот ликует,

Дары приняв, кто низость превозмог.

Но семена бросает Божество

Лишь в гармоническое существо.

Душа, украшенная даром Бога,

До смертного предела,

С тех пор как узы ощутила тела,

Таиться не вольна.

Она нежна, стыдлива и несмела

У юности порога;

Прекрасная, она взирает строго,

Гармонии полна.

Созрев, она умеренна, сильна,

Полна любви и в нравах куртуазна,

Верна, как меч, висящий у бедра;

А в старости -- щедра

Предвиденьем, и мудростию властна,

И, радуясь, согласна

О благе общем рассуждать бесстрастно.

Достигнув дряхлости, она стремится

С Всевышним примириться,

Как надлежит, близ смертного одра,

Благословив былые времена.

Но с многих глаз не спала пелена.

Ты, против заблуждающихся, в путь

Отправься; не забудь,

Канцона, там, где дама,-- в вышнем круге --

Все рассказать о должности твоей.

Ты, верно, скажешь ей:

"Я о твоем благовествую друге".

I. Любовь, по единодушному мнению рассуждавших о ней мудрецов и согласно тому, что мы на опыте постоянно видим, есть узы, которые сочетают и соединяют любящего с любимой особой; недаром Пифагор говорит: "В дружбе из множества возникает единство"1. А коль скоро соединившиеся вещи естественно сообщают друг другу свои свойства настолько, что иной раз природа одной из них полностью изменяется под воздействием природы другой, случается, что страсти любимой особы вселяются в особу любящую так, что любовь одной передается другой, равно как и ненависть, и желание, и всякая другая страсть. Поэтому друзья одного любимы другим, а недруги -- ненавидимы; недаром в греческой пословице сказано: "у друзей все должно быть общим"2. И вот я, подружившись с этой госпожой3, названной в изложенном выше правдивом толковании, начал любить и ненавидеть в соответствии с ее любовью и ее ненавистью. Подобно ей, возлюбил я последователей истины и проникся ненавистью к последователям заблуждения и лжи. Однако, так как каждая вещь может быть любима сама по себе, но ни одна вещь не может быть ненавидима иначе как вследствие появления в ней зла, то разумно и похвально ненавидеть и стараться избегать не самих вещей, а лишь появившееся в них зло. И если кто-либо и умеет это делать, то отменнейшая моя госпожа обладает этим умением в высшей степени; я говорю об умении выделять в вещах зло, которое вызывает к ним ненависть; ибо разум госпожи моей -- всеобъемлющ и в ней -- изначальный источник всего похвального. Следуя ей, насколько я мог, как в поступках, так и в страстях, я проклинал и презирал людские заблуждения, чтобы опозорить и осудить не самих заблуждающихся, а их заблуждения; порицая же эти заблуждения, я полагал, что лишу их привлекательности и что они, лишенные привлекательности, покинут тех, кого я из-за них ненавидел. В числе этих заблуждений больше всех порицал я одно, вредное и опасное не только для тех, кто в нем погрязли, но приносящее страдание и вред другим, его порицающим. Это есть заблуждение относительно человеческого достоинства, якобы заложенного в нас от природы, которое именуют "благородством"; заблуждение это по дурной привычке и по недомыслию настолько успело укорениться, что из-за него мнение почти всех оказалось превратным; а из превратного мнения рождались ложные суждения и из ложных суждений -- несправедливые преклонения и хулы, почему хороших людей считали подлыми и презренными, а злых уважали и превозносили. Это привело к путанице, хуже которой на свете не бывает, в чем может убедиться каждый, кто внимательно приглядится к тому, что из этого может воспоследовать. Вот почему, хотя госпожа моя и явила мне отчасти свои сладостные черты, в особенности в тех областях, где я рассматривал и пытался разрешить вопрос о том, предусмотрена ли Богом первоматерия отдельных стихий4,-- я все же стал несколько воздерживаться от постоянного ее лицезрения; почти не видя ее, я стал мысленно вникать в изъян человеческой природы, порождающий названное заблуждение. И во избежание праздности, враждебной этой госпоже, и дабы рассеять это заблуждение, отнимающее у нее стольких друзей, я решил обратиться к людям, вступившим на ложный путь, с призывом вернуться на прямую дорогу; и начал сочинять канцону, в начале которой я сказал: "Стихов любви во мне слабее сила". В ней я намереваюсь вернуть людей на прямую стезю должного познания истинного благородства, как в этом можно будет убедиться, ознакомившись с ее текстом. А так как в этой канцоне имелось в виду столь необходимое лекарство, не было нужды выражаться фигурально, но надлежало немедленно прописать это средство, дабы немедленно же восстановилось здоровье, которое, будучи подорвано, сулило жалкую смерть.

Итак, при ее толковании не возникнет нужды в раскрытии какой-нибудь аллегории; достаточно будет объяснить ее буквальное значение. Под госпожой моей я всюду разумею ту, которая имелась в виду в предыдущем рассуждении, а именно Философию, могущественнейший светоч, чьи лучи заставляют заново расцветать и плодоносить истинно человеческое благородство, исчерпывающее обсуждение которого и задумано в предлагаемой канцоне.

II. Для лучшего понимания смысла предлагаемой канцоны надлежит в начале предпринятого ее толкования разделить ее на две части; в первой ведется вступительная речь, а во второй следует само рассуждение; вторая же часть начинается с начала второй строфы, там, где сказано: "Того, кто правил царством, знаю мненье..." Первая часть в свою очередь может распадаться на три раздела: в первом говорится, почему я воздерживаюсь от привычной для меня речи; во втором я называю то, о чем я намереваюсь рассуждать; в третьем я прошу помощи у той, кто больше всего мне может помочь, а именно у Истины. Второй раздел начинается со слов: "Настало время путь избрать иной". Третий -- "Призвав Амора, песню я сложил".

Итак, я говорю, что я должен отказаться от сладостных любовных стихов1, которые мысли мои обычно подбирали, и привожу тому причину, объясняя, что дело не в решении больше не сочинять любовных стихов, а в том, что в госпоже моей проявились новые черты, которые лишили меня повода говорить в настоящее время о любви. При этом следует помнить, что если здесь и говорится, что поступки этой госпожи строги и жестоки, то лишь потому, что они кажутся таковыми, а в десятой главе предыдущего трактата можно заметить, что я иной раз утверждаю, что видимость расходится с действительностью. И каким образом одна и та же вещь бывает сладкой и в то же время кажется горькой или, будучи светлой, представляется темной, можно с достаточной ясностью усмотреть из указанного места.

Далее, когда я говорю: "Настало время путь избрать иной", я, как уже было отмечено, называю то, о чем я намереваюсь рассуждать. И здесь нельзя перескочить, не остановившись на нем, через смысл выражения "время путь избрать иной", ибо тому есть глубочайшая причина; но следует иметь в виду, насколько разумно учитывать это время во всех наших действиях, и в особенности в словах, нами произносимых. Время, согласно тому, что говорит Аристотель в четвертой книге "Физики", есть "мера движения, зависимая от того, что было раньше и что будет потом", а также "мера небесного движения"; мера эта по-разному предрасполагает земные вещи к восприятию той или иной формы. Одно дело земля в начале весны, готовая к приему в себя формы трав и цветов, другое -- зимой; различные времена года по-разному предрасположены к приему семени; так же точно и для нашего ума, который зиждется на сложном сочетании телесных элементов, одно время иначе предрасположено к тому, чтобы следовать за небесным круговращением, чем другое. Поэтому и слова, которые суть как бы семена действий, должны весьма осмотрительно удерживаться и выпускаться, дабы они были хорошо восприняты и дали плоды. Поэтому время надлежит предусматривать как говорящему, так и тому, кто должен слушать: в самом деле, если первый высказывается, будучи далеко не расположен к тому, то слова его по большей части приносят вред, а если слушающий далеко не расположен к восприятию, то слова воспринимаются плохо, как бы хороши они ни были. Недаром Соломон говорит в Екклезиасте: "Время молчать и время говорить"2. Почему и я, чувствуя, по причине, указанной в предыдущей главе, что не расположен к тому, чтобы говорить об Аморе, решил дождаться того времени, которое несет с собой исполнение всякого желания и которое, подобно даятелю, одаривает всех, кто умеет ждать. Не случайно святой апостол Иаков и говорит в своем послании: "Вот земледелец ждет драгоценного плода от земли и для него терпит долго, пока получит дождь ранний и поздний"3. И все наши пререкания, если мы будем должным образом доискиваться их причин, происходят так или иначе от неумения пользоваться временем.

Я говорю: так как мне кажется, что, начав иной путь, я оставлю свой "сладостный стиль", то есть лад, которого я придерживался, когда говорил об Аморе, и поведаю о том достоинстве, благодаря которому человек по-настоящему благороден. А так как достоинство можно понимать по-разному, здесь оно выступает как сила природы или даруемое природою истинное достоинство, как это будет видно из дальнейшего. И я обещаю рассуждать об этом предмете при помощи рифм изысканных и суровых. Ведь надо иметь в виду, что рифму можно рассматривать двояко, а именно в широком и узком смысле: в узком смысле под рифмой разумеется собственно та согласованность, которой обычно добиваются между стихами в последнем и предпоследнем их слогах; в то время как в широком смысле -- вообще всякая речь, упорядоченная количеством и длительностью, которая подчинена рифмованным созвучиям, и так ее здесь, в этом вступлении, и следует принимать и понимать. А названы они "суровыми" по отношению к произносимому звуку, которому для такого предмета не пристало быть мягким; и названы они "изысканными" по отношению к смыслу слов, следующих друг за другом в изощренных доказательствах и диспутах. Далее я добавляю: "Богатство -- благородства не причина, /А подлая личина", в чем заключается обещание опровергнуть суждение людей, исполненных заблуждений, утверждаемое и подкрепляемое душевной низостью. Следует также обратить внимание на то, что в этом вступлении обещано сначала рассуждать об истинном, а затем опровергнуть ложное, а уже после этого ведется рассуждение об истинном, что как будто не отвечает обещанному. При этом надо помнить, что, хотя в обоих случаях имеется в виду одно и то же, все же главным является рассуждение об истинном; опровержение же ложного имеется в виду лишь постольку, поскольку истина таким образом лучше проясняется. Здесь, в канцоне, сначала обещается рассуждение об истинном в качестве главной задачи, которая в душе слушателей вызывает желание слушать; в трактате же сначала опровергается ложное, с тем чтобы, рассеяв дурные мнения, можно было после этого более свободно воспринять истину. И этого способа придерживался мастер человеческого разума Аристотель, который всегда сначала сокрушал противников истины и лишь потом, переубедив их, показывал истину.

Наконец, когда я говорю: "Призвав Амора..." -- я призываю к себе истину, которая и есть этот господин, обитающий в очах, то есть в доказательствах Философии, и он действительно господин, поскольку обрученная с ним душа есть госпожа, тогда как без него она -- рабыня, лишенная всякой свободы. И текст гласит: "...в саму себя влюбляется она"4, ибо Философия эта, которая на основании сказанного в предыдущем трактате и есть любовное применение мудрости, созерцает саму себя, когда перед ней является красота ее очей; что не означает ничего другого, кроме того, что философствующая душа созерцает не только эту истину, но созерцает также и собственное свое созерцание и его красоту, обращаясь на саму себя и влюбляясь в саму себя с первого же взгляда на эту красоту. И на этом заканчивается в тексте настоящего трактата то, что касается трехчленного вступления к канцоне.

III. Рассмотрев смысл вступления, нам надлежит продолжить трактат; а для большей его ясности следует разделить канцону на ее основные части1, которых три: в первой обсуждается мнение других людей относительно благородства; во второй автор высказывает собственное мнение о благородстве; в третьей речь обращается к самой канцоне как бы для украшения того, что уже было сказано. Вторая часть начинается со слов: "От корня одного берут начало..." Третья -- "Ты, против заблуждающихся, в путь...". А вслед за этими тремя основными разделами придется сделать другие подразделения, дабы как следует схватить тот смысл, который мы намерены обнаружить. Поэтому пусть никто не удивляется, если в дальнейшем мы будем прибегать к частым членениям; ведь ныне руки наши принялись за великое и высокое дело, мало исследованное другими авторами2; к тому же, рассуждению, к которому я приступаю, предстоит быть пространным и тонким, чтобы можно было в совершенстве разобраться в тексте, уяснив заложенный в нем смысл.

Итак, обращаясь теперь к первой части, я утверждаю, что она делится надвое: в самом деле, в первом ее разделе излагаются чужие мнения, а во втором они опровергаются; начинается же этот второй раздел со слов: "И тот, кто молвил, что людей природа..." Но и первый остающийся раздел имеет два членения: первое -- это пересказ мнения императора3; второе -- пересказ мнения простых людей, совершенно невежественных. Начинается же эта вторая часть со слов: "Иной же благородство утверждает..." Итак, я говорю: "Того, кто правил царством..."; при этом надо помнить, что Фридрих Швабский, последний римский император4 (я говорю "последний" в отношении настоящего времени, невзирая на то, что Рудольф, Адольф и Альберт были впоследствии избраны после его смерти и смерти его преемников), на вопрос, что есть благородство, ответствовал, что это -- древнее богатство и добрые нравы. И я говорю: "Иной же благородство утверждает..."; в самом деле, этот человек, всячески обдумывая и переворачивая это определение, отбросил его вторую половину, то есть добрые нравы, и сохранил только первую, то есть древние богатства, и, как явствует из текста, не обладая, быть может, добрыми нравами, но не желая терять звания благородного, определил благородство так, как ему было выгодно, а именно как обладание древними богатствами. И я утверждаю, что мнение это -- почти всеобщее и что его придерживается каждый, кто называет человека благородным только за то, что он происходит из рода уже давно разбогатевшего; во всяком случае, чуть ли не всякий рассуждает именно таким образом. Оба эти мнения -- хотя одно из них, как уже говорилось, вовсе не заслуживает внимания -- имеют, видимо, за собой два весьма веских основания: первое -- слова Философа5 о том, что не могут быть целиком ложными представления большинства; второе основание -- это авторитетность определения, данного императором. А для того, чтобы в дальнейшем лучше была видна вся сила истины, побеждающей любой авторитет, я намереваюсь обсудить, насколько каждое из этих оснований может нам помочь и насколько оно действенно. И прежде всего, так как об императорском авторитете нельзя говорить, не обнаружив его корней, о них-то я и намерен рассуждать в особой главе.

IV. Основанием к возникновению императорской власти послужила насущная потребность человеческого общества, устроенного ради достижения единой цели, а именно счастливой жизни1; достигнуть таковой никто не способен без чужой помощи, так как человек нуждается во многих вещах, достичь которых одному человеку не по силам. Потому Философ и говорит, что человек от природы -- животное общественное2. И подобно тому, как отдельный человек тяготеет к семейной жизни, точно так же и отдельный дом нуждается в соседстве с другими, в противном случае многое препятствовало бы счастью. А так как соседство только одного дома недостаточно для полного удовлетворения этой потребности, возникает необходимость в строительстве города. Но и городу для процветания его ремесел и защиты потребно общение и дружба с соседними городами; и для этого было создано государство. Однако, так как человеческая душа не успокаивается, получив во владение определенное количество земли, но всегда жаждет славы новых приобретений, как мы это видим на опыте, то между государствами возникают усобицы и войны, которые несут бедствия городам, а в городах -- бедствия соседям, отдельным домам, а в домах -- человеку; и все это препятствует счастью. Поэтому для устранения этих войн и их причин необходимо, чтобы вся земля и чтобы все, чем дано владеть человеческому роду, было Монархией, то есть единым государством, и имело одного государя, который, владея всем3 и не будучи в состоянии желать большего, удерживал бы отдельные государства в пределах их владений, чтобы между ними царил мир, которым наслаждались бы города, где любили бы друг друга соседи, в любви же этой каждый дом получал в меру своих потребностей, и чтобы, удовлетворив их, каждый человек жил счастливо, ибо он рожден для счастья. К этому и могут быть сведены слова Философа, когда он говорит в "Политике", что, если много разных вещей подчинены единой цели, одна из них должна быть ведущей, или правящей, а все другие -- ведомыми, или управляемыми4. Пример тому мы видим на корабле, где различные обязанности и различные задачи подчинены единственной цели: достигнуть желанной пристани на спасительном пути. На корабле каждый исполнитель занят собственным делом в пределах поставленной ему цели, но там существует одно лицо, которое учитывает все отдельные цели и распоряжается ими, имея в виду конечную цель; это и есть кормчий, голосу которого все должны повиноваться. Это же мы видим в монашеских орденах, в войсках и повсюду, где имеет место подчинение определенной цели. Из чего явствует, что для совершенства вселенского союза человеческого рода должен быть как бы единый кормчий, который, учитывая различные условия в мире, обладал бы для распределения различных и необходимых повинностей всеобщим и непререкаемым правом повелевать членами этого союза. Такой высокий долг называется не иначе как Империей, ибо он есть повелевание всеми другими повелениями. Тот же, кто поставлен выполнять эту обязанность, именуется Императором, так как от него исходят все повеления, и то, что он изрекает,-- для всех закон, и все должны этому повиноваться, и всякое другое повеление должно почерпнуть силу и авторитет в его повелении. И так становится очевидным, что в человеческом обществе наивысшая власть и наивысший авторитет принадлежат императору.

Конечно, иной мог бы возразить, говоря, что хотя и необходимо, чтобы кто-нибудь в мире выполнял обязанности императора, но из этого еще не следует, что авторитет римского государя наивысший на законном основании и что это еще требуется доказать; ведь римская власть была приобретена не по праву и не по решению Вселенского собора, но силой, которая явно противоречит праву. На что нетрудно ответить, что избрание этого должностного лица должно было прежде всего восходить к тому решению, которое служит провидением для всех, то есть к Богу. Иначе избрание это было бы не для всех одинаково приемлемым. До вышеназванного избранника никто не помышлял о всеобщем благе, а так как не было и не будет натуры более мягкой в своем владычестве, более твердой в своем долготерпении и более хитроумной в своих завоеваниях, чем натура латинского народа,-- в чем можно убедиться воочию -- и в особенности натура того святого народа, к крови которого была примешана знатная троянская кровь (я имею в виду Рим), Бог и избрал его на эту должность. Ее нельзя было получить, не обладая величайшими добродетелями; кроме того, для выполнения ее требовалось величайшее и человечнейшее смирение; и к тому и к другому оказался наиболее предрасположенным римский народ; следовательно, должность эта была поначалу захвачена римским народом не силой, но Божественным провидением, которое превыше всякого права. И с этим согласен Вергилий в первой песни "Энеиды", когда он заявляет, говоря устами Бога: "Им -- то есть римлянам -- я не ставлю предела ни в делах, ни во времени; им я даровал власть безграничную"5. Итак, сила не была движущей причиной, как полагал возражавший, но была причиной действующей, как удары молота суть причина ножа, душа же кузнеца -- его действенная и движущая причина; таким образом, не сила, а право, к тому же Божественное, должно было стать началом Римской империи. А что это так, можно усмотреть на двух в высшей степени наглядных примерах, которые показывают, что этот город-император рожден и взлелеян Богом для особой роли. Однако, так как в настоящей главе об этом нельзя было бы рассуждать без излишних длиннот, а длинные главы -- враги памяти, я посвящу отступлению и другую главу для обсуждения тех доводов, которых я уже касался; это будет небесполезным и доставит большое удовольствие.

V. Неудивительно, если пути Божественного провидения, которое во всем превышает ангельское и человеческое разумение, часто неисповедимы, ибо даже намерения, лежащие в основе человеческих поступков, нередко остаются скрытыми; приходится удивляться, когда осуществление предвечного замысла совершается в согласии с нашим разумом. И потому я в начале этой главы вправе сказать устами Соломона, который в своей Книге притчей от лица Мудрости говорит: "Слушайте, потому что я буду говорить важное"1.

Когда безмерная Божественная доброта возжелала снова уподобить себе человеческую тварь, которая через преступный грех первого человека отделилась от Бога, в высшем и согласнейшем совете Троицы было решено, чтобы Сын Божий сошел на землю для заключения этого союза. А так как для Его пришествия в этот мир нужно было, чтобы не только небо, но и земля были устроены наилучшим образом, а наилучшее устройство земли есть монархия, то есть, как говорилось выше, подчинение единому началу, Божественным промыслом был определен народ и город, которым надлежало это исполнить, а именно -- прославленный Рим. А коль скоро и пристанищу, куда предстояло войти Небесному Царю, надлежало быть чистейшим и непорочнейшим, был назначен некий святейший род, из которого после многих заслуг должна была родиться отменнейшая из всех жен, дабы служить обителью Сына Божьего: и род этот был родом Давидовым, от которого родилось Упование и Честь всех людей, то есть Мария. Недаром у Исайи написано: "И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произрастет от корня его"2; а Иессей был отцом названного Давида. И все это совершилось одновременно, ибо, когда родился Давид, родился и Рим, то есть тогда, когда Эней прибыл из Трои в Италию, отчего и возникло Римское государство, как об этом свидетельствуют писания. Ведь совершенно очевидно, что Божественный выбор пал на Римскую империю потому, что святой город родился одновременно с зарождением корня Мариинова рода. Кстати, следует коснуться и того, что с тех пор, как небо это начало вращаться, оно не было в расположении лучшем, чем тогда, когда снизошел Тот, Кто его создал и им управляет, как это к тому же могут подтвердить и математики при помощи своего искусства. Да и мир никогда не был и не будет столь совершенно предрасположен к добру, как тогда, когда им управлял голос одного человека, государя и повелителя римского народа, как о том свидетельствует евангелист Лука3. А так как повсюду воцарился вселенский мир, которого никогда еще не было и не будет, ладья человечества направляла свой бег по прямому и гладкому пути к назначенной пристани. О несказанная и непостижимая премудрость Божья, ты, которая столь давно уже готовилась к своему пришествию там, в Сирии, и здесь, в Италии! А вы, о неразумнейшие и подлейшие зверьки, принимающие пищу наподобие людей; вы дерзаете говорить против нашей веры и, орудуя веретеном и мотыгой, мните познать то, что столь премудро устроено самим Богом! Будьте же прокляты4 и вы, и ваше зазнайство, и те, кто вам верят!

И, как говорилось в конце предыдущей главы настоящего трактата, Рим получил от Бога не только особое происхождение, но и особые условия своего развития, которые, начиная от Ромула, первого его отца, и кончая самым совершенным его возрастом, то есть временем правления названного выше императора, протекали, коротко говоря, путем свершений не только человеческих, но и Божественных. В самом деле, если мы возьмем семерых царей, поначалу управлявших Римом, а именно Ромула, Нуму, Туллия, Анка и царей Тарквиниев, которые были пестунами и наставниками его младенчества, мы сможем найти у римских историков, в особенности у Тита Ливия, сведения о том, что цари эти отличались друг от друга в зависимости от того, что подсказывало им время. Если же мы рассмотрим далее возросшую зрелость Рима после того, как он освободился от царской опеки, начиная от Брута, его первого консула, и кончая Цезарем, первым верховным его государем, мы увидим, что его возвеличивали граждане, обладавшие природой не просто человеческой, но Божественной, в которых любовь ко граду была не просто человеческой, но Божественной. И это могло быть лишь благодаря особой цели, преследуемой Богом в постоянном Его небесном воздействии на человека. И кто скажет, что не Божественное вдохновение заставило Фабриция5 отказаться от едва ли не бесчисленного количества золота только ради того, чтобы не покидать своего отечества? А Курий6, которого самниты пытались подкупить,-- разве он ради отечества не отказался от несметного количества золота, говоря, что римские граждане хотят завладеть не золотом, но обладателями золота? А Муций, разве он не сжег собственной руки из-за неудавшегося переворота, задуманного им для спасения Рима? Кто скажет о Торквате, приговорившем собственного сына к смерти из любви к общественному благу, что он это перенес без Божественной помощи? А названный выше Брут? А Деции и Друзы, положившие свою жизнь за родину? Кто скажет о плененном Регуле7, посланном из Карфагена в Рим, чтобы обменять захваченных карфагенян на самого себя и других пленных римлян, что он был движим только [человеческой, а не] Божественной природой, когда после возвращения посольства отговорил сограждан от обмена пленными из любви к Риму и себе на погибель? А Квинций Цинциннат, которого сделали диктатором и увели от плуга и который по истечении срока своего служения добровольно от него отказался и вернулся к своему плугу? Кто скажет о Камилле, объявленном вне закона и сосланном, что он, явившись наперекор своим врагам, чтобы освободить Рим, а после его освобождения добровольно вернувшийся в ссылку, чтобы не нарушать сенаторского авторитета, сделал это без внушения свыше? О ты, священнейшее сердце Катона, кто посмеет о тебе говорить? Конечно, большего о тебе не скажешь, как промолчав и последовав примеру Иеронима, который во вступлении к Библии, там, где он касается Павла, говорит, что лучше о нем умолчать, чем сказать мало. Вспоминая жизнь упомянутых и других вдохновленных свыше граждан, можно быть уверенными и считать очевидным, что столь удивительные деяния совершались ими не без некого озарения Божественной добротой, которое лишь умножило собою прирожденную их доброту; очевидным должно быть и то обстоятельство, что эти отменнейшие мужи были орудиями, коими пользовалось Божественное провидение по отношению к римскому владычеству, в котором не раз проявлялось присутствие Божьей длани. И разве Бог не приложил собственной длани к той битве, в которой альбанцы сражались с римлянами из-за столицы царства, когда независимость Рима была в руках одного-единственного римлянина? Разве Бог не приложил собственной длани, когда римляне после войны с Ганнибалом потеряли столько граждан, что в Африку были отправлены целых три меры золотых колец и римляне должны были бы покинуть свой город, если бы благословенный Сципион Младший не предпринял похода в Африку для освобождения Рима? И разве Бог не приложил своей длани, когда неизвестный гражданин скромного положения, а именно Туллий, защитил свободу Рима, выступив против такого гражданина, каким был Катилина? Конечно, приложил. И нечего больше вопрошать, чтобы лишний раз убедиться, что святому городу были суждены особое происхождение и особое развитие. Богом для него задуманные и осуществленные. Недаром я твердо держусь того мнения, что камни, образующие его стены, достойны благоговения и что почва, на которой он стоит, достойна этого превыше всего, что когда-либо прославлялось и возвеличивалось людьми.

VI. Выше, в третьей главе настоящего трактата, было обещано обсудить величие императорского авторитета, а также и философского; а потому, обсудив авторитет императорский, надлежит продолжить мое отступление для рассмотрения авторитета философа1, согласно данному обещанию. Прежде всего надлежит рассмотреть, что это слово обозначает, ибо значение его важнее знать в данном случае, чем при обсуждении авторитета императорского, который благодаря своему величию сомнений, видимо, не вызывает. Итак, надо помнить, что "авторитет" не что иное, как "действие автора". Само же слово "autore" без третьей буквы с2 может восходить к двум разным корням: во-первых, к глаголу "auieo", давно вышедшему из употребления, который обозначает, собственно, "связывать слова"3. Достаточно внимательно вслушаться в это слово, чтобы при первом же его произнесении убедиться, что оно само обнаруживает свое значение, поскольку состоит из одних только внутрисловесных связок, а именно только из пяти гласных, которые являются душой и связью каждого слова и из которых этот глагол составлен путем их перестановки, создавая тем самым образ связи. В самом деле, начав с А, он переходит в U и оттуда через I тут же идет в Е, откуда он оборачивается и возвращается в О; таким образом, он воспроизводит следующую фигуру -- A, Е, J, О, U,-- которая есть фигура связи. Поскольку слово "autore" происходит и выводится из этого глагола, оно применяется только к поэтам, которые связали свои слова мусикийским искусством; однако в настоящей связи это значение не имеется в виду. Другой корень, от которого происходит слово "autore",-- это, согласно свидетельству Уггучоне в начале его "Этимологий", греческое слово "autentin"4, значащее по-латыни примерно "достойный доверия и послушания". Таким образом, "autore", как производное отсюда, употребляется для обозначения любого лица, достойного того, чтобы ему доверяли и повиновались. И таково происхождение того слова, о котором здесь идет речь, а именно "авторитет"; из чего явствует, что "авторитет" все равно что "действие, достойное того, чтобы ему доверяли и повиновались". [Посему, когда я доказываю, что Аристотель в высшей степени достоин того, чтобы ему доверяли и повиновались], очевидно, что слова его обладают верховным и высочайшим авторитетом.

То, что Аристотель в высшей степени достоин доверия и послушания, можно доказать следующим образом. Среди мастеров и художников в различных областях искусства и мастерства, подчиненных какой-нибудь одной конечной цели, художник или мастер, добивающийся этой конечной цели, должен пользоваться доверием и послушанием всех остальных, как тот единственный человек, который видит конечную цель наряду с другими, отдельными целями. Так, рыцарю должны доверять те, кто производят оружие, уздечки, седла, щиты и занимаются всеми теми ремеслами, которые подчинены рыцарскому искусству. А так как все человеческие действия должны служить определенной цели, а именно -- жизни, законам которой человек подчиняется, поскольку он -- человек, то тому мастеру и художнику, который служит этой цели и с ней считается, и следует по преимуществу доверять и повиноваться. Таков Аристотель, благодаря чему он в высшей степени достоин того, чтобы ему доверяли и ему повиновались. А дабы убедиться в том, что Аристотель есть наставник и вождь человеческого разума, поскольку он имеет в виду его конечную деятельность, следует помнить, что эту нашу конечную цель, к которой каждый из нас от природы стремится, уже с древнейших времен искали все мудрецы. А так как стремящихся к этой цели великое множество и каждый разумеет ее по-своему, хотя цель эта едина, было весьма затруднительно распознать именно ту цель, на которой безоговорочно успокоилось бы любое человеческое искание. Так, древнейшие философы, из коих первый и главный был Зенон5, полагали, что цель человеческой жизни заключается только в непреклонной честности, то есть в том, чтобы непреклонно, ни с чем не считаясь, следовать истине и справедливости, ничем не огорчаться, ничему не радоваться и не поддаваться никаким страстям. А определяли они эту честность следующим образом: "То, что без пользы и без выгоды, само по себе похвально с точки зрения разума". Люди же эти и их последователи получили название стоиков, и к числу их принадлежал тот самый прославленный Катон, о котором я выше не осмелился высказаться. Были и другие философы, которые думали иначе, чем только что названные; первым и главным из них был некий философ, по имени Эпикур6. Видя, что каждое животное, едва родившись, как бы от природы устремлено к должной цели, избегая страданий и требуя радостей, Эпикур утверждал, что цель эта -- наслаждение (я не говорю "voluntade", но пишу это слово через p), то есть удовольствие без страдания. А так как он между удовольствием и страданием не полагал ничего среднего, он утверждал, что "наслаждение" не что иное, как "отсутствие страдания", что, по-видимому, и разумеет Туллий в первой книге "О границах добра". Из тех, кто по имени Эпикура назывались эпикурейцами, был Торкват7, благородный римлянин, унаследовавший кровь прославленного Торквата, о котором я упомянул выше. Другие, являвшиеся последователями Сократа, а позднее -- его преемника Платона, приглядевшись более внимательно и увидев, что мы в наших поступках могли грешить и грешили от излишнего и от недостатка, говорили, что поступок наш без излишка и без недостатка, измеряемый мерой, избранной нами же, то есть добродетелью, и есть та цель, о которой сейчас идет речь, и назвали его "добродетельным поступком". И этих философов, как-то Платона и его племянника Спевзиппа, назвали "академиками", назвали же их так по месту, где учил Платон, а именно Академии; и свое название не повели они от Сократа потому, что в его философии ничего не утверждалось. Поистине Аристотель, прозванный Стагиритом, и Ксенократ из Халкедона как благодаря их познаниям, так и благодаря особому и как бы Божественному таланту, вложенному природой в Аристотеля, распознав эту цель при помощи сократического и академического метода, отточили и довели до совершенства нравственную философию; и главная заслуга в этом принадлежит Аристотелю. А так как Аристотель имел обыкновение спорить, прохаживаясь взад и вперед, они -- я говорю о нем и о его товарищах -- были названы перипатетиками, что означает просто-напросто "прогуливающиеся". Коль скоро совершенствование этого нравственного учения было завершено Аристотелем, прозвище "академики" пропало и все те, кто примкнули к этому направлению, именуются перипатетиками; и люди эти благодаря своей учености управляют в настоящее время всем миром, и учение их вправе называться как бы вселенским мнением. Из чего явствует, что Аристотель есть кормчий и руководитель людей в направлении этой цели. А это и требовалось доказать.

Поэтому если подвести итог, то становится очевидным основное положение, что авторитет верховного философа, о котором идет речь, остается в полной силе8. И он не противоречит авторитету императорскому; однако последний без первого -- опасен, первый же без последнего как бы слаб, но не сам по себе, а вследствие склонности людей к беспорядку; так что оба они в сочетании друг с другом весьма полезны и исполнены всяческой силы. Недаром в Книге Премудрости написано: "Итак, властители народов, если вы услаждаетесь престолами и скипетрами, то почтите премудрость, чтобы вам царствовать вовеки"9. А это значит: пусть философский авторитет сочетается с императорским для доброго и совершенного правления. О вы, несчастные, ныне правящие! И о вы, несчастнейшие, которыми управляют! Ибо нет философского авторитета, который сочетался бы с вашим правлением и который возник бы либо из ваших собственных изысканий, либо из мудрого совета, так что ко всем вам можно обратиться со словами Екклезиаста: "Горе тебе, земля, когда царь твой отрок и когда князья твои едят рано"; и ни одной стране нельзя сказать того, что за этим следует: "Благо тебе, земля, когда царь у тебя из благородного рода и князья твои едят вовремя, для подкрепления, а не для пресыщения"10. Подумайте об этом, враги Божьи, вы, которые -- сначала один, потом другой -- захватили бразды правления над всей Италией,-- я обращаюсь к вам, Карл и Фридрих11, и к вам, другие властители и тираны; поглядите, какие рядом с вами сидят советники, и подсчитайте, сколько раз на дню ваши советники указывают вам цель человеческой жизни! Лучше бы вам как ласточкам низко летать над землей, чем как ястребу кружить в недостаточной вышине, взирая оттуда на величайшие подлости.

VII. После того как было рассмотрено, в какой мере следует преклоняться перед авторитетом как императорским, так и философским, которые как будто поддерживают приведенные выше мнения, надлежит вернуться на избранный нами путь. Итак, я утверждаю, что последнее мнение, а именно мнение черни, настолько прочно укоренилось, что, невзирая ни на что другое и не подбирая никаких доводов, благородным называют того, кто является сыном или внуком какого-нибудь зажиточного человека, хотя бы он был ничтожеством. А это и есть то, о чем говорится в канцоне: "Так ложных мыслей стая /Летит. Себя отменнейшим считая, / Вот некто говорит: "Мой дед был славен, / Кто знатностью мне равен?". Надо заметить, что дать ложному мнению укорениться -- опаснейшая неосторожность; в самом деле, подобно тому как на невозделанном поле размножаются сорняки, которые одолевают и заслоняют хлебные колосья настолько, что они становятся издали не видны и в конце концов погибают,-- точно так же и ложное мнение, не очищенное и не исправленное в умах, разрастается и множится настолько, что колосья разума, то есть истинное мнение, скрываются и как бы похороненные пропадают. О, какую же великую задачу поставил я себе в этой канцоне, собравшись отныне выполоть заросшее трилистником поле общепринятого суждения, столь давно уже не подвергавшееся такой обработке! Конечно, я не целиком собираюсь выполоть это поле, но лишь в тех местах, где колосья разума еще не совсем зачахли, иначе говоря, я собираюсь выпрямить те из них, в которых в силу их доброй натуры еще теплится какой-то отблеск разума, ибо об остальных стоит заботиться столько же, сколько о диких зверях; ведь вернуть к разуму того, в ком свет разума погас вовсе, кажется мне не меньшим чудом, чем вернуть к жизни человека, который уже четверо суток пролежал в гробу.

После того как описаны дурные свойства этого ходячего мнения, я внезапно обрушиваюсь на него как на нечто ужасное и, нарушая весь ход моего опровержения, говорю о бахвалящемся своим мнимым благородством: "А поглядишь -- так нет его подлей", чтобы дать этим понять его невыносимую зловредность, утверждая, что такие люди лгут больше всего; ибо человек дурной, хотя бы он и происходил от хороших людей, не только ничтожен, то есть неблагороден, но ничтожен в высшей степени; и в качестве примера я привожу дорогу, которую указали путнику и которую он потом потерял. При этом для доказательства выдвинутого мною положения я должен поставить здесь вопрос и ответить на него следующим образом. По некой долине проходят несколько тропинок: это -- поле с кустами, рвами, камнями, буреломом, почти что вовсе непроходимое, за исключением проложенных по нему узких дорожек. Выпал снег и все покрыл, и, куда ни посмотришь, не видно и следа какой бы то ни было дороги. Некто появляется с одной стороны этой равнины и хочет дойти до дома, находящегося на другой ее стороне; благодаря собственным своим стараниям1, то есть благодаря наблюдательности и должной сообразительности, он, сам по себе и никем не руководимый, по верному пути доходит туда, куда хотел, оставляя за собой в снегу следы своих шагов. За ним приходит другой и хочет дойти до того же дома; для этого ему ничего другого не нужно, как только придерживаться оставленных следов; и вот ту же самую дорогу, которой первый сумел придерживаться без всякой указки, второй, имея указку, теряет и плутает среди колючек и навалов и так и не доходит куда ему надлежало дойти. Которого же из них следует назвать стоящим? Отвечаю: того, кто прошел первым. Как же назвать второго? Отвечаю: ничтожнейшим. Почему же не назвать его нестоящим, то есть ничтожным? Отвечаю: потому, что нестоящим, то есть ничтожным, следовало бы назвать того, кто сбился бы с пути, не имея никакой указки; однако, так как он ее имел, его ошибка и его беспомощность превзойдены быть уже не могут, и поэтому называть его следует не ничтожным, а ничтожнейшим. И точно так же, кто произошел от хорошего отца или какого-нибудь хорошего предка и при этом зол, тот человек не только ничтожный, но и ничтожнейший и достоин всяческого презрения и порицания больше любого мужлана. Чтобы человек уберег себя от величайшего ничтожества, Соломон приказывает ему в двадцать второй главе Книги Притчей тому, кто имел достойного предка: "Не передвигай межи давней, которую провели отцы твои". А перед этим, в четвертой главе названной книги, он говорит: "Стезя праведных -- то есть достойных -- как светило лучезарное, которое более и более светлеет до полного дня. Путь же беззаконных -- как тьма; они не знают, обо что споткнутся". Наконец, когда говорится: "Для истины давно он глух и слеп; / Как мертвеца, его поглотит склеп", я для вящего порицания утверждаю, что такой ничтожнейший человек мертв, хотя и кажется живым. При этом надо помнить, что злой человек может поистине именоваться мертвым, и в особенности тот, кто покидает стезю своего доброго предка. Доказать же это можно следующим образом. Как говорит Аристотель во второй книге "О душе", "жизнь есть сущность живущих", а так как существуют многие виды жизни (у растений -- произрастание, у животных -- произрастание, ощущение и движение, у людей -- произрастание, ощущение, движение и сознание, или разумение) и так как вещи должны называться по самому благородному их признаку, очевидно, что у животных жить -- значит ощущать, я говорю о диких животных; а у человека жить -- значит пользоваться разумом, способность же пользоваться разумом и есть сущность человека. Итак, если жизнь есть сущность живущих, если жить для человека значит пользоваться разумом2 и если пользование разумом есть сущность человека, то и отказ от этого пользования есть отказ от своей сущности, иными словами, смерть. И разве не отказывается от пользования разумом тот, кто никогда не рассуждает о цели своей жизни? И разве не отказывается от пользования разумом тот, кто никогда не рассуждает о предстоящем ему пути? Конечно, отказывается; и это особенно очевидно в том случае, когда человек, имея перед собой следы, их не видит. Вот Соломон и говорит в главе пять Книги Притчей: "Он умирает без наставления и от множества безумия своего теряется". А это все равно что сказать: мертв тот, кто не становится учеником, кто не следует за учителем, а этот ничтожнейший человек и есть тот, о котором говорилось. Иной мог бы сказать: как же так -- он мертв, а ходит? Отвечаю, что как человек он мертв, но животным остался. В самом деле, согласно словам Философа во второй книге "О душе", способности души основываются друг на друге, как фигура четырехугольника основана на треугольнике, а пятиугольник, то есть пятисторонняя фигура, основан на четырехугольнике; точно так же ощущающая способность основана на произрастающей, а рассуждающая -- на ощущающей. Таким образом, если отнять последнюю сторону от пятиугольника, остается четырехугольник, который уже не есть пятиугольник, точно так же, если отнять у души ее высшую способность, то есть разум, человека уже не остается, а остается лишь нечто обладающее только ощущающей душой, а именно дикий зверь. И таков в начатой канцоне смысл ее второй строфы, в которой излагаются чужие мнения.

VIII. Самая прекрасная ветвь, вырастающая из разумного корня,-- это рассудительность. В самом деле, согласно тому, что говорит Фома1 по поводу вступления к "Этике",-- "познавать порядок подчинения одной вещи другой есть преимущественное действие разума", а это и есть рассудительность. Один из самых прекрасных и сладких плодов этой ветви -- почтение, которое младший должен оказывать старшему. Недаром Туллий, говоря в первой книге "Об обязанностях" о красоте, освещающей всякий благонравный поступок, утверждает, что почтение также причастно этой красоте, и подобно тому, как почтение есть красота благонравия, так и его противоположность есть омрачение и недостаток благонравия, противоположность же эта есть непочтительность или наглость, как ее можно назвать на нашем разговорном языке. А потому тот же Туллий в упомянутом месте и говорит: "Пренебрегать тем, что о нем говорят другие, есть свойство человека не только дерзкого, но и распущенного"2; а это означает только то, что дерзость и распущенность не что иное, как незнание самого себя, знание же это есть начало и мера всякой почтительности. Поэтому, соблюдая должную почтительность по отношению к государю и к философу и намереваясь изъять из ума некоторых людей злостные домыслы, дабы водрузить на их место светоч истины, я, прежде чем заняться опровержением изложенных выше мнений, покажу, что, опровергая их, рассуждение мое не страдает непочтительностью ни к императорскому величию, ни к философу. В самом деле, если бы я показывал себя непочтительным в какой-либо другой части этой книги, это не было бы столь предосудительным, как в настоящем трактате, в котором, рассуждая о благородстве, я должен показать себя благородным, а не подлым. И сначала я докажу, что я не покушаюсь на авторитет философа, а затем покажу, что не покушаюсь на императорское величие.

Итак, я утверждаю, что, когда философ говорит: "Невозможно, чтобы то, что кажется большинству, было совсем ложным"3, он имеет в виду суждение, основанное не на восприятии внешней, кажущейся стороны предмета посредством органов чувств, а на восприятии глубоком, то есть разумном, ибо большинство людей подчас вводят в величайшее заблуждение именно внешние признаки, в особенности -- общие. Недаром мы знаем, что большинству людей Солнце кажется в своем диаметре шириною в один фут4, а это совершенная ложь: согласно открытию, сделанному человеческим разумом наряду с другими исследованиями, диаметр солнечного тела в пять с половиной раз больше диаметра Земли5; следовательно, если Земля имеет в диаметре шесть тысяч пятьсот миль, то диаметр Солнца, равный на глаз одному футу, должен иметь тридцать пять тысяч семьсот пятьдесят миль. Отсюда явствует, что Аристотель имел в виду не внешнюю сторону вопроса; а потому, если я собираюсь опровергать только поверхностное суждение, я не противоречу намерению Философа и, следовательно, не нарушаю той почтительности, которую ему следует оказывать. А то, что я собираюсь опровергать именно суждение поверхностное, очевидно. Ведь те, кто так судят, делают это только на основании того, что они ощущают в тех вещах, которые судьба может дать и отнять; в самом деле, видя, как завязываются родственные узы и заключаются высокие браки, как создаются дивные постройки, большие состояния, обширные владения, они думают, будто все это и есть причины благородства. А если бы они судили на основании восприятия разумного, они говорили бы обратное, а именно что благородство есть причина всего этого, как будет показано ниже, в этом же трактате.

И подобно тому как я -- в чем нетрудно убедиться,-- осуждая это мнение, не говорю ничего, что могло бы умалить почтение к философу, точно так же как и почтение к империи, что я и докажу. Однако, так как ритор, рассуждая в присутствии противников, должен быть весьма осмотрительным в своей речи, чтобы противник не извлек из нее поводов для извращения истины, я, выступающий в этом трактате перед лицом стольких противников, не могу говорить кратко; поэтому пусть никто не удивляется, если отступления мои будут пространными. Итак, я утверждаю, что для того, чтобы показать, что я не непочтителен к величию империи, следует прежде всего рассмотреть, что такое "почтительность". Я говорю, что почтительность не что иное, как явно выраженное должное подчинение. Убедившись в этом, следует провести различие между "непочтительным" и "не почтительным". Непочтительность говорит об отсутствии почтения, не почтительность -- о нежелании почитать. А потому я говорю, что непочтительность есть явно выраженное непризнание должного подчинения, а не почтительность есть отрицание должного подчинения. Существуют два пути неприятия: с одной стороны, человек не приемлет что-либо, греша против истины, когда он отказывается от должного признания, и это, собственно, и есть "непризнание"; с другой стороны, он не приемлет что-то, не греша против истины, когда он не говорит о том, чего нет, и это, собственно, и есть "отрицание". Так, если человек вообще не признает, что он смертен, то это, собственно говоря, и есть отрицание. Поэтому, если я отрицаю почтение к империи, я не непочтителен, но не почтителен: ведь это не направлено против почтительности, так как это ее не умаляет; подобно тому как "не жизнь" не умаляет жизни, но жизнь умаляет смерть, которая есть лишение жизни. Посему одно дело смерть, а другое "не жизнь"; ведь в камнях нет жизни. А так как смерть говорит о лишении, которое может быть в субъекте обладания, а камни не есть субъекты жизни, поэтому их следует называть не "мертвыми", а "не живыми"; равным образом и я, который в данном случае не обязан быть почтительным к империи, раз я отрекаюсь от этой почтительности, не непочтителен, а не почтителен, и это не дерзость и не нечто предосудительное. Но дерзостью было бы быть почтительным (если только это можно называть почтительностью), так как это значило бы впадать в большую и настоящую непочтительность, то есть в непочтительность к природе и к истине, как мы это увидим ниже. От этой ошибки уберег себя Аристотель, этот наставник всех философов, когда он в начале "Этики" говорит: "Если есть два друга и один из них истина, то надо соглашаться с истиной"6. Действительно, поскольку я сказал, что я непочтителен, и это значит отрицать почтительность, то есть явно отрицать должное подчинение, остается убедиться в том, что это есть отрицание, а не признание, то есть остается убедиться в том, что я в данном случае не нахожусь в должном подчинении у императорской власти. А так как рассуждение это должно быть пространным, я тут же намереваюсь показать это в особой главе.

IX. Для рассмотрения того, почему я в данном случае, а именно тогда, когда я отвергаю или одобряю мнение императора, не обязан ему подчиняться, необходимо вспомнить то, что говорилось выше в четвертой главе настоящего трактата об обязанностях императора, а именно что императорский авторитет был создан для совершенствования человеческого общежития, и что этот авторитет по праву упорядочивает и направляет все наши действия, и что, следовательно, императорская власть правомочна в тех границах, в каких простираются наши действия, и за эти пределы не выходит. Однако подобно тому, как каждое человеческое действие в известных пределах ограничено императорской властью, так и эта власть заключена Богом в известные пределы; и не удивительно, если мы видим, что деяния природы также ограничены во всех ее проявлениях. В самом деле, если мы пожелаем обратиться к природе всей Вселенной, то увидим, что законы этой природы распространяются на весь мир (я говорю о небе и о земле); но и этот мир имеет определенные границы, как это доказывается в третьей книге "Физики" и в первой "О небе и Вселенной". Таким образом, действие законов природы вселенской ограничено определенными границами, а следовательно, и действие законов природы в отдельных ее областях; но и в таком случае ограничивает их то, что ничем не ограничено, а именно изначальное благо, то есть Бог, который Один только и вмещает в Себе бесконечность.

Для рассмотрения же границ наших действий надо помнить, что истинно нашими являются лишь те действия, которые подчинены разуму и воле; такое же действие, как пищеварение, зависит не от самого человека, а от природы. Надо также помнить, что разуму нашему подчинены четыре вида действий, которые должны рассматриваться по-разному: так, бывают действия, которые разум только учитывает, но ни одного из них он не производит и производить не может, каковы природные явления естественные и сверхъестественные, а также математические; но бывают также действия, которые он и учитывает, и производит по собственному своему почину и которые называются разумными, каковы искусства речи; бывают и такие, которые он и учитывает, и производит, но лишь в материи, находящейся вне его, каковы искусства механические. И все эти действия, хотя с ними и считается наша воля, сами по себе нашей воле не подчинены; в самом деле, если бы мы захотели, чтобы тяжелые предметы поднимались вверх, а силлогизм с ложными предпосылками имел истинное заключение, а покосившийся дом был столь же устойчив, как и прямой, это не могло бы случиться, поскольку сие не зависит от нас, всего лишь свидетелей создавшегося положения, бессильных его изменить. Другой, высший Создатель создал это положение. Есть и другие действия, которые наш разум рассматривает как проявление воли, как-то: нанесение обиды и оказание помощи, или стойкость и бегство во время сражения, или целомудрие и сладострастие -- они всецело подчиняются нашей воле, а потому, судя по этим действиям, нас называют праведными или грешными, ибо они -- в нашей власти, а ведь действия наши простираются настолько, насколько это доступно нашей воле. А так как во всех этих действиях существует некая справедливость, которую следует соблюдать, и некая несправедливость, которой следует избегать (справедливость эта может быть утрачена по двум причинам: либо от незнания ее существа, либо от нежелания ей следовать), то и был изобретен писаный Закон, который ее определял и предписывал. Поэтому Августин и говорит: "Если бы ее -- то есть справедливость -- люди знали и, зная, соблюдали, писаный Закон был бы не нужен", недаром в "Старых Дигестах"1 значится: "Писаный Закон есть искусство добра и справедливости". Для составления, обнародования и исполнения этого закона и существует то должностное лицо, о котором идет речь, а именно император, которому мы подчинены ровно настолько, насколько простираются упомянутые выше собственные наши действия. На этом основании в каждом искусстве и в каждом ремесле художники и ученики подчиняются и должны подчиняться наиболее искушенному в этих ремеслах и в этом искусстве; но за пределами этого подчинение прекращается, так же как прекращается и главенство. Так что можно было бы сказать об императоре, если угодно образно представить его обязанности, что он как бы всадник, объезжающий человеческую волю2. А как этот конь носится по полю без всадника, видно и так, в частности на примере несчастной Италии, предоставленной собственному управлению без всякой помощи!

Следует иметь в виду, что чем более непосредственное отношение имеет предмет к самому искусству или мастеру, тем больше он требует подчинения; ведь если умножить причину, то умножается и действие. Посему надо помнить, что существуют виды деятельности, которые те же искусства, поскольку орудием искусства служит природа, как-то: плавание на веслах, где искусство делает своим орудием толчок, который есть движение природное; или сушка зерна, когда искусство делает своим орудием тепло, которое есть свойство природное; и в этих случаях следует особливо подчиняться наиболее искушенному в данном искусстве. Но есть области, где искусство целиком орудие природы, и в них меньше искусства; и в них мастера в меньшей степени подчинены своим начальникам, как, например, в севе (где приходится считаться с волей природы) или при выходе корабля из гавани (где приходится считаться с природными условиями, то есть с погодой). И потому мы в этих областях часто наблюдаем споры между мастерами и обращения старшего за советом к младшему. Есть и другие области, к искусству не относящиеся, хотя и кажется, что они в некотором отношении ему родственны, что часто обманывает людей; и в них ученики не подчинены мастеру или учителю и не обязаны ему верить, поскольку дело касается этого искусства: такова рыбная ловля, имеющая лишь кажущееся родство с художеством, и таково знание свойств трав, имеющее лишь кажущееся родство с земледелием; в самом деле, и то и другое не имеет никаких собственных правил, так как рыбная ловля относится к искусству охоты и ему подчиняется, а знание трав относится к врачеванию, иными словами, к более благородной науке.

Все, что говорилось о прочих искусствах, можно подобным же образом наблюдать и в искусстве императорском; оно включает правила, свойственные чистым искусствам, как-то законы о браке, о рабах, о военной службе, а также о наследовании должностей, и во всем этом мы подчиняемся императору целиком, без всякого сомнения или колебания. Есть и другие законы, которые как бы следуют природе, как-то установление предельного возраста для выполнения обязанностей, и им мы подчинены не всецело. Есть еще много других, которые имеют лишь некоторое кажущееся родство с императорским искусством, и в этом многие обманывались, и есть люди, которые полагают, что императорское решение имеет в этой области силу, как-то определение молодости и благородства, в чем ни одним императорским решением нельзя руководствоваться: ведь написано -- "отдавайте кесарево кесарю, а Божье -- Богу"3. Поэтому нельзя ни верить, ни следовать императору Нерону, говорившему, что зрелость -- это телесная красота и сила, но верить надлежит лишь тому, кто сказал бы, что зрелость -- это вершина природной жизни, ибо этот человек -- философ. И потому очевидно, что определение благородства не дело императорского искусства; а если это не дело искусства, то, рассуждая об искусстве, мы императору не подчинены4; а если не подчинены, то и почитать его в этом отношении мы не обязаны; а это и есть то, чего мы добивались. Поэтому мы отныне должны, имея на то полное право, со всей откровенностью поразить общепринятое мнение в самое сердце, повергая его ниц, с тем чтобы благодаря одержанной мною победе истинное мнение воцарилось в умах тех, кому важно, чтобы этот свет восторжествовал.

X. После того как были приведены чужие мнения о благородстве и было показано, что мне дозволено их опровергать, я перейду к той части рассуждения, которая их опровергает и которая, как говорилось выше, начинается со слов: "И тот, кто молвил, что людей природа / Лишь дерево с душою..." Однако надо помнить, что мнение императора -- хотя оно и определяет благородство неверно -- в одной своей части, а именно в той, где поминается "Изящных нравов цвет",-- касалось нравов благородных, а потому оно в этой части опровержению не подлежит. Другая часть, которая не имеет ничего общего с природой благородства, как раз и подлежит опровержению; часть эта, повествуя о древнем богатстве, говорит, по-видимому, о двух разных вещах, а именно о времени и о богатстве, которые ничего общего не имеют с благородством, как уже отмечалось и как будет показано ниже. А потому и опровержение распадается на две части: сначала осуждается богатство, а затем осуждается мнение, будто время есть причина благородства. Вторая часть начинается словами: "Не стать мужлану мужем благородным..." Следует иметь в виду, что осуждением богатства осуждается не только мнение императора в той его части, которая касается богатств, но также целиком и мнение толпы, которое и основано только на богатстве. Первая же часть делится на две: в первой говорится, что император вообще заблуждался в определении благородства, во второй показывается, почему это так. Начинается же эта вторая часть со слов: "Богатство -- благородства не предел..."

Итак, я говорю, что "тот, кто молвил, что людей природа / Лишь дерево с душою", лжет, называя человека деревом; а кроме того, что он "всю ложь, идя дорогою кривою, /Домыслить не сумел", то есть в этом суждении есть изъян, поскольку он называет дерево одушевленным, не добавляя, что оно разумное, а в этом и заключается разница между человеком и зверем. Далее я пишу, что таким образом в определении своем ошибался тот, кто "правил царством": я не говорю "император", но "тот, кто правил царством", чтобы показать (как уже отмечалось выше), что определять подобное понятие не входит в обязанность императора. Далее я говорю, что равным образом ошибался тот, кто вложил в понятие благородства неверное содержание, разумея под ним "древнее богатство", а затем перешел к "ущербной форме" или частному признаку, то есть к "изящным нравам", которые не исчерпывают всех формальных признаков благородства, но лишь весьма ничтожную их часть, как это будет показано ниже. И хотя текст об этом и умалчивает, не следует упускать из вида, что мессер император в этом отношении ошибался не только в отдельных частях своего определения, но также и в самом методе определения, хотя он, как гласит молва, и был великим логиком и ученым; действительно, определение благородства было бы достойнее выводить из поступков, а не из начал, хотя и кажется, что оно само по смыслу есть начало, поддающееся определению не через первичные признаки, а только через вторичные. Далее, когда я говорю: "Богатство -- благородства не предел, / Не уменьшает и не умножает / Его..." -- я показываю, что оно не может быть причиной благородства потому, что оно низменно; и показываю, что оно не может лишить благородства потому, что оно весьма от него далеко. И я доказываю, что оно низменно на основании одного величайшего и очевиднейшего недостатка; и я это делаю, когда говорю: "Богатства подлы низкие желанья..." Наконец, я на основании сказанного выше делаю вывод, что праведная душа не меняется в зависимости от большего или меньшего богатства; а это и служит доказательством того, что оно с благородством не связано, поскольку результатов такой связи не наблюдается. При этом надо помнить, что, согласно мнению Философа, любая вещь, являющаяся причиной возникновения другой вещи, должна непременно нести ее в себе; почему он и говорит в седьмой книге "Метафизики": "Прежде чем одна вещь порождается другой, она существует в ней". Кроме того, следует помнить, что каждая вещь, которая изменяется к худшему, претерпевает это изменение в том случае, если ему предшествует какое-нибудь изменение, и каждая изменившаяся вещь должна быть связана с причиной изменения, как говорит Философ в седьмой книге "Физики" и в первой книге "О возникновении". Следуя далее, я утверждаю, что богатство не может, как это думали иные, дать благородство; а дабы показать, что богатство сильно от него отличается, я утверждаю, что богатство не может отнять благородство у того, кто им обладает. Дать его оно не может потому, что богатство низменно и своей низостью противоречит благородству. И здесь под низостью разумеется вырождение, которое противополагается благородству; так как одна противоположность никогда не производит и не может произвести другой по вышеназванной причине, которая в качестве краткого добавления в тексте гласит: "То примет полотно, / Во что себя художник превращает"1. Действительно, ни один живописец не мог бы создать ни одной фигуры, если бы он в своем воображении предварительно не сделался таким, какой она должна быть. К тому же богатства не могут и отнять благородство потому, что они от него далеки, тогда как на основании сказанного выше все, что изменяет или искажает какую-нибудь вещь, должно быть с ней связано. И потому канцона добавляет: "И башню не сгибает / Река, что издалека протекает", а это не что иное, как новое подтверждение того, что богатства, которые можно сравнить с рекой, текущей издалека, не могут поколебать благородство, уподобленное здесь устойчивой башне.

XI. Теперь остается только доказать, что богатства низменны и что они не связаны с благородством и далеки от него; а доказывается это в двух небольших разделах текста, к которым в настоящее время нам и надлежит обратиться. А затем, после того как они будут истолкованы, станет очевидным то, о чем я говорил, а именно что богатства низменны и далеки от благородства1. И, таким образом, будут полностью доказаны вышеприведенные доводы против богатства. Итак, я говорю: "Богатства подлы низкие желанья..." А для ясности необходимо помнить, что низость любой вещи выводится из ее несовершенства и точно так же ее благородство -- из ее совершенства: следовательно, насколько вещь совершенна, настолько она и благородна; насколько же она несовершенна, настолько она и низменна. А потому если богатства несовершенны, то они, очевидно, и низменны. А то, что они несовершенны, вкратце доказывается в тексте, когда в нем говорится: "...но где предел стяжанья?" -- из чего явствует не только их несовершенство, но и то, что свойства их особенно несовершенны и что сами они поэтому и особенно низменны. О чем свидетельствует Лукан, когда он, обращаясь к богатствам, говорит: "Законы погибли без сопротивления; сражение же затеяли вы, богатства, самое низменное, что есть в природе"2.

Несовершенство их может, коротко говоря, быть обнаружено в трех обстоятельствах: прежде всего -- в их непредвиденном появлении; во-вторых, в их опасном умножении; в-третьих, в том, что обладание ими вредно. Но прежде чем я это докажу, надлежит рассеять одно сомнение, которое при этом как будто возникает: а именно, поскольку золото, жемчуга и угодья по существу своему совершенны по форме и по содержанию, постольку, видимо, неправильно утверждать, что они несовершенны. И все же не надо забывать, что, будучи рассматриваемы сами по себе, они совершенны -- не богатства, но просто золото и жемчуга, однако, как только они превращаются в собственность человека, они становятся богатством и тем самым исполняются несовершенства. В том, что одна и та же вещь, рассматриваемая с разных точек зрения, бывает одновременно и совершенной и несовершенной, нет ничего удивительного.

Я утверждаю, что их несовершенство прежде всего может быть замечено в неожиданности их появления, в котором не видно никакой справедливости распределения, но почти всегда полная несправедливость, каковая и есть главное проявление несовершенства. В самом деле, если рассматривать способы их появления, то все они могут быть подразделены на три разновидности: либо они появляются по чистой случайности благодаря какой-нибудь непредвиденной находке; либо они приходят случайно, но с помощью закона, как, например, по завещанию или в силу взаимно согласованного наследования; либо когда случай помогает закону, как, например, благодаря дозволенному или недозволенному приобретению: дозволенному, говорю я, в тех случаях, когда это приобретение есть вознаграждение за искусство, за товар или за услугу; недозволенному, говорю я, когда оно совершается путем воровства или грабежа. Но в каждой из этих трех разновидностей видна та несправедливость, о которой я говорю, ибо скрытые богатства, обнаруженные или вновь найденные, достаются чаще всего злым, а не добрым людям; и это настолько очевидно, что не требует доказательства. И действительно, я сам видел в Тоскане, на склоне горы по имени Фальтероне, то место, где самый грубый мужлан во всей округе, копая землю, нашел кучу сантелен3 из тончайшего серебра, которые, быть может, больше тысячи лет его дожидались. О подобного рода случаях Аристотель сказал, что "чем больше человек подчиняется разуму, тем меньше подчиняется он судьбе". И я говорю, что наследства, завещанные и прямые, чаще достаются злым, чем добрым; и в подтверждение сего я никакого свидетельства выдвигать не собираюсь, но пусть каждый окинет взором своих ближайших соседей, и он увидит то, о чем я умалчиваю, дабы никого не очернить. Так, да соблаговолил бы Господь, чтобы исполнилось то, о чем просил Провансалец4: чтобы тот, кто не унаследовал добродетели, потерял право наследования и на имущество! И, повторяю, случайные богатства чаще достаются злым, чем добрым; ведь недозволенные приобретения никогда не становятся достоянием добрых, так как добрые от них отказываются. И какой добрый человек будет приобретать силой или обманом? Это было бы невозможно, ибо он не был бы добрым уже потому, что выбрал недозволенное. Да и дозволенные богатства редко достаются добрым, так как богатство требует больших забот, а заботы добрых людей направлены на более важные вещи. Отсюда явствует, что богатства добываются несправедливо; Господь наш назвал их несправедливыми, когда говорил: "Приобретайте себе друзей богатством неправедным"5, побуждая и поощряя людей к щедрости в благодеяниях, которые порождают друзей. И сколь выгодную сделку заключает тот, кто отдаст толику этих несовершеннейших благ, чтобы получить и приобрести блага совершенные, как-то сердца добродетельных людей! Такая сделка может заключаться ежедневно. Конечно, это новый вид торговли, когда, предполагая купить человека ценой одного оказанного ему благодеяния, покупаешь сразу тысячи и тысячи людей. И в чьем сердце до сих пор еще не жив Александр за его царственные благодеяния?6 В чьем еще не живет добрый король Кастилии, или Саладин, или добрый маркиз Монферрато, или добрый граф Тулузский, или Бертран де Борн, или Галассо Монтефельтро? Когда упоминаются их подвиги, то о них с любовью вспоминают не только те, кто охотно поступали бы так же, как они, но и те, кто предпочли бы скорее умереть, чем поступить так же.

XII. Как уже говорилось, несовершенство богатств сказывается не только в их появлении, но также и в опасном их накоплении, но, коль скоро именно в последнем обнаруживается их порочность, текст канцоны упоминает только об этом, говоря: "Но где предел стяжанья?" Богатства не только не успокаивают, но вызывают еще большую жажду, делая человека еще более порочным и несостоятельным. При этом надо помнить, что вещи порочные могут обладать скрытыми на первый взгляд пороками и что несовершенство скрывается часто под видом совершенства; но пороки могут быть и полностью очевидными, так что несовершенство познается с первого же взгляда. И те вещи, в которых не сразу удается обнаружить их пороки, наиболее опасны потому, что от них невозможно себя уберечь; таков предатель, который с виду кажется другом и заставляет себе доверять, скрывая под личиной дружбы свой порок -- недружелюбие. Точно так же несовершенны богатства, поскольку накопление их опасно, ибо они приносят обратное тому, что сулят. Эти лживые предатели, накопленные в известном количестве, всегда сулят всяческое удовлетворение тому, кто их накопил, и этими посулами завлекают человеческую волю и ввергают ее в порок алчности. Поэтому Боэций в упоминавшейся книге "Об утешении" называет их опасными, говоря: "Увы! кто был первым, выкопавшим из земли грозные драгоценности -- засыпанные слитки золота и каменья, которые хотели оставаться скрытыми?" Эти лживые предатели обещают утолить любую жажду, восполнить любую нехватку и принести насыщение и довольство; и они это и делают с каждым человеком и поначалу подкрепляют свои обещания, исполняя известное их количество; а потом, после того как они накопились, они вместо утоления и охлаждения причиняют лихорадочную, невыносимую жажду в груди; и вместо довольства ставят перед желанием новый, еще больший предел, и вместе с тем дрожат над уже приобретенным. Так что поистине богатства не успокаивают, но приносят еще больше тревог, которых без них не было. Недаром Туллий, выражая свою ненависть к богатствам, говорит в книге "О Парадоксе": "Я никогда, конечно, не причислял к вещам хорошим и желанным ни деньги их, ни роскошные дома, ни богатства, ни владения, ни радости, которыми они особенно дорожат, так как я доподлинно видел, что люди, обладавшие изобилием всего этого, особенно мечтали обладать именно тем, чем они обладают в изобилии. Ведь жажда, возбуждаемая алчностью, никогда не удовлетворяется и не утоляется; и люди эти терпят муку не только от желания умножить то, чем они владеют, но и от страха это потерять". И все это -- слова Туллия, и так они и записаны в той книге, которую я назвал. А для нового подтверждения несовершенства богатств приведу еще слова Боэция из той же книги "Об утешении": "Если бы богиня богатства отпускала людям столько же благ, сколько песку вздымает море, волнуемое ветром, и сколько сияет звезд на небе, род человеческий все равно не перестал бы плакать"1. Для доказательства этого необходимо привлечь еще большее количество свидетельств, вспомнив все, что говорили против богатства Соломон и его отец; Сенека (в особенности в посланиях к Луциллию), Гораций, Ювенал -- словом, любой писатель, любой поэт, и все то, что правдивое Божественное писание приводит против богатств, этих лживых блудниц, полных всяческой скверны; и, чтобы убедиться в этом, достаточно представить себе жизнь того, кто за ними следует, посмотреть, в какой уверенности он живет, когда он хоть что-нибудь себе скопил, и какое от этого испытывает успокоение и отдохновение. А что другое ежедневно угрожает городам, странам и отдельным лицам и губит их, как не неожиданное скопление имущества в руках кого-либо одного? Скопление же это обнаруживает новые вожделения, удовлетворить которые невозможно не причинив кому-нибудь вреда. И на что другое направлены раздумья обоих законодательств -- я говорю о праве церковном и гражданском,-- как не на борьбу с алчностью, разрастающейся по мере накопления богатств? Это с достаточной очевидностью обнаруживает и тот и другой законы, если прочитать их начальные положения,-- я говорю о законах писаных. О, насколько же очевидно, даже слишком очевидно, что увеличивающиеся богатства во всех отношениях несовершенны, ибо ничего, кроме несовершенства, от них родиться и не может, поскольку их держат для себя2. Это и сказано в тексте канцоны.

По правде говоря, здесь возникает сомнение или, вернее, вопрос, которого миновать нельзя, не поставив его и на него не ответив. Иной хулитель истины мог бы сказать, что если богатства, стремление к которым разрастается по мере их накопления, несовершенны, а потому и низменны, то по той же причине несовершенна и низменна также и наука, стремление к которой всегда увеличивается по мере приобщения к ней; недаром Сенека говорит: "Если бы я одной ногой был уже в могиле, я все еще хотел бы учиться"3. Однако неверно, что наука низменна от несовершенства; таким образом, если отпадает вывод, то увеличение стремления не является для богатств причиной их низменности. А совершенство науки явствует из положения Философа в шестой книге "Этики", гласящего, что наука служит совершенным обоснованием для целого ряда вещей.

На этот вопрос надлежит вкратце ответить; однако сначала следует рассмотреть, увеличивается ли стремление к знаниям по мере их накопления, как это утверждает вопрос, и существует ли на то разумное основание. Поэтому я утверждаю, что не только от приобретения знаний и богатств, но и от любого приобретения человеческое желание разрастается, хотя в разных случаях по-разному, и вот почему. Предел стремлений каждой вещи, стремлений, изначально вложенных в нее самой природой, есть возвращение к своему началу. А так как Бог -- Начало наших душ и Создатель их по Своему подобию (как написано: "Сотворим человека по образу Нашему и подобию"4), то и душа больше всего стремится вернуться к этому началу. И подобно путнику, который идет по дороге, по которой он никогда не ходил, и принимает каждый дом, увиденный им издали, за постоялый двор, но, убедившись, что это не так, переносит свои надежды на другой дом, и так от одного дома к другому, пока не дойдет до постоялого двора,-- так и душа наша, едва ступив на новый и еще неведомый ей путь этой жизни, направляет свой взор на высшее свое благо как на предел своих мечтаний и потому думает, что оно пред ней всякий раз, как она увидит вещь, которая кажется душе носительницей какого-то блага. А так как знания души поначалу несовершенны, поскольку она еще неопытна и ничему не обучена, малые блага кажутся ей большими, а потому о них она прежде всего и начинает мечтать. Так, мы видим, что малыши мечтают о яблоке, затем, когда подрастают, мечтают о птичке; еще позже -- о красивой одежде, а со временем -- о коне, потом о женщине; а потом мечтают о небольшом богатстве, затем о большом и еще большем. Происходит же это потому, что душа, не находя ни в одной из этих вещей того, что ищет, надеется обрести искомое в дальнейшем. И мы видим, что в глазах нашей души одним желаемым загораживается от нас другое, образуя как бы пирамиду, и самое маленькое закрывает собою сначала все другие и служит как бы исходной точкой для предельно желаемого, которое есть Бог и которое является как бы основанием всей пирамиды. Таким образом, чем дальше продвигаться от вершины к основанию, тем обширнее кажутся предметы наших желаний; и вот почему человеческие желания по мере их осуществления становятся одно за другим все более и более обширными. Конечно, можно ошибиться и потерять эту дорогу, как теряются и земные дороги. Действительно, подобно тому как от одного города по направлению к другому проложены многие пути, причем один из них -- лучший и самый прямой, другой -- более далекий (тот, что ведет к иному городу), а остальные проходят от вожделенного нами места несколько ближе или несколько дальше,-- так и в человеческой жизни существуют разные дороги, из которых одна самая верная, а другая самая неверная, некоторые менее неверные, а некоторые менее верные. Самая прямая дорога приводит к городу, удовлетворяет наше желание и дает отдохновение после перенесенных тягот, а та, что идет в обратном направлении, никогда желания этого не удовлетворяет и никогда не может дать отдохновения; так и в нашей жизни: хороший ходок достигает цели и отдохновения, заблудившийся же никогда ее не достигает, но с великим напряжением всех своих духовных способностей всегда жадными глазами смотрит вперед. Поэтому, хотя это рассуждение целиком и не отвечает на поставленный выше вопрос, оно по крайней мере открывает путь для ответа, поскольку оно показывает, что не каждое наше желание развивается тем же путем. Однако, так как настоящая глава несколько растянулась, придется ответить на поставленный вопрос в новой главе, в которой должен будет разрешиться весь спор, только что затеянный нами против богатства.

XIII. Отвечая на этот вопрос, я утверждаю, что, собственно, нельзя говорить о росте стремления к науке, хотя, как уже отмечалось, стремление это в известном отношении и расширяется. В самом деле, то, что растет, всегда остается самим собой; стремление же к науке не ограничено, и, когда удовлетворено одно, появляется другое; таким образом, расширение его не есть рост, но последовательный переход от малого к большому. Например, если я стремлюсь познать начала природных явлений, то, как только я их познал, стремление мое исчерпано и удовлетворено. Если же я затем стремлюсь познать, каково каждое из этих начал, то это уже другое, новое стремление и от появления его я не лишаюсь того совершенства, к которому меня привело предыдущее; и такого рода расширение есть не признак несовершенства, а признак большего совершенства. Стремление же к богатству действительно есть рост в собственном смысле этого слова, поскольку стремление это всегда остается самим собой, так что в нем не видно никакой последовательности и оно себя ни в чем не исчерпывает и ни в чем не достигает совершенства. И если противник хочет сказать, что одно дело -- стремление познать начала природных явлений, а другое -- познать, каковы они, подобно тому как одно дело -- стремление получить сто марок, а другое -- стремление получить их тысячу, я отвечаю, что это неправда; в самом деле, сотня есть часть тысячи и относится к ней так же, как часть линии к целой линии, переход к которой совершается единым движением и в которой нет, ни в одной ее части, никакой последовательности и никакой завершенности движения. Но познание того, что существуют начала природных явлений, и познание того, каково каждое из этих начал, не связаны друг с другом как целое и часть, но относятся друг к другу, как две разные линии, которые проводятся не единым движением, а так, что вторая линия проводится лишь после того, как уже проведена первая. И, таким образом, ясно, что из стремления к науке еще не следует, что науку должно называть несовершенной, так же как несовершенство богатства следует из стремления к богатствам, как это и значилось в поставленном вопросе; ведь в стремлении к науке отдельные стремления поочередно себя исчерпывают и этим достигается совершенство, а в стремлении к богатствам этого не бывает. Таким образом, вопрос разрешен и отпадает.

Конечно, противник может клеветать и дальше, говоря, что хотя многие стремления и удовлетворяются в приобретении знаний, но до крайнего предела дело никогда не доходит1; а это примерно подобно несовершенству того, что предела не имеет и все же остается самим собой. Опять-таки и здесь ответ гласит, что это возражение, а именно что дело якобы никогда не доходит до предела,-- неверно: действительно, наши естественные стремления, как было показано выше, в третьем трактате, приводят к определенному своему завершению, хотя некоторые, избравшие ложную дорогу, и не завершают своего пути. И всякий знакомый с Комментарием к третьей книге "О душе" именно это из него и извлекает2. А потому Аристотель, возражая поэту Симониду, и говорит в десятой книге "Этики", что "человек должен как можно больше стремиться к вещам Божественным". В первой же книге "Этики" он говорит, что "человек ученый требует достоверности в познании вещей в соответствии с той мерой достоверности, которую можно получить от их природы"; этим он показывает, что следует рассчитывать на конечность не только со стороны человека в его стремлениях, но и со стороны того предмета познания, к которому он стремится. Недаром Павел говорит: "Знать не больше, чем знать положено, но знать в меру"3. Таким образом, как бы ни понимать стремление к науке, будь то в общем или в частном смысле, оно есть стремление к совершенству, ибо наука обладает совершенством совершенным и благородным и от стремления к ней своего совершенства не теряет, как теряют его проклятые богатства.

Насколько же последние вредны, когда ими владеешь, надлежит вкратце показать, так как это и есть третий признак их несовершенства. То, что владение ими приносит вред, можно усмотреть из двух доводов: первый -- это то, что они причиняют зло; второй, что они -- отсутствие добра. Они -- причина зла уже потому, что владелец их, будучи вынужден нести над ними бдение, становится робким и озлобленным. Каких только страхов не натерпится тот, кто в пути или дома не только наяву, но и во сне, чувствуя себя обладателем богатств, боится потерять не только имущество, но и свою жизнь. Это хорошо знают несчастные торговцы, которые странствуют по свету и которых, когда они возят при себе богатства, даже листья, шелестящие на ветру, вгоняют в дрожь; когда же у путешественников ничего нет, они без тревог коротают свой путь песнями и всякими утехами. Недаром мудрец говорит: "Если бы путник отправился в дорогу налегке, то он распевал бы песни даже перед лицом грабителей4. И это же хочет сказать и Лукан в пятой песни, когда он, хваля бедность за даруемую ею безопасность, говорит: "О ты, надежная сила бедной жизни! О вы, тесные хижины и скромный скарб! О вы, еще не познанные богатства богов! В каких храмах и в каких чертогах можно было не убояться никакой резни, когда десница Цезаря постучалась в дверь?"5 Лукан же говорит это, когда повествует о том, как Цезарь вошел ночью в хижину рыбака Амикланта6, чтобы переправиться через Адриатическое море. И какую ненависть питает каждый человек к обладателю богатствами либо от зависти, либо от желания присвоить себе его имущество! И поистине дело часто доходит до того, что вопреки должному почтению сын мечтает о смерти отца: и величайшим и очевиднейшим примером тому являются латиняне, проживающие в долине По или в долине Тибра! Недаром Боэций во второй книге своего "Утешения" говорит: "Поистине алчность делает людей человеконенавистниками".

Обладание богатствами есть в то же время и отсутствие добра. В самом деле, люди, владея ими, не проявляют щедрости -- добродетели, в которой заключено совершенное добро и которая окружает людей сиянием и всеобщей любовью. Поэтому Боэций в той же книге и говорит: "Деньги хороши лишь тогда, когда ими больше не владеешь и проявляешь свою щедрость, передавая их другим". Из этого с достаточной очевидностью вытекает и низменность богатств, со всеми присущими ей признаками. И потому человек, которому присущи справедливые стремления и истинные познания, никогда не питает любви к богатствам, к ним не привязывается, но всегда старается их от себя отстранить, за исключением случаев, когда они предназначаются для какой-нибудь необходимой услуги другому человеку. И это разумно, ибо совершенное не может сочетаться с несовершенным, почему мы и видим, что кривая линия никогда не совпадает с прямой, а если между ними и бывает какое-нибудь совпадение, то не линии с линией, а лишь точки с точкой. И отсюда следует, что дух, который прям в своих устремлениях и истиннолюбив в своем познании, от утраты богатств не меняется, как это и говорится в тексте канцоны, в конце этой ее части. И ради этого текст и старается показать, что богатства -- не что иное, как река, протекающая у прямой башни разума и благородства7, и что потому эти сокровища не могут отнять благородство у того, кто ими обладает. Вот с какой точки зрения в настоящей канцоне рассматриваются и осуждаются богатства.

XIV. После того как опровергнуто заблуждение некоторых относительно богатства, остается оспорить его и в той части, где утверждается, что причиной благородства является время, и говорится о "древнем богатстве". Опровержение же это происходит в той части канцоны, которая начинается словами: "Не стать мужлану мужем благородным..." И, во-первых, это опровергается при помощи довода, выдвигавшегося именно теми, кто так заблуждается; а затем, к вящему их посрамлению, и этот их довод изничтожается; и это происходит там, где текст гласит: "Мы знатны все, или мы все мужланы". Наконец, выводится заключение, что заблуждение их очевидно и что поэтому настало время обратиться к истине,-- в том месте, когда в тексте говорится: "Поймите, нежеланны..."

Итак, я пишу: "Не стать мужлану мужем благородным..." -- при этом надо иметь в виду, что эти заблуждающиеся люди придерживаются мнения, будто человек низкого происхождения никогда не сможет называться благородным и что равным образом и сын его никогда таковым называться не сможет. Но этим опровергается собственное же их суждение, когда они, пользуясь словом "древние", утверждают, что для благородства требуется время; ибо с течением времени невозможно достигнуть того, чтобы родилось благородство, если придерживаться их довода, который был приведен выше и который отрицает, что подлый человек может когда-либо сделаться благородным через поступок, им совершенный, или как-нибудь случайно и что у подлого отца может оказаться благородный сын. В самом деле, если сын человека подлого тоже подл, и сын его будет тоже сыном подлого человека и, таким образом, тоже подлым, а также и его сын, и так до бесконечности, то и невозможно будет установить, где именно стечением времени появится благородство. А если бы противник, желая защититься, сказал, что благородство появится в то время, когда низкое происхождение предков будет забыто, я отвечу, что это будет противоречить их же утверждению, поскольку в таком случае по необходимости наступит превращение подлости в благородство, одного человека в другого или отца в сына, что противоречит выдвигаемому ими положению.

Если же противник будет упорно защищаться, говоря, что они отлично представляют себе такое превращение, когда низкое происхождение предков забывается, то, хотя в тексте о том не говорится, необходимо, чтобы на это ответил комментарий. И потому я отвечаю следующим образом: из того, что эти люди говорят, вытекает четыре величайших затруднения, из коих первое заключается в том, что чем человеческая природа была бы лучше, тем труднее и тем позднее появлялось бы благородство; а это -- величайшее затруднение, ибо, как я уже отмечал, чем лучше вещь, тем скорее бывает она причиной добра; благородство же должно быть причислено к добру. А что это так, доказывается следующим образом. Если бы знатность и благородство, которые я отождествляю, появлялись от забвения, то благородство появлялось бы тем скорее, чем короче была бы память у людей, ибо тем скорее наступило бы полное забвение. Итак, чем забывчивее были бы люди, тем скорее становились бы они благородными; и, наоборот, чем памятливее они были бы, тем позднее становились бы благородными.

Второе затруднение: только в людях возможно различать благородство и подлость; а это действительно представляет большое затруднение, поскольку мы в любого рода вещах усматриваем подобие благородства и низости; недаром мы часто говорим о благородном и о негодном коне, о благородном и о простом соколе, о благородной и плохой жемчужинах. А что этого различия делать нельзя, доказывается следующим образом. Если низкое происхождение предастся забвению и в этом заключается причина благородства, то во всех тех случаях, когда никакого низкого происхождения не было, оно и не может быть предано забвению -- ведь забвение есть болезнь памяти, а в упомянутых других живых существах, в растениях и в минералах не обнаруживается ни высоты, ни низости, поскольку они созданы природой лишь в одном-единственном и неизменном состоянии -- и никакого благородства, а также и никакой низости зародиться в нем не может, поскольку и то и другое должно рассматриваться как обладание и лишение, возможные только по отношению к одному и тому же субъекту; а потому в них и невозможно было бы проводить различие между тем и другим. Если бы мой противник вздумал возразить, что в других вещах под благородством разумеются их достоинства, но что у людей оно означает отсутствие памяти о своем низком происхождении, то на такую гнусность следовало бы ответить не словами, а ударом кинжала1. Разве не гнусность объявлять причиной благородства в разных вещах их достоинства, начала же благородства у людей усматривать в их забывчивости!

Третье затруднение -- в том, что порождаемое якобы часто появляется раньше, чем порождающее, что совершенно невозможно; показать же это можно следующим образом. Предположим, что Герардо да Каммино2 был внуком подлейшего из подлых, когда-либо ливших воду из рек Силе или Каньяно3, и что деда его еще не успели забыть,-- кто посмел бы сказать, что Герардо да Каммино подлый человек? И кто не будет мне вторить, говоря, что он был благородным? Конечно, никто, сколь бы он ни был самоуверен, ибо Герардо был благороден и как о благородном останется о нем память на веки вечные. И если бы его подлый предок еще не был забыт, как мы и предположили, и если бы Герардо один оставался велик в своем благородстве и благородство виделось бы в нем столь же ясно, как оно видно и сейчас, то благородство было бы в нем раньше, чем появилась породившая его причина, а это никак невозможно.

Четвертое затруднение заключается в том, что тот человек считался бы благородным после смерти, который не был им при жизни; действительно, ничто не могло бы быть более затруднительным; и доказывается это следующим образом. Предположим, что во времена Дардана память о его низком происхождении была еще жива, и предположим, что во времена Лаомедонта4 память об этом уже стерлась и наступило забвение. Согласно мнению моего воображаемого противника, Лаомедонт был при жизни благородным, а Дардан был при жизни подлым. Мы же, для которых память об их предках, я говорю о тех, кто жили прежде Дардана, также не уцелела, должны были бы сказать, что Дардан был подлым при жизни, но стал благородным после смерти. И этому не противоречит утверждение, будто Дардан был сыном Зевса, так как это миф, с которым в философском споре считаться не следует; и, если бы мой противник все же пожелал придерживаться этого мифа, уже одно то, что за этим мифом скрывается, опрокинуло бы все его доводы. Таким образом, очевидно, что довод в пользу того, что забвение есть причина благородства, ложен и ошибочен.

XV. После того как канцона, пользуясь их же собственным суждением, опровергла тех, кто полагает, будто для благородства требуется время, она непосредственно переходит к осуждению предыдущего их утверждения, с тем чтобы от их ложных доводов не оставалось ни малейшего следа в уме, предрасположенном к приятию истины. При этом надо иметь в виду, что если человек низкого происхождения не может превратиться в человека благородного и от подлого отца не может родиться благородный сын, то из двух затруднений остается выбрать одно: первое -- что никакого благородства вообще не существует, и второе -- что на свете было всегда много людей и, таким образом, человеческий род произошел не от одного человека. И это можно доказать. Если благородство, по их мнению, заново не рождается (то есть не рождается в подлом человеке и в сыне подлого отца), то человек всегда таков, каким он рождается, и рождается таким, каков его отец; и так это состояние и продолжается, начиная от прародителя; посему, каким был прародитель, то есть Адам, таким надлежит быть и всему роду человеческому, ибо, начиная от него и до наших современников, невозможно найти с этой точки зрения каких-либо перемен. Итак, ежели оный Адам был благороден, то и все мы благородны, а если он был подлым, то и все мы -- подлые; но это все равно что упразднить различия между обоими состояниями, а тем самым упразднить и сами состояния. А это и утверждает канцона, говоря, что из сказанного выше следует: "Мы знатны все, или мы все мужланы". А если это не так и если некоторых людей можно назвать благородными, других же -- подлыми, то поскольку переход от подлости к благородству упразднен, то из этого неизбежно вытекает, что человеческий род произошел от двух разных начал, а именно от одного -- благородного и другого -- подлого. А это и утверждает канцона, когда говорит: "Коли не так -- то вечен род людской"1. Но это совершеннейшая ложь с точки зрения Философа, с точки зрения нашей веры, которая лгать не может, с точки зрения закона и древнего верования язычников. В самом деле, хотя Философ и не возводит всего развития к одному первому человеку, все же он полагает, что во всех людях сущность одна, которая не может исходить из разных начал; да и Платон считает, что все люди зависят от одной Идеи, а не от многих, то есть имеют одно-единственное начало. И Аристотель, вне всякого сомнения, сильно посмеялся бы, услышав, что человеческому роду приписываются два различных вида, как лошадям или ослам; ведь, да простит меня Аристотель, ослами можно с успехом назвать тех, кто так думает. То, что это совершеннейшая ложь с точки зрения нашей веры, которую следует всячески оберегать, явствует из слов Соломона, когда он, проводя различие между людьми и дикими зверями, называет всех первых без исключения детьми Адама: "Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх и дух животных сходит ли вниз, в землю?"2 А то, что это ложь с точки зрения язычников, свидетельствует Овидий в первой книге "Метаморфоз"3, где он обсуждает верования некрещеных или язычников о сотворении мира: "И родился человек,-- он не сказал "люди": он сказал "родился" и "человек",-- из Божьего ль семени сделал оный создатель его, как лучшего мира начало, иль молодая земля, разделенная с вышним эфиром только что, семя еще сохраняла родимого неба? Отпрыск Апета (то есть Прометея), ее замешав речною водою, сделал подобье богов, которые всем управляют". Овидий ясно говорит здесь, что первый человек был один. А потому в канцоне и значится: "Но с мыслию такой / Не соглашусь", а именно с мыслью о том, что у человека не было начала. И канцона добавляет: "Поймите, нежеланны / Для христиан обманы..." -- и она говорит "христиане", а не "философы" или "язычники", [хотя] суждения их тоже [не] противоречат христианским, но говорит "христиане" потому, что суждение христиан имеет большую силу и сокрушает любую клевету благодаря горнему небесному свету, его озаряющему. Далее, когда я говорю: "...и домыслов смущающих туманы", я заключаю, что заблуждение их опровергнуто; после чего настало время взглянуть истине в глаза: "...скажу я в заключенье..." Итак, я утверждаю, что на основании сказанного всякому здоровому интеллекту очевидно, насколько слова этих людей пусты, то есть лишены зерна истины. И я говорю о здоровом не без причины. Ведь следует иметь в виду, что интеллект наш может называться и здоровым и больным: я говорю об интеллекте как о благородной части нашей души, каковую часть можно называть словом "ум". Здоровым можно считать его тогда, когда он не ограничен душевным или телесным недугом в своем действии, состоящем в познании сущности вещей, как утверждает Аристотель в третьей книге "О душе". В самом деле, что касается недугов душевных, я наблюдал три ужасные болезни в человеческих умах. Одна из них имеет своей причиной природную гордыню: действительно, многие настолько самонадеянны, что воображают себя всеведущими и недостоверные вещи выдают за достоверные; порок этот особенно ненавистен Туллию, который заклеймил его в первой книге "Обязанностей", и Фоме -- в его сочинении "Против язычников"4, где он говорит: "Многие настолько кичатся своим талантом, что воображают себя способными разумом своим измерить все вещи, полагая истинным все то, что им кажется, и ложным все то, что им не кажется". Из чего следует, что учености они никогда не достигают; считая же себя достаточно учеными, никогда ни о чем не спрашивают, никогда никого не слушают, требуют, чтобы спрашивали их, и, более того, когда расспросы окончены, отвечают невпопад. Из-за них-то Соломон и говорит в своей Книге Притчей: "Видал ли ты человека опрометчивого в словах своих? На глупого больше надежды, нежели на него"5. Причина другой болезни -- в природной робости: правда, много людей настолько упрямых в своем самоуничижении, что не могут поверить, что они сами или через кого-нибудь могут что-либо узнать; и такие люди никогда сами не идут и не рассуждают и никогда не считаются с тем, что говорит другой. Против них-то и выступает Аристотель в первой книге "Этики", называя их неспособными слушателями нравственной философии. Они всегда живут как скоты, в своем грубом невежестве безнадежно отказавшись от всякой учености. Причина третьей болезни -- природное легкомыслие: действительно, многие наделены такой легкостью воображения, что во всех своих рассуждениях всегда перескакивают и делают выводы, не успев построить силлогизм; от одного вывода они перепархивают к другому, полагая, что владеют тончайшей аргументацией; ни из какого принципа они не исходят и, питаясь воображением, ни в одной вещи истинной ее природы по-настоящему не замечают; философ утверждает, что с подобными людьми нельзя считаться и иметь дела, говоря в первой книге "Физики", что "не пристало спорить с теми, кто отрицает принципы". Среди этих невежд много таких чудаков, которые, не зная азбуки, готовы спорить о геометрии, астрологии и физике.

Ум может быть нездоровым и от телесного недуга или недостатка; либо от какого-нибудь врожденного недостатка, как у умалишенных; либо от изменений в мозгу, как у буйных. Эти умственные болезни и имеет в виду закон, когда в Инфортиатумс6 говорит: "Нужно требовать, чтобы тот, кто составляет завещание, и тогда, когда он его составляет, был здоров не телом, а умом". Поэтому я утверждаю, что для интеллектов, которые не страдают душевным или телесным недугом, но свободны, не ущербны и здоровы, должно быть очевидной истиной, что мнение тех людей, о которых говорилось,-- пустое, то есть не имеет никакой цены.

Далее канцона добавляет, что я, таким образом, считаю эти мнения ложными и пустыми и потому их отвергаю: "Но с мыслию такой / Не соглашусь". Затем я говорю, что пора перейти к доказательству истины, а именно к рассмотрению того, что есть благородство и как оно распознается в человеке, им обладающем. И это я говорю там, где сказано: "Скажу я в заключенье, /Чтоб обрести достойных мыслей строй, / О знатности..."

XVI. "Царь же возвеселится о Боге, восхвален будет всякий, клянущийся Им, ибо заградятся уста говорящих неправду"1. Слова эти я поистине вправе предпослать настоящей главе, ибо каждый истинный царь должен больше всего возлюбить истину. Недаром в Книге Премудрости написано2: "Итак, властители народов, если вы услаждаетесь престолами и скипетрами, то почтите премудрость, чтобы вам царствовать вовеки", свет же премудрости и есть истина. Таким образом, я утверждаю, что каждый царь возрадуется потому, что опровергнуто лживейшее и вреднейшее мнение тех злых и обманутых людей, которые по сие время произносят о благородстве нечестивые слова.

К рассуждению об истине надлежит приступить, придерживаясь того подразделения, которое сделано в третьей главе настоящего трактата. Итак, эта вторая часть, которая начинается со слов: "От корня одного берут начало..." -- ставит себе целью установить согласно истине границы благородства; делится же эта часть на две половины, а именно: в первой предполагается показать, что такое благородство; во второй предполагается показать, как возможно распознать того, в ком оно есть: а начинается эта вторая половина со слов: "Душа, украшенная даром Бога..." Первая часть в свою очередь делится пополам: в первой половине исследуются некоторые вещи, необходимые для выяснения определения благородства, во второй исследуется его определение. Вторая часть начинается со слов: "Где добродетель, там и благородство..."

Дабы полностью включиться в ход рассуждения, необходимо прежде всего рассмотреть две вещи: первое -- что же разумеется под словом "благородство" как таковым; второе -- каким путем следовать в поисках вышеупомянутого определения. Итак, я утверждаю, что, если мы хотим считаться с обычным словоупотреблением, под словом "благородство" разумеется совершенство собственной природы в каждой вещи. Поэтому слово это прилагается не только к человеку, но и ко всему без исключения,-- ведь человек называет благородным и камень, и растение, и коня, и сокола -- все, что по природе своей оказывается совершенным. Поэтому Соломон и говорит в Екклезиасте: "Благо тебе, земля, когда царь у тебя из благородного рода"3, а это все равно как сказать, что царь душевно и телесно совершенен, и еще: "Горе тебе, земля, когда царь твой отрок", то есть человек несовершенный: ведь человек бывает ребенком не только по возрасту, но и по своим необузданным нравам, по жизненной своей неполноценности, что подтверждает и Философ в первой книге "Этики". Правда, есть и такие безумцы, которые полагают, что под словом "благородный" разумеется тот, кого "многие поминают и многие знают", и говорят, что оно происходит от глагола "nosco", означающего "знать". Но это величайшая ошибка; ведь если бы это было так, то те вещи, которые чаще поминались бы и лучше были бы известны как представители своего рода, являлись бы в пределах своего рода и более благородными: так, обелиск Святого Петра был бы самым благородным камнем на свете, а Азденте4, пармский сапожник, считался бы благороднее любого из своих сограждан; Альбуино делла Скала был бы благороднее, чем Гвидо да Кастелло ди Реджо5, а ведь каждое из этих утверждений в высшей степени ошибочно. Поэтому в высшей стадии ошибочно считать, что "nobile" происходит от "conoscere"; на самом деле оно происходит от "non vile", почему "благородный" примерно значит "не подлый". Это совершенство Философ имеет в виду, когда он в седьмой книге "Физики" говорит: "Каждая вещь более всего совершенна, когда ее свойства становятся явно выраженными, и она в таком случае больше всего отвечает своей природе; поэтому круг можно назвать совершенным тогда, когда он действительно круг, то есть когда он достигает соответствия собственному свойству; и тогда он целиком отвечает своей природе и может называться благородным кругом. А это бывает тогда, когда в нем есть точка, равноотстоящая от окружности и составляющая его особое свойство; поэтому круг, имеющий фигуру яйца,-- не благороден, как не благороден и тот, который имеет фигуру почти что полной луны, ибо не в этом совершенство его природы"6. Таким образом, можно с очевидностью убедиться в том, что вообще слово "благородство" обозначает во всех вещах совершенство их природы: а это и есть то первое, что предстояло исследовать, дабы лучше включиться в ход рассуждения о том, что подлежит истолкованию.

Во-вторых, остается рассмотреть, каким следует идти путем, чтобы найти определение человеческого благородства, которое и имеется в виду в ходе настоящего толкования. Итак, я утверждаю, что, поскольку во всех вещах, принадлежащих одному роду, каковы, например, все люди, невозможно определить их высшее совершенство на основании существенных признаков, постольку совершенство это надлежит определять и познавать на основании появлений этих признаков. И потому, когда в Евангелии от Матфея Христос говорит: "Берегитесь лжепророков..." -- там написано: "...по плодам их узнаете их"7. И, следуя по правильному пути, надо найти искомое определение по его плодам: таковы нравственные и интеллектуальные добродетели, семенем которых и является это наше благородство, как это с полной очевидностью будет явствовать из его определения. Таковы обе вещи, которые надлежало разъяснить, прежде чем перейти к другим, как это было сказано выше в настоящей главе.

XVII. После того как рассмотрены оба вопроса, которые казалось полезным рассмотреть предварительно, перейдем к толкованию самого текста. Итак, текст гласит: "От корня одного берут начало -- /В них обещанье рая -- / Все добродетели, нас побуждая / Идти в лучах светил". И я добавляю: "И Этика, премудрость отражая, / Как истину -- зерцало, / Нам только в середине указала / Игру свободных сил"1, приводя полное определение нравственной добродетели, согласно тому, как она определяется Философом во второй книге "Этики". В канцоне подразумеваются в основном две вещи: первая -- что каждая добродетель проистекает из одного начала; вторая -- что каждая добродетель не что иное, как те нравственные добродетели, о которых идет речь; а это и становится очевидным, когда канцона говорит: "И Этика, премудрость отражая..."2 При этом следует иметь в виду, что нравственные добродетели более всего -- наши собственные заслуги, поскольку они всецело находятся в нашей власти. Эти добродетели разными философами различались и перечислялись по-разному. Однако, так как в той области, где прозвучало божественное суждение Аристотеля, следует, как мне кажется, пренебречь всякими иными суждениями, я, попытавшись определить сущность каждой добродетели, проследую дальше, обсудив их вкратце в соответствии с его суждением.

Одиннадцать добродетелей, перечисленных названным Философом, таковы. Первая называется Стойкостью и служит оружием и уздой для ограничения нашей смелости и нашей робости в тех случаях, когда мы сталкиваемся с вещами, наносящими ущерб нашей жизни. Вторая -- это Умеренность, служащая правилом и уздой для нашей алчности и для нашей излишней воздержанности в случаях, когда речь идет о сохранении нашей жизни. Третья -- это Щедрость, она вносит меру в расходование и в получение нами земных благ. Четвертая -- это Великолепие, которое вносит меру в большие расходы, допуская и удерживая их в определенных границах. Пятая -- это Великодушие, которое вносит меру в приобретение великих почестей и славы. Шестая -- это Любовь к почестям, которая, внося в них меру, готовит нас к приему мирских почестей. Седьмая -- это Кротость, которая умеряет наш гнев и нашу излишнюю терпимость перед лицом бедствий, обрушивающихся на нас извне. Восьмая -- это Приветливость, заставляющая нас должным образом общаться с другими. Девятая называется Правдивостью, она удерживает нас от чрезмерного самовосхваления и от чрезмерного самоуничижения в нашей речи. Десятая называется Эутрапелия3, она умеряет нас в наших утехах, чтобы мы пользовались ими подобающим образом. Одиннадцатая -- это Справедливость, заставляющая нас любить и действовать правильно во всех случаях. И каждая из этих добродетелей имеет рядом с собой по два противника, или порока, один из которых проявляет себя в излишестве, а другой -- в недостатке; и все эти добродетели находятся посередине между этими пороками, и все они рождены одним началом, то есть наличием в нас способности к свободному выбору: почему и можно вообще сказать, что все они -- способность к выбору, занимающая середину. Это как раз те добродетели, которые делают человека блаженным, или счастливым, как говорит философ в первой книге "Этики", когда он определяет счастие как "действие согласно добродетели в совершенной жизни". Правда, многие считают Предусмотрительность, то есть здравый смысл, нравственной добродетелью, однако Аристотель причисляет ее к добродетелям интеллектуальным, так как она -- водительница добродетелей нравственных и указует им путь, на котором они складываются и без которого они существовать не могут.

Действительно, следует помнить, что мы в этой жизни можем обладать двояким счастием в зависимости от двух ведущих нас к нему различных путей, одного хорошего и другого наилучшего: один из них -- это жизнь деятельная, а другой -- созерцательная; последняя (хотя посредством деятельной жизни, как было сказано, и достигается благополучие) приводит нас к более совершенному счастью и блаженству, как это доказывает Философ в десятой книге "Этики". Да и Христос это утверждает собственными устами в Евангелии от Луки, беседуя с Марфой и отвечая ей: "Марфа! Марфа! Ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно", то есть то, что ты делаешь. И добавляет: "Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее"4. И Мария, согласно тому, что написано в Евангелии перед приведенными выше словами, сидя у ног Христа, не обнаруживала никакой заботы о домашнем хозяйстве, но только внимала словам Спасителя. В самом деле, если бы мы захотели истолковать это в нравственном смысле. Господь наш пожелал этим показать, что созерцательная жизнь -- наилучшая, хотя деятельная и хороша: а это очевидно для всякого, кто должным образом поразмыслит над евангельскими словами. Однако иной, возражая мне, мог бы сказать: "Раз счастье от созерцательной жизни более совершенно, чем от жизни деятельной, а та и другая, может быть, и является плодом и целью благородства, почему же было выбирать путь добродетелей интеллектуальных, а не нравственных?" На что можно вкратце ответить, что каждая наука должна считаться со способностями ученика и вести его по пути наиболее для него легкому. Посему, так как добродетели нравственные не только кажутся, но и являются более распространенными, более известными и более нужными, чем другие, и внешне им больше подражают, было более полезно и более пристойно следовать скорее по этому пути, чем по другому; ведь понять пчелу как производительницу меда было бы легче, чем понять ее как производительницу воска5, хотя и то и другое создастся ею.

XVIII. В предыдущей главе было установлено, что каждая нравственная добродетель восходит к одному и тому же началу, а именно к доброму и привычному выбору; и этому посвящен текст настоящей канцоны с того места, которое начинается словами: "Так благородства свет предвозвестил / Нам добродетель..." Итак, в этой части рассуждение ведется путем допущений для познания того, что каждая из вышеназванных добродетелей, взятая как в частности, так и в целом (вместе с другими), вытекает из благородства как следствие из своей причины. А основывается это на философском положении, гласящем, что когда две вещи оказываются сходными в чем-нибудь одном, то обе должны быть сводимы к некому третьему или друг к другу, как следствие к причине; ибо вещь, возникшая раньше, не могла не возникнуть из другой, а если бы те две вещи не были обе следствием некого третьего или одна из них -- следствием другой, то обе они имели бы общее для них свойство раньше и сами по себе, что невозможно. Итак, канцона гласит, что благородство и добродетель нравственная сходны в том, что и то и другое приносит хвалу тому, кому они приписываются; а это я и утверждаю, когда в канцоне говорится: "Одно ль, другое тайно производит / Иль каждое восходит / К началу третьему? Поймешь едва ль". А потом она выводит заключение и говорит, что подобает, чтобы одна добродетель выводилась из другой или же обе из третьего; и добавляет, что скорее следует предположить, что одна вытекает из другой, чем из третьего, если одна явно равноценна другой и тем более если одна ценнее другой. При этом следует иметь в виду, что в данном случае рассуждение ведется не путем доказательства, как в заключении: если холод порождает влагу, а мы видим, что облака порождают влагу, то, значит, холод порождает и облака; но ведется при помощи безупречной и уместной в данном случае индукции, а именно: если в нас имеются многие похвальные качества и если начало этих хвалимых в нас качеств заключено в нас самих, то разумно сводить эти качества к этому началу; и то, что включает много таких признаков, разумнее называть началом этих признаков, а не называть эти признаки его началом. Так, ствол дерева, заключающий в себе все его ветви, надлежит считать их началом и причиной, а не наоборот; равным образом и благородство, заключающее в себе все добродетели, подобно тому как причина содержит в себе следствие, надо считать началом наших похвальных поступков, которые следует возводить к добродетели, а не к какому-либо третьему началу, в нас находящемуся.

Наконец, канцона говорит, что все сказанное (а именно что всякая нравственная добродетель вырастает из единого корня, и что такая добродетель и благородство сходятся в чем-то одном, и что потому надлежит одно сводить к другому или же и добродетель и благородство возводить к некому третьему; и что если одно из этих свойств равноценно другому и даже ценнее другого, то одно происходит от другого скорее, чем от некого третьего) задумано в соответствии с тем, что подразумевалось ранее. И на этом заканчивается эта строфа и настоящий раздел.

XIX. После того как в предыдущем разделе были тщательно обсуждены и установлены некоторые положения, которые были необходимы для уяснения того, как возможно определить то доброе качество, о котором идет речь, надлежит перейти к следующему разделу, который начинается со слов: "Где добродетель, там и благородство..." А этот раздел надлежит поделить на две части: в первой доказывается нечто, что было затронуто раньше, но оставлено недоказанным; во второй в качестве заключения и обретается искомое определение. Начинается же эта вторая часть со слов: "И как темно-пурпурный не исчез..."

Для уяснения себе первой части необходимо вспомнить сказанное выше, а именно что если благородство важнее и простирается далее, чем добродетель, то добродетель будет тем скорее проистекать из него. В настоящей части это и доказывается; и канцона приводит для примера небо, говоря, что всюду, где добродетель, там и благородство. При этом следует иметь в виду, что, согласно Закону и его нормам1, в случаях, когда речь идет о вещах, которые очевидны сами по себе, нет надобности в доказательстве; но нет ничего очевиднее того, что всюду, где добродетель, там и благородство, и мы обычно наблюдаем, что каждая вещь по природе своей добродетельная называется благородной. Итак, текст гласит: "...где звезда, там небо..." -- но неверно, будто всюду, где небо, там и звезды: так и благородство всюду, где добродетель, но добродетель вовсе не всюду, где благородство; пользуясь прекрасным и подходящим сравнением, скажу, что поистине благородство есть небо, в котором сияют многие и различные звезды. В благородстве же сияют интеллектуальные и нравственные добродетели; в нем сияют добрые склонности, данные нам природой, то есть жалость и благоговение, а также похвальные страсти, как-то стыдливость, сострадание и многие другие; сияют в нем и телесные достоинства, как-то красота, сила и как бы неизменное здоровье. У благородства столько звезд, рассеянных по всему небу, что, конечно, неудивительно, если в человеческом благородстве произрастают многие и различные плоды; благородство настолько многообразно по своей природе и возможностям, включаемым и объединяемым в единой простой субстанции, что его плоды как бы рождаются на разных ветвях. И я впредь осмеливаюсь утверждать, что человеческое благородство, поскольку это касается множества его плодов, превосходит благородство ангела, хотя ангельское в целом и более Божественно. Это наше благородство, приносившее столь многочисленные и столь замечательные плоды, и имел в виду Псалмопевец2, когда сочинял тот псалом, который начинается словами: "Господи, Боже наш! как величественно имя Твое по всей земле!" -- где он восхваляет человека, как бы поражаясь Божественной страсти в этой человеческой твари, говоря: "Что есть человек, что Ты помнишь его и, сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его перед ангелами и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих". Итак, поистине прекрасным и подходящим было сравнение неба с человеческим благородством.

Далее, когда текст гласит: "Тот в юной даме..." -- он доказывает, что благородство простирается туда, где нет добродетели. И далее: "...господство / Совсем иных чудес", касаясь благородства, которое и есть истинное здоровье, говоря, что оно находится там, где есть стыдливая робость, то есть боязнь бесчестия, свойственная женщинам и молодым людям, в которых стыдливость хороша и похвальна; такая стыдливость есть не добродетель, но похвальное чувство. Того же мнения придерживается философ в четвертой книге "Этики": "Стыдливая робость не есть свойство стариков и людей погруженных в науку и не приличествует пожилому возрасту", людям преклонных лет и ученым подобает остерегаться тех вещей, которые заставляли бы их стыдиться. От молодых же людей и от женщин не требуется столько предосторожностей, и потому в них похвальна боязнь получить за бесчестие по заслугам; ибо боязнь эта происходит от благородства и может считаться и называться в них благородством, подобно тому как бесстыдство может называться низостью и подлостью. Посему лучше всего выражен признак благородства у детей, когда после падения на землю на лице их вспыхивает краска стыда, который в таком случае и есть плод истинного благородства.

XX. Когда дальше говорится: "И как темно-пурпурный не исчез / Цвет в черном..." -- текст переходит к искомому определению благородства, благодаря которому можно будет увидеть, что же такое это благородство, о котором столько людей высказывается ошибочно. Итак, выводя заключение из сказанного раньше, текст гласит: таким образом, каждая добродетель, то есть привычный выбор, состоящий в соблюдении середины, будет исходить из него, то есть из благородства. И в качестве примера приводит цвета: подобно тому как темно-пурпурный есть производное черного, добродетель есть производное благородства. Темно-пурпурный цвет образуется из смешения пурпурного и черного, но с преобладанием черного, от которого цвет этот и получает свое название; точно так же и добродетель есть нечто смешанное из благородства и страсти; но так как в ней преобладает благородство, то добродетель получает от него свое название и именуется добротой. Далее, на основании уже сказанного текст утверждает, что никто не смеет "наследным благородством возгордиться", уверяя, что принадлежит к славному роду, если он сам не обладает достоинствами своих предков. И тут же поясняет, что Божественным даром благородства наделены только те, кто не запятнан пороком; а свободу от пороков может даровать только один Бог, для Которого все равны, как о том свидетельствует Священное писание. И пусть никому не покажется слишком выспренним выражение: "...как если б воплотиться / Полубожественный в нем дух стремится..." -- ибо, как это обсуждалось выше, в седьмой главе третьего трактата, если бывают подлейшие и скотоподобные люди, то точно так же бывают люди благороднейшие и едва ли не богонравные, и это доказывает Аристотель в седьмой книге "Этики"1, ссылаясь на текст Гомера. Поэтому пусть не говорит кто-либо из флорентийских Уберти или из миланских Висконти2: "Я благороден потому, что принадлежу к такому-то роду"; ведь Божественное семя упадает не в род, то есть не в семейство, а в отдельные личности и, как будет доказано ниже, не род делает благородными отдельные личности, а отдельные личности делают род благородным.

Далее, когда говорится: "...благородство нам дарует / Лишь Бог", основание заложено в приемлющем, то есть в субъекте, к которому Божественный дар нисходит; и дар этот действительно Божественный, по словам Апостола: "Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный исходят свыше от Отца светов"3. Таким образом, канцона утверждает, что только Бог дарует эту милость душе человека, совершенного в пределах своих возможностей, подготовленного и расположенного к приятию этого Божественного действия. Ибо, согласно словам Философа во второй книге "О душе", "вещам подобает быть расположенными к воздействию движущих ими начал и к восприятию их действий". Поэтому, если душа несовершенна в своем строе, она не расположена к приятию этого благословенного и Божественного влияния; подобно тому как, если драгоценный камень несовершенен, он не может воспринять Божественной силы, о чем сказал благородный Гвидо Гвиницелли в одной из своих канцон, которая начинается словами: "Амор пребудет в благородном сердце..."4 Душа иного человека может быть несовершенной по своему складу, в зависимости от возраста этого человека; и в такой душе Божественный луч не воссияет никогда. Именно люди, душа которых лишена Божественного света, и могут сказать о себе, что они подобны низинам, обращенным на север, или подземным пещерам, куда солнечный свет никогда не проникает, а если проникает, то лишь отраженным.

Наконец, канцона выводит заключение и говорит на основании сказанного выше (а именно что добродетели -- плоды благородства и что Бог вкладывает его в благорасположенную душу), что для некоторых, то есть для тех, кто обладает интеллектом, а их немного, совершенно очевидно, что человеческое благородство -- не что иное, как "семя блаженства", которое "бросает Божество / Лишь в гармоническое существо",-- иными словами, в существо, которое во всех отношениях в совершенстве к тому предрасположено. Ведь если добродетели -- плоды благородства, а блаженство есть наслаждение, ими доставляемое, то очевидно, что, как было сказано, благородство есть семя блаженства. И при внимательном рассмотрении это определение объемлет все четыре причины, а именно материальную, формальную, действенную и конечную; материальную, поскольку сказано "в гармоническое существо", которое есть материя и субъект благородства; формальную, поскольку сказано, что оно есть семя; действенную, поскольку сказано, что Бог его дарует, и конечную, поскольку речь идет о семенах блаженства. Так определяется это наше благо, которое нисходит в нас из Высшей и Духовной силы, подобно тому как в драгоценный камень нисходит сила из благороднейшего небесного тела.

XXI. Для более совершенного познания человеческой доброты, поскольку она служит в нас началом всякого добра и именуется благородством, в этой особой главе надлежит выяснить, каким образом доброта эта в нас нисходит; а нисходит она в нас двумя путями -- сначала естественным, а затем богословским, то есть Божественным и духовным. Во-первых, надо помнить, что человек состоит из души и тела; но доброта эта обитает в душе в виде вышеупомянутого семени Божественной силы. Правда, разные философы по-разному рассуждали об отличительных признаках наших душ: так, Авиценна и Альгазель1 полагали, что души сами по себе изначально благородны или подлы; Платон же и другие полагали, что души происходят от звезд и более или менее благородны в зависимости от благородства соответствующей звезды. Пифагор полагал, что все души одинаково благородны, и не только человеческие, но, подобно им, и души диких зверей и растений, а также формы минералов, и говорил, что вся разница заключается в телах и в формах. Если бы каждому из этих философов пришлось отстаивать свое мнение, возможно, что истина обнаружилась бы у всех, однако, так как они с первого взгляда кажутся довольно далекими от истины, надлежит вести дальнейшее рассуждение исходя не из их мнения, а из мнения Аристотеля и перипатетиков. И потому я утверждаю2, что, когда человеческое семя попадает в свое вместилище, а именно в матку, оно приносит с собой силу души порождающей, силу неба и силу связанных друг с другом стихий; семя это зреет и располагает материю для силы образующей, которую принесла душа родителя; сила же образующая готовит органы для силы небесной, которая выводит душу в жизнь. Душа же эта, едва возникнув, приемлет от силы небесного двигателя возможный интеллект, который потенциально привлекает к себе все универсальные формы в той мере, в какой они заключены в его производителе, и в тем меньшей степени, чем больше они удалены от Первоинтеллекта.

Пусть же никто не удивляется, если я выражаюсь так, что это кажется трудным для понимания: мне и самому иногда удивительно, как возможно охватить умом и представить себе это зарождение. Это не предмет, который можно разъяснить словами, словами народными. Поэтому мне хочется сказать вместе с Апостолом: "О бездна богатства и премудрости и ведения Божья! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!"3 А так как состав семени может быть лучше или хуже и так как расположение неба может быть для порождения хорошим, лучшим и наилучшим (а оно меняется под влиянием созвездий, которые непрерывно перемещаются), случается так, что из человеческого семени и из этих сил получается душа более или менее чистая; в зависимости же от ее чистоты в нее нисходит возможная интеллектуальная сила, о которой говорилось выше. А если случится, что благодаря чистоте приемлющей души интеллектуальная сила оказывается должным образом отрешенной от малейшего намека на телесность, то Божественное добро в душе множится как в сосуде достаточно емком для его приятия, и потому эта сила множится в душе в зависимости от восприимчивости последней. Сила эта и есть то семя блаженства, о котором сейчас идет речь. Вышесказанное согласуется с суждением Туллия в его книге "О старости"4, где он от лица Катона5 говорит: "Небесная душа снизошла из высочайшей обители в нас, в место противопоказанное для Божественной природы и для вечности". В такой душе и обитает собственная ее сила, а также сила интеллектуальная и сила Божественная, то есть душа испытывает влияние, о котором мы говорили; поэтому в книге "О причинах" и написано: "Каждая благородная душа имеет три проявления, а именно животное, интеллектуальное и Божественное". Некоторые придерживаются другого мнения, утверждая, что если бы все упомянутые выше силы, находясь в наилучшем расположении, договорились между собой относительно создания определенной души, то в нее снизошло бы такое количество Божественности, что получился бы как бы второй, воплотившийся Бог. И это примерно все, что можно сказать о природном пути.

О пути же богословском можно сказать, что, как только высшее Божество, то есть Бог, увидит Свою тварь подготовленной к приятию Его даров, Он одаряет ее тем щедрее, чем более она подготовлена к их приятию. А так как дары эти приходят от несказанной милости, а Божественная милость присуща Духу Святому, то именуются они дарами Святого Духа. Таковых, согласно пророку Исайе, семь, а именно Премудрость, Разум, Совет, Крепость, Ведение, Благочестие и Страх Господний. О добрые всходы, о добрые и дивные посевы! О дивный и благой Сеятель, Который только и ждет того, чтобы человеческая природа уготовила Ему почву для посева! Блаженны же, кто должным образом взращивает этот посев! При этом следует иметь в виду, что первый и самый благородный росток, пробивающийся из этого семени, чтобы принести плоды,-- это то духовное влечение, которое по-гречески называется "hormen"6. И если этот росток должным образом не взрастить и должным образом не поддерживать его и не приучить расти прямо, то сам посев мало чего стоит и лучше было бы ему вовсе не быть посеянным. А потому Святой Августин, а также Аристотель во второй книге "Этики" требуют, чтобы человек привыкал поступать хорошо и обуздывать свои страсти, с тем чтобы названный побег от хорошей привычки окреп и утвердился в своей прямоте, так чтобы он мог плодоносить и чтобы плод его источал сладость человеческого блаженства.

XXII. У представителей нравственной философии, говоривших о благодеяниях1, есть заповедь, согласно которой все способности и все заботы человека должны быть направлены на то, чтобы благодеяния, им расточаемые, приносили наибольшую пользу тому, кто их приемлет; посему и я, желая быть послушным этому велению, намереваюсь сделать этот мой "Пир" в каждой его части настолько полезным, насколько это будет в моих силах. А так как в настоящей части мне предоставляется возможность несколько задержаться на рассуждениях о человеческом счастии, я собираюсь побеседовать о сладости этого счастия; ведь не может же быть более полезной беседы для тех, кто этой сладости не вкусил. В самом деле, как говорит Философ в первой книге "Этики" и Туллий в своей книге "О границах добра"2, плохо попадает в цель тот, кто ее не видит; и столь же плохо может дойти до этой сладости тот, кто с самого начала не помышляет о ней. И так как она есть последнее прибежище, где мы найдем отдохновение, а ради нее мы живем и действуем, в высшей степени полезно и необходимо видеть эту цель, дабы направлять на нее стрелу нашего действия. В особенности же следует благодарить человека, указующего цель тем, кто ее не видит. Итак, оставляя в стороне мнение, которое имели об этом философ Эпикур, а также Зенон3, я собираюсь изложить в общих чертах правдивое мнение Аристотеля и других перипатетиков. Как уже говорилось выше, от Божественной доброты, посеянной и влитой в нас с самого начала нашего зарождения, появляется некий побег, который греки называют "hormen", то есть влечение нашей духовной природы4. И как злаки, родившись и будучи еще побегами, почти не отличаются друг от друга, а потом, по мере созревания, становятся непохожими один на другой, так же и природное влечение, возникающее из Божественной благодати, поначалу мало чем отличается от врожденного, но схоже с ним примерно так же, как похожи друг на друга травянистые побеги различных злаков. И схоже оно не только у людей, но и у зверей; а сказывается это в том, что каждое животное, будь оно разумное или дикое, едва родившись, любит самого себя и боится, избегает и ненавидит все то, что ему враждебно. Со временем же между влечением одного человека и влечением другого возникает несходство. Как говорит Апостол: "Не знаете ли, что бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду?"5 -- так и эти человеческие влечения с самого начала направляются по различным тропам, но только одна тропа приводит нас к нашему благополучию. И потому, пренебрегая всеми остальными, следует в нашем рассуждении придерживаться той, которая хорошо начинается.

Итак, я утверждаю, что живое существо любит поначалу самого себя6, хотя между другими различий не проводит; затем начинает различать те предметы и явления, которые в большей или меньшей степени ему любезны, а также те, что способны возбудить в нем большую или меньшую ненависть; он привержен к ним либо их избегает, не только познавая одни предметы и явления в других, любимых им во вторую очередь, но различает их в самом себе, любимом в первую очередь. Познав же себя, он больше любит в себе то, что более благородно; а так как в человеке дух благороднее, чем тело, человек любит дух больше, чем тело. Итак, поскольку он любит главным образом самого себя, а через себя и другие вещи, и поскольку он лучшую часть самого себя любит больше, то очевидно, что он любит дух сильнее, чем тело или чем что-либо другое: дух же этот человек от природы должен любить сильнее всего. Итак, если ум всегда больше наслаждается общением с любимым предметом и так как общение с предметом более всего любимым доставляет больше всего наслаждения, то и общение с нашим духом доставляет нам наибольшее наслаждение. А то, что доставляет нам наибольшее наслаждение, и есть наше счастие и наше блаженство, сверх которого не существует большего и равного ему наслаждения. И пусть иной не говорит, что всякое влечение духовно; ибо здесь под духом разумеется только то, что относится к разумной области, то есть к воле и к интеллекту, так что если кто-нибудь захотел бы назвать чувственное влечение духом, то здесь это неуместно и лишено всякого основания, ибо никто не сомневается в том, что разумное влечение, о котором и идет речь, более благородно, чем чувственное, а потому и более достойно любви. Поистине применение духа нашего имеет две стороны -- практическую и созерцательную (практическая значит то же, что и действенная); и то и другое доставляет высшее наслаждение, хотя созерцательное в большей мере, как о том сообщалось выше. Применение духа практическое есть наше добродетельное действие, то есть действие пристойное, осмотрительное, умеренное, твердое и справедливое; применение же духа созерцательное есть лицезрение творений Бога и природы, а не наше действие. Как одно, так и другое -- наше блаженство и высшее счастье, в чем легко убедиться; в этом счастье -- сладость вышеназванного семени, что отныне с очевидностью явствует; сладость, которой очень часто семя это не достигает от плохого ухода и оттого, что развитие его было нарушено. Достичь сладости блаженства можно и при помощи постоянных исправлений и постоянного ухода; ведь на развитие семени можно воздействовать, направив его туда, куда оно поначалу не попало, так что оно наконец принесет желаемый плод; это как бы некий способ прививки чужой натуры к порочному корню. А потому извинять никого нельзя; ведь, если человек не располагает должными зернами от своего природного корня, он отлично может получить его путем прививки. О, если бы людей, действительно подвергавшихся этой прививке, было столько же, сколько существует таких, которые дают себя увести в сторону от здорового корня!

Поистине из этих двух применений нашего духа одно более полно блаженством, чем другое; таково применение созерцательное, которое без всякой примеси есть применение самой благородной нашей способности, которая благодаря упомянутой выше врожденной любви больше всего достойна быть любимой, а это и есть интеллект. Способность же эта не может в нашей жизни найти себе совершенного применения -- применения, состоящего в лицезрении Бога в себе как высшего умопостигаемого начала,-- разве лишь постольку, поскольку она созерцает и рассматривает Его в Его проявлениях. Мы называем высшим блаженством блаженство от жизни действенной, как учит нас Евангелие от Марка, если только внимательно в него вчитаться. Марк говорит7, что Мария Магдалина, Мария Иаковлева и Мария Саломия отправились разыскивать Спасителя в гробнице и не нашли Его, но нашли юношу, облаченного в белую одежду, который им сказал: "Вы ищете Спасителя, а я вам говорю, что Его здесь нет; а потому не бойтесь, но идите и скажите ученикам Его и Петру, что Он предваряет вас в Галилее, там Его увидите, как Он сказал вам". Под этими женами можно разуметь три направления в учении о действенной жизни, а именно эпикурейцев, стоиков и перипатетиков8, направляющихся к гробнице, то есть к современному миру, который есть вместилище тленных вещей, где они ищут Спасителя, то есть блаженство, и не находят Его, но находят юношу в белых одеждах, который, согласно свидетельству Матфея, а также других, был Ангелом Господним. Недаром Матфей сказал: "...Ангел Господень, сошедший с небес, приступив отвалил камень от двери гроба и сидел на нем; вид его был как молния, и одежда его бела как снег"9.

Этот Ангел и есть наше благородство10, исходящее, как уже было сказано, от Бога, говорящее в нашем разуме и обращающееся к каждому из этих направлений, то есть к любому ищущему в действенной жизни блаженства, которого здесь не найти; но пусть Ангел пойдет и скажет это ученикам и Петру, то есть тем, кто его ищет, и тем, кто сбился с пути, как Петр, от него отрекшийся, и пусть он скажет, что предварит нас в Галилее: иначе говоря, блаженство предварит нас в Галилее, то есть в созерцании. Галилея -- все равно что белизна11. Белизна -- цвет, исполненный телесного света более, чем всякий другой; подобно этому, и созерцание более полно духовного света, чем все иное, пребывающее в дольнем мире. Ангел говорит: "Он вас предварит", а не говорит: "Он будет с вами", давая этим понять, что в нашем созерцании Бог всегда нас предваряет и мы здесь никогда не можем достичь Его, как наше высшее блаженство. И он говорит: "...там Его увидите, как Он сказал..." -- то есть там вы вкусите Его сладости, иными словами, блаженства, как вам было обещано. Итак, ясно, что наше блаженство (то счастие, о котором идет речь) мы прежде всего можем найти как бы несовершенным, в жизни действенной, то есть в применении нравственных добродетелей, а затем как бы совершенным -- в применении добродетелей интеллектуальных. Оба эти действия -- свободные и кратчайшие пути, ведущие к высшему блаженству, которого здесь достигнуть невозможно, как это ясно из того, что было сказано.

XXIII. После того как мы, думается, достаточно ясно и по мере возможности всесторонне определили понятие благородства настолько, что теперь уже видно, что такое благородный человек, надлежит, как нам кажется, перейти к следующей части текста, начинающейся со слов: "Душа, украшенная даром Бога..." -- где приводятся признаки, по которым можно распознать благородного человека. Делится же эта часть на две: в первой с очевидностью утверждается, что благородство это светит и сияет в течение всей жизни благородного человека; во второй благородство описывается в различных видах своего сияния, и эта вторая часть начинается со слов: "Она нежна, стыдлива и несмела..."

В связи с первой надо помнить, что Божественное семя, о котором говорилось выше, в душе нашей прорастает немедленно, по-разному проникая в каждую из способностей души и в ней обособляясь в зависимости от ее потребностей. Так оно прорастает в растительной, ощущающей и разумной способностях и разветвляется в силу возможностей, заложенных в каждой из них, направляя каждую к совершенству и все время поддерживая себя в них вплоть до того мгновения, когда оно, вместе с той частью нашей души, которая никогда не умирает, возвращается на небо к высочайшему и славнейшему Сеятелю. Об этом и говорит канцона словами первой, названной выше части. Далее, когда она начинает: "Она нежна, стыдлива и несмела..." -- она показывает то, благодаря чему мы можем распознать благородного человека на основании явных признаков, которые суть проявления этой Божественной благости; делится же эта часть на четыре, в зависимости от разного ее проявления в разном возрасте, как-то в юности, зрелости, старости и в дряхлости. И начинается вторая часть со слов: "Созрев, она умеренна, сильна..."; третья -- со слов: "...а в старости -- щедра..."; а четвертая -- со слов: "Достигнув дряхлости, она стремится..." Таков смысл данной части в целом. При этом следует понимать, что каждое действие, поскольку оно есть действие, воспринимает подобие породившей его причины, удерживая его в себе как можно дольше. Посему, коль скоро наша жизнь, как говорилось выше, да и жизнь всего сущего на этом свете обусловлена небом, а небо открывается во всех своих действиях не сразу по всей окружности, но лишь в какой-либо одной ее части, получается так, что его движение высится над отдельными жизнями подобно дуге и все земные жизни (я говорю "земные" как о людях, так и о других живых существах), поднимаясь и затем идя вниз, сами как бы уподобляются образу дуги1. Итак, возвращаясь к нашей жизни, я утверждаю, что она следует как бы по этой дуге -- поднимаясь и опускаясь.

И нельзя забыть, что эта нижняя дуга [была бы ровной, как и верхняя], если бы различное состояние семени не вступало в противоречие с требованиями природного равновесия2. Однако, так как питающая корни влага бывает в большем или в меньшем количестве, хорошего или менее хорошего качества и в одном проявлении действует дольше, чем в другом,-- а влага эта есть предмет воздействия и питательная среда того тепла, которое и есть наша жизнь -- то и получается, что дуга жизни одного человека бывает более или менее крутой, чем у другого. Человек может умереть насильственной или преждевременной смертью, от случайного недуга; однако лишь та смерть, которая в просторечии зовется естественной, служит тем пределом, о котором говорится у Псалмопевца: "Ты положил предел, которого не перейдут"3. И именно потому, что Аристотель, наставник нашей жизни, заметил эту дугу, о которой здесь идет речь, он, видимо, и полагал, что наша жизнь не что иное, как некое восхождение и нисхождение: недаром он и говорит в том месте, где рассуждает о юности и старости, что юность не что иное, как прибавление жизни. Из-за указанной выше неровности дуги трудно установить, где находится высшая точка этой дуги4; однако я полагаю, что для большинства людей она находится между тридцатым и сороковым годом жизни, и думаю, что у людей от природы совершенных она совпадает с тридцать пятым. Здесь я исхожу из следующего соображения: наилучшим естеством обладал наш Спаситель, Иисус Христос, пожелавший умереть, когда Ему исполнилось тридцать четыре года; ведь Божеству не подобало идти вспять и нельзя предположить, что Оно не хотело достигнуть вершины нашей жизни, побывав в детстве на самой низкой ее ступени. Это подтверждается не только днем, но и часом Его смерти, поскольку Он хотел, чтобы этот час отвечал достигнутому Им возрасту, а Лука говорит, что было около шестого часа, когда Он умер, иначе говоря, вершина дня. Из этого "около" и можно заключить, что вершина возраста Христа приходилась на Его тридцать пятый год.

Так понимали дугу эту все, кто когда-либо о ней писал; однако если учитывать четыре возможных сочетания противоположных качеств, в данном случае сочетаний, которым -- я говорю о каждом из них,-- по-видимому, отвечает определенный отрезок нашей жизни, то жизнь эта делится на четыре периода, именуемых возрастами. Первый -- это Юность, которой соответствуют жар и влага; второй -- Зрелость, которой свойственны жар и сушь; третий -- Старость, которой отвечают холод и сушь; четвертый -- Дряхлость, которой отвечают холод и влага, как пишет Альберт в четвертой книге "О метеорах". Эти сроки подобным образом членят и год -- на весну, лето, осень и зиму; а также и сутки -- до третьего часа, и далее до десятого (оставляя шестой на середине этого отрезка по очевидной причине), и далее до вечера, и от вечера еще дальше. А потому неверующие, то есть язычники, говорили, что в солнечную колесницу запряжено четыре коня: первого они называли Эойем, второго Пироем, третьего Этоном и четвертого Флегоном, как о том пишет Овидий во второй книге "Метаморфоз". Относительно членения суток5 следует вкратце напомнить, что, как говорилось выше, в шестой главе третьего трактата, церковь пользуется в делении их на часы часами суточного времени, которых в каждых сутках двенадцать, длинных или коротких в зависимости от количества солнечного света; а так как шестой час, то есть полдень, самый благородный в сутках и самый мощный, церковь свои службы по возможности к нему приближает. А потому служба первой части суток, а именно третья, справляется в конце этой части, служба же третьей и четвертой справляется в начале этих частей. А потому средняя третья справляется до того, как отзвонят эту часть суток, а средняя девятая -- после того, как отзвонили эту часть суток, и точно так же и среднюю вечернюю. И пусть таким образом знает каждый, что к точному девятому часу надо всегда звонить в начале седьмого суточного часа.

XXIV. Возвращаясь к предмету, повторяю, что человеческая жизнь делится на четыре возраста. Первый -- Юность, то есть "умножение жизни"; второй -- Зрелость, "возраст, способный помочь", то есть придать человеку совершенство, и потому он считается совершенным,-- ибо ни один возраст не может дать ничего, кроме того, что он уже имеет; третий -- Старость; четвертый -- Дряхлость.

В отношении первого все мудрые люди сходятся на том, что он длится до двадцати пяти лет; а так как до этого срока душа наша занята взращиванием и украшением тела, от чего происходят многочисленные и великие превращения в человеческой личности, рациональная часть души далека от совершенства. Потому закон и требует, чтобы человек до достижения двадцатипятилетнего возраста не мог совершать определенных действий без совершеннолетнего опекуна.

Что касается зрелости, которая поистине есть вершина нашей жизни, то сроки ее измеряются многими по-разному. Однако, оставляя в стороне то, что пишут философы и медики, обращаясь к собственному своему разумению, а также к мнению большинства людей, отличающихся природной рассудительностью, я полагаю, что возраст этот длится двадцать лет. Я считаю так потому, что если вершина нашей дуги соответствует тридцати пяти годам, то возраст этот должен обладать одинаковым по длине подъемом и спуском1, которые граничат примерно в том месте, где мы держим лук и где большого изгиба не наблюдается. Таким образом получается, что зрелость завершается на сорок пятом году. И подобно тому, как юность, предшествующая зрелости, находится в течение двадцати пяти лет на подъеме, точно так же и спуск, то есть старость, следующая после зрелости, длится ровно столько же времени; итак, старость завершается на семидесятом году. Однако, так как юность, если понимать ее как "увеличение жизни", не начинается одновременно с началом жизни, но примерно через восемь лет после рождения, и так как наша природа спешит на подъеме и тормозит на спуске, поскольку природный жар уменьшается и слабеет, а влага сгущается (изменяясь, правда, не количественно, а только качественно и становясь менее подверженной испарению и менее употребляемой), случается, что после старости остается излишек нашей жизни длиной примерно в десять лет; время это называется дряхлостью. Как сообщает Туллий в книге "О старости"2, Платон, о котором можно сказать, что природа создала его исполненным совершенства внутреннего и внешнего (благодаря чему он запомнился Сократу с первого же взгляда), прожил восемьдесят один год. И я полагаю, что если бы Христос не был распят и прожил Свой срок, отпущенный Ему от природы, то Свое бренное тело Он сменил бы на вечное на восемьдесят первом году жизни.

Действительно, как говорилось выше, возрасты эти могут быть длиннее и короче в зависимости от нашего склада и от свойства семени; однако мне кажется, что следует различать большую или меньшую их продолжительность относительно всего естественного срока жизни. На протяжении всех возрастов благородство, о котором идет речь, по-разному обнаруживает свои действия в душе уже облагороженной, что мы и намереваемся доказать в разбираемой части. При этом следует помнить, что наша добрая и праведная природа проявляется в нас разумно, подобно тому как проявляется природа растений. И потому одни нравы и одни наряды более разумны для одного возраста, чем для другого. Облагороженная душа следует по строго определенному, простому пути, совершая свои поступки в должное время и в должном возрасте, поскольку поступки эти связаны с конечной целью души. Так считает и Туллий в своей книге "О старости". Не останавливаясь на образном представлении об иной последовательности возрастов, изложенной Вергилием в "Энеиде", оставляя в стороне мнение на этот счет отшельника Эгидия в первой части его "Управления государей", а также то, что об этом вскользь говорит Туллий в книге "Об обязанностях", и следуя исключительно тому, что видит разум, я утверждаю, что первый возраст есть врата и путь, вводящие нас в праведную жизнь. Вход же этот должен непременно обладать определенными достоинствами, которые дарует нам добрая природа, не скупящаяся на необходимое; мы видим, что она дарует лозе листья для защиты плода и те усики, при помощи которых укрепляет лозу и позволяет ей выдерживать тяжесть собственного плода.

Итак, добрая природа дарует этому возрасту четыре качества, необходимых для вступления в град счастливой жизни. Первое -- это послушание, второе -- ласковость, третье -- стыдливость, четвертое -- телесная красота, как гласит текст канцоны в первом подразделе. Итак, надо помнить, что, подобно тому как человек, никогда не бывавший в каком-нибудь городе, не сумел бы пройти по улицам без наставления того, кто по ним уже проходил, так и юноша, заблудившийся в лесу этой жизни, не сумел бы придерживаться правильной дороги, если бы старшие ему ее не показывали. Но и указание это было бы бесполезным, если бы юноша не подчинялся воле старших; и потому послушание стало необходимым этому возрасту. Конечно, могут спросить: нельзя ли в таком случае назвать послушными повинующихся как злонамеренным, так и добрым приказаниям? Я отвечаю, что это будет не послушанием, а ослушанием: в самом деле, если царь приказывает одно, а раб -- другое, не следует слушаться раба, ибо это значило бы ослушаться царя. Потому-то Соломон и говорит, собираясь направить своего сына (и это первое его приказание): "Слушай, сын мой, наставления отца твоего"3. И тут же ограждает его от чужого греховного совета и наставления, говоря: "Если будут склонять тебя грешники, не соглашайся". Поэтому, подобно тому как новорожденный сразу же припадает к материнскому сосцу, точно так же и сын должен, как только появится в нем хотя бы проблеск духовной жизни, тотчас же обратиться к строгим наставлениям отца, отец же должен быть его наставником. Но пусть отец остерегается в любом деле ставить себя в пример сыну, если пример этот противоречит словам его строгих наказов: ведь мы видим, что каждый сын, естественно, скорее смотрит на следы отцовской ступни, чем на чужие. Недаром Закон велит по сему поводу, чтобы особа отца всегда казалась детям святой и почтенной; таким образом, очевидно, что послушание в юном возрасте необходимо. Поэтому Соломон и пишет в своей Книге Притч, что человек, смиренно, послушно принимающий попреки от строгого наставника, "будет в чести". Соломон говорит "будет", давая понять, что он обращается к юноше, который в этом возрасте еще не может быть в чести. А если бы кто-нибудь стал клеветать, говоря: "Сказанное относится к отцу, а не к другим", я скажу, что всякое иное послушание должно сводиться к послушанию отцу. Вот почему Апостол говорит колосеянам: "Дети, будьте послушны родителям [вашим] во всем, ибо это благоугодно Господу"4. А если отца нет в живых, следует обращаться к тем, кто остались за него, согласно его последней воле; если же отец умирает не оставив завещания, то следует обращаться к тому, кого закон облек отцовской властью. И надо слушаться наставников и старших, кому так или иначе эта власть поручена отцом или теми, кто его замещает. Однако, так как настоящая глава получилась длинной вследствие содержащихся в ней полезных отступлений, нам в следующей главе предстоит обсудить другое.

XXV. В юности наша душа и наша добрая природа не только послушна, но и ласкова; это второе качество необходимо в юном возрасте, чтобы лучше войти во врата зрелости. Необходимо потому, что жизнь наша не может быть совершенной жизнью, если у нас нет друзей, о чем говорит Аристотель в восьмой книге "Этики"; большинство дружеских союзов берут начало в юном возрасте, так как именно в этот период человек становится привлекательным либо отталкивающим: привлекательность приобретается при помощи почтительного поведения -- приятного и учтивого разговора, вежливых и учтивых поступков. А потому Соломон объясняет своему юному сыну1: "Если над кощунниками Он посмеивается, то смиренным даст благодать"; и в другом месте: "Отвергни от себя лживость уст и лукавство языка удали от себя". Из чего явствует, что почтительность, о которой мы говорили, необходима.

Для юного возраста необходимо также чувство стыдливости; и потому, как гласит текст, добрая и благородная натура в этом возрасте его и обнаруживает. А так как в юности стыдливость -- наиболее явный признак благородства, поскольку в этом возрасте она особенно необходима для нашей жизни в качестве ее доброй основы, к которой благородная натура и стремится; о стыдливости надлежит поговорить несколько подробнее. Скажу, что под стыдливостью я разумею три чувства, необходимых для основы нашей доброй жизни: первое -- это изумление; второе -- стыд; третье -- смущение; простонародье же этих различий не усматривает. Эти три чувства необходимы юному возрасту на следующем основании: в этом возрасте должно быть почтительным, жаждать знаний; в этом возрасте должно быть сдержанным, дабы не преступать границ; в этом возрасте должно уметь раскаиваться в совершенном проступке, дабы впредь его не повторять. Из всех этих качеств и складываются вышеназванные чувства, которые в своей совокупности обычно и именуются стыдливостью. Так, изумление есть потрясение нашего духовного существа, когда оно видит, слышит или как-либо иначе воспринимает большие и удивительные явления: если они кажутся большими, то вызывают к себе почтение; если же кажутся удивительными, вызывают желание что-нибудь о них узнать. Древние цари специально украшали свои дворцы великолепными художественными произведениями из золота и драгоценных камней, чтобы, глядя на них, люди испытывали изумление и проникались почтением и интересом к славным деяниям царя. Недаром сладостный поэт Стаций в первой книге "Фиванской истории" говорит, что, когда Адраст, царь аргивян2, увидел Полиника, покрытого львиной шкурой, и Тидея в шкуре дикого зверя и вспомнил ответ Аполлона, касавшийся его дочерей, он пришел в изумление, а потому стал более почтительным и более любознательным.

Стыд есть отвращение духовного начала от вещей постыдных и вместе с тем -- боязнь до них унизиться. Как мы это наблюдаем у дев, у добрых жен и у юношей, которые настолько стыдливы, что не только в тех случаях, когда их уговаривают или соблазняют на падение, но также и в тех, когда возможно хотя бы только представить себе любовное свершение, лица у них бледнеют или краснеют. Недаром вышеназванный поэт в упомянутой первой книге о Фивах говорит, что, когда Ацеста, кормилица Аргии и Деифилы, дочерей Адраста, привела их пред светлые очи их святого отца и двух чужеземцев, Полиника и Тидея, девы побледнели и покраснели, а глаза их стали избегать чужих взглядов и устремились к одному лишь отцовскому лицу, словно ища в нем защиту. О, от скольких падений удерживает нас этот стыд! Сколько бесчестных побуждений и расспросов приводит он к молчанию! Сколько дурных соблазнов он обезоруживает не только в человеке стыдливом, но и в том, кто только посмотрит на стыдливого человека! Сколько гнусных слов он удерживает! Как говорит Туллий в первой книге "Об обязанностях": "Нет такого бесстыжего поступка, упоминание о котором не было бы бесстыжим, и потому человек стыдливый и благородный никогда не выражается так, чтобы слова его были зазорны для женщины. О, сколь непристойно для человека, пекущегося о своей чести, упоминать о вещах, которые были бы непристойны в устах любой женщины!"

Стыдливость -- это страх перед позором от совершенного проступка; а из этого страха рождается раскаяние в проступке, несущем в себе горечь, которая есть напоминание о том, чтобы больше не грешить. Посему тот же поэт в той же книге и говорит, что, когда царь Адраст спросил Полиника, кто он такой, тот сначала колебался ответить, стыдясь проступка, совершенного им против отца, а также проступков своего отца Эдипа, которые продолжали позорить и сына; и он не назвал своего отца, назвав лишь предков, родину и мать. Итак, вполне очевидно, что стыдливость в юном возрасте необходима.

Но не только послушание, ласковость и стыдливость свойственны благородной натуре в юные годы, но и красота и стройность тела, как это сказано в тексте: "...прекрасная, она..." При этом надо иметь в виду, что и это проявление натуры необходимо для нашей доброй жизни; большую часть действий нашей душе положено производить при помощи телесных органов, а это легче, когда тело должным образом сложено и соразмерно во всех своих частях. Когда же оно хорошо сложено, тогда оно красиво в целом и в частях и доставляет наслаждение своей удивительной гармонией3, а хорошее здоровье набрасывает на него покров сладостного для взоров цвета. Поэтому говорить, что благородная натура украшает свое тело и делает его пригожим и складным, все равно как сказать, что она доводит его до совершенной упорядоченности, и это, равно как и другие разобранные нами свойства, по-видимому, необходимо для юности: их-то благородная душа, то есть благородная натура, и дарует, и их-то в первую очередь она имеет в виду как некое семя, брошенное в нас, как уже говорилось, Божественным провидением.

XXVI. После того как был обсужден первый подраздел этой части канцоны, в котором показано, как по видимым признакам можно распознать человека благородного, нам надлежит перейти ко второму, который начинается со слов: "Созрев, она умеренна, сильна..." Итак, в нем сказано, что если в юности благородная натура "нежна, стыдлива и несмела" и украшает собственную особу, то в пору зрелости она "умеренна, сильна", любвеобильна, куртуазна и честна; эти пять свойств, по-видимому, да и на самом деле необходимы для нашего совершенства, поскольку мы уважаем самих себя. Следует помнить, что решительно все, чем благородная натура располагает в первом возрасте, уже приуготовано и упорядочено благодаря предусмотрительности Природы, которая упорядочивает единичную натуру, доводя ее до совершенства. Это наше совершенство можно рассматривать двояко: в его отношении к нам самим, кому оно необходимо в пору зрелости, которая есть вершина нашей жизни, и в отношении к другим; а так как надлежит быть самому совершенным и уже после этого передавать свое совершенство другим, то этим вторичным совершенством следует обладать уже миновав зрелый возраст, то есть в старости, как об этом будет сказано ниже.

Таким образом, здесь надлежит освежить в памяти то, что выше, в двадцать второй главе настоящего трактата, говорится о влечении, которое рождается в нас с самого начала. Это влечение проявляется только в стремлении к чему-то или во избежание чего-то; и всякий раз, как человек стремится к чему-то, что ему нужно и поскольку это ему нужно, и избегает того, чего нужно избегать, он остается в пределах своего совершенства. Правда, всадником, управляющим этим влечением, должен быть разум1, и, подобно тому как лошадь, предоставленная самой себе, хотя натура ее и была благородной, ведет себя нехорошо, так же точно и влечение это, которое называют то гневливым, то вожделеющим, хотя бы оно и было благородным, должно повиноваться разуму, управляющему им, как хороший всадник, при помощи узды и шпор. Уздой он пользуется тогда, когда влечение заставляет его к чему-нибудь стремиться, и узда эта именуется умеренностью: она показывает тот предел, у которого надлежит остановиться; шпорой всадник пользуется тогда, когда он бежит от чего-то, и шпора эта именуется стойкостью, или величием духа; эта добродетель указует то место, где надо остановиться и сражаться. В четвертой, пятой и шестой книгах "Энеиды" наш величайший поэт Вергилий олицетворяет зрелый возраст в образе Энея, обуздавшего свои страсти. Какой же силы было это обуздание, если, получив от Дидоны столько радостей -- я перечислю их в седьмом трактате -- и испытав с ней такое наслаждение, Эней сумел с ней расстаться, вступив на путь честной, похвальной и плодотворной жизни, как это написано в четвертой песни "Энеиды"! И какой же силы было это пришпоривание, когда Эней вдвоем с Сивиллой осмелился, невзирая ни на какие опасности, спуститься в Аид в поисках души своего отца Анхиза2. Отсюда явствует, что для нашего совершенства нам в пору нашей зрелости подобает быть "умеренными и стойкими". А эти свойства и обнаруживает добрая натура, как о том недвусмысленно сказано в тексте.

В этом возрасте человеку для его совершенства необходимо, кроме того, быть любвеобильным; ибо ему, как находящемуся на полуденном отрезке дуги, подобает глядеть и назад, и вперед: ему подобает любить своих старших, от которых он получил и бытие, и пропитание, и знания, так чтобы не показаться неблагодарным; подобает любить и своих младших, так чтобы, любя их, оказывать им благодеяния и чтобы они за эти благодеяния поддерживали и почитали его в худшие для него времена. И Вергилий в пятой, упоминавшейся выше песни показывает, что Эней обладал этой любовью, когда он оставил в Сицилии престарелых троянцев, поручив их Ацесту и освободив их от тягот путешествия, и когда он обучил военному делу своего сына Аскания вместе с другими отроками. Из чего явствует, что зрелому человеку должно уметь любить, как говорится в тексте.

В пору зрелости необходимо также быть учтивым; в самом деле, хотя быть учтивым в обращении хорошо в любом возрасте, но для зрелых лет это особенно необходимо; легко, сделав скидку на возраст, извинить юношу, если ему не хватает учтивости; ею может не обладать суровая и строгая старость и тем более дряхлость. Эней обладал этой учтивостью, как показывает наш высочайший поэт в шестой песни, когда он говорит, что царь Эней, чтобы почтить мертвого Мизена -- Гекторова трубача, просившего перед смертью, чтобы его потом похоронили,-- препоясался и взял топор, дабы помочь рубить дрова для костра, на котором по обычаю греков должно было сгореть тело умершего. Из этого следует, что учтивость необходима для зрелого возраста, а потому, как уже говорилось, благородная душа ее и проявляет.

В пору зрелости необходимо также быть честным перед законом. Быть честным перед законом значит соблюдать и выполнять предписания закона, а это больше всего приличествует человеку зрелому; ибо, как говорилось, юношу легко извинить, сделав скидку на возраст; старик же, обладая большим опытом, должен быть справедлив, и если он и берется толковать законы, то вправе делать это лишь постольку, поскольку благодаря своему опыту он -- сам себе закон и способен управлять собою согласно справедливости, на что в более молодом возрасте человек не способен. Достаточно, если в зрелые годы человек будет следовать закону и будет получать от этого удовлетворение, подобно Энею, устроившему в Сицилии игры в день смерти отца, как повествует Вергилий; по обычаю, служившему грекам законом, Эней предоставил то, что обещал за победу каждому победителю. Из чего явствует, что для этого возраста необходимы честность перед законом3, учтивость, любовь, стойкость и умеренность, о чем и гласит толкуемый здесь текст; а потому благородная душа все эти свойства и проявляет.

XXVII. Уделив достаточно внимания свойствам, которые благородная душа предоставляет зрелому возрасту, нам, видимо, надлежит заняться третьим подразделом; он начинается со слов: "...а в старости -- щедра..." -- и призван показать те свойства, которые благородная натура обнаруживает и которыми она должна обладать в третьем возрасте, то есть в старости. В тексте же сказано, что в старости благородная душа уже так осторожна, так щедра, с такой радостью говорит хорошее о других и хорошее выслушивает,-- словом, что она благожелательна. И действительно, эти четыре добродетели в высшей степени подходящи для этого возраста. А чтобы в этом убедиться, надо помнить, что, как говорит Туллий в книге "О старости"1, "добрый наш век имеет определенное течение, и путь нашей доброй натуры -- путь простой; и каждому из периодов нашего века отведено время для определенных плодов". И подобно тому как юности, согласно сказанному выше, дано то, благодаря чему она может достигнуть совершенства и законченного развития, точно так же зрелости дано совершенство, а старости -- законченное развитие, чтобы сладость ее плодов приносила пользу как ей самой, так и другим; ибо, как говорит Аристотель, человек -- животное общественное, поэтому от него требуется, чтобы он был полезен не только самому себе, но и другим. Недаром можно прочесть о Катоне, что он считал себя рожденным не для себя, а для отечества и для всего мира. Итак, после собственного совершенства, которое приобретается в зрелом возрасте, должно появиться и то совершенство, которое озаряет не только самого себя, но и других; и совершенство это должно раскрыть человека как некую розу, которая больше не может оставаться закрытой и чье благоухание, зародившееся в ее недрах, должно разлиться; и это должно наступить в третьем возрасте, который мы сейчас разбираем. Итак, старику надлежит быть осторожным, то есть мудрым, а для этого требуется хорошая память, хорошее знание настоящего и умение предвидеть будущее. И, говорит Философ в шестой книге "Этики", "невозможно, чтобы мудрый человек не был добрым", а потому того, кто действует исподтишка и обманным путем, следует называть не мудрым, а ловким; никто не назвал бы мудрецом человека, отлично умеющего острием ножа попасть кому-нибудь в глаз; точно так же нельзя назвать мудрым того, кто отлично умеет совершить дурной поступок, хотя, совершая его, всегда обижает скорее самого себя, чем других. Если должным образом приглядеться, то мы заметим, что осторожность всегда дает добрые советы, которые в человеческих делах и поступках приводят самого человека и других к благополучному исходу; а это и есть тот дар, который Соломон вымолил у Бога, увидев себя поставленным управлять народом, как это написано в Третьей книге Царств. Осторожный человек не будет ждать, пока к нему обратятся с просьбой: "Посоветуй мне", но, заботясь о другом, даст ему совет без всякой просьбы, подобно розе, дарующей свое благоухание не только тому, кто подходит к ней, специально чтобы ее понюхать, но также и любому, кто к ней приближается. На это иной врач или законник мог бы возразить: "Значит, я сам буду предлагать свой совет и дам его, даже если никто меня об этом не попросит, и не получу от своего искусства никакой пользы?" Отвечаю на это словами Господа нашего: "Даром получили, даром давайте"2. Итак, мессер юрист, я говорю, что те советы, которые не имеют отношения к твоему искусству и которые проистекают только от дарованного тебе Богом здравого смысла (а это и есть та осторожность, о которой идет речь), ты не должен продавать сынам Того, Кто тебе его даровал; те же советы, которые имеют отношение к искусству, тобою купленному, ты продавать можешь; однако не без того, чтобы иной раз не отложить десятую долю и не отдать ее Богу, то есть тем беднякам, которым ничего не осталось, как уповать на милость Божью.

Старому человеку пристало также быть справедливым, чтобы его суждения и его авторитет служили светочем и законом для других. А так как древним философам казалось, что добродетель, а именно справедливость, в старости совершенна, они и поручали управление государством тем, кто этого возраста достиг; потому совет правителей и назывался сенатом, то есть советом старейшин. О несчастная, несчастная моя родина! Какое сострадание к тебе сжимает мне сердце всякий раз, как я читаю, всякий раз, как я пишу что-либо относящееся к государственному управлению! Однако, поскольку о справедливости будет говориться в предпоследнем трактате этой книги, в настоящее время ограничимся тем немногим, что о ней сказано.

В годы старости подобает также быть щедрым, ибо именно в этом возрасте легче всего быть таковым и никогда нельзя воздать должного щедрости так, как в этом возрасте. В самом деле, если должным образом приглядеться к ходу мысли Аристотеля в четвертой книге "Этики" и к ходу мысли Туллия в его книге "Об обязанностях", то мы увидим, что щедрость должна быть уместной и своевременной, чтобы щедрый человек не вредил ни себе, ни другим. Но это невозможно без осторожности и без справедливости; однако до преклонных лет нельзя обладать этими добродетелями в совершенстве и столь естественно. О вы, злодеи, рожденные во зле! Вы обижаете вдов и сирот, грабите неимущих, похищаете и присваиваете себе чужие права; из всего вами награбленного вы задаете пиры, дарите коней и оружие, имущество и деньги, носите дивные наряды, воздвигаете дивные постройки и воображаете себя щедрыми! И разве это не то же, что совлечь с алтаря пелену и постелить ее на стол грабителю? Разве, тираны, ваши подачки не столь же смехотворны, как поступок грабителя, который привел бы к себе в дом гостей и постелил бы на стол украденную им с алтаря скатерть с еще сохранившимися на ней церковными знаками и воображал бы, что другие этого не замечают? Выслушайте, упрямцы, что говорит против вас Туллий в книге "Об обязанностях": "Много таких, которые мечтают быть на виду и прославиться и отнятое у одних дарят другим, полагая, что их будут считать хорошими те, кого они обогащают по любому поводу. Однако это как нельзя больше противоречит тому, что подобает делать"3.

Старости подобает также быть благожелательной, рассуждать о хорошем и охотно выслушивать хорошее: ведь хорошо бывает рассуждать о хорошем тогда, когда слушаешь хорошее. Возраст же этот придает человеку авторитетный вид, и кажется, что к старому человеку прислушиваются больше, чем к людям в любом другом, более раннем возрасте, и что он благодаря долгому жизненному опыту должен знать больше хороших и занятных рассказов. Посему Туллий в своей книге "О старости" и говорит от лица Катона Старшего: "У меня возросло желание беседовать, и удовольствие от бесед больше, чем это бывало раньше".

О всех четырех свойствах, приличествующих этому возрасту, говорит Овидий в седьмой книге "Метаморфоз", в том месте, где он описывает, как Кефал прибыл из Афин к царю Эаку за помощью в войне, которую Афины вели с Критом. Овидий рассказывает, что старый Эак был осторожен: потеряв от чумной заразы почти весь свой народ, он мудро обратился за помощью к богам и попросил их восстановить умершее население; и благодаря его сообразительности, заставившей его терпеливо перенести беду и прибегнуть к богам, народ его был не только восстановлен, но стал еще многочисленнее, чем раньше. По словам Овидия, Эак отличался справедливостью, став родоначальником нового народа и управителем своей опустошенной земли. Он был щедрым, сказав Кефалу после того, как тот попросил его о помощи: "Помощи вы не просите, ее получайте, Афины! / Острова этого все считайте вы силы своими. / Смело пусть каждый идет. Таково положение наше. / Силы достанет у нас; от врага отстоит меня воин. / Слава богам. Времена хороши,-- прощенья не надо просить". О, сколько можно говорить об этом ответе! Однако для человека понимающего достаточно того, что сказал Овидий. Эак благожелателен, когда он в длинной речи подробно описывает Кефалу всю историю мора, поразившего его народ, а также историю его восстановления. И чтобы приведенный пример лучше запомнился, Овидий говорит, что царь Эак был отцом Теламона, Пелея и Фока и что от Теламона родился Аякс, а от Пелея -- Ахиллес.

XXVIII. После толкования этого подраздела надлежит перейти к последнему, к тому, который начинается словами: "Достигнув дряхлости, она стремится..."; здесь задача текста -- показать, что делает благородная душа в четвертой и последней части жизни, то есть в дряхлости. Во-первых, она возвращается к Богу, как к той гавани, которую она покинула, когда ей пришлось выйти в открытое море этой жизни; во-вторых, она благословляет пройденный ею путь, так как он был прямым, добрым и не омраченным бурями. В своей книге "О старости" Туллий уподобляет естественную смерть гавани и отдохновению после долгого плавания. И так оно и есть: подобно тому как хороший моряк, приближаясь к гавани, опускает свои паруса и входит в нее спокойно, едва пользуясь кормилом, так и мы должны опустить паруса наших мирских действий и возвратиться к Богу всеми нашими помыслами и всем сердцем, так чтобы войти в эту гавань в полном спокойствии и в полной умиротворенности. И в этом собственная наша натура преподаст нам великий урок спокойствия, ибо для нее смерть не есть страдание или огорчение, но, подобно зрелому плоду, который легко и без усилий отделяется от своей ветви, душа наша без сожаления покидает тело, в котором она обитала. Недаром Аристотель в своей книге "О юности и старости" говорит, что "смерть в старости беспечальна". И, подобно тому как человека, возвращающегося после долгого странствия, прежде чем он войдет в ворота родного города, встречают граждане вечной жизни,-- так они и поступают, приверженные ее добрым деяниям и помыслам: в самом деле, поскольку душа уже возвращена Богу и отреклась от мирских дел и помыслов, ей мнится, что она видит тех, кто предстоит Всевышнему. Послушай, что говорит Туллий от лица Катона Старшего1: "Мне кажется, что я их уже вижу, и я приподнимаюсь, охваченный величайшим желанием увидеть ваших отцов, которых я любил, и не только тех, кого я сам знавал, но также и тех, о которых я слышал". Итак, в этом возрасте благородная душа возвещает себя Богу и ждет конца бренной жизни с великим вожделением, и ей кажется, что она выходит из постоялого двора и возвращается в собственный дом; ей видится, что она оставляет дорогу и возвращается в родной город; ей мнится, что она покидает открытое море и возвращается в гавань! О вы, несчастные и подлые люди, врывающиеся в эту гавань на распущенных парусах, и там, где вы должны бы отдохнуть, вы от порыва ветра терпите кораблекрушение и теряете самих себя как раз тогда, когда столь долгий путь уже позади! Правда, рыцарь Ланселот2 не пожелал войти в гавань с распущенными парусами; не пожелал и благороднейший наш латинянин Гвидо да Монтефельтро3. Хорошо поступили эти благородные мужи, которые опустили паруса своих мирских деяний и предались в преклонных годах монашеской жизни, отринув всяческие мирские соблазны и дела. И никого нельзя извинить брачными узами, некогда связывавшими его; ведь к религии обращается не только тот, кто одеянием и образом жизни уподобляет себя Святому Бенедикту, Святому Августину, Святому Франциску или Святому Доминику, но можно, пребывая в браке, также обратиться к доброй и истинной религии, ибо Бог не требует от нас иной религии, кроме религии сердца. Поэтому Святой Павел и говорит римлянам: "Ибо не тот Иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но тот Иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве: ему похвала не от людей, но от Бога"4.

В этом же возрасте благородная душа благословляет и былые времена; и она действительно вправе их благословлять, ибо, перебирая их в памяти, она вспоминает свои праведные поступки, без которых она не могла бы войти в ту гавань, к которой она приближается столь обогащенной. Она поступает как хороший купец, который, приближаясь к родной гавани, пересчитывает прибыль и говорит: "Если бы я не проделал такой путь, я не владел бы этими сокровищами и мне нечем было бы наслаждаться в родном городе, к которому я приближаюсь"; и потому он благословляет пройденный им путь. О том, что оба названных выше свойства приличествуют годам дряхлости, пишет и великий поэт Лукан во второй песни своей "Фарсалии", когда он говорит, что Марция вернулась к Катону, умоляя его снова принять ее, уже одряхлевшую: под Марцией разумеется благородная душа5. Истинный же смысл этого образа мы можем описать следующим образом. Марция была некогда девой, и это состояние обозначает особую юность; потом она вышла замуж за Катона, и состояние замужества обозначает собою зрелость; тогда она родила детей, каковые обозначают собой добродетели, которые, как говорилось выше, приличествуют людям зрелого возраста; но она ушла от Катона и вышла замуж за Гортензия, и это обозначает, что она рассталась со зрелостью и что наступила старость; от него она тоже родила детей, которые обозначают собою добродетели, приличествующие, как говорилось выше, старости. Умер Гортензий, что обозначает собою предел старости; овдовев же -- вдовство обозначает собою дряхлость,-- Марция с самого начала своего вдовства вернулась к Катону, и это обозначает собою, что благородная душа с самого начала дряхлости возвращается к Богу. И какой смертный муж более, чем Катон, достоин обозначать собою Бога? Конечно, ни один.

Что же говорит Марция Катону? "Пока во мне кипела кровь,-- разумеется зрелость,-- пока во мне жила материнская добродетель,-- разумеется старость, которая действительно есть мать высоких добродетелей, как это было показано выше,-- я,-- говорит Марция,-- следовала твоим приказаниям и их выполняла"; иначе говоря, душа твердо придерживалась своих гражданских обязанностей. Она говорит: "И взяла двух мужей", то есть приносила плоды в одном и в другом возрасте. "Ныне,-- говорит Марция,-- когда чрево мое утомилось и когда я для деторождения уже опустошена, я возвращаюсь к тебе, так как другому мужу меня отдать уже больше нельзя"; иными словами, благородная душа, признавая, что у нее уже больше нет чрева для несения плода, то есть чувствуя, что члены ее уже ослабели, возвращается к Богу, к тому, кто не нуждается в телесных членах. И Марция говорит: "Верни мне права прежнего брачного ложа, верни мне только название супружества"; это обозначает, что благородная душа говорит Богу: "Отныне даруй мне, Господи, Твой покой; даруй мне хотя бы то, чтобы я в этой слишком долгой жизни называлась Твоей". И Марция объясняет: "Две причины заставляют меня это говорить: во-первых, желание, чтобы после моей смерти говорили, что я умерла женой Катона; во-вторых, я хочу, чтобы после смерти не болтали, будто ты меня прогнал, но уверились, что ты по доброй воле на мне женился". Обе эти причины и подвигли благородную душу; она и расстаться с этой жизнью хочет как невеста Божья и желает показать, что поступки ее были угодны Богу. О вы, несчастные и рожденные во зле, мечтающие уйти из этой жизни скорее под именем Гортензия, чем Катона! Именем Катона отрадно завершить то, что подобало сказать о признаках благородства, ибо Катон благороден на протяжении всех возрастов.

XXIX. После того как в канцоне были названы добродетели, которые в каждом возрасте обнаруживаются в человеке благородном и по которым его можно распознать, добродетели, без коих человек не может существовать, как солнце без света и огонь без тепла, канцона, завершая изображение благородства, взывает к людям: "О вы, выслушавшие меня, вы видите, сколько людей ошибалось!" -- то есть людей, которые только потому, что вышли из славных и древних родов и происходят от выдающихся предков, считают себя благородными, не имея в себе никакого благородства. И здесь возникают два вопроса, к которым неплохо обратиться в конце настоящего трактата. Сер Манфреди да Вико1, именующийся ныне Претором и Префектом, мог бы сказать: "Кем бы я ни был, я напоминаю о своих предках и представляю своих предков, которые своим благородством заслужили сан Префекта и заслужили себе право приложить руку к венчанию Императора и право получить розу от римского Пастыря: я должен получать от людей почет и уважение". Это один вопрос. Другой заключается в том, что люди из рода Санто Надзаро в Павии2 и из рода Пишителли в Неаполе3 могли бы сказать: "Если благородство есть то, что говорили, а именно Божественное семя, милостиво заложенное в человеческую душу (потомства же или семьи, как очевидно явствует, души не имеют), то ни одно потомство и ни одна семья не могли бы называться благородными, а это противоречит мнению тех, кто утверждает, что их семьи в высшей степени благородны в их городах". На первый вопрос отвечает Ювенал в восьмой сатире, когда он начинает, как бы восклицая: "Что толку от этих почестей, унаследованных от предков, если тому, кто хочет в них рядиться, живется плохо? Если тот, кто рассуждает о своих предках и кичится их великими и дивными подвигами, занимается жалкими и подлыми делами?" В самом деле, "кто назовет,-- говорит поэт-сатирик,-- благородным по происхождению того, кто недостоин хорошего происхождения? Это все равно что карлика называть великаном". Далее, обращаясь к такому человеку, поэт говорит: "Между тобой и статуей, воздвигнутой в память твоего предка, нет никакой разницы, кроме того, что его голова мраморная, а твоя живая". Но в этом, не в обиду ему будь сказано, я расхожусь с поэтом, поскольку статуя из мрамора, дерева или металла, поставленная в память какого-нибудь достойного человека, действует на окружающих совершенно иначе, чем это делает негодный потомок человека, в ней увековеченного. Ведь статуя всегда поддерживает доброе мнение в тех, кто слышал о доброй славе того, кому статуя поставлена, а в других вызывает к нему уважение; негодяй же, сын или внук, поступает совсем по-другому, ослабляя мнение тех, кто слышал хорошее о его предках; о таком потомке Ювенал говорит: "Не может быть, чтобы предки этого человека были такими, какими он их изображает, коль скоро из семени их получилось растение, какое мы видим". Поэтому не честь, а бесчестие -- удел того, кто дурным примером позорит хороших людей. А потому Туллий и говорит, что "сын достойного человека должен всегда заботиться о том, чтобы подтверждать своим поведением добрую славу родителя". Вот почему, по моему суждению, всякий клевещущий на доброго человека заслуживает того, чтобы люди от него бежали и к нему не прислушивались; точно так же и негодяй, но хорошего происхождения заслуживает того, чтобы все гнали его от себя, а хороший человек должен отворачиваться, чтобы не видеть позора, который пятнает доброе имя, сохранившееся в памяти людей.

На второй вопрос можно ответить, что потомство как таковое души не имеет; его действительно называют благородным, и оно до известной степени и есть благородное. При этом надо помнить, что всякое целое состоит из частей. Иное целое имеет сущность простую и ту же, что и его части, подобно тому как человек имеет единую сущность как в целом, так и в каждой его части; а то, что говорится о части, совершенно так же говорится и о целом. Другое целое таково, что не имеет сущности общей для его частей, как, например, горсть зерна; но сущность ее вторичная, как производная от многих отдельных зерен, несущих в себе истинную и первичную сущность. Про такое целое говорят, что свойства его частей столь же вторичны, как и их бытие; о горсти зерна можно сказать, что она белая, поскольку зерна, из которых она состоит, белые. Действительно, белизна эта первична только в зернах, но она вторична в горсти зерен, которая, таким образом, лишь вторично может называться белой; точно так же можно назвать благородным целое семейство или потомство. Но тут следует помнить, что, подобно тому как для получения белой кучи необходима победа белых зерен, точно так же для получения благородного потомства необходимо, чтобы в нем побеждали благородные люди (я говорю "побеждать" в смысле количественного преобладания над другими), так чтобы добрые качества, оказавшись сильнее, затмили противоположные им качества. Как из белой кучи можно было бы выбрать пшеницу, зерно за зерном заменить ее красной гречихой и вся горсть изменила бы свой цвет, точно так же в благородном потомстве могли бы один за другим умереть все хорошие его представители и народиться дурные, так что оно переменило бы свое название и должно было бы называться не благородным, а подлым. И этого достаточно для ответа на второй вопрос.

XXX. Как показано в третьей главе настоящего трактата, канцона эта состоит из трех главных частей. Поэтому, после того как истолкованы первые две (толкование первой началось в вышеназванной главе, толкование же второй -- в шестнадцатой; так что толкование первой части занимает тринадцать глав, а второй -- четырнадцать, не считая вступления к трактату о канцоне, охватившего две главы), в этой тридцатой, и последней, главе1 надлежит вкратце обсудить третью, главную часть, которая как своего рода украшение была добавлена в качестве заключения и начинается со слов: "Ты, против заблуждающихся, в путь..." Здесь же надо прежде всего вспомнить, что каждый хороший мастер, закончив работу, должен ее облагородить и украсить в меру своих сил, чтобы выпустить свое изделие из рук более ценным и достойным славы. Я же собираюсь это сделать в настоящей главе не как хороший мастер, а как его последователь.

Итак, я говорю: "Ты, против заблуждающихся..." Это "против заблуждающихся" и есть название канцоны, сочиненное по образцу доброго инока Фомы Аквинского2, который одну свою книгу, написанную для посрамления тех, кто сбивается с пути нашей веры, назвал "Против язычников". Итак, я пишу: "...в путь / Отправься..." -- как бы говоря: "Отныне ты завершена, и настало для тебя время не оставаться на месте, но отправиться в путь, ибо задача твоя велика"; и "не забудь, / Канцона, там, где дама -- в вышнем круге", сообщить ей свое намерение. При этом надо отметить, что, как говорит Господь наш, не следует метать бисер перед свиньями, ибо это для них бесполезно, а для бисера вредно; и, как говорит поэт Эзоп в первой басне, петуху полезнее зерно, чем жемчужина, а потому он оставляет жемчужину и клюет зерно. Памятуя об этом, я советую канцоне открыть себя там, где она найдет некую госпожу, то есть Философию. Благороднейшая эта госпожа найдется тогда, когда будет найдена ее келья, то есть душа, в коей она обитает. Философия же пребывает не только в мудрецах, но, как было показано выше, в другом трактате, она находит себе пристанище всюду, где живет любовь к ней. И я прошу канцону предстать именно перед людьми, в которых живет любовь, ибо смысл этой песни принесет им пользу и будет ими воспринят.

И я говорю канцоне: "Скажи этой госпоже: "Я о твоем благовествую друге". Друг же ее и есть благородство; ибо настолько они любят друг друга, что благородство всегда призывает Философию, а Философия не обращает своего сладчайшего взора в другую сторону. О, сколь прекрасны эти слова, которые в конце канцоны украшают собою благородство, называя его другом Философии, истинный смысл которой обретается в сокровеннейших тайниках Божественного разума!

О

НАРОДНОM КРАСНОРЕЧИИ

КНИГА ПЕРВАЯ

I. Так как нам не известно, чтобы кто-нибудь раньше нас излагал учение о народном красноречии1, а таковое именно красноречие, мы видим, совершенно необходимо всем, потому что им стремятся овладеть не только мужчины, но даже женщины и дети, поскольку оно им по природе доступно, то, желая как-нибудь просветить рассудок тех, кто, точно слепцы, бродят по улицам, постоянно принимая то, что спереди, за то, что сзади, мы, по внушению Слова с небес, попытаемся помочь речи простых людей, не только черпая для столь объемистого сосуда воду нашего ума, но смешивая лучшее из полученного им или заимствованного у других, дабы могли мы отсюда напоить жаждущих сладчайшим медвяным питьем. Но потому, что всякое учение надо не только показать, но и раскрыть его предмет, чтобы стало известно, чем оно занимается, мы заявляем, сразу приступая к делу, что народной речью называем ту, к какой приучаются младенцы от тех, кто при них находится, как только начинают они разбираться в словах; или, короче говоря, народной речью мы считаем ту, какую воспринимаем, подражая кормилице без всякой указки. Есть затем у нас и вторичная речь, которую римляне называли грамотной. Такая вот вторичная речь имеется и у греков, да и у других народов, но не у всех; навыка в этой речи достигают немногие, потому что мы ее выравниваем и обучаемся ей со временем и при усидчивости. Знатнее же из этих двух речей народная2; и потому, что она первая входит в употребление у рода человеческого, и потому, что таковою пользуется весь мир, при всем ее различии по выговорам и словам, и потому, что она для нас естественная, тогда как вторичная речь, скорее, искусственная. Об этой знатнейшей речи мы и намерены рассуждать.

II. Это наша истинная первая речь. Однако я не говорю "наша" так, будто есть и другая речь кроме человеческой; ибо из всех существ речью одарен один только человек, потому что единственно ему была она необходима. Ни ангелам, ни животным не было необходимости в речи; это было бы для них напрасным даром, а делать так, конечно, противно природе. Ибо если мы внимательно рассмотрим, к чему мы стремимся в нашей речи, то, очевидно, не к чему иному, как открыть другим мысль, зародившуюся в нашем уме. А раз ангелы для раскрытия благочестивых своих мыслей обладают быстрейшей и несказанной способностью разумения, благодаря которой полностью извещают друг друга либо самостоятельно, либо посредством того светозарнейшего зеркала, в коем все они отражаются во всей красоте и которое они ненасытно созерцают, то, очевидно, не нуждаются ни в каком знаке речи1. А коль укажут на падших духов, ответить можно двояко: во-первых, так как мы рассуждаем о том, что потребно на благо, мы должны их обойти, раз они в своем извращении не захотели уповать на Божественный промысл; либо, во-вторых, и это лучшее, что сами демоны для выявления взаимного своего коварства не нуждаются ни в чем, кроме как в том, чтобы каждый из них знал о каждом, что он существует и какова его сила; а это-то они знают, ибо они взаимно познали себя до своего падения2. Так же и для животных, раз они руководимы единственно природным чутьем, не надобно было заботиться о речи; ибо у всех принадлежащих к одной и той же особи действия и страсти одинаковы, и, таким образом, по своим собственным они могут познавать и чужие; а принадлежащим к различным особям речь не только не была необходима, но была бы совершенно губительна, так как между ними не было бы никакого дружественного общения. А коль укажут на змия3, обратившегося с речью к первой женщине, или на Валаамову ослицу4, которые говорили, мы ответим на это, что ангел в ней и дьявол в нем действовали таким образом, что двигали органами этих животных так, что у них получался членораздельный голос, наподобие настоящей речи; у самой же ослицы не получилось бы ничего, кроме рева, и ничего, кроме свиста, у самого змия. Если же кто-нибудь доказывал бы обратное, ссылаясь на слова Овидия в пятой книге "Метаморфоз"5 о говорящих сороках, мы заметим, что это выражено иносказательно, а подразумевается другое. И если скажут, что и досель сороки и другие птицы разговаривают, мы скажем, что это вздор, так как подобное действие не речь, а некое подражание звуку нашего голоса; они, разумеется, пытаются подражать нам, поскольку мы издаем звуки, но не поскольку мы говорим. Поэтому, если в ответ на отчетливо сказанное слово "сорока" прозвучало бы "сорока", это было бы лишь воспроизведением или подражанием ранее произнесенному звуку. Таким образом, очевидно, что речью был одарен только человек. А почему это было ему необходимо, мы вкратце постараемся разъяснить.

III. Итак, раз человек движим не природным чутьем, но разумом, а сам разум либо по суждению, либо по выбору различен у отдельных людей до такой степени, что почти каждый человек, видимо, радуется этой своей особенности, мы полагаем, что никто не понимает другого по своим собственным действиям или страстям, подобно бессловесному животному1. Но и по духовному созерцанию людям не удается постигать друг друга, подобно ангелам, так как душа человеческая объята грубой и темной оболочкой смертного тела2. Следовательно, роду человеческому для взаимной передачи мыслей надобно обладать каким-либо разумным и чувственным знаком; потому что для восприятия от разума и для передачи разуму знак должен быть разумным; а так как ничто не может быть передано от разума к разуму иначе чем чувственным средством знак должен быть чувственным. Таким образом, если бы он был только разумным, он не мог бы проникать, а если бы только чувственным, его невозможно было бы воспринять разумом ни в разум вложить. Вот этот-то знак и есть тот самый разумный предмет, о котором у нас идет речь: он чувственный, поскольку он звук, но и разумный, поскольку, очевидно, обозначает то, что нам угодно.

IV. Речь, как явствует из вышесказанного, дана была только человеку. Теперь же я считаю необходимым исследовать, какой человек получил дар речи и что он прежде всего сказал, и кому, и где, и когда, а также и то, какой язык является изначальным. И вот, согласно тому, что сказано в начале Бытия, где Священное писание повествует о начале мироздания, оказывается, что раньше всех заговорила женщина, а именно предерзостная Ева, отвечая любопытствующему дьяволу: "Плоды с деревьев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть"1. Но хотя, согласно Писанию, оказывается, что прежде заговорила женщина, нам, однако, разумнее веровать, что прежде заговорил человек; и несообразно полагать, что столь замечательное действие рода человеческого проистекло раньше не от мужа, но от жены. Итак, на основе разума мы веруем, что речь сначала была дарована Адаму, тотчас по воплощении его Творцом. А относительно того, какое слово прежде всего произнес первый заговоривший, я не колеблясь скажу, что это слово значило Бог, то есть Эль2, либо в виде вопроса, либо в виде ответа. Нелепо и явно противно разуму полагать, что человеком было названо что-либо раньше, чем Бог, потому что Им и по Его образу и подобию был сотворен человек. Ибо, как после грехопадения рода человеческого речь каждого человека стала начинаться с "увы", так, разумеется, появившийся до этого начал с радости; а так как никакой радости нет вне Бога, то вся она в Боге и Сам Бог есть всецело радость; из этого следует, что первый заговоривший сперва и прежде всего сказал "Бог". Отсюда, раз выше мы говорим, что первый человек начал свою речь с ответа, возникает и такой вопрос: был ли это ответ Богу; ибо если Богу, то Он, очевидно, оказался бы говорившим, что, видимо, противоречит высказанному выше. На это, однако, мы говорим, что вполне возможно было ответить на вопрос Бога и не следует из этого, что Бог говорил посредством того, что мы называем речью. Ибо кто же сомневается, что все существующее склоняется пред волею Бога, Коим все и создано, Коим сохраняется, Коим также все управляется? Следовательно, раз властью низшей природы, служительницей и творением Бога, движется воздух с такими мощными изменениями, что гремит громом, сверкает молнией, изливается водой, сыплет снегом, мечет градом, то не подвигнется ли он властью Бога к звучанию некими словами, коль разделяет их Тот, Кто разделил и большее? Разве не так? Итак, мы уверены, что и на это, и на другое дан достаточный ответ.

V. Полагая же не без разумных оснований как по низшим, так и по высшим явлениям, что первый человек прежде всего обратил речь к Самому Богу, мы разумеем, что он, сначала заговорив сам, затем незамедлительно продолжал говорить, будучи вдохновлен одухотворяющей Добродетелью. Ибо мы полагаем, что человеку более человечно быть услышанным, чем слушать, лишь бы его слушали и он слушал как человек. Следовательно, если Тот, Кто есть Творец, и Начало совершенства, и Любовь, исполнил Своим дуновением первого из нас всяческого совершенства, мы ясно понимаем, что благороднейшее живое существо не прежде начало слышать, чем было услышанным. Если же кто-нибудь, возражая нам, укажет, что нецелесообразно было ему говорить, так как он был пока единственным человеком, а Бог без слов постигает все наши тайны даже раньше нас, то мы с должным при суждении о вечной воле благоговением говорим, что, пусть даже Бог ведал или, вернее, предведал (а это для Бога одно и то же) помыслы говорящего вне его речи, Он позволил, однако, и ему говорить, дабы в изъяснении столь великого дарования прославился и Сам благостно одаривший. И отсюда мы можем вполне определить то место, где впервые раздалась речь; ибо если человек был одухотворен вне рая, то вне его, если же в нем, то, несомненно, в нем и было место первой речи.

VI. Ввиду того что люди, общаясь между собою, пользуются очень многими и различными языками, из-за чего многие и при многословии не иначе понимают друг друга, как и без слов, следует нам проследить тот язык, которым, наверно, пользовался человек без матери, без ее молока, не знавший ни младенчества, ни юности1. В этом, как и во многих других отношениях, для большей части сыновей Адама отечеством является некий преславный город Пьетрамала2. Ибо у всякого разум бывает столь извращен, что он уверен, будто самое очаровательное место под солнцем -- это место его рождения, и к тому же всякий превозносит свое собственное наречие, то есть материнскую речь, перед всеми остальными, считая, таким образом, его тем самым, на котором говорил Адам. Но мы, кому отечество -- мир, как рыбам море3, хотя мы еще беззубыми пили из Арно и так любим Флоренцию, что ради этой любви сносим несправедливое изгнание,-- мы опираем устои нашего суждения больше на разум, чем на чувство. И хотя для нашей услады и душевного покоя нашего не существует на земле места прелестнее Флоренции, мы, перечитывая сочинения и поэтов, и других писателей, которые описывают мир и в целом, и по частям, и размышляя о различных местностях мира и о расположении их относительно обоих полюсов и экватора, определяем и твердо решаем, что есть много как областей, так и городов более замечательных и более очаровательных, чем Тоскана и Флоренция, которой суждено мне быть и сыном и гражданином, и множество племен и народов, говорящих на более сладостном и полезном языке, чем италийцы4. Итак, возвращаясь к нашему замыслу, мы утверждаем, что определенная форма речи5 была создана Богом вместе с первой душой. Я говорю "форма" и в отношении наименований вещей словами, и в отношении строения слов, и в отношении их выговора; и эта форма применялась бы во всяком языке говорящих, если бы не распалась по вине человеческой самоуверенности, как будет показано ниже. Этой формой речи говорил Адам; этой формой речи говорили все его потомки вплоть до строения башни Вавилона, что означает башню смешения; эту форму речи унаследовали сыны Евера, называемые поэтому Евреями. После смешения она сохранилась только у них, дабы Искупитель наш, вознамерившийся из человеколюбия родиться у них, пользовался не языком смешения, но благодати. Итак, еврейский язык был тем, какой издали уста первого говорящего.

VII. Стыдно, увы, вспоминать ныне нечестие рода человеческого! Но потому, что мы не можем обойти его и миновать, хотя и заливает нас краска стыда и противится душа, мы бегло коснемся его. О природа наша, всегда склонная ко грехам, о изначально и никогда не укротимая нечестивица! Не довольно ли было тебе наказания, когда ты, омраченная первым грехопадением, была изгнана из родины радостей1? Не довольно ли, что из-за повальной развращенности твоего рода, когда спасен был один-единственный дом, все тебе подвластное погибло в потопе и за твои преступления поплатились еще и небесные и земные животные? Поистине этого было довольно. Но, говорит пословица, "треть его не обскачешь",-- ты, несчастная, предпочла скакать на несчастном коне. И вот, читатель, человек, либо позабыв, либо не ставя ни во что предыдущие уроки и пренебрегая оставшимися синяками, в третий раз пошел на побои, упорствуя в своей горделивой глупости. Итак, в упорстве сердца своего возомнил нераскаянный человек по наущению великана Нимрода2 превзойти не только природу, но и Самого Зиждителя -- Бога -- и начал воздвигать в земле Сеннаар, названной впоследствии Вавилон, то есть смешение, башню в надежде достигнуть неба и вознамерившись, невежда, не сравняться, но превзойти своего Творца. О безмерная милость небесной власти! Какой отец потерпел бы столько оскорблений от сына? Но, поднимая на него бич не вражеский, но отчий и привычный в другой раз к ударам, карал мятежного сына благим, да и памятным уроком. И вот весь почти род человеческий сошелся на нечестивое дело: те отдавали приказания, те делали чертежи, те возводили стены, те выравнивали их по линейкам, те выглаживали штукатурку, те ломали камни, те по морю, те по земле с трудом их волокли, а те занимались всяческими другими работами, когда были приведены ударом с неба в такое смешение, что все говорившие при работе на одном и том же языке заговорили на множестве разнородных языков, работу прекратили и больше уже не могли столковаться. Ведь только у занятых одним каким-нибудь делом удержался один и тот же язык3, например один у всех зодчих, один у всех перевозчиков камня, один у всех каменотесов, и так случилось со всеми по отдельности работниками. И сколько было различных обособленных занятий для замышленного дела, на столько вот языков и разделяется с тех пор род человеческий; и насколько какие превосходнее работали, настолько неотесаннее и грубее их речь. А у которых сохранился священный язык, те и не присутствовали и не одобряли затеянного, но с глубоким отвращением осмеивали глупость работающих. Но эта наименьшая по количеству часть была, как я заключаю, от семени Сима, третьего сына Ноя; из нее-то и произошел народ Израиля, говоривший на древнейшем языке вплоть до своего рассеяния4.

VIII. Мы не легкомысленно полагаем, что после вышеуказанного смешения языков люди тогда впервые рассеялись по всем поясам мира для заселения областей и отдаленных мест этих поясов. И так как изначальный корень рода человеческого был посажен в краях восточных, наш род не иначе как оттуда распространился многообразно разросшимися ветвями в ту и другую стороны и протянулся наконец до западных пределов; тогда, быть может впервые, разумные уста напились либо из рек всей Европы, либо по крайности из некоторых. Но появились ли тогда впервые пришельцы или вернулись в Европу туземцы, но люди эти принесли с собою троякий язык; и одни из принесших его выбрали себе в Европе южную область, другие -- северную, а третьи, которых мы теперь называем греками, заняли частью Европу, частью Азию. Впоследствии от одного и того же языка, полученного при возмездии смешением, повели начало различные наречия, как мы покажем ниже. Ибо все пространство от устьев Дуная или от Меотийских болот1 вплоть до западных пределов Англии2, ограниченное пределами итальянцев, французов и Океана,-- область единого языка; хотя впоследствии через славян, венгров, тевтонов, саксонцев, англичан и множества других племен он разветвился на различные наречия. Признаком общего изначального единства только, пожалуй, и осталось у всех вышеупомянутых народов то, что почти все они при утвердительном ответе говорят "йо"3. Начиная от этого языка, то есть от пределов венгров, на восток занял другой все пространство, которое оттуда называется Европой, да заходит еще и дальше. А всю остальную часть Европы занимает третий язык, хотя теперь он и представляется трояким; ибо одни при утвердительном ответе говорят "ок", другие "ойл", третьи "си", а именно испанцы, французы и итальянцы4. И явным признаком того, что наречия этих трех народов происходят от одного и того же языка, служит то, что многое в них обозначается одинаковыми словами, как Deus, celum, amor, mare, terra, est, vivit, moritur, amat5, и чуть ли не все остальное. Но произносящие "ок" занимают западную часть Южной Европы, начиная от границ генуэзцев. А говорящие "си" занимают восточную -- от указанных границ именно до того мыса Италии, которым начинается залив Адриатического моря6, и до Сицилии. Говорящие же "ойл" оказываются по отношению к ним северянами. Ибо с востока у них германцы, а с севера и запада они ограничены английским или французским морем и отделены горами Арагона, с юга же замкнуты провансальцами и склоном Пеннинских Альп7.

IX. Нам, однако, следует подвергнуть испытанию высказываемое нами суждение, потому что мы беремся исследовать то, в чем мы не опираемся ни на чье веское мнение, то есть проследить расхождение, происшедшее в изначально едином языке. И ввиду того, что проходить более знакомыми путями надежнее и короче, мы будем исходить лишь из нашего собственного языка, оставив в стороне другие; ибо то, что служит разумной причиной в одном, представляется таковой же и в других. Итак, тот язык, о котором мы собираемся рассуждать, является, как сказано выше, трояким; ибо одни говорят "ок", другие "си", а третьи "ойл". А что это был единый язык в начале смешения (как указано раньше), явствует из того, что мы сходствуем во многих словах, как показывают знатоки красноречия; при этом такое сходство несовместимо с тем смешением, какое обрушилось свыше при Вавилонском столпотворении. Итак, знатоки трех языков сходятся во многих словах, и первым делом в слове "amor" ("любовь"). Геральд де Брюнель1: "Sim sentis fezelz amics2, / Per ver encusera Amor"\*. Король Наваррский3: "De fin amor si vient sen et bontй"4\*\*. Господин Гвидо Гвиницелли5: "Nй fa amor prima che gentil core. / Nй gentil cor, prima che amor, natura"6\*\*\*. Исследуем же, почему, собственно, язык разделился натрое и почему любое из этих разделений разделяется и в самом себе, например речь правой части Италии отличается от речи левой7, ибо по-иному говорят падуанцы и по-иному пизанцы; и почему даже близкие соседи различаются по речи, например миланцы и веронцы, римляне и флорентийцы, да и сходные по роду и племени, как, например, неаполитанцы и гаэтанцы8, равеннцы и фаэнтинцы9 и, что еще удивительнее, граждане одного и того же города, как болонцы Предместья Святого Феликса и болонцы с Большой улицы10. Причина всей этой разницы в речевых отличиях будет ясна на основании одного и того же рассуждения. Мы ведь утверждаем, что никакое действие не бывает вне зависимости от своей причины, поскольку оно действие, так как никакое действие не возникает из небытия11. Следовательно, так как весь наш язык (кроме созданного Богом вместе с созданием первого человека) был переделан по нашему вкусу после того смешения, которое было не чем иным, как забвением первоначального языка, и так как человек существо крайне неустойчивое и переменчивое, то язык не может быть ни долговечным, ни постоянным, подобно остальному, что у нас имеется, например обычаям и одежде; должен изменяться в связи с расстоянием между местностями и течением времени. И не следует, я думаю, не только сомневаться в указанном нами "течении времени", но лучше, мы полагаем, иметь его в виду; ибо стоит нам покопаться в других наших делах, как становится ясно, что мы гораздо больше отличаемся от древнейших наших сограждан, чем от отдаленнейших современников. Поэтому мы смело свидетельствуем, что, если бы теперь воскресли древнейшие жители Павии, они говорили бы с нынешними ее жителями на языке особом и отличном12. И пусть не будет то, что мы говорим, более удивительным, чем увидеться с постаревшим юношей, которого мы не видели, как начал он приходить в возраст; ибо постепенного движения мы не замечаем; и чем больше времени требуется, чтобы заметить изменение предмета, тем более постоянным он нам представляется. И потому мы не удивляемся, если люди, по своим суждениям мало отличающиеся от бессловесных животных, считают граждан одного и того же города пользующимися всегда неизменной речью, так как перемены в речи одного и того же города происходят постепенно и в течение далеко не малого времени, а жизнь человеческая по самой своей природе весьма кратковременна. Следовательно, если, как указано, у одного и того же народа происходят с течением времени последовательные изменения речи и она не может оставаться постоянной, то у обитающих раздельно и отдаленно друг от друга она непременно должна изменяться по-разному, подобно тому как изменяются обычаи и одежда, устанавливаемые не природой и не гражданской общиной, но порождаемые людскими вкусами и местным соглашением. Этим были обеспокоены изобретатели грамматической науки, так как грамматика есть не что иное, как учение о неизменном тождестве, независимом от разного времени и местности13. С тех пор как с общего согласия многих народов выработаны ее правила, она, очевидно, не подчинена никакому произволу отдельных лиц и вследствие этого не может быть изменяемой. А придумали-то ее для того, чтобы из-за изменчивости речи, колеблющейся по произволу отдельных лиц, мы никоим образом, хотя бы даже отчасти, не искажали установлений и деяний древних или тех, которые рознятся с нами разностью местожительства.

X. Ввиду того что наш язык является, как сказано выше, трояким, мы при сравнительной оценке его, поскольку он стал троезвучным, с такой робостью и нерешительностью приступаем к этому сопоставлению, что не осмеливаемся отдать предпочтения ни этой, ни той, ни другой его ветви, если только не принять во внимание, что основатели грамматики определили наречием утвердительным слово "sic", что, видимо, дает известное преимущество итальянцам, говорящим "си". В самом деле, каждая из ветвей отстаивает себя пространными доказательствами. Так, язык "ойл" свидетельствует в свою пользу, что благодаря его общедоступности и приятности все изложенное или сочиненное народной прозаической речью принадлежит ему, а именно: изложение Библии вместе с деяниями троянцев и римлян, и прелестнейшие приключения короля Артура1, и многое множество других исторических и ученых сочинений. А другой язык, то есть "ок", доказывает в свою пользу, что мастера народного красноречия впервые стали сочинять стихи на нем, как на языке более совершенном и сладостном, как, например, Петр Альвернский и другие старейшие мастера2. Так же и третий язык, италийский, отстаивает свое первенство двумя преимуществами: во-первых, тем, что сочинители наиболее сладостных и утонченных стихов народной речью -- его семейные и домашние, как Чино да Пистойя и его друг3; во-вторых, тем, что он является более основанным на всеобщей грамматике4, что для людей рассудительных служит самым веским доводом. Но мы, оставляя в стороне решение этого вопроса и ограничивая наше рассуждение народной италийской речью, попытаемся говорить и о вошедших в нее различиях, да и сравнить их между собою. Итак, начнем с того, что Италия разделяется на две части -- правую и левую. А на вопрос, где проходит черта раздела, мы кратко ответим, что по хребту Апеннина, с которого, точно с глиняного конька кровли, льется вода по противоположным желобам, струясь по длинным водостокам, согласно описанию Лукана во второй книге5; с правой стороны идет сток в Тирренское море, а с левой спускается в Адриатическое. И области по правой стороне -- это Апулия, но не целиком, Рим, Сполетское герцогство, Тоскана и Генуэзская марка; по левой же -- часть Апулии, Анконская марка, Романья, Ломбардия и Тревизская марка с Венецией. А Фриуль и Истрию можно отнести лишь к левой части Италии; острова же Тирренского моря, то есть Сицилию и Сардинию,-- только к правой, присоединив их, пожалуй, к правой Италии. И на той, и на другой стороне, и в областях, к ним прилегающих, языки людские отличны; так, язык сицилийский отличается от апулийского, апулийский от римского, римский от сполетского, а этот от тосканского, тосканский от генуэзского, генуэзский от сардинского, равно как калабрийский от анконского, этот от романьольского, романьольский от ломбардского, ломбардский от тревизского и венецианского, а этот от аквилейского и тот от истрийского. Мы думаем, никто из италийцев не будет с нами в этом не согласен. Таким образом, одна только Италия разнится, очевидно, по меньшей мере четырнадцатью наречиями6. Кроме того, и внутри всех этих наречий есть различия, как, например, в Тоскане между сьенским и аретинским, в Ломбардии между феррарским и пьяченским; да и в одном и том же городе мы обнаруживаем некоторое различие, как мы указывали выше в предыдущей главе. Поэтому если бы мы захотели подсчитать основные, второстепенные и третьестепенные различия между наречиями Италии, то и в этом крошечном закоулке мира пришлось бы дойти не то что до тысячи, но и до еще большего множества различий.

XI. Поищем же в этом многочисленном разнообразии разноголосой италийской народной речи достойнейшую и блистательную италийскую речь1, а для того, чтобы иметь возможность проложить в наших поисках удобную тропу, очистим сначала лес от спутанных кустов и терновника. Итак, раз римляне полагают, что их надо ставить впереди всех, мы с полным основанием поставим их в этом искоренении на первое место, возражая против того, чтобы их не затрагивали при каком бы то ни было обсуждении народного красноречия. И вот мы утверждаем, что речь римлян -- не народная, а, скорее, убогая -- безобразнее всякой другой итальянской народной речи; да это и не удивительно, потому что и уродством своих обычаев и одежды они явно отвратительнее всех остальных. Вот они говорят: "Mezzure, quinto dici?"\* После них выдерем жителей Анконской марки, говорящих: "Chignamente, frate, sc-tate?"2\*\*; с ними вместе отбрасываем и сполетанцев. И нельзя умолчать, что в насмешку над этими тремя племенами придумано множество канцон; среди них мы знаем одну правильно и отлично сложенную; сочинил ее некий флорентиец, по имени Кастра3; начинается она так:

Una fermana scopai da Cascioli,

Cita cita sen gia'n grande aina4\*.

После них выполем миланцев и бергамцев вместе с их соседями, в насмешку над которыми, помнится, кто-то пел:

Enti l'ora del vesper,

ciт fu del mes d'ochiover\*\*.

После них отвеем аквилейцев и истрийцев, резким голосом изрыгающих:. "Ces fastu?"\*\*\* И с ними вместе выбрасываем мы горные и деревенские говоры, как, например, казентинские и фраттские5, неправильностью ударений звучащие явно вразрез с произношением горожан. Выбросим также сардинцев6 (как неиталийцев, но которых, видимо, приходится причислять к италийцам), поскольку единственно у них нет собственной народной речи и они подражают латыни, точно обезьяны людям; ведь они говорят "domus nova" и "dominus meus".

XII. Несколько отшелушив местные итальянские наречия и произведя сравнение между оставшимися в сите, отберем поскорее более почтенные и почетные. И первым делом обследуем сицилийские особенности; ибо сицилийская народная речь явно притязает на преимущественную перед другими честь, потому что всякое стихотворение, сочиняемое итальянцами, именуется сицилийским1 и потому что многие тамошние мастера пели возвышенно; вот, например, в таких канцонах2: "Anchor, che 1'aigua per lo focho lassi..."\*\*\*\* и "Amor, che lungiamento m'аi menato"\*\*\*\*\*. Но эта слава Тринакрийской земли3, если правильно усмотреть, на что она направлена, осталась, очевидно, лишь на поношение итальянских государей, которые поступают в своей гордыне не как герои, а как простолюдины. Действительно, славные герои -- цезарь Фредерик и высокородный сын его Манфред4, являвшие благородство и прямодушие, пока позволяла судьба, поступали человечно и презирали невежество. Поэтому, благородные сердцем и одаренные свыше, они так стремились приблизиться к величию могущественных государей, что в их время все, чего добивались выдающиеся италийские умы, прежде всего появлялось при дворе этих великих венценосцев; а так как царственным престолом была Сицилия5, то и получалось, что все обнародованное нашими предшественниками на народной речи стало называться сицилийским; того же держимся и мы, и наши потомки не в силах будут это изменить. Pakб, pakб!6 О чем звенит теперь труба последнего Фредерика7? О чем колокол второго Карла8? О чем рога могущественных маркизов Иоанна и Адзо9? О чем флейты других владык, кроме как -- "Сюда, палачи! Сюда, лицемеры! Сюда, корыстолюбцы!"? Но лучше вернуться к начатому, чем попусту разглагольствовать. И мы уверены, что, если нам принять сицилийскую народную речь, следуя речи тамошних рядовых уроженцев, по которой, очевидно, и надо о ней судить, она ни в коей мере не достойна чести предпочтения, потому что течет довольно-таки вяло, как, например, тут:

Tragemi d'este focora, se t'este a boluntate10\*.

Если же нам принять именно ее ради того, что она истекает из уст виднейших сицилийцев, как можно судить по вышеприведенным канцонам, то она ничем не отличается от наиболее похвальной, как мы и покажем ниже. Что же до апулийцев, то они либо по собственной резкости, либо из-за соприкосновения со своими соседями -- римлянами и анконцами -- лопочут по-варварски; вот как они говорят: "Volzera che chiangesse lo quatrato"\*\*. Но хотя уроженцы Апулии говорят вообще непристойно, некоторые выдающиеся среди них люди выражались изящно, применяя в своих канцонах благородно отделанные слова, как это ясно при рассмотрении их стихов, например11: "Madonna, dire vi volglio..."\*\*\* и "Per fino amore vo si letamente..."\*\*\*\* Поэтому отметившим сказанное выше следует заметить, что ни сицилийская, ни апулийская народная речь не оказываются прекраснейшими в Италии, так как мы показали, что тамошние мастера слова отступали от собственной своей речи.

XIII. После этого перейдем к тосканцам, которые в своем несносном безрассудстве явно притязают на честь блистательной народной речи1. И тут упорно безумствует не только простой народ, но, как нам достоверно известно, упорствуют также и очень многие именитые мужи, как, например, Гвиттоне д'Ареццо2, никогда не обращающийся к правильной народной речи, Бонаджунта из Лукки3, Галло из Пизы4, Мино Мокато5, Брунетто из Флоренции6; если будет время разобрать их стихи, они окажутся не правильными, но сочиненными исключительно на городском наречии. И потому, что тосканцы больше других безумствуют в этом опьянении, представляется заслуживающим внимания и полезным развенчать одно за другим городские наречия тосканцев. Флорентийцы говорят вот такими стихами: "Manichiamo introque che noi non facciano altro"\*\*\*\*\*. Пизанцы: "Bene andonno li fanti De Fiorensa per Pisa"\*\*\*\*\*\*. Жители Лукки: "Fo voto a Dio che in grassarra eie lo comuno de Lucca"\*\*\*\*\*\*\*. Сиенцы: "Onche renegata avesse io Siena! Ch'ee chesto?"\*\*\*\*\*\*\*\* Аретинцы: "Vo'tu venire ovelle?"\*\*\*\*\*\*\*\*\* О Перудже, Витербо, да и о Читта ди Кастелло из-за их близости к римлянам и сполетанцам я совсем не намерен рассуждать. Но хотя все почти тосканцы и коснеют в своем гнусноязычии, мы знаем, что некоторые из них постигли высоту народной речи, а именно флорентийцы Гвидо, Лапо и еще один7, да и Чино да Пистойя, которого мы не по недостойной причине вынуждены недостойно поставить сейчас за ними8. Итак, если мы исследуем тосканские говоры и взвесим, в какой степени высокочтимые люди отклонились от своего собственного, не остается сомнений, что искомая нами народная речь не та, какой держится тосканский народ. Если же кто не сочтет возможным утверждаемое нами о тосканцах утверждать о генуэзцах, пусть примет во внимание только то, что, если бы генуэзцы утратили по забывчивости букву "z", им пришлось бы либо полностью онеметь, либо найти новый говор. Ведь "z" занимает главную часть их речи; а произношение этой буквы отличается крайней резкостью9.

XIV. Переходя теперь густолиственный хребет Апеннина, обыщем по следам левую Италию, начиная, как обычно, с востока. Итак, вступая в Романью1, мы заявляем, что нашли в Италии два наречия, отъединенных одно от другого соответствующими противоположностями. Одно из них звучит настолько женственно из-за мягкости выговора, что, даже если говорит мужским голосом мужчина, кажется все-таки, что говорит женщина. Оно присуще всем романьольцам, и в особенности форлийцам; их город, при всей своей молодости, является, однако, средоточием всей провинции2; они при утверждении говорят "deuscм" и ласково произносят "oclo meo" ("глазок мой") и "corada mea" ("сердечко мое"). Мы слышали, как некоторые из них отклонились в стихах от собственного наречия: это фаэнтинцы Томмазо и Уголино Буччола3. Имеется, как сказано, и другое наречие, настолько по словам и ударениям лохматое и косматое, что из-за своей грубой резкости не отличает говорящую на нем женщину, но ты заподозришь, читатель, что это говорит мужчина. Оно присуще всем говорящим "magara" ("пожалуй"), а именно брешианцам, веронцам и винчентинцам, а равно и падуанцам, бесстыдно синкопирующим все причастия на "-tus" и существительные на "-tas", как "mercт" и "bontй"4. С ними мы притягиваем к суду и тревизцев, которые, наподобие брешианцев и их соседей, при усечении слов произносят согласную "u" и как "f", например "nof" вместо "novem" и "vif" вместо "vivus"5; это уж мы осуждаем как варваризм. А венецианцы даже и недостойны чести выслеживать у них народную речь; и, если бы кто из них, погрязши в заблуждении, еще бы и чванился, пусть он припомнит, не сказал ли он когда-нибудь: "Per le plaghe de Dio, tu non venras"\*. Мы слышали, как единственный из них старается отклониться от материнского наречия и обратиться к правильной народной речи -- это Ильдебрандин Падуанский6. Поэтому, обсудив все сказанное в настоящей главе, мы не считаем ни романьольское, ни ему, как сказано, противоположное7, ни венецианское наречие8 той блистательной народной речью, какую мы разыскиваем.

XV. Попытаемся же бегло обследовать то, что остается от итальянского леса1. Итак, мы говорим, что, пожалуй, не очень заблуждаются считающие болонцев говорящими красивейшей речью, так как они перенимают в свое собственное наречие кое-что от окружающих их имолийцев2, феррарцев и моденцев; это же, мы предполагаем, делают и любые другие в отношении своих соседей, как показал Сорделло3 относительно своей Мантуи, соседней с Кремоной, Брешией и Вероной: он, будучи таким великим знатоком красноречия, не только в стихах, но и во всякого рода речи пренебрег отечественным наречием. И действительно, упомянутые граждане от имолийцев берут мягкость и нежность, а от феррарцев и моденцев некоторую гортанность, свойственную ломбардцам, которая, мы уверены, осталась у тамошних уроженцев от смешения с пришлыми лангобардами. И по этой причине среди феррарцев, моденцев и реджийцев мы не находим ни одного стихотворца; ибо по привычке к своей гортанности они никак не могут усвоить придворную народную речь4, не придавая ей некоторой жесткости. Еще в большей мере это должно относиться к пармийцам, говорящим "monto" вместо "multo"5.

Следовательно, если болонцы берут, как сказано, и оттуда и отсюда, разумно полагать, что их речь путем смешения противоположностей, как упомянуто, остается уравновешенной до похвальной приятности; это, по нашему суждению, несомненно, так и есть. Поэтому, если ставящие их выше по народной речи имеют в виду при таком сравнении только городские говоры италийцев, мы охотно с ними соглашаемся; если же они считают болонскую народную речь предпочтительной безусловно, мы с ними расходимся и не согласны. Ведь она не та, что мы называем придворной и блистательной; потому что, если она была бы таковой, ни великий Гвидо Гвиницелли6, ни Гвидо Гизильери, ни Фабруццо, ни Онесто7, ни другие стихотворцы Болоньи не отклонялись бы от собственного наречия; а они были блестящими мастерами и отлично разбирались в народной речи. Великий Гвидо: "Madonna, lo fino amor c'a vui porto..."8\*; Гвидо Гизильери9: "Donna, lo fermo core"\*\*; Фабруццо10: "Lo meo lontano gire"\*\*\*; Онесто11: "Piъ non attendo il tuo secorso, Amore"\*\*\*\*. Ведь эти слова совершенно отличны от слов болонских горожан.

И потому, что ни у кого, мы полагаем, нет сомнений относительно прочих окраинных городов Италии (а того, у кого они могут быть, мы не считаем достойным никакого нашего разъяснения), нам остается обсудить немногое. Поэтому, желая отложить наше сито, чтобы поскорее посмотреть, что в нем осталось, мы заявляем, что города Тренто и Турин, да и Алессандрия расположены настолько близко к окраинам Италии, что у них не может быть чистых наречий; настолько близко, что если бы даже вместо их отвратительной народной речи оказалась бы прекраснейшая, то из-за смешения с чужими наречиями мы не признали бы ее италийской. Поэтому, раз мы охотимся за блистательной италийской речью, нам не найти у них того, за чем мы охотимся.

XVI. После охоты в лесных нагорьях и пастбищах Италии и не отыскав пантеры1, которую выслеживали мы, стараясь ее найти, проследим ее более разумно, дабы ту, которую мы чуем всюду, но которая нигде не показывается, изловить, хорошенько опутав тенетами. Итак, взявшись снова за свои охотничьи снаряды, мы утверждаем, что во всяком роде вещей должна быть единица, по которой мы равняем и оцениваем определенного рода вещи и от которой мы отмериваем и все остальное; так же как при вычислении все вычисляется по единице и называется большим или меньшим в зависимости от того, насколько отстоит от единицы или к ней приближается; и как все цвета измеряются по белому и называются более или менее видными в зависимости от того, ближе или дальше отстоят от белого. И подобно тому, как мы судим о предметах, смотря по их количеству и качеству, можно, полагаем, судить о любом из предикатов, да и о субстанции: то есть всякий предмет измериґм в своем роде по тому, чту является в данном роде простейшим2. В силу этого в наших поступках, поскольку они разделяются на виды, следует находить тот признак, по какому их и надо измерять. Действительно, поскольку мы поступаем просто3 как люди, у нас имеется для этого добродетель (в общем смысле этого слова); ибо по ней мы судим, хорош или плох человек; поскольку мы поступаем как граждане, у нас имеется закон, по которому определяют хорошего и дурного гражданина; поскольку мы поступаем как италийцы, у нас имеются известные простейшие признаки и обычаев, и одежды, и речи, по которым измеряются и оцениваются поступки италийцев4. А наиболее благородные из поступков италийцев не составляют собственности никакого отдельного города Италии, а принадлежат им всем вместе: тут вот и можно теперь различить ту народную речь, за какой мы начали охотиться и которая ощутима в любом городе и ни в одном из них не залегает. Она может, однако, быть ощутимее в одном больше, чем в другом, подобно наипростейшей субстанции -- Богу: ощутимой в человеке более, чем в животном; в животном более, чем в растении; в растении более, чем в минерале; в минерале более, чем в элементе; в огне -- чем в земле; и простейшее количество -- единица более ощутима в числе нечетном, чем в четном; и простейший цвет -- белый более ощутим в светло-желтом, чем в зеленом. Итак, найдя то, что мы отыскивали5, мы утверждаем, что в Италии есть блистательная, осевая, придворная и правильная народная речь, составляющая собственность каждого и ни одного в отдельности италийского города, по которой все городские речи италийцев измеряются, оцениваются и равняются.

XVII. А теперь следует растолковать, почему мы придаем нашей находке прилагательные блистательная, осевая, придворная и правильная; таким путем мы лучше разъясним, что она такое. Итак, первым делом мы откроем, что мы имеем в виду под прилагательным блистательная и почему мы его применяем. Под словом блистательный мы разумеем нечто придающее блеск и ярко блистающее: так именуем мы блистательных мужей либо потому, что они, блистая мощью, придают блеск другим справедливостью и милосердием, либо потому, что они, будучи превосходно наставлены, превосходно наставляют, как, например, Сенека и Нума Помпилий. А народная речь, о которой мы говорим, и возвышена наставлением и мощью, и возвышает своих приверженцев честью и славой. Наставлением возвышена она, несомненно, потому, что из стольких грубых италийских слов, из стольких мужиковатых ударений вышла, мы видим, такой отличной, такой распутанной, такой совершенной и такой изысканно светской, какой являют ее Чино да Пистойя и его друг в своих канцонах. А величественность и мощь ее очевидны. В чем же больше мощи, как не в том, что она может управлять сердцами людей так, что нежелающего делает желающим, а желающего нежелающим, как она это и делала, и делает. А что она возвышена честью, это бесспорно. Разве слуги ее не превосходят славой любых государей1, маркизов, графов и вельмож? Это не нуждается ни в каком доказательстве. А как прославляет она своих близких, мы это знаем сами, пренебрегая благодаря сладости ее славы своим изгнанием. Поэтому мы должны заслуженно провозгласить ее блистательной.

XVIII. Не без основания отмечаем мы эту блистательную народную речь и вторым прилагательным, называя ее осевой. Ибо, подобно тому как дверь всецело зависит от оси и, следуя повороту оси, отворяется или внутрь, или наружу, так и все скопище городских говоров поворачивается туда и сюда, следуя в движении и остановке той, которая поистине является главой семьи. Разве не искореняет она день за днем тернистых зарослей из италийского леса1? Разве не прививает она день за днем черенков и не пересаживает саженцев? Чем другим занимаются ее ревностные земледельцы, как не упомянутой выполкой и пересадкой? Поэтому она вполне заслуживает такого существенного наименования. А причина нашего названия ее придворной та, что, будь у нас, италийцев, королевский двор, она стала бы палатинской2. Ибо если королевский двор является средоточием всего королевства и августейшим правительством для его частей, то и эта речь должна быть общей для всех, а не чьей бы то ни было частной собственностью и ей следует пребывать и обитать при дворе; и никакая иная обитель не достойна такой обитательницы, каковой является народная речь, о которой мы говорим. И поэтому-то пребывающие во всех королевских дворцах всегда пользуются блистательной народной речью; вследствие этого и получается, что наша блистательная речь кочует, как чужестранка, и находит приют в ничтожных убежищах3, потому что королевского двора у нас нет. Заслуживает она и названия правильной4, потому что правильность есть не что иное, как проверка того, что надо обрабатывать правилом; а так как прибор для такого рода выверки имеется обычно лишь у высочайших правительств, то и все хорошо выверенное и исполненное может называться правильным. Вследствие этого народная речь, когда она выверена высочайшим италийским двором и судилищем, заслуживает названия правильной. Но ведь говорить, что она выверена высочайшим италийским двором, смешно, раз у нас такового не имеется. На это возразить нетрудно. Ибо, пусть и нет в Италии единого всеобщего правительства, подобного правительству Германии, в членах его, однако, нет недостатка; и как члены упомянутого правительства объединяются единым государем, так членов нашего объединяет благодатный светоч разума5. Поэтому считать италийцев лишенными единого высшего управления было бы ложно, так как, хотя мы и лишены государя, у нас есть курия, несмотря на то, что тело ее расчленено.

XIX. И эта народная речь, которая показана блистательной, осевой, придворной и правильной, есть, мы утверждаем, та самая, какая зовется народной италийскою речью1. Ибо, подобно тому как найдется некая народная речь, присущая Кремоне, так найдется и некая присущая Ломбардии; и как найдется речь, присущая Ломбардии, так найдется и такая, которая присуща всей левой Италии; и как найдутся все эти народные речи, так найдется и та, какая принадлежит всей Италии в целом. И подобно тому, как одна зовется кремонской, другая -- ломбардской, а третья -- речью половины Италии, так и эта, принадлежащая всей Италии, называется народной италийскою речью. Ведь ею пользуются в Италии блистательные мастера поэтических творений на народном языке -- сицилийцы, апулийцы, тосканцы, романьольцы, ломбардцы и мужи обеих марок2.

А так как намерением нашим, о чем говорилось уже ранее, было изложить учение о народном красноречии, начиная с этой самой речи, как самой превосходной, мы будем в последующих книгах говорить о тех, кого мы считаем достойными пользоваться ею, и почему, и каким образом, а равно и где, и когда, и к кому следует ее обращать. Осветив это, мы постараемся осветить и низшие народные речи, постепенно нисходя к той, какая присуща только одной семье.

КНИГА ВТОРАЯ

I. Снова побуждая свой ум и берясь за перо для продолжения своего честного труда, мы прежде всего заявляем, что блистательная италийская речь приличествует столько же прозаическим, сколько и стихотворным произведениям. Но так как применяющие ее к прозе берут ее больше у слагателей стихов и так как сложенному стихами приходится, видимо, оставаться образцом для прозаиков, а не наоборот (что, как видно, дает некоторое преимущество стихотворцам), мы сначала разберем метрическую народную речь, рассуждая в том порядке, какой наметили мы в конце первой книги. Итак, сперва посмотрим, все ли стихотворцы должны пользоваться этой народной речью. И на первый взгляд кажется, что должны, потому что всякий слагающий стихи должен свои стихи по мере сил украшать; следовательно, раз нет ничего более великолепного для их украшения, чем блистательная народная речь, то, видимо, каждый стихотворец должен ею пользоваться. Кроме того, все в своем роде лучшее при смешении с низшим не только ничего у него не отнимает, но, видимо, его улучшает; следовательно, если такой стихотворец, пусть и невежественно слагающий стихи, примешивает к своему невежеству эту речь, он не только поступает хорошо, но, видимо, поступает именно так, как нужно. Гораздо больше нужна помощь тем, кто способны на малое, чем тем, кто способны на многое! Итак, очевидно, всем слагающим стихи допустимо пользоваться этой речью. Но это глубочайшее заблуждение; потому что даже самые выдающиеся поэты не всегда должны облекаться этой речью, как это можно будет усмотреть из дальнейших рассуждений. Эта речь требует подходящих ей мужей, подобно и другим нашим обычаям и одежде; величие требует великих мужей, пурпур -- именитых,-- так и эта речь ищет выдающихся по дарованию и знаниям, а прочими пренебрегает, как будет показано в дальнейшем. Ибо все обычно бывает присуще нам либо по роду, либо по виду, либо по особи, как, например, чувства, смех, военное дело. Но эта речь не присуща нам ни по роду, ибо тогда она была бы присуща и людям грубым и примитивным; ни по виду, ибо она была бы присуща всем людям, о чем не может быть и вопроса: никто ведь не скажет, что она присуща горцам в их разговорах о деревенских делах; значит, она присуща нам по особи. Но ничто не присуще особи иначе как по ее собственным достоинствам, так, например, торговля, военное дело и правление; поэтому, если присущее определяется достоинствами, то есть достойными, и одни могут быть достойными, другие более достойными, третьи самыми достойными, ясно, что хорошее присуще достойным, лучшее -- более достойным, наилучшее -- самым достойным. А так как язык служит необходимым орудием нашей мысли не иначе как конь всаднику и наилучшим всадникам в силу сказанного присущи наилучшие кони, то и наилучший язык присущ наилучшим мыслям. Но наилучшие мысли невозможны без наличия дарования и знания; следовательно, наилучший язык не присущ никому, кроме обладающих дарованием и знанием1. Итак, не всем слагающим стихи, поскольку большинство из них стихотворствуют без знания и дарования, будет присущ наилучший язык, а следовательно, и наилучшая народная речь. Поэтому, если она подходит не всем, пользоваться ею должны не все, так как никто не должен поступать неподобающим образом. И когда говорят, что всякий должен по мере сил украшать свои стихи, мы признаем это справедливым; но ни быка под чепраком, ни свинью с перевязью мы не назовем украшенными, а, напротив, скорее посмеемся над таким уродством; украшение ведь состоит в добавлении чего-нибудь присущего. Когда на это говорится, что примесь высшего к низшему идет на пользу, мы считаем это справедливым, если разница становится незаметной, например если золото спаивается с серебром; но если разница остается, то низшее еще больше принижается, например когда красивые женщины примешиваются к безобразным. Поэтому, если мысль стихотворцев, постоянно расходящаяся с выражающими ее словами и не будучи наилучшей, сочетается с наилучшей народной речью, она окажется не улучшенной, но ухудшенной, подобно презренной женщине, наряженной в золото или шелка.

II. После того как мы показали, что не все, но только самые выдающиеся стихотворцы должны применять блистательную народную речь, следует показать, пригодна ли она для всяких предметов или же нет; и если не для всяких, то указать по отдельности, какие ее достойны. В связи с этим надо сначала разъяснить, что именно мы называем достойным. Так вот, достойным мы называем то, что обладает достоинством, так же как благородное благородством; и если по одежде сколько-нибудь познается в нее одетый, то, познав достоинство, мы познаем и достойного. Достоинство ведь есть итог, или предел, заслуженного: так, если кто-нибудь поступает хорошо, мы сочтем его по достоинству хорошим, а если дурно -- дурным; так, хороший воин достоин победы, хороший властитель -- власти, а вот лжец достоин позора, а разбойник -- смерти. Но так как при сравнении и хороших, да и всяких других поступков оценивается, кто поступает хорошо, кто лучше, кто всего лучше, кто худо, кто хуже, кто всего хуже, и при такого рода сравнениях поступки оцениваются лишь по итогу заслуженного, который, как сказано, мы называем достоинством, то ясно, что достоинства определяются в зависимости от их величины и оказываются одни большими, другие бульшими, третьи наибольшими; и, следовательно, одно оказывается достойным, другое более достойным, третье самым достойным. А так как сравнение достоинств не делается относительно одного и того же предмета, но относительно разных, так что более достойным мы считаем то, что достойно большего, а наиболее достойным то, что достойно наибольшего, поскольку ничего не может быть его достойнее, ясно, что по естественной необходимости наилучшее достойно наилучшего. Отсюда, так как та речь, которую мы называем блистательной, есть наилучшая из других народных речей, следует, что быть изложенным этой речью достойно лишь то, что мы считаем наиболее достойным изложения. Теперь исследуем, что же это такое. Для того чтобы это стало ясно, следует знать, что, поскольку человек одушевлен трояко, а именно душой растительной, животной и разумной1, он идет и тройным путем. Ибо, поскольку он растет, он ищет пользы, в чем он объединен с растениями; поскольку он живое существо -- удовольствия, в чем он объединен с животными; поскольку он существо разумное, он ищет совершенства, в чем он одинок или же объединяется с естеством ангельским2. Этими тремя началами определяются все наши действия. И так как в каждого рода действиях одни оказываются значительнее, другие наиболее значительными, то наиболее значительные должны излагаться наиболее значительно и, следовательно, наиболее значительной народною речью. Но следует разъяснить, что такое наиболее значительное. Во-первых, в смысле пользы: здесь, если хорошенько разобраться, мы найдем, что целью всех ищущих пользы оказывается не что иное, как спасение. Во-вторых, в смысле удовольствия: здесь мы говорим, что наибольшее удовольствие состоит в том, чтобы удовольствовать наши желания самым из них ценным, то есть любовным наслаждением3. В-третьих, в смысле совершенства, а это вне всякого сомнения -- добродетель. Поэтому эти три предмета, а именно спасение, любовное наслаждение и добродетель, являются первенствующими и говорить о них, как и о том, что ближайшим образом к ним относится, то есть о воинской доблести, любовном пыле и справедливости, следует с наибольшей значительностью. Только это, если память нам не изменяет, и воспевали народной речью блистательные мужи, именно: Бертран де Борн4 -- брани, Арнаут Даниель5 -- любовь, Герард де Борнель6 -- прямоту, Чино да Пистойя -- любовь, друг его -- справедливость7. Вот говорит Бертран: "Non posc mudar c'un cantar non exparja"8\*. Арнаут: "L'aure amara -- fal bruol brancuz -- clairir"9\*\*. Герард: "Per solaz reveillar Che s'es trop endormitz"10\*\*\*. Чино: "Digno sono eo de morte"11\*\*\*\*. Друг его: "Doglia mi reca nello core ardire"12\*\*\*\*\*. Но браней, по-моему, не воспевал досель ни один италиец. Из этого ясно, чту надлежит воспевать возвышеннейшей народной речью.

III. Теперь же попытаемся проследить поскорее, каким образом следует нам слагать в стихи то, что достойно столь высокой народной речи. И вот, желая разъяснить размер, каким оказываются достойны слагаться эти стихи, нам прежде всего надо напомнить, что творцы поэтических произведений на народной речи сочиняли их разнообразными размерами: кто канцонами, кто баллатами, кто сонетами, кто вне законов и правил стихосложения, как будет показано ниже. Из всех же этих размеров превосходнейшим мы считаем размер канцон; поэтому, если превосходнейшее достойно превосходнейшего, как доказано выше, достойное превосходнейшей народной речи достойно превосходнейшего размера и, следовательно, должно быть выражаемо в канцонах. А то, что размер канцон соответствует сказанному, можно определить многими доводами. Во-первых, хотя всякое наше стихотворение есть канцона (песнь), но одни только канцоны получили такое наименование, что произошло не без древнего предвидения. Затем, все, что само по себе создает то, для чего оно создано, явно благороднее того, что нуждается в чем-нибудь извне; но канцоны сами собой создают все, что нужно, чего не делают баллаты, они ведь нуждаются в плясунах, для которых они и создаются; поэтому канцоны следует считать благороднее баллат и, следовательно, их размер благороднейшим из всех других, хотя никто не сомневается, что по благородству баллаты стоят выше сонетов1. Во-вторых, более благородным считается то, что приносит бульшую честь своему создателю; но канцоны дают своим создателям больше, чем баллаты; итак, они благороднее и, следовательно, размер их благороднее всех других. Кроме того, все наиболее благородное тщательнее всего сохраняется; но из всех поэтических произведений тщательнее всего сохраняются канцоны, что ясно знакомым с книгами; поэтому всего благороднее канцоны, а следовательно, размер их самый благородный. К тому же в произведениях искусства самое благородное то, которое заключает в себе все искусство целиком; следовательно, раз поэтические произведения -- это произведения искусства, целиком заключающегося только в канцонах, канцоны наиболее благородны и, таким образом, их размер из всех самый благородный. А то, что в канцонах заключается все поэтическое искусство, явствует из того, что все части искусства, какие имеются во всех других произведениях, имеются и в канцонах; но не наоборот. Очевидным же знаком справедливости наших слов является то, что все истекающее с высоты блистательных поэтических умов на уста находится только в канцонах. Из этого очевидно следует, что все достойное возвышеннейшей народной речи должно излагаться в канцонах2.

IV. После того как мы потрудились, разбирая, кто и что достойно придворной народной речи, а также и какой размер мы удостаиваем высокой чести быть исключительно присущим высочайшей народной речи, мы, прежде чем перейти к другому, разъясним размер канцон, который многие применяют скорее случайно, чем по правилам искусства; и отворим мастерскую этого размера, который до сих пор был затронут вскользь, оставляя в стороне размер баллат и сонетов, так как его мы намерены осветить в четвертой книге нашего труда1, когда мы будем рассуждать о средней народной речи. И вот, обдумывая сказанное, мы напоминаем, что неоднократно называли слагателей стихов на народной речи поэтами2; мы дерзнули на это, без сомнения, разумно, потому что они, конечно, поэты, если рассудить, что такое поэзия: она не что иное, как вымысел, облеченный в риторику и музыку3. Однако отличие их от великих, или правильных, поэтов в том, что великие творят по правилам речи и искусства, они же -- как придется, о чем уже говорилось. Поэтому-то, чем ближе мы следуем великим поэтам, тем и правильнее сочиняем стихи. Ради этого, принимаясь за ученый труд, нам следует равняться по законам их ученой поэтики4. Итак, прежде всего мы требуем, чтобы каждый брал себе предмет по плечу, иначе, слишком понадеявшись на силу плеч, он споткнется и непременно шлепнется в грязь. Вот об этом-то и предупреждал Гораций, говоря в начале "Поэтики": "Вы избирайте предмет..."5 Но в том, о чем случится говорить, надо сделать выбор и решить, воспевать ли это слогом трагедии, или комедии, или элегии. Трагедией мы вводим более высокий слог, комедией более низкий, а под элегией разумеем слог несчастных. Для того, что оказывается необходимым воспевать слогом трагедии, надо применять блистательную народную речь и, следовательно, слагать канцону. А при слоге комедии брать или среднюю, а то и низкую народную речь; как это распознать, мы намерены показать в четвертой нашей книге. А при слоге элегическом нам следует применять только низкую народную речь. Но оставим другие слоги и будем теперь рассуждать как подобает о слоге трагическом. Трагическим слогом мы пользуемся, разумеется, тогда, когда с глубиною мысли согласуются как величавость стихов, так и возвышенность оборотов речи и изысканность слов. Поэтому если мы хорошенько припомним, что, как уже установлено, высшее достойно высшего, то и слог, названный нами трагическим, является высшим и предметы, выбранные нами для высшего воспевания, должны быть воспеваемы только этим слогом: а именно -- спасение, любовь и добродетель6 и то, что мы при этом мыслим, лишь бы это ни в коем случае не было опошлено. Пусть же каждый будет осмотрителен и распознает то, о чем мы говорим, и при намерении в совершенстве воспевать эти три или прямо и совершенно к ним примыкающие предметы приобщится Геликона7 и, настроив струны на торжественный лад, тогда только и берется за плектр. Но достигнуть такой осмотрительности и распознавания -- вот в чем задача и труд8, так как без изощренного дарования и без усердия к искусству и навыка в науках это совершенно недостижимо. И таковы те, которых в шестой книге "Энеиды" поэт называет избранными богом, и возносимыми пламенной доблестью к небесам, и сынами богов, хотя и говорит иносказательно. И тут обличается глупость тех, кто при своем невежестве в искусстве и науке, полагаясь на одно лишь дарование, порывается к высшему воспеванию высшего; и пусть оставят они такую самонадеянность, а если они по природе либо по нерадивости сущие гуси, пусть не смеют подражать парящему к звездам орлу.

V. О глубине мыслей мы, по-видимому, сказали либо достаточно, либо все, что требуется для нашего труда; поэтому поспешим теперь к величавости стихов. Тут надо иметь в виду, что наши предшественники пользовались в своих канцонах различными стихами, что делают и наши современники; но до сих пор мы не находим в стихосложении ни стиха длиннее одиннадцатисложного, ни короче трехсложного1. И хотя италийские лирики пользуются и трехсложным, и одиннадцатисложным, и всеми промежуточными видами стиха, всего чаще применяют они пятисложный, семисложный и одиннадцатисложный; а затем, преимущественно перед другими,-- трехсложный. Из всех этих стихов более величавым является одиннадцатисложный как по продолжительности, так и по простору для мысли, для строя речи и для слов; и выразительность всего этого сильно в нем возрастает, что совершенно очевидно; ибо при возрастании веского возрастает и вес. И это отлично взвешивали все мастера, начиная канцоны с этого стиха, как Герард де Борнель: "Ara ausirez encabalitz cantars"2\*. Пусть и кажется этот стих десятисложным, он на самом деле одиннадцатисложный, ибо две последние согласные не принадлежат предшествующему слогу; и пусть у них и нет собственной гласной, они тем не менее силы слога не теряют; признак же этого тот, что рифма там завершается одной гласной, чего не могло бы быть, если бы не подразумевалась там сила другой. Король Наваррский: "De fin amor si vient sen et bontй..."3\*\* -- где, если принять во внимание ударение и его причину, станет ясно, что это стих одиннадцатисложный. Гвидо Гвиницелли: "Al cor gentile repara sempre Amore"4\*. Судья делле Колонне из Мессины: "Amor, che lungiamente m'ai menato"5\*\*. Ринальдо ди Аквино: "Per fino amore vo sм letamente..."6\*\*\* Чино да Пистойя: "Non spero che giа mai per mai salute"7\*\*\*\*. Друг его: "Amor, che movi tua vertu da cielo..."8\*\*\*\*\* И если указанный стих, пусть и так самый знаменитый из всех прочих, вступает в какое-нибудь сочетание с семисложным, лишь бы только сохранял свое первенство, он оказывается еще более блестящим и еще более возвышенным и величавым. Но это пусть останется для выяснения в дальнейшем. И мы говорим, что следующим за этим, самым знаменитым стихом идет стих семисложный. После него мы ставим пятисложный, а затем трехсложный. А девятисложный -- из-за того, что является утроенным трехсложным, либо никогда не был в почете, либо вышел из употребления как надоедливый. Стихами же с четным числом слогов пользуемся мы лишь в редких случаях9, ибо они верны сущности своих чисел, стоящих ниже чисел нечетных, подобно тому как материя стоит ниже формы. Итак, подводя итог вышесказанному, мы видим, что самым величавым оказывается стих одиннадцатисложный; и это то, чего мы доискивались. А теперь остается произвести изыскание о возвышенных оборотах речи и высоких словах; и, наконец, подготовив трости и прутья, мы научим, каким размером следует сплетать обещанную связку, то есть канцону.

VI. Ввиду того, что наше внимание сосредоточено на блистательной народной речи, как благороднейшей из всех прочих, и мы выделили те предметы, какие достойны быть ею воспеваемы (это три благороднейших предмета, как показано выше), и выбрали для них размер канцоны, как высший из всех других размеров, а чтобы иметь возможность ему научить, кое-что уже подготовили, именно слог и стих,-- поведем теперь речь о строе. Да будет известно, что строем мы называем правильное сочетание слов, как, например, Aristotiles phylosophatus est tempore Alexandri1\*\*\*\*\*\*. Ибо здесь правильно сочетаются пять слов, образуя единый строй. Относительно него следует, во-первых, принять во внимание, что один строй бывает сообразным, а другой несообразным. И так как -- если хорошенько припомнить начало нашего отступления -- мы ищем только высшего, в нашем искании нет места несообразному, как не заслуживающему даже низшей степени доброкачественности. Да постыдятся же, да постыдятся невежды так непрерывно и самонадеянно порываться к канцонам. Они нам не менее смешны, чем слепец, берущийся разбираться в красках. Мы же, как очевидно, добиваемся лишь сообразного. Но предстоит не меньшей трудности выбор, прежде чем мы достигнем того строя, какого мы добиваемся, то есть наиболее изысканно светского. Имеется ведь множество степеней речевого строя, как безыскусственная, свойственная людям необразованным, например: Petrus amat multum dominam Bertam2\*\*\*\*\*\*\*. Есть и чисто искусственная, свойственная строгим ученым или наставникам, например: Piget me, cunctis pietate maiorem, quicungue in exilio tabescentes patriam tantum sompniando revisunt3\*\*\*\*\*\*\*\*. Есть и искусственная, и красивая у некоторых поверхностно вкусивших риторики, например: Laudabilis discretio marchionis Estensis et sua magnificentia preparata cunctis, illum facit esse dilectum4\*. Есть и искусственная, и красивая также, и возвышенная у славных писателей, например: Eiecta maxima perte florum de sinu tuo, Florentia, nequicquam Trinacriam Totila secundus adivit5\*\*. Эту степень строя мы именуем высочайшей, и это и есть та, какую мы ищем, стремясь к совершенству, как было сказано. Только этим строем оказываются сплетенными блистательные канцоны, например -- Герард: "Si per mon Sobretots non fos..."6\*\*\*; Фолькет Марсельский: "Tan m'abellis 1'amoros pensamen"7\*\*\*\*; Арнаут Даниель: "Sols sui che sai lo sobraffan chem sorz"8\*\*\*\*\*; Намерик де Бельнуй: "Nuls hom non pot complir addreciamen"9\*\*\*\*\*\*; Намерик де Пекульян: "Si com 1'arbres che persobre carcar"10\*\*\*\*\*\*\*; король Наваррский: "Ire d'amor qui en mon cor repaire"11\*\*\*\*\*\*\*\*; судья из Мессины: "Anchor che l'aigua per lo focho lassi"12\*\*\*\*\*\*\*\*\*; Гвидо Гвиницелли: "Tegno de folle'mpresa a lo ver dire"13\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*; Гвидо Кавальканти: "Poi che de doglia core conven -- ch'io porti"14\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*; Чино да Пистойя: "Avegna che io aggia piщ per tempo"15\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*; друг его: "Amor che ne la mente mi ragiona"16\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*. He удивляйся, читатель, что мы привели тебе стольких сочинителей; ведь тот строй речи, какой мы называем высшим, мы не можем показать иначе как такого рода примерами. И может быть, чтобы приучиться к нему, полезнее всего было бы знакомство с образцовыми поэтами17, то есть Вергилием, Овидием ("Метаморфозы"), Стацием и Луканом, да и с другими, писавшими превосходнейшей прозой, как с Титом Ливием18, Плинием19, Фронтином20, Павлом Орозием21 и многими другими, с которыми приглашает нас вести знакомство подруга забота22. Пусть же уймутся приспешники невежества, превозносящие Гвиттоне д'Ареццо23 и некоторых других, никак не отвыкающих в словах и строе речи подражать толпе.

VII. Теперь же неуклонная последовательность требует, чтобы мы осветили величавые слова, достойные нахождения в возвышенном слоге. Поэтому мы начнем с указания на немалую трудность разумного отбора слов, потому что мы видим множество способов возможного их нахождения. В самом деле, иные слова бывают детскими, иные женственными, иные мужественными; а из них одни дикие, другие светские; из тех же, какие мы называем светскими, одни мы ощущаем как расчесанные и напомаженные, другие как волосатые и взъерошенные. И вот среди расчесанных и волосатых находятся те, которые мы же называем величавыми, а напомаженными и взъерошенными мы называем те, что чересчур звучны; подобно этому, в великих делах одни дела обличают величие души, другие дым; и тогда при видимости подъема, из-за чего искривляется определенная линия добродетели1, получается не благоразумный подъем, а, наоборот, снижение и падение. Итак, смотри, читатель, как важно отсеивать отборные слова2 от мякины; ибо, если ты проследишь блистательную народную речь -- какою, что было указано выше, должны пользоваться в трагическом слоге народные поэты, которых мы намерены осведомить,-- ты позаботишься, чтобы в твоем сите остались одни только благороднейшие слова. В числе их ты никоим образом не сможешь поместить ни детских, из-за простоватости, вроде mamma (мама) и babbo (папа), mate (маменька) и pate (папенька); ни женственных, из-за изнеженности, как dolciade (душенька) и placevole (милашка); ни диких, из-за их терпкости, вроде greggia (отара) и ceira (цитра); ни напомаженных и взъерошенных светских, вроде femina (женщина) и corpo (тело). Ты увидишь, однако, что тебе остаются расчесанные и волосатые светские слова, весьма благородные, и члены блистательной народной речи. А расчесанными мы называем такие, которые, будучи трехсложными или ближайшими к трехсложности,-- без придыхания, без острого или облегченного ударения, без сдвоенных "z" или "х", без соединения двух плавных или непосредственного положения после немой,-- как бы вылощены и притом придают речи какую-то приятность,-- вроде amore (любовь), donna (госпожа), disio (желание), vertute (доблесть), donare (дарить), letitia (радость), salute (спасение), securtate (безопасность), defesa (оплот). С другой стороны, волосатыми мы называем все те, которые или необходимы, или украшают народную речь. А именно необходимыми мы называем те, без которых не можем обойтись, например некоторые односложные, как si, no, me te, se, a, e, i, о, u, и многие другие междометия. Украшающими же считаем все многосложные, которые в смешении с расчесанными дают прекрасную слаженность сочетанию, несмотря на резкость своего придыхания и ударения и протяженность двойных и плавных, например: terra, honore, speranza, gravitate, alleviato, impos-sibilita, impossibilitate, benaventuratissimo, inanimatis-simamente, disaventura tissimamente, sovramagnificen-tissimamente\*, в котором одиннадцать слогов. Можно было бы найти и слово или глагол с еще большим количеством слогов; но так как оно выходит за пределы вместимости всех наших стихов, то и не подлежит нашему суждению; таково слово "honorificabilitudinitate"3\*\*, образуемое в народной речи двенадцатью слогами, а в двух косвенных падежах по-латыни даже тринадцатью.

А каким образом слаживать в стихах такого рода волосатые слова с расчесанными, мы оставляем для дальнейшего наставления. И того, что уже сказано о высоком слоге, достаточно для подобающего выбора слов.

VIII. После заготовки тростей и прутьев для связки пора теперь приступить и к связыванию. Но так как знакомство с любым делом должно предшествовать его выполнению, как знак перед пуском стрелы или дротика, рассмотрим первым делом, что это за связка, которую намереваемся мы вязать. Так вот, эта связка, если припомним все рассмотренное выше, есть канцона. Поэтому рассмотрим, что такое канцона и что мы разумеем под словом "канцона". Ведь канцона, согласно точному значению слова, есть песнь, либо как действие, либо как восприятие, так же как чтение есть тоже либо действие, либо восприятие. Но, расчленяя сказанное, определим, есть ли канцона песнь, поскольку она есть действие или поскольку она есть восприятие. И здесь надо принять во внимание, что канцона может быть понимаема двояко: в одном смысле, поскольку она создается ее сочинителем, она есть действие, и в этом смысле Вергилий говорит в первой книге "Энеиды": "Брбни и мужа пою"; в другом смысле, поскольку, будучи создана, она исполняется либо сочинителем, либо кем-нибудь другим, исполняясь либо нараспев, либо нет, она есть восприятие. Ибо в первом случае она делается; во втором же она, очевидно, действует на другого и, таким образом, она является или чьим-либо действием, или чьим-либо восприятием. И так как она делается раньше, чем действует, ее надо скорее и даже непременно называть согласно тому, что она делается и есть чье-либо действие, чем согласно тому, что она действует на других. Свидетельство этого то, что мы говорим: "Это канцона Петра" -- не потому, что он ее исполняет, а потому, что он ее создал. Кроме того, требуется выяснить, называется ли канцоной создание слаженных слов или же сам напев. Тут мы и скажем, что напевом называется не сама канцона, но звук, или тон, или нота, или мелодия. Ведь ни один флейтист, или органист, или гитарист не называют свою мелодию канцоной, если только она не сочетается с какой-нибудь канцоной; но слагатели слов называют свои создания канцонами; да и мы подобные слова, написанные на листочках и никем не исполняемые, называем канцонами1. Поэтому канцона является не чем иным, как полностью действием, искусно сочетающим слова, слаженные для напева; по этой причине как канцоны, о которых мы теперь рассуждаем, так и баллаты, и сонеты, и все любого рода слова, слаженные в стихи на народной речи и по-латыни, мы будем считать канцонами. Но так как мы обсуждаем только сложенное народной речью, не касаясь сложенного на языке латинском, мы утверждаем, что среди народных поэтических произведений имеется одно высшее, которое мы за его наивысшее превосходство называем канцоной; а то, что канцона есть нечто высшее, доказано в третьей главе нашей книги. И потому, что данное там определение является для многого родовым, мы, принимая опять это определенное родовое слово, определим посредством известных отличий только искомое. Итак, мы говорим, что канцона, поскольку она так называется за свое наивысшее превосходство, что мы и доказываем, есть соединение трагическим слогом равных станц без репризы в единую мысль2, что мы и показываем, говоря: "Donne, che avete intelletto d'amore..."3\* А "трагическим слогом" мы сказали потому, что, когда это соединение делается слогом комедии, мы называем его уменьшительным "канцонетта"; об этом мы намерены рассуждать в книге четвертой4. Таким образом, ясно, что такое канцона, и поскольку это слово берется как родовое, и поскольку мы пользуемся этим наименованием, имея в виду наивысшее ее превосходство. Так же достаточно, видимо, ясно и то, что мы понимаем под словом "канцона", а значит, и что такое та связка, какую мы принимаемся сплетать.

IX. Так как, согласно сказанному, канцона есть соединение станц1, то при незнании, что такое станца, неизбежно и незнание канцоны; ибо познание определяемого получается из познания его определяющих; следует поэтому сказать о станце, то есть проследить, что это такое и что мы желаем под ней разуметь. Тут надо знать, что это слово применено только в отношении искусства, а именно чтобы то, в чем заключается все искусство канцоны, называлось станцей, то есть просторным пристанищем, или вместилищем, всего искусства. Ибо как канцона есть объятие всей мысли, так станца обнимает все искусство; и нельзя ничего захватывать из искусства последу--ющих станц, но надо облекаться только в искусство предыдущего. Из этого ясно, что то, о чем мы говорим, будет объятием, или сплочением, всего того, что канцона берет у искусства; после расчленения этого станет ясным искомое нами определение. Итак, все это, то есть искусство канцоны, состоит из трех частей: во-первых, из распределения ее напева; во-вторых, из расположения частей; в-третьих, из счета стихов и слогов. О рифме же мы не упоминаем, так как она не относится к собственному искусству канцоны. Ведь в каждой станце допустимо обновлять рифмы и повторять одни и те же как угодно2; если бы рифма относилась к собственному искусству канцоны, это было бы совершенно недопустимо. Если же имеет значение как-нибудь соблюдать эту рифму, то это искусство содержится в том, что мы назвали "расположением частей"3. Поэтому мы можем сделать заключение из вышесказанного и определить станцу как сочетание стихов и слогов в границах определенного напева и слаженного расположения.

X. Зная, что человек разумное живое существо и что живое существо состоит из чувствующей души и тела, но не зная, что же такое эта душа, да и само тело, мы не можем иметь совершенного познания человека, так как совершенное познание каждого предмета определено конечными элементами, как свидетельствует учитель мудрецов в начале его "Физики"1. Поэтому, чтобы иметь познание канцон, которого мы жаждем, обсудим теперь вкратце определители ее определения; и осведомимся сначала о напеве, затем о расположении и, наконец, о стихах и слогах. Итак, мы говорим, что всякая станца должна быть слажена для восприятия некого голоса2. Но метрически они строятся по-разному, так как некоторые идут до самого конца на один и тот же голос, то есть без повторения каждой модуляции и без диезы; а диезой3 мы называем переход, ведущий от одного голоса к другому; обращаясь к людям необразованным, мы называем это оборотом; и такого рода станца обычна почти во всех канцонах Арнаута Даниеля, и мы следовали ему, сказав: "Al poco iorno e al gran cerchio d'ombra"4\*. Но некоторые станцы допускают диезу; и диеза, согласно нашему ее определению, не может быть ничем иным, кроме повтора одного и того же голоса либо перед диезой, либо после нее, либо и тут и там. Если повтор делается перед диезой, мы говорим, что станца имеет стопы; их подобает иметь две, хотя иной раз их бывает и три5, однако очень редко. Если повтор делается после диезы, тогда мы говорим, что станца имеет повороты6. Если поворота не делается перед диезой, мы говорим, что станца имеет лицо7; если не делается после диезы, мы говорим, что станца имеет сирму8 (хвост). Видишь, читатель, какая вольность дана сочинителям канцон; вот ты и рассмотри, по какой причине этот обычай завоевал себе такой широкий простор; и если разум направит тебя по верной тропе, ты увидишь, что то, о чем мы говорим, допустимо лишь в силу достоинства великих мастеров. Отсюда достаточно хорошо видно, каким образом искусство канцоны основано на распределении напева; и поэтому перейдем к расположению.

XI. То, что мы называем расположением, представляется нам важнейшей частью того, что относится к искусству канцоны; ибо это касается разделения и отношения рифм; поэтому здесь надо рассуждать чрезвычайно внимательно. Итак, начнем с того, что "лицо" с "поворотами"1, "стопы" с "хвостом", или "сирмой", как и "стопы" с "поворотами", могут в станце располагаться многоразлично. Ибо иногда "лицо" превосходит "повороты"2 по слогам и стихам или же может превосходить; и мы говорим "может" потому, что такого расположения мы до сих пор не видели. Иногда оно может превосходить по стихам и быть превзойденным по слогам, например если "лицо" состояло бы из пяти стихов, а каждый "поворот" из двух и стихи "лица" были бы семисложными, а стихи "поворота" одиннадцатисложными. Иной раз "повороты" превосходят "лицо" по слогам и стихам, как в той канцоне, какую мы начинаем словами: "Traggemi de la mente Amor la stiva..."3\* "Лицо" здесь было в четыре стиха, сплетенных из трех одиннадцатисложных и одного семисложного; и ведь оно не могло быть разделено на "стопы", раз в "стопах", как и в "поворотах", требуется взаимное равенство стихов и слогов. И то, что мы говорим о "лице", мы говорим и о "поворотах". Дело в том, что "повороты" могли бы превосходить "лицо" по стихам и быть превзойденными по слогам, например если бы "повороты" были бы каждый в три стиха по семи слогов, а "лицо" было бы в пять стихов, сплетенных из двух одиннадцатисложных и трех семисложных. А иной раз "стопы" превосходят "хвост" по стихам и по слогам, как в той, какую мы начали словами: "Amor, che movi tua vertщ da cielo..."4\*\* Иной раз "сирма" превосходит "стопы" в целом, как в той, какую мы начали словами: "Donna pietosa e di novella etate..."5\*\*\* И как мы сказали, что "лицо" может превосходить по стихам, будучи превзойденным по слогам, и наоборот, так мы говорим и о "сирме". "Стопы" также превосходят "повороты" по числу стихов и слогов и бывают превзойденными "поворотами"; в станце ведь могут быть три "стопы" и два "поворота" и три "поворота" и две "стопы"; и мы не ограничены этим числом так, чтобы не разрешалось равным образом сплетать и большее число "стоп" и "поворотов". И как мы сказали о переменной победе стихов и слогов, так теперь мы говорим и о "стопах" и "поворотах", ибо они таким же образом могут быть и побеждаемы и побеждать. Не следует упускать из вида и того, что мы применяем слово "стопы" в значении противоположном тому, какое оно имеет у поэтов латинских, так как у них стих состоит из "стоп", а мы говорим, что "стопа" состоит из стихов, как это вполне очевидно. Не следует также упускать из вида и не повторить нашего утверждения, что "стопы" получают друг от друга взаимное равенство стихов и слогов и расположение потому, что иначе не могло бы получаться повтора напева6. Добавляем, что то же самое надо соблюдать и в "поворотах".

XII. Есть еще, как сказано выше, и расположение, которое должны мы принимать во внимание при сплетении стихов; и поэтому рассмотрим его, помня при этом сказанное нами выше о стихах. Мы видим, что у нас чаще всего бывают в ходу три вида стихов: одиннадцатисложный, семисложный и пятисложный; и мы указали, что за ними прежде всего следует трехсложный. Из них, когда мы приступаем к поэтическому творчеству трагическим слогом, безусловного предпочтения заслуживает одиннадцатисложный, из-за его победоносного прямого превосходства в сплетении стихов. Ибо есть и такая станца, какая довольствуется сплетением из одних только одиннадцатисложных стихов, например станца Гвидо Флорентийского1: "Donna me prega, perch'io voglio dire..."2\* Да и мы говорим: "Donne ch'avete intellecto d'amore..."3\*\* Этим стихом пользовались также испанцы; я говорю об испанцах, сочинявших стихи народной речью "ок". Намерик де Бельнуй4: "Nuls hom non pot complir adrechamen..."\*\*\* Есть и такая станца, в которую вплетается один только семисложный стих; и это невозможно иначе как там, где есть "лицо" либо "хвост", потому что, как сказано, в "стопах" и "поворотах" соблюдается равенство стихов и слогов. Поэтому также не может быть и нечетного числа стихов при отсутствии "лица" либо "хвоста"; но при наличии и того и другого или одного из двух допустимо пользоваться и четным, и нечетным числом стихов по желанию. И как бывает станца, образованная с одним семисложным стихом, так, очевидно, возможно сплетать станцу и с двумя, тремя, четырьмя, пятью, лишь бы только при трагическом слоге господствовал и стоял в начале одиннадцатисложный. Тем не менее мы видим, что некоторые начинали при трагическом слоге со стиха семисложного; это болонцы Гвидо Гвиницелли, Гвидо Гизильери и Фабруццо5: "De fermo sofferire..."6\*\*\*\*, и "Donna, lo fermo core"7\*\*\*\*\*, и "Lo meo lontano gire"8\*\*\*\*\*\*, да и некоторые другие. Но при желании с тонкостью вникнуть в их чувства нам станет ясно, что их трагическая поэзия не лишена оттенка элегичности9. К стиху пятисложному мы вместе с тем не так уступчивы; ибо в творении величавом достаточно вставки единственного пятистопного во всей станце либо самое большее двух в "стопах"; и я говорю "в "стопах" потому, что напев идет "стопами" и "поворотами". А стих трехсложный сам по себе явно совсем не годится в трагическом слоге; и я говорю "сам по себе" потому, что при известном отголоске рифм его часто вводят, как это можно видеть в канцоне Гвидо Флорентийского: "Donna me prega"\*\*\*\*\*\*\* -- и в сочиненной нами: "Poscia ch'Amor del tutto m'а lasciaro"\*\*\*\*\*\*\*\*. Да и там это вовсе не самостоятельный стих, но лишь часть одиннадцатисложного, отвечающая как отголосок на рифму предыдущего стиха10. Надо также быть особенно внимательным к расположению стихов, так что, если семисложный стих вставляется в первую "стопу", он должен на том же месте стоять и во второй: например, если в "стопе" в три стиха первый и последний будут одиннадцатисложными, а средний, то есть второй, семисложным, то и следующая "стопа" должна иметь второй стих семисложным, а крайние -- одиннадцатисложными; иначе не могло бы осуществляться повторение напева, на котором, как сказано, и составляются "стопы" и, следовательно, "стопы" были бы невозможны. И то же, что о "стопах", мы говорим и о "поворотах"; ибо мы видим, что "стопы" и "повороты" ни в чем, кроме положения в станце, не различаются11, так как одни именуются по своему положению перед, а другие после "диезы" станцы. И так же как в "стопе" в три стиха, это, мы утверждаем, надо соблюдать и во всех других; и то же, что об одном семисложном стихе, мы говорим и о большем их числе, да и о пятисложном, и всяком другом стихе. Отсюда, читатель, ты можешь отлично вывести, на какого качества стихи должна распределяться станца, и видеть ее расположение в отношении стихов.

XIII. Займемся также и соотношением рифм, ничего только не говоря о рифме как таковой; ибо особое рассуждение о рифмах мы откладываем на будущее, когда обратимся к средней поэзии1. Итак, в начале этой главы кое-что приходится урезать. Одно -- это станца без рифмы2, в которой не обращается внимания ни на какое расположение рифм; подобного рода станцами пользовался Арнаут Даниель очень часто, вот, например, тут: "Sem fos Amor de joi donai..."\*; да и мы: "Al росо giorno..."\*\* Другое -- это станца, все стихи которой оканчиваются на одну и ту же рифму3; в ней, очевидно, излишне искать расположения. Таким образом, остается нужным остановиться только на смешанных рифмах. И прежде всего надо иметь в виду, что здесь почти все позволяют себе широчайшую вольность, причем главное внимание обращают на прелесть всей слаженности. В самом деле, есть и такие, кто иной раз в одной и той же станце рифмует не все окончания стихов, но те же самые окончания повторяет или рифмует в других станцах; таков был Готт Мантуанский4, который изустно познакомил нас со своими многими и отличными канцонами. Он всегда вплетал в станцу один отъединенный стих, который называл "ключом"5; и как это допустимо для одного стиха, так и для двух, а пожалуй, и для нескольких. Есть и такие, да и почти все, изобретатели канцон, которые не оставляют в станце ни одного отъединенного стиха без созвучия либо с одной, либо с несколькими рифмами. И некоторые делают рифмы стихов, стоящих после "диезы", отличными от стоящих перед нею6; но иные делают не так, но вплетают окончания первой части станцы, относя их в последующие стихи. Всего же чаще это делается в окончании первого из последующих стихов, которые большинство рифмуют с последним из предшествующих7; это, очевидно, не что иное, как некое красивое сцепление самой станцы. Так же относительно расположения рифм, поскольку они в "лице" либо в "хвосте"8, очевидно, допустима какая угодно вольность; красивее всего, однако, оказываются окончания последних стихов, если они замолкают вместе с рифмой9. Но в "стопах" требуется осторожность; и мы находим, что тут соблюдается известное расположение. И, разбирая его, мы говорим, что "стопа" завершается либо четным, либо нечетным стихом; и в обоих случаях окончание стиха может быть с ответной рифмой и без нее; при стихе четном тут сомнения не возникает, но если кто сомневается относительно стиха нечетного, пусть припомнит сказанное нами в предшествующей главе о трехсложном стихе, который, будучи частью одиннадцатисложного, отвечает как отголосок. И если бы в одной из "стоп" оказалось окончание непричастное рифме, она непременно была бы восстановлена в другой. Если бы, однако, в одной стопе любое окончание сочеталось бы с рифмой, то в другой допускается по желанию повторять или возобновлять окончания либо полностью, либо частично, лишь бы в целом сохранялся порядок предыдущих; например, если крайние окончания, то есть первое и последнее, в "стопе" из трех стихов будут созвучны в первой "стопе", то и крайним окончаниям второй подобает быть созвучными; и какого вида будет среднее окончание -- с ответной рифмой или без нее -- в первой "стопе", пусть оно окажется таким же и во второй; и то же самое надо соблюдать и в других "стопах". В "поворотах" также мы почти всегда применяем тот же закон; а "почти" мы говорим потому, что из-за указанного выше сцепления и сочетания последних окончаний приходится иногда указанный порядок нарушать. Кроме того, нам представляется уместным добавить к этой главе предосторожности относительно рифм, потому что в настоящей книге мы больше не намерены касаться учения о рифмах. Итак, относительно размещения рифм есть три недостатка, недопустимые для сочинителя стихов придворной речью; во-первых, чрезмерное повторение одной и той же рифмы, если только это не вызывается какой-нибудь новой затеей искусства, как, например, днем посвящения в рыцарское достоинство10, который не подобает оставить без возвеличения его строгих правил жизни; это и заставило нас петь: "Amor, tu vedi ben che questa donna..."\*; во-вторых, конечно, бесполезная двусмысленность11, всегда затемняющая мысль; а в-третьих, резкость рифм, если только она порой не чередуется с мягкостью; ибо чередование мягких и резких рифм придает блеск трагическому слогу12. И этого вполне достаточно в отношении искусства расположения.

XIV. После вполне достаточного рассуждения о двух сторонах искусства канцоны следует, очевидно, рассуждать о третьей, а именно о числе стихов и слогов. И сначала кое-что надо рассмотреть по всей станце в целом, а затем мы рассмотрим ее по частям. Итак, нам следует сначала разграничить то, что приходится воспевать, потому что одно, очевидно, требует продолжительности станцы, а другое нет. Ведь все, о чем мы говорим, мы воспеваем либо одобряя, либо порицая, так что иногда нам приходится петь убеждая, иногда разубеждая; иногда радостно, иногда насмешливо; иногда с похвалою, иногда с порицанием; слова отрицательные всегда торопятся, другие же идут к концу всюду с подобающей продолжительностью...

MОНАРХИЯ

КНИГА ПЕРВАЯ

I. Для всех людей, которых верховная природа призвала любить истину, видимо, наиболее важно, чтобы они позаботились о потомках и чтобы потомство получало от них нечто в дар, подобно тому как и они сами получали нечто в дар от трудов древних своих предков1. Ведь тот, кто, располагая наставлениями в области права, не проявляет старания, чтобы принести какую-нибудь пользу государству, без сомнения, окажется далек от исполнения своего долга, ибо он не "древо, которое во благовремении плодотворит течение водное"2, а, скорее, гибельный водоворот, всегда бурлящий и никогда не возвращающий поглощенное. Итак, поразмыслив об этом не раз наедине с собою, дабы не заслужить когда-либо обвинения в сокрытии таланта, я возымел желание не столько копить сокровища, сколько принести полезный плод обществу, открыв ему истины, не исследованные другими. Ведь какой плод принесет тот, кто вновь докажет одну из теорем Евклида?3 Тот, кто попытается вновь показать состояние блаженства, уже показанное Аристотелем?4 Тот, кто решит защищать старость, уже защищенную Цицероном?5 Конечно, никто, и такое нудное изобилие лишних слов, скорее, способно будет породить одно лишь отвращение. А так как среди прочих сокровенных и полезных истин понятие о светской монархии является полезнейшим и оно особенно скрыто, не будучи доступно всем, поскольку не имеет оно непосредственного отношения к житейской выгоде, я ставлю своей задачей извлечь его из тайников, как для того, чтобы без устали трудиться на пользу миру, так и для того, чтобы первому стяжать пальму победы в столь великом состязании, к вящей своей славе. Спору нет, я приступаю к делу трудному и превышающему мои возможности, доверяясь не столько собственным своим силам, сколько свету Того Подателя щедрот, "Который всем подает в изобилии, никого не упрекая"6.

II. Итак, прежде всего надлежит рассмотреть, что называется светской монархией и в чем ее сущность и целеустремление1. Светская монархия, называемая обычно империей, есть единственная власть, стоящая над всеми властями во времени и превыше того, что измеряется временем. По поводу нее возникают -- в виде вопросов -- три главных сомнения. Во-первых, выдвигается сомнение, необходима ли она для благосостояния мира. Во-вторых, по праву ли стяжал себе исполнение должности монархии народ римский. И в-третьих, зависит ли авторитет монархии непосредственно от Бога или же он зависит от служителя Бога или его наместника.

Но так как всякая истина, не являющаяся исходным началом, уясняется из истинности какого-либо исходного принципа, необходимо в каждом исследовании иметь понятие о принципе, к которому восходят аналитически для обоснований достоверности всех положений, ему подчиненных. И так как настоящий трактат есть некое исследование, видимо, нужно прежде всего отыскать принцип, которому все остальное подчинено. Да будет, следовательно, известно, что существуют вещи, которые, не находясь в нашей власти, могут быть лишь предметом нашего созерцания, но не действия; таковы предметы математические, физические и Божественные. Другие же вещи, находясь в нашей власти, могут быть не только предметом нашего созерцания, но и действия, и в отношении их не действие совершается ради созерцания, а созерцание ради действия, ибо здесь действие есть цель. Итак, поскольку предлагаемая здесь материя есть материя политическая, больше того, поскольку она является источником и началом правильных государственных устройств, а все политическое находится в нашей власти, очевидно, что предлагаемая материя предназначена не для созерцания прежде всего, а для действия. Далее, поскольку в предметах действия началом и причиной всего является последняя цель (ибо она изначала явно приводит в движение действующего), постольку, следовательно, все особенности предпринимаемого ради цели должны проистекать из этой самой цели. Так, одни особенности имеет рубка леса для постройки дома и другие -- для постройки корабля. Стало быть, если существует нечто, что является универсальной целью гражданственности человеческого рода2, то оно будет здесь тем исходным принципом, благодаря которому становится в достаточной мере очевидным все, что ниже будет подлежать доказательству. Считать же, что существует цель того или иного государства, но не существует единой цели для всех них,-- глупо.

III. Теперь нужно рассмотреть, что же есть цель всей человеческой гражданственности, и, когда это будет выяснено, будет выполнено больше половины всей работы, по слову Философа в "Никомаховой этике"1. А для уяснения того, о чем ставится вопрос, следует заметить: подобно тому как существует цель, ради которой природа производит палец, и другая, ради которой она производит всю ладонь, и еще третья, отличная от обеих, ради которой она производит руку, и отличная от всех них, ради которой производит человека,-- подобно этому одна цель, ради которой предвечный Бог своим искусством (каковым является природа) приводит к бытию единичного человека, другая -- ради которой он упорядочивает семейную жизнь, третья -- ради которой он упорядочивает поселение, еще иная -- город, и еще иная -- королевство, и, наконец, существует последняя цель, ради которой он упорядочивает весь вообще человеческий род. И вот об этом как о руководящем принципе исследования и ставится здесь вопрос. Для уяснения этого надлежит знать, во-первых, что Бог и природа ничего не делают напрасно2, но все, что получает бытие, предназначено к какому-нибудь действию. Ведь в намерении Творящего, как творящего, последней целью является не сама сотворенная сущность, а свойственное этой сущности действие3. Вот почему не действие, свойственное сущности, существует ради этой сущности, а эта последняя ради него. Существует, следовательно, некое действие, свойственное человечеству в целом, в соответствии с которым упорядочивается великое множество людей во всей своей совокупности, и этого действия не может совершить ни отдельный человек, ни семья, ни селение, ни город, ни то или иное королевство. А что это за действие, станет очевидно, если будет выяснена отличительная черта, специфическая потенциальная сила, свойственная всему человечеству в целом. Итак, я утверждаю, что никакое свойство, присущее нескольким различным по виду предметам, не есть последняя отличительная черта всех возможностей одной из них. Ведь поскольку такая черта является признаком, определяющим логический вид, постольку оказалось бы, что одна и та же сущность проявлялась бы в нескольких логических видах, что невозможно4. Итак, специфическим свойством человека является не само бытие как таковое5, ведь этому последнему причастны и элементы; и не тот или иной состав, потому что он обнаруживается и в минералах; и не одушевленность, потому что она есть и в растениях; и не способность представления, потому что ею наделены и животные; таковой является лишь способность представления через посредство "возможного интеллекта"6; последняя черта не присуща ничему, отличному от человека,-- ни стоящему выше, ни стоящему ниже его. Ведь хотя и существуют иные сущности, причастные интеллекту, однако их интеллект не есть такой же "возможный интеллект", какой имеется у человека7, коль скоро такие сущности суть некие интеллектуальные виды и ничего больше и их бытие есть не что иное, как деятельность интеллекта, без всякого посредства; иначе они не были бы вечными. Отсюда ясно, что последняя черта потенции самой человеческой природы есть потенция, или способность, интеллектуальная. И так как эта потенция не может быть целиком и сразу переведена в действие в одном человеке или в одном из частных, вышеперечисленных сообществ, необходимо, чтобы в человеческом роде существовало множество возникающих сил, посредством которых претворялась бы в действие вся эта потенция целиком,-- подобно тому как должно существовать множество возникающих вещей, дабы всегда была в творческом акте потенциальная сила первой материи; иначе потенция могла бы существовать обособленно, что невозможно. И с этим мнением согласен Аверроэс в комментарии к книгам "О душе"8. Интеллектуальная потенция, о которой я говорю, обращена не только к всеобщим формам, или видам, но, распространяясь, охватывает формы частные. Вот почему принято говорить, что размышляющий интеллект путем своего расширения становится интеллектом практическим, целью которого является действие и созидание. Я имею в виду здесь те действия, которые регулируются искусством9; и те и другие являются служанками размышляющего интеллекта, как того лучшего, ради которого изначальное добро привело к бытию род человеческий10. Отсюда уясняется изречение "Политики": "Люди, отличающиеся разумом, естественно первенствуют"11.

IV. Итак, достаточно разъяснено, что дело, свойственное всему человеческому роду, взятому в целом, заключается в том, чтобы переводить всегда в акт всю потенцию "возможного интеллекта", прежде всего ради познания, и, кроме того, расширяя область познания, применять его на практике. И поскольку в целом происходит то же, что и в части, и поскольку случается, что в отдельном человеке, когда он сидит и пребывает в покое, благоразумие и мудрость его совершенствуются, очевидно, что и род человеческий, будучи в состоянии покоя и ничем не возмутимого мира, обладает наибольшей свободой и легкостью совершать свойственное ему дело, почти Божественное (в соответствии со словами: "Мало чем умален по сравнению с ангелами"1). Отсюда ясно, что всеобщий мир есть наилучшее из того, что создано для нашего блаженства. Вот почему то, что звучало пастырям свыше, было не богатства, не удовольствия, не почести, не долголетие, не здоровье, не сила, не красота, но мир. Ибо небесное воинство вещает: "Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение"2. Вот почему из уст Спасителя рода человеческого прозвучал спасительный привет: "Мир вам". Потому что Спасителю подобало изречь высочайшее из приветствий. И тот же обычай пожелали соблюсти ученики Его и Павел в своих приветствиях, как может в этом убедиться всякий. Из того, что было разъяснено, становится очевидным, с помощью чего род человеческий лучше или, вернее, лучше всего другого достигает того, что ему, собственно, надлежит делать. А следовательно, было найдено и наиболее подходящее средство, которое приводит к тому, с чем все наши дела сообразуются, как со своею последнею целью,-- всеобщий мир, полагаемый в качестве исходного принципа всех последующих рассуждений. А такой принцип, согласно вышеизложенному, был необходим, подобно путеводному знаку, и к нему сводится все подлежащее доказательству, как к истине очевиднейшей.

V. Возвращаясь, таким образом, к сказанному в начале, выдвинем три главных предмета, вызывающих сомнения, и поставим три главных вопроса относительно светской монархии, обозначаемой более привычным словом "империя"; об этом, как уже сказано, мы намерены предпринять исследование, руководствуясь указанным принципом в соответствии с уже избранным нами порядком. Итак, пусть первый вопрос будет следующий: необходима ли для благосостояния мира светская монархия? Это может быть показано посредством сильнейших и очевиднейших аргументов, которым не способна противостоять никакая сила разума или авторитета. Первый из этих аргументов заимствуется из текста Философа в его "Политике". Ибо там этот всеми чтимый авторитет утверждает, что, когда множество упорядочивается в единство, необходимо, чтобы нечто одно регулировало или управляло, а прочее регулировалось или управлялось1. В этом убеждает нас не только славное имя автора, но и довод, основанный на индукции. В самом деле: если мы посмотрим на отдельного человека, мы обнаружим в нем то же самое. Ведь когда все его силы устремлены к блаженству, его интеллектуальная сила регулирует и управляет всеми прочими, иначе он блаженства достигнуть не может. Если мы посмотрим на семью, цель которой -- приготовить домашних к хорошей жизни, в ней должен быть один, кто регулирует и управляет (его называют отцом семейства), или должен быть тот, кто его заменяет, по слову Философа: "Всякий дом да управляется старейшим". И его обязанность, как говорит Гомер, править всеми и предписывать законы прочим2. Вот почему в виде поговорки применяется злое пожелание: "Пусть у тебя в доме будет тебе равный". Если мы посмотрим на поселение, цель которого -- взаимная поддержка как в делах личных, так и имущественных, то один должен управлять прочими, либо назначенный кем-либо посторонним, либо выделенный из среды соседей с согласия прочих; иначе не только не будет достигнуто взаимное удовлетворение, но разрушится и все поселение, если несколько пожелают выделяться над прочими. А если мы посмотрим на город, цель которого жить хорошо и в достатке, то должно быть одно управление, и это не только при правильном государственном строе, но и при извращенном. В противном случае не только не достигается цель гражданской жизни, но и сам город перестает быть тем, чем был. Если мы обратимся к тому или иному королевству, цель которого та же, что и города, при большей надежности его спокойствия, то должен быть один король, который царствует и правит, иначе жители этого королевства не только не достигают цели, но и само оно катится к гибели, по слову непогрешимой истины: "Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет"3. Если так это бывает и в приведенных случаях, и всякий раз, когда нечто упорядочивается во что-то единое, то допущенное нами выше истинно. Но бесспорно, что весь человеческий род упорядочивается во что-то единое, как уже было показано выше; следовательно, должно быть что-то одно упорядочивающее или правящее, и это одно должно называться монархом или императором. Так становится очевидным, что для благоденствия мира по необходимости должна существовать монархия или империя.

VI. Как часть относится к целому, так порядок частичный к порядку целого. Часть относится к целому как к цели и к лучшему. Следовательно, и порядок в части относится к порядку в целом как к цели и к лучшему, и благо частичного порядка не превосходит благо целого порядка, а, скорее, наоборот. И так как в вещах имеется порядок двоякого рода, а именно порядок частей в отношении друг друга и порядок частей в отношении чего-то одного, не являющегося частью (например, порядок частей войска в отношении друг друга и порядок их по отношению к полководцу), порядок частей в отношении одного окажется лучше, будучи целью другого; ведь ради него существует другой, а не наоборот. Вот почему если форма этого порядка обнаруживается в частях человеческого множества, то гораздо более должна она обнаруживаться в самом этом множестве, то есть в совокупности,-- согласно только что приведенному силлогизму, коль скоро этот порядок, или форма порядка, превосходнее. Но такой порядок имеется во всех частях человеческого множества, как это достаточно ясно из сказанного в предшествующей главе; следовательно, он имеется или должен иметься и в самой совокупности. И, таким образом, все вышеуказанные части, стоящие ниже королевств, как и сами королевства, должны быть упорядочены в соответствии с одним правителем или правлением, то есть с монархом или монархией.

VII. Шире говоря, человечество есть и некое целое, состоящее из частей, и некая часть относительно целого. В самом деле, оно есть некое целое по отношению к отдельным королевствам и народам, как это показано было выше; оно есть и некая часть по отношению ко всей Вселенной, и это ясно само собой. Подобно тому как подчиненные части общего понятия "человечество" находятся в надлежащем соответствии с ним, так и о нем самом правильно говорится, что оно находится в соответствии со своим целым. Части его находятся в надлежащем соответствии с ним самим посредством одного-единственного начала, как легко можно понять из сказанного выше; следовательно, и оно находится в таком же надлежащем соответствии с самою Вселенной или с ее главою (каковою является Бог и монарх) посредством одного-единственного начала, то есть посредством единственного главы. Отсюда следует, что монархия необходима миру для его благосостояния.

VIII. И хорошо, и превосходно все то, что отвечает намерению первого действующего начала, то есть Бога. И это очевидно всем, разве только за исключением тех, кто отрицает, что Божественная доброта достигает вершины совершенства. В намерения Бога входит, чтобы все представляло Божественное подобие в той мере, в какой оно способно на это по своей природе. Вот почему сказано было: "Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему"1. Слова "по образу" неприменимы к вещам, стоящим ниже человека, тогда как слова "по подобию" применимы к любой вещи, ибо вся Вселенная есть не что иное, как некий след Божественной благости. Следовательно, человеческий род хорош и превосходен, когда он по возможности уподобляется Богу. Но род человеческий наиболее уподобляется Богу, когда он наиболее един, ибо в одном Боге подлинное основание единства. Оттого и сказано: "Слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый"2. Но род человеческий тогда наиболее един, когда весь он объединяется в одном, а это может быть не иначе как тогда, когда он всецело подчинен единому правителю, что очевидно само собою. Следовательно, род человеческий, подчиненный единому правителю, в наибольшей степени уподобляется Богу, а потому в наибольшей степени отвечает Божественному намерению -- чтобы все было хорошо и превосходно, как было это доказано в начале настоящей главы.

IX. Далее, хорош и превосходен всякий сын, который в той мере, в какой позволяет ему его природа, следует по стопам своего совершенного отца. Человеческий род есть сын неба, совершеннейшего в любом своем деянии, ибо человека рождают человек и солнце, согласно второй книге "Физики"1. Следовательно, человеческий род оказывается в наилучшем состоянии, когда подражает чертам неба в той мере, в какой позволяет ему его природа. И так как все небо во всех своих частях, движениях и двигателях регулируется единственным движением, то есть движением сферы Перводвигателя2, и единственным двигателем, каковым является Бог, что с полнейшей очевидностью обнаруживает человеческий разум, и так как уже было выведено путем правильного силлогизма, что род человеческий оказывается в наилучшем состоянии тогда, когда управляется единственным правителем, как единственным своим движущим началом, и единственным законом, и как единственным движением, в своих собственных движущихся началах и движениях, то представляется необходимым, чтобы для благоденствия мира существовала монархия, или единственная власть, именуемая империей. Об этом воздыхал Боэций, говоря:

О род людской, будешь счастлив,

Коль любовь, что движет небо, станет

Душами людскими править3.

X. Всюду, где может возникнуть раздор, там должен быть и суд1, иначе несовершенное существовало бы без того, что придаст ему совершенство, а это невозможно, коль скоро Бог и природа всегда даруют необходимое. Между любыми двумя правителями, из которых один вовсе не подчинен другому, может вспыхнуть раздор, и они или их подчиненные могут быть виновными, что само собой очевидно. Следовательно, их должен рассудить суд. И так как один не ведает другого, так как один другому не подчиняется (ведь равный не подвластен равному), должен быть кто-то третий, с более широкими полномочиями, главенствующий над обоими в пределах своего права. И он или будет монархом, или нет. Если да, мы имеем то, что требовалось доказать; если же нет, у него в свою очередь будет равный ему вне пределов его правоспособности, а тогда вновь будет необходим кто-то третий. И так получалось бы до бесконечности, чего быть не может: следовательно, нужно дойти до первого и высшего судьи, чье суждение прекращает все раздоры либо косвенно, либо непосредственно, и это будет монарх или император. Следовательно, монархия необходима миру. И это соображение имел в виду Философ, говоря: "Существующее не хочет иметь дурного порядка2; но многовластие есть нечто дурное; следовательно, правитель один".

XI. Кроме того, мир лучше всего устроен, если высшую силу в нем имеет справедливость; вот почему Вергилий, желая похвалить тот век, который, казалось, зарождался в его времена, пел в своих "Буколиках":

Вот уже Дева грядет и с нею Сатурново царство1.

Ибо Девой именовалась Справедливость, которую именовали также Астреей2; Сатурновым же царством называли лучшие времена, которые звались также золотым веком. Справедливость имеет высшую силу лишь при монархе; следовательно, для наилучшего устройства мира требуется монархия или империя. Для уяснения предпосылки следует знать, что справедливость сама по себе и рассматриваемая в своей природе есть некая прямизна3, или прямая линия, не терпящая никакой кривизны ни там ни здесь, а потому она не бывает большей или меньшей, как и не бывает таковой и белизна, рассматриваемая абстрактно. Ведь такого рода формы образуют нечто сложное лишь привходящим образом, сами же по себе они заключаются в простой и неизменной сущности, по правильному утверждению магистра, написавшего сочинение "О шести началах"4; такого рода качества получают большую или меньшую степень лишь от своих носителей, в которых они усматриваются в зависимости от того, больше или меньше примешано противоположного к этим носителям. Следовательно, там, где всего менее примешано противоположного к справедливости как в смысле предрасположения, так и в смысле действия, там справедливость имеет высшую силу. И тогда поистине можно сказать о ней то, что говорит Философ: "Ни Геспер, ни Денница не бывают столь удивительны"5. Ведь тогда она подобна Фебе6, взирающей на своего брата с противоположной стороны, из пурпура утренней прозрачности. Что касается предрасположения, справедливость вступает иногда в противоречие с волей; ведь поскольку воля не вполне чиста от всякой страсти, постольку даже при своем наличии справедливость не присутствует всецело в блеске своей чистоты, ибо носитель ее хотя и в минимальной степени, но противодействует ей; вот почему правильно отводят тех, кто пытается возбудить страсти в судье. Что же касается действия, то в этом случае справедливость встречает препятствие со стороны возможности ее осуществления: ведь поскольку справедливость есть добродетель по отношению к кому-то, постольку без возможности воздавать каждому свое каким образом способен действовать кто-либо в соответствии с нею? Отсюда явствует, что чем справедливый могущественнее, тем шире будет простираться справедливость в своем действии.

На основе этого разъяснения будем аргументировать, следовательно, так. Справедливость имеет в мире высшую силу тогда, когда она свойственна тому, кто обладает высшей волей и властью; таковым является один лишь монарх; следовательно, только присущая монарху справедливость обладает в мире высшей силой. Этот просиллогизм7 строится по второй фигуре8, с подразумеваемым отрицанием, и он подобен следующему: всякое В есть А, только С есть А, следовательно, только С есть В. Или, что то же: всякое В есть А; ничто, кроме С, не есть А, следовательно, ничто, кроме С, не есть В. Первое предложение становится очевидным из предыдущего разъяснения; второе доказывается так: сначала в отношении воли, а затем в отношении возможности. Для уяснения первого пункта, в отношении воли, следует заметить, что справедливости более всего противоположна алчность, как это дает понять Аристотель в пятой книге "Никомаховой этики". Когда алчность совершенно упразднена, ничто уже не противится справедливости; отсюда положение Философа: то, что может быть определено законом, никоим образом не следует предоставлять усмотрению судьи, и это нужно делать из опасения алчности, легко совращающей умы человеческие. Там, стало быть, где нет предмета желаний, там невозможна алчность; ведь когда разрушены предметы страсти, там не может быть и самих страстей. Но монарх не имеет ничего9, что он мог бы желать, ведь его юрисдикция ограничена лишь океаном, и этого не бывает с другими правителями, чья власть ограничена властью других, например власть короля Кастилии -- властью короля Арагона. Отсюда следует, что монарх может быть чистейшим носителем справедливости среди смертных. Кроме того, если алчность в некоторой, хотя бы и в малой, степени затуманивает прирожденную справедливость, то благоволение, или подлинная благожелательность, укрепляет и проясняет ее. Следовательно, в ком может быть подлинная благожелательность в наивысшей своей степени, в том может занять главное место и справедливость. Таков монарх; следовательно, при его наличии справедливость -- сильнее всего или может быть сильнее всего. А то, что подлинная благожелательность приводит к торжеству справедливости, можно заключить из следующего. Алчность, презирая человеческую сущность, ищет другого блага10, вне человека, а любовь к ближнему, презирая все прочее, ищет Бога и человека и, стало быть, благо человека. А поскольку среди человеческих благ самое важное -- жить в мире (о чем сказано было выше) и его создаст в наибольшей и в наивысшей степени справедливость, постольку благоволение в наивысшей степени укрепит справедливость, и тем больше, чем само оно больше. И что монарху более, чем всем остальным людям, должна быть присуща подлинная благожелательность, становится очевидным из следующего. Всякий чувствующий благожелательность тем более ее испытывает, чем ближе он к проявляющему это чувство; но люди к монарху ближе, чем к другим правителям; следовательно, они испытывают или должны испытывать его благоволение в наивысшей степени. Первая посылка очевидна, если принять во внимание природу пассивного и активного; вторая уясняется из того, что к другим правителям люди приближаются лишь частично, к монарху же всецело. И притом: к другим правителям они приближаются благодаря монарху, но не наоборот. Таким образом, монарху изначально и непосредственно присуща забота о всех, другим же правителям она присуща благодаря монарху, поскольку их забота проистекает из этой верховной его заботы. Кроме того, чем причина универсальнее, тем более она имеет природу причины, ибо низшая является причиной лишь благодаря высшей, как явствует из книги "О причинах"11; и чем больше причина есть причина, тем больше расположена она к порождаемому ею, ибо благоволение это соответствует ее природе. Поскольку, следовательно, монарх среди смертных есть универсальнейшая причина того, что люди живут хорошо, ибо, как уже сказано, другие правители существуют благодаря ему, постольку благо людей ему особенно дорого. А в том, что монарх в наибольшей степени способен соблюдать справедливость, кто будет сомневаться? Разве лишь тот, кто не понимает, что у монарха не может быть врагов. Итак, после того как в достаточной мере разъяснена главная посылка, бесспорно, становится ясным и заключение, а именно что для наилучшего устройства мира непременно должна существовать монархия.

XII. Человеческий род оказывается в наилучшем состоянии, когда он совершенно свободен. Это станет очевидным, если уяснить начало свободы. Для этого следует знать, что первое начало нашей свободы есть свобода решения, которая у многих на устах, но у немногих в голове1. Ведь доходят до того, что называют свободой воли свободное суждение о воле. Говорят они правильно, но до смысла слов им далеко; это похоже на то, как наши логики всякий день поступают с некоторыми предложениями, включаемыми в качестве примеров в логические занятия, вроде, скажем: треугольник имеет три угла, равных двум прямым. Я утверждаю со своей стороны, что суждение служит посредником между представлением и вожделением; ведь сначала вещь представляют себе, а затем, когда она представлена, ее оценивают с помощью суждения как хорошую или дурную, и, наконец, судящий либо добивается, либо избегает ее. Таким образом, если суждение всецело направляет желание и отнюдь не предваряется им, оно свободно; но, если суждение движимо желанием, каким-то образом предваряющим его, оно уже не может быть свободным, ибо приводится в движение не самим собою, а повинуясь пленившему. Оттого-то животные и не могут иметь свободного суждения, ибо их суждения всегда предваряются желанием. Отсюда же можно понять, что интеллектуальные субстанции, имеющие неизменную волю, как и отрешенные души2, покидающие наш мир, не теряют свободу решения из-за неизменности своей воли, но сохраняют ее в совершеннейшем и наивысшем состоянии.

Убедившись в этом, можно также понять, что эта свобода, или это начало всей нашей свободы, как я уже сказал, величайший дар, заложенный Богом в человеческую природу3, ибо посредством него мы здесь обретаем блаженство как люди и посредством него же мы там обретаем блаженство как боги4. Если это так, кто не признает, что человечество находится в наилучшем состоянии, имея возможность пользоваться этим началом в наивысшей степени? Но живущий под властью монарха наиболее свободен5. Для понимания этого нужно знать, что свободен тот, кто существует ради себя самого, а не ради другого, с чем согласен и Философ в книгах "Метафизики"6. Ведь существующее ради другого обязательство определяется тем, ради чего оно существует; так, путь определяется с необходимостью его концом. Человеческий род под властью единого монарха существует ради себя, а не ради другого; ведь только тогда выправляются извращенные государственные системы, то есть демократии, олигархии и тирании, порабощающие род человеческий, как явствует при последовательном разборе их всех, и только тогда занимаются должным государственным устроением короли, аристократы, именуемые оптиматами, и ревнители свободы народа. Ведь так как монарх наиболее расположен к людям в соответствии со сказанным ранее, он хочет, чтобы все люди стали хорошими, что невозможно при извращенном государственном строе. Оттого-то Философ и говорит в своей "Политике": "В извращенном государственном строе хороший человек есть плохой гражданин, а в правильном строе понятия хорошего человека и хорошего гражданина совпадают"7. И такого рода правильные государственные устройства имеют целью свободу, то есть имеют целью, чтобы люди существовали ради самих себя. Ведь не граждане существуют ради консулов и не народ ради царя, а, наоборот, консулы ради граждан и царь ради народа. Ведь так же, как государственный строй не устанавливается ради законов, а законы устанавливаются ради государственного строя, так и живущие сообразно законам не столько сообразуются с законодателем, сколько этот последний сообразуется с ними, как полагает и Философ в книгах, которые он оставил о трактуемой здесь материи. Отсюда явствует также, что хотя консул или король, если говорить о них, имея в виду движение к цели, являются господами над прочими, то с точки зрения самой цели они являются слугами, в особенности же монарх, которого, без сомнения, надлежит считать слугою всех. Отсюда можно также понять, что монарх по необходимости сообразуется с целью, стоящей перед ним при установлении законов. Таким образом, род человеческий, живя под властью монарха, находится в наилучшем состоянии; а отсюда следует, что для благоденствия мира необходимо должна существовать монархия.

XIII. Притом наиболее способный к управлению может наилучшим образом подготовить к этому прочих. Ведь во всяком действии главное намерение действующего, действует ли он в силу природной необходимости или добровольно,-- сделать других подобными себе1, отчего и оказывается, что всякий действующий в той мере, в какой он является таковым, испытывает радость; ведь все существующее стремится к своему бытию и при деятельности действующего оно как-то расширяется, а потому естественно рождается радость, ибо радость всегда связана с желанной вещью. Итак, ничто не действует, если не бывает таким, каким должно стать испытывающее это действие; потому Философ в "Метафизике" и говорит: "Все, что претворяется из потенции в действие, претворяется посредством того, что уже пребывает в действии"2; если нечто попытается действовать иначе, оно будет действовать напрасно. На этом основании можно разрушить заблуждение тех, кто считает возможным исправить жизнь и нравы других, прибегая к хорошим словам, но совершая дурные действия; они не замечают, что Иакова больше убеждали руки, чем слова, хотя руки убеждали его во лжи, а слова -- в истине3. Вот почему Философ в "Никомаховой этике"4 говорит: "В том, что касается страстей и действий, речам следует верить меньше, чем делам". Вот почему и грешнику Давиду было сказано с неба: "Что ты проповедуешь уставы Мои и берешь завет Мой в уста твои"5, как если бы было сказано: "Напрасно говоришь ты, коль скоро ты не то, что ты говоришь". Отсюда следует, что находящийся в наилучшем состоянии должен желать и других привести в наилучшее состояние. Но монарх есть единственно тот, кто может быть наилучше предрасположен управлять. Это разъясняется так: всякая вещь тем легче и тем совершеннее предрасположена к тому или иному состоянию или действию, чем меньше в ней противоположности, противоречащей такому предрасположению; вот почему легче и совершеннее достигают способности усваивать философскую истину те, кто никогда ничего не слышали, нежели те, кто по временам что-нибудь слышали и прониклись ложными мнениями. Оттого-то и говорит правильно Гален: "Таким людям нужно в два раза больше времени для приобретения знаний"6. Поскольку монарх не имеет никаких поводов к алчности или, во всяком случае, имеет поводы минимальные по сравнению с прочими смертными, как было показано выше, чего нельзя сказать о прочих правителях, и поскольку эта алчность единственно искажает правильное суждение и оказывается помехой справедливости, постольку следует, что монарх либо вполне, либо в наилучшей степени предрасположен к управлению, ибо среди прочих он может иметь верное суждение и справедливость в наибольшей мере. Эти две особенности прежде всего другого должны отличать законодателя и исполнителя законов, по свидетельству некого святейшего царя, просившего у Бога того, что подобает царю и сыну царскому: "Господи,-- говорил он,-- даруй суд Твой царю и справедливость Твою сыну царскому"7. Таким образом, хорошо было сказано в посылке, что монарх есть единственно тот, кто может быть лучше всех предрасположен управлять. Отсюда следует, что для лучшего состояния мира необходима монархия.

XIV. И то, что может происходить благодаря одному, лучше, если происходит благодаря одному, чем посредством многих. Разъясняется это так. Пусть одно, благодаря чему что-либо может произойти, будет А; и пусть многие, благодаря чему равным образом может это произойти, будет А и В. Если, стало быть, то же самое, что происходит благодаря А и В, может произойти и благодаря одному лишь А, излишне допускать В, ибо из его допущения ничего не следует, коль скоро раньше то же самое происходило и благодаря одному лишь А. И так как любое подобное допущение является напрасным или излишним, все же излишнее не угодно Богу и природе, а все, что не угодно Богу и природе, есть зло (и это само по себе очевидно). Отсюда следует, что лучшее по результатам происходит благодаря одному, а не благодаря многим; и более того: то, что происходит благодаря одному, есть благо, а благодаря многим -- абсолютное зло. Кроме того, о вещи говорится, что она лучше, если она ближе к наилучшему, и предел имеет свойство наилучшего; но происходить благодаря одному -- ближе к пределу, следовательно, это лучше. А в том, что оно ближе, можно быстро убедиться так: пусть предел будет С, постигаемый благодаря одному -- А или же благодаря многим, например А и В. Очевидно, что путь от А к С через В длиннее, чем от А прямо к С. Человеческий же род может управляться единым верховным владыкой, то есть монархом. По этому поводу, конечно, следует заметить: хотя и говорится, что человеческий род может управляться единым верховным владыкой, не следует это понимать так, будто ничтожнейшие суждения любого муниципия1 могут проистекать от него одного непосредственно, пусть муниципальные законы порою и оказываются недостаточными, нуждаясь в руководящем начале, как явствует из слов Философа в пятой книге "Никомаховой этики", где рекомендуется внимание к духу закона2. Ведь народы, королевства и города имеют свои особенности, которые надлежит регулировать разными законами3. В самом деле, закон есть руководящее правило жизни. И разумеется, иначе должны быть управляемы скифы, живущие за пределами седьмого климата4, страдающие от великого неравенства дня и ночи, угнетаемые нестерпимой дрожью от холода, иначе -- гараманты, обитающие под экватором5 и всегда имеющие дневной свет, уравненный с мраком ночи, а потому при чрезвычайной знойности воздуха не имеющие возможности прикрываться одеждами. Но следует понимать это так, что человеческий род в соответствии со своими общими чертами, присущими всем, должен управляться монархом и общим для всех правилом приводиться к миру. Это правило, или этот закон, отдельные правители должны получать от монарха, подобно тому как практический интеллект, для вывода, который касается действия, получает большую посылку, которая принадлежит собственно ему, и тогда делает свой частный вывод применительно к действию6. И сказанное не только возможно для одного, но по необходимости должно проистекать от этого одного, чтобы всякая неясность в отношении универсальных начал была устранена. Как пишет Моисей во Второзаконии, это сделано было также и им самим: избрав главных из колен сынов Израиля, он оставил им право низшего суда, высшее же и более общее он сохранил всецело за собою, каковым более общим руководствовались главные в коленах своих в соответствии с тем, что подобало каждому из колен. Стало быть, лучше, чтобы человеческий род управлялся одним, чем многими, и, следовательно, монархом, единственным правителем; а если это лучше, то и Богу угоднее, поскольку Бог всегда хочет лучшего. И так как при наличии лишь двух сравниваемых предметов лучшее и наилучшее -- то же самое, одно не только угоднее Богу, чем многое, но и наиболее угодно. Отсюда следует, что человеческий род находится в наилучшем состоянии тогда, когда управляется одним. И, таким образом, для благополучия мира необходимо должна существовать монархия.

XV. Далее я утверждаю, что сущее и единое и благое образуют градацию в соответствии с пятым значением термина "прежде". Ибо сущее предшествует по своей природе единому, а единое -- благому; ведь в наибольшей мере сущее есть в наибольшей мере единое, а в наибольшей мере единое есть и в наибольшей мере благое. И чем дальше что-либо отстоит от высшего существа, тем дальше отстоит оно и от единства, а следовательно, и от благости. Потому в любом роде вещей оказывается наилучшим то, что в наибольшей мере едино, как утверждает это Философ в книгах "Метафизики". Вот почему единство, видимо, есть корень того, что есть благо, а множество -- корень того, что есть зло. Оттого Пифагор в своих соответствиях на стороне блага помещал единое, а на стороне зла -- многое, как явствует это из первой книги "Метафизики". Отсюда можно усмотреть, что грешить есть не что иное, как переходить от одного ко многим, что понимал и Псалмопевец, говоря: "От зерна пшеницы вина и елей умножились"1. Итак, ясно, что все благое -- благо потому, что заключено в едином. И так как согласие, будучи того же рода, есть некое благо, очевидно, что оно заключено в чем-то едином, как в своем корне. Корень этот станет явным, если обратиться к природе или к понятию согласия. Ведь согласие есть однородное движение нескольких воль; отсюда становится ясным, что единство воль, подразумеваемое под однородным движением, есть корень согласия, или само согласие. Ведь подобно тому, как мы назвали бы согласными несколько земляных глыб потому, что все они опускаются к центру, или несколько огней потому, что все они поднимаются к верхней окружности (если бы те и другие делали это по своей воле), точно так же и многих людей мы называем согласными, если они движутся вместе по своей воле к чему-то одному, существующему2 как форма в их воле, наподобие того, как одно и то же качество, то есть тяжесть, существует как форма в земляных глыбах, а другое, то есть легкость,-- в огне. Ведь достоинство воли есть некая потенция, а качество желаемого ею блага есть ее форма3, каковая форма, подобно прочим, оставаясь единой к себе, умножается соответственно умножению материи восприемлющего, подобно душе и числу и прочим формам, не являющимся чистыми4.

Предпослав сказанное для разъяснения предпосылки, аргументируем основное положение так. Всякое согласие зависит от единства, существующего в волях; человеческий род в своем наилучшем состоянии есть некое согласие. Ведь подобно тому, как отдельный человек, находящийся в наилучшем состоянии, и в отношении души, и в отношении тела есть некое согласие, так и дом, и государство, и империя, и весь род человеческий образуют согласие. Следовательно, наилучшее состояние рода человеческого зависит от единства воли. Этого не может быть, если нет единой воли, владычествующей и согласующей в одно все прочие; ведь воля смертных из-за соблазнительных утех юности нуждается в руководстве, как учит Философ в последних книгах "Никомаховой этики". Эта воля не может быть единой, если нет единого правителя, чья воля способна быть госпожой и руководительницей всех прочих. И если все вышеприведенное истинно, а это именно так, то для наилучшего состояния человеческого рода необходимо, чтобы в мире был монарх, а, следовательно, ради благосостояния мира должна существовать монархия.

XVI. В пользу всех приведенных выше доводов свидетельствует достопамятный опыт, а именно то состояние смертных, которое Сын Божий, решив стать человеком ради спасения человека, предусмотрел или по желанию Своему установил. В самом деле, если мы припомним состояние людей и времена от падения прародителей, ставшего началом нашего уклонения от правого пути, мы не найдем мгновения, когда мир был бы повсюду совершенно спокойным, кроме как при божественном монархе Августе1, когда существовала совершенная монархия. И что тогда человеческий род был счастлив, вкушая спокойствие всеобщего мира, об этом свидетельствуют все историки, знаменитые поэты2, и о том же благоволил свидетельствовать летописец жизни Христовой, и, наконец, Павел назвал это блаженнейшее состояние "полнотою времен"3. Поистине время и во времени сущее было тогда полным, ибо ни одно средство нашего счастья не лишено было своего попечителя. А каким стал мир, когда цельная эта риза впервые была разодрана когтями алчности4, об этом мы можем прочитать и -- увы! -- не можем это не видеть.

О род человеческий, сколько бурь и невзгод, сколько кораблекрушений должен был ты претерпеть, чтобы, обратясь в многоголовое чудовище, ты стал метаться в разные стороны!5 Оба твоих интеллекта, а вместе с ними и сердце поражены болезнью6, ты не врачуешь свой верховный интеллект неоспоримыми доводами, и лицезрением опыта не лечишь свой интеллект подчиненный, и равным образом не исцеляешь сердце свое сладостью Божественного увещания, возглашающего тебе трубою Духа Святого: "Как хорошо и как приятно жить братьям вместе!"7

КНИГА ВТОРАЯ

I. "Зачем мятутся народы и племена замышляют тщетное? Восстают цари земли, и князья совещаются вместе против Господа и против Помазанника Его. "Расторгнем узы их и свергнем с себя оковы их"1.

Так же как тогда, когда, не постигая сущности, мы обычно дивимся новому явлению, так, познав причину, мы смотрим свысока, словно осмеивая, на тех, кто пребывает в удивлении. Удивлялся некогда и я, что римский народ во Вселенной без всякого сопротивления взял верх, ибо при поверхностном взгляде я полагал, будто он достиг этого не по праву, а лишь силою оружия2. Но после того, как я всмотрелся в самую глубину очами ума и постиг на основании убедительнейших признаков, что это совершено Божественным провидением, удивление мое прекратилось и его сменила некая насмешливая высокомерность, когда я узнал, что народы роптали против владычества римского народа, когда я увидел, что народы замышляли суетное, как и я сам когда-то, и когда, сверх того, я горевал, что короли и правители, единые в этом пороке, противились своему владыке и помазаннику римскому властителю. Вот почему, смеясь над ними, но не без некоторой скорби о славном народе и о Цезаре могу я повторить восклицание того, кто говорил Владыке неба: "Зачем мятутся народы и племена замышляют тщетное?

Восстают цари земли, и князья совещаются вместе против Господа и против Помазанника Его". Но так, как естественная любовь несовместима с длительным осмеянием, будучи подобна летнему солнцу, которое при своем восходе, рассеяв утренние облака, сияет своими лучами и предпочитает, отбросив осмеяние, проливать свет исправления, так и я, дабы расторгнуть узы неведения этих королей и правителей и показать, что род человеческий свободен от их оков, сам вместе со святейшим пророком обращусь к себе, предвосхищая последующее, со словами: "Расторгнем узы их и свергнем с себя оковы их". И то и другое будет сделано надлежащим образом, если я выполню вторую часть своей задачи и раскрою истину поставленного вопроса. Ведь если будет показано, что Римская империя существовала по праву, не только будет снята туманная пелена неведения с глаз королей и правителей, захвативших бразды правления и лживо обвиняющих в этом народ римский, но и все смертные признают себя свободными от ига этих узурпаторов. Истина же этого вопроса может быть раскрыта не только с помощью света человеческого разума, но при помощи луча Божественного авторитета. Так как оба приходят к одному и тому же, небо и земля оказываются по необходимости в согласии. Итак, опираясь на вышеупомянутую уверенность, вполне полагаясь на свидетельство разума и авторитета, приступаю я к разрешению этого вопроса.

II. После того как в достаточной мере -- насколько то позволяла материя предмета -- было исследовано первое сомнение, надлежит теперь исследовать второе, то есть по праву ли стяжал римский народ первенство в империи. Вначале следует выяснить, какова та истина, к которой сводятся, как к своему исходному принципу, аргументы намеченного исследования. Итак, надлежит знать, что, подобно тому как искусство трехступенно, существуя в уме мастера, в орудии и в материи, формируемой этим искусством, так и природу мы можем рассматривать как трехступенную. Ведь природа существует в мысли первого источника движения, то есть Бога, а затем -- в небе, как в орудии, посредством которого подобие вечной доброты раскрывается в текучей материи. И подобно тому, как если при совершенном мастере и наилучшем орудии окажется изъян в форме искусства, то его надлежит всецело приписывать материи1, так и в том случае, когда Бог достигает предела совершенства, а Его орудие (каковым является небо) не терпит ни малейшего ущерба в должном своем совершенстве, что явствует из философских рассуждений наших о небе, приходится все изъяны в земных вещах считать изъянами, зависящими от лежащей в основе материи, не входящими в намерения Бога-созидателя и неба; и все, что есть в земных вещах хорошего, поскольку оно не может проистекать от материи, существующей лишь в потенции, происходит первично от Бога-мастера, а затем от неба, которое есть орудие Божественного искусства, обычно называемого природой. Уже из этого явствует, что право, будучи благом, первично существует в мысли Бога и что все существующее в мысли Бога есть Бог (в соответствии со словами: "И все созданное было в Нем жизнью"2); Бог же наиболее желает Самого Себя, следовательно, право, поскольку оно находится в Боге, есть предмет желания Бога. И так как воля и предмет воли в Боге одно и то же, то следует далее, что Божественная воля есть это право. И далее из этого следует, что право в вещах есть не что иное, как подобие Божественной воли. Отсюда мы заключаем, что все несозвучное Божественной воле не может быть этим правом, а все, что Божественной воле созвучно, есть это право. Вот почему спрашивать, по праву ли совершено что-либо (хотя слова и другие),-- значит спрашивать, совершено ли это в согласии с тем, чего хочет Бог. Итак, в качестве исходного предложения нужно выдвинуть следующее: все, чего Бог хочет в обществе человеческом, то надлежит считать истинным и подлинным правом. Кроме того, нужно помнить о том, чему учит Философ в первых книгах "Никомаховой этики": "Не в любой материи одинаково следует искать достоверности, но сообразно с тем, что восприемлет природа вещи"3. Вот почему аргументы из найденного принципа будут развиты удовлетворительно в том случае, если в авторитетных свидетельствах мудрецов и в явных знаках мы станем искать право славного римского народа. Ведь сама воля Бога незрима, но "незримость Божья усматривается интеллектом из самого творения"4. В самом деле: даже если печать спрятана5, воск, получивший ее оттиск, даст о ней явное понятие, и неудивительно, если Божественную волю надлежит искать в знаках, коль скоро и воля человеческая за пределами того, чья это воля, усматривается не иначе как в знаках.

III. Итак, я отвечаю на вопрос и говорю, что римский народ по праву, без узурпации, стяжал над всеми смертными власть монарха, именуемую империей. Доказывается это, во-первых, так. Знатнейшему народу подобает занимать первое место по сравнению со всеми прочими; римский народ был знатнейшим1; следовательно, ему подобает занимать первое место по сравнению с прочими. Доказательство основано на ранее принятом допущении, ибо, поскольку честь есть награда доблести и всякое выдвижение на первое место есть честь, всякое выдвижение доблести на первое место есть награда. Но известно, что с помощью доблести люди становятся знатными, а именно либо собственной доблестью, либо доблестью предков. Ведь, согласно Философу в "Политике", знатность и древние богатства есть доблесть2, а согласно Ювеналу:

Знатности нет ведь нигде, как только в доблести духа3.

Эти два суждения относятся к двум видам знатности: собственной и предков. Стало быть, знатным на основании причины их знатности приличествует и награда первенства. А поскольку награды должны быть измеряемы заслугами, по словам Евангелия: "Какою мерою мерите, такою и вам будут мерить"4, постольку наиболее знатному приличествует первое место. В правильности предпосылки убеждают свидетельства древних: ведь Божественный поэт наш Вергилий во всей "Энеиде" сохраняет свидетельство для вечной памяти, что славный царь Эней был отцом римского народа. Это подтверждает Тит Ливий, отменный летописец подвигов римских, в первой части своего тома, начинающегося со взятия Трои. Мне невозможно изъяснить, какой знатности был этот непобедимый и благочестивый отец, не только основываясь на его собственной доблести, но и на доблести его предков и его жен, чья знатность по наследственному праву перешла и к нему самому, и я положусь на "высокие свидетельства самого прошлого".

Итак, что касается его собственной знатности, надобно выслушать нашего поэта, который в первой книге выводит Илионея, говорящего так:

Царь у нас был -- Эней5, его справедливей другого

Не было, ни благочестней, ни выше в войне и сраженьях.

Нужно выслушать его и в шестой книге, где он говорит об умершем Мисене, который был слугою Гектора на войне, а после смерти Гектора сделался слугою Энея. Он говорит, что Мисен "избрал не худшую участь", уравнивая тем самым Энея с Гектором, которого Гомер ставит над всеми прочими, как передаст о том Философ в книгах о соблюдении нравов, посвященных Никомаху. Что же касается наследственной знатности, каждая часть нашего трехчастного мира6 сделала Энея знатным как при посредстве его предков, так и его жен.

А именно Азия -- посредством его ближайших предков, Ассарака7 и прочих, царствовавших во Фригии, области Азии, почему поэт наш и говорит в третьей книге8:

После того, как богам было Азии власть и безвинный

Приама род ниспровергнуть угодно...

Европа сделала его знатным благодаря древнейшему предку, а именно Дардану9. Наконец, Африка -- через древнейшую прародительницу, а именно Электру, дочь Атланта, царя с громким именем. О них обоих свидетельствует наш поэт в восьмой книге, где Эней так говорит Эвандру10:

Дардан, первый отец и строитель Троянского града,

От Электры, как ходит молва среди греков, рожденный,

К Тевкрам прибыл; произвел на свет Электру великий

Атлас, кто держит плечом голубые эфирные круги.

Что Дардан был родом из Европы, об этом наш вещий прорицатель11 поет в третьей книге, говоря:

Есть страна, что зовут Гесперии именем Граи12,

Древняя область, оружьем сильна и земли плодородьем;

Мужи Энотры13 там жили; ныне гласят, что потомки

Краю Италии дали, вождя по имени, имя:

Это исконные наши владения; там Дардан родился.

А что Атлант происходил из Африки, тому свидетельницей гора, носящая его имя и находящаяся в Африке, как говорит Орозий в своем описании мира14: "Последний же предел ее гора Атлас и острова, называемые Блаженными". "Ее" -- то есть Африки, так как о ней шла речь.

Равным образом оказывается, что Эней был знатным и благодаря супружеству. Ведь первая его супруга, Креуса, дочь царя Приама, была из Азии, как это можно судить по ранее приведенному тексту. А что она была его супругой, о том свидетельствует наш поэт в третьей книге, где Андромаха спрашивает Энея-отца о его сыне Аскании:

Что же мальчик Асканий? Живет ли и воздухом дышит?

Тот, кого в Трое тебе родила горящей Креуса15.

Вторая супруга была Дидона, царица и матерь карфагенян в Африке. А что она была супругой, тот же наш поэт вещает в четвертой книге, ибо он говорит о Дидоне:

О потаенной любви не хочет думать Дидона;

Браком это зовет, прикрывая свой грех этим словом.

Третья была Лавиния, матерь альбанцев и римлян, дочь и наследница царя Латана, если верно свидетельство нашего поэта в последней книге, где он выводит побежденного Турна, который умоляет Энея так:

...Ты меня победил. На глазах у Авзонов

Руки к тебе я простер: бери Лавинию в жены.

Эта последняя супруга была из Италии, знатнейшей области Европы. После всего сказанного для уяснения нашей предпосылки кто не будет вполне убежден, что отец римского народа, а следовательно, и сам народ были знатнейшими под небом? И для кого останется скрытым Божественное предопределение в этом двойном слиянии кровей из каждой части мира в одном-единственном муже?16

IV. Равным образом и то, что посредством свидетельства чудес содействовало его совершенствованию, было угодно Богу, а следовательно, совершилось по праву. Истинность этого очевидна, так как, по словам Фомы1 в третьей книге его сочинения "Против язычников", "чудо есть то, что происходит по Божественной воле вопреки обычному, установленному порядку вещей"2. Отсюда он доказывает, что одному лишь Богу свойственно творить чудеса, и это подкрепляется авторитетом Моисея: когда совершилось чудо песьих мух3, маги фараона, хитроумно прибегавшие к естественным началам, но в данном случае не преуспевшие, сказали: "Здесь перст Божий". Если, таким образом, чудо есть непосредственное действие первого действующего начала, без участия начал вторичных, как тот же Фома достаточно убедительно доказывает в вышеупомянутой книге, и так как совершается оно в чью-либо пользу, безбожно было бы утверждать, что чудо это не от Бога.

Но справедливее считать противоположное: Римская империя для своего совершенствования получала подкрепление в виде свидетельства чудес; следовательно, она угодна Богу, а стало быть, существовала и существует по праву. А то, что для совершенствования Римской империи Бог являл чудеса, подтверждается свидетельствами знаменитых авторов. Ибо при Нуме Помпилии, втором царе римлян, когда он совершал жертвоприношение по языческому обычаю, с неба в Богоизбранный город упал щит. Свидетельствует о том Ливий в первой части. Об этом же чуде упоминает Лукан в девятой книге "Фарсалии", описывая невероятную силу Австра4, от которого страдает Ливий, ибо он утверждает:

...Не так ли

Пали пред Нумой щиты, что патриции носят на шее,

В час приношений его: ограбил, должно быть, народы

Или Борей, или Австр, примчавший нам эти доспехи.

А когда галлы, взяв уже остальную часть города, под покровом ночного мрака, тайком проникли в Капитолий, который единственно оставалось взять для полной погибели римского имени, гусь, которого ранее там не видели, возвестил о присутствии галлов5 и побудил стражей к защите Капитолия, о чем согласно друг с другом свидетельствуют Ливий и многие блестящие писатели. Об этом упоминает и наш поэт, описывая Энеев щит в восьмой песни, ибо он поет так:

Манлий стоял в высоте, Тарпейской сторож твердыни

Перед храмом, храня Капитолии горные, дале

Ромулов зрелся дворец и щетинился свежей соломой,

Здесь серебряный гусь, летая по позлащенным

Портикам, пел, что галлы уже на самом пороге.

Когда же римская знать под натиском Ганнибала обессилела настолько, что для окончательного разорения Римского государства достаточно было лишь вторжения пунийцев в город, внезапно налетевший ужасный град, внеся смятение, не дал победителям довести свою победу до конца6, как говорит Ливий в "Пунической войне", описывая это среди прочих событий. Разве переправа Клелии не была удивительной, если женщина, плененная во время осады Порсенны, сорвав оковы, воодушевляемая дивным содействием Божьим, переплыла Тибр7, о чем упоминают почти все летописцы Римского государства, к ее вящей славе? Так подобало действовать Тому, Кто от века предвидел все в прекрасном строе; и подобно тому, как впоследствии Зримый творил чудеса ради Незримого, так Он же, Незримый, являл их ради Зримого.

V. Кроме того, всякий, кто имеет в виду благо республики, имеет в виду цель права. Что это так, доказывается следующим образом: право есть вещное и личное отношение человека к человеку, при сохранении которого сохраняется человеческое общество и при разрушении которого оно разрушается1. Ведь формулировка в "Дигестах"2 не говорит, что такое право по существу, а описывает его по признаку пользования им. Стало быть, если такое определение правильно охватывает как сущность, так и причину, а цель всякого общества есть общее благо его членов, необходимо, чтобы целью всякого права было общее благо; таким образом, не может существовать право, не имеющее в виду общее благо. Поэтому хорошо говорит Туллий в "Первой риторике": "Всегда законы должны быть толкуемы ко благу республики"3. Если же законы не направлены ко благу тех, кто находится под законом, они законы лишь по имени, на деле же таковыми быть не могут. Ведь законам надлежит связывать людей друг с другом ради общей пользы. Потому хорошо говорит Сенека о законе в "Книге о четырех добродетелях": "Закон -- это узы человеческого общества"4. Итак, ясно, что все направленное на благо республики направлено и на цель права. Следовательно, если римляне имели в виду благо республики, справедливо будет сказать, что они имели в виду и цель права. А то, что римский народ, подчиняя себе мир, имел в виду означенное благо, подтверждают его подвиги. Во всех них, отрешившись от всякой корысти, всегда являющейся противницей республики, и возлюбив всеобщий мир вместе со свободою, этот святой народ, набожный и славный, явно пренебрегал собственными выгодами, для того чтобы послужить общему благоденствию рода человеческого. Вот почему правильно написано: империя Римская рождается из источника благочестия5.

Но так как в намерении всех действующих по выбору ничто не оказывается явным вовне, кроме того, что обнаруживается посредством внешних знаков, а исследовать речи надлежит сообразно предлагаемой материи, как уже было сказано, для нас здесь достаточно, если намерения народа римского будут обнаружены по несомненным знакам, являемым как в целых коллегиях, так и в отдельных лицах. В отношении коллегий, посредством которых тем или иным образом люди связуются с республикой, достаточно одного лишь авторитетного свидетельства Цицерона во второй книге "Об обязанностях". Он говорит: "Пока власть республики держалась на благодеяниях, а не на несправедливостях, войны велись либо в защиту союзников, либо в защиту империи, а исходы войн бывали либо мягкими, либо неизбежными; гаванью и прибежищем царей, народов и племен был Сенат. Наши же магистры и императоры стремились стяжать славу прежде всего тем, чтобы защищать провинции и союзников, справедливо пользуясь их доверием; итак, скорее можно было бы говорить об отчем достоянии земного круга, чем об империи". Так говорит Цицерон.

Что касается отдельных лиц, о них я скажу подробнее. Неужели нельзя утверждать, что имели в виду общее благо те, кто потом, нищетою, изгнанием, потерей сыновей и увечьями, отдавая душу свою, пытались преумножить общее достояние? Разве Цинциннат не оставил нам святой пример того, как надлежит слагать с себя должность по истечении срока, коль скоро его сделали диктатором, оторвав от плуга, о чем повествует Ливий? И после победы, после триумфа, вернув скипетр консулам, он по доброй воле возвратился к сохе, чтобы обливаться потом, следуя за волами6. Конечно, к его похвале, Цицерон, рассуждая в книгах о целях благ против Эпикура, упомянул о нем в следующих словах: "Итак, и предки наши заставили оного Цинцинната бросить плуг, чтобы сделать его диктатором". Разве Фабриций не явил нам высокий пример стойкости против скупости, когда, будучи бедняком, он с усмешкой принял тяжелый слиток золота, врученный ему за верность республике, и, промолвив достойные его слова, с презрением отверг его? Память об этом обновил и поэт наш в шестой книге, воспевая:

...мощного в скромной

Доле Фабриция7.

Ужели Камилл не был для нас достопамятным примером того, что не следует предпочитать законам собственные выгоды? Согласно Ливию, он, присужденный к изгнанию после того, как освободил осажденную отчизну и вернул римскую добычу в Рим, покинул при всеобщих кликах народа священный город и не вернулся в него прежде, чем ему было вручено разрешение Сената возвратиться на родину. И этого человека с великой душой прославляет поэт в шестой книге, говоря:

...вернувшего стяги Камилла8.

Разве Брут не научил первый предпочитать всему свободу отечества9, жертвуя собственными сыновьями, жертвуя всеми прочими людьми? О нем Ливий говорит, что, будучи консулом, он предал смерти собственных сыновей, участвовавших в заговоре с врагами. Его слава воскресла в шестой книге нашего поэта, поющего о нем так:

...и сам сыновей, замышляющих новые брани,

К казни отец злополучный, свободы ради священной,

Приговорил...

Муций показывает нам, на что можно отважиться для родины, когда он неосторожно напал на Порсенну и когда затем смотрел, как горит его собственная, ошибившаяся рука10,-- с таким же лицом, с каким он смотрел бы на терзаемого врага, чем восхищался Дивий, повествуя о нем. Теперь черед оных священнейших жертв, Дециев, которые ради благоденствия общего положили свои набожные души11, о чем Ливий, прославляя, рассказывает не столько в меру должного, сколько в меру своих собственных сил. К этому следует присоединить и несказанную жертву строжайшего блюстителя подлинной свободы Марка Катона12. Те не убоялись мрака смерти ради спасения отечества; этот, дабы возжечь в мире любовь к свободе и показать, как много она значит, предпочел уйти свободным из жизни, чем оставаться в ней без свободы. Имя всех их ожило в устах Туллия, в книгах его "О границах добра и зла". Туллий говорит о Дециях следующее: "Публий Деций, глава этого семейства, консул, обрекши себя на смерть и ворвавшись на коне в середину войска латинян, разве мог бы помышлять о своих наслаждениях -- где и как он их найдет, зная, что тотчас же погибнет? Ведь он искал эту смерть более пламенно, чем надлежит, согласно Эпикуру, искать наслаждение. Этот его поступок, если бы он не был по справедливости прославлен, не мог бы послужить образцом подражания для его сына в четвертое его консульство, ни позднее для сына этого последнего, когда он вел войну с Пирром и консул пал в битве, став третьей жертвой из этого рода, павшей за республику". В книге же "Об обязанностях" Цицерон говорил о Катоне: "Ведь в одном положении был Марк Катон, в другом прочие, которые в Африке сдались Цезарю; последним, может быть, и было бы поставлено в упрек, если бы они покончили с собой, потому что жизнь их была более легкой, а нравы -- более вольными. Но Катон, поскольку природа одарила его невероятной строгостью нравов и он закалял ее с постоянным упорством, всегда оставался при раз принятом мнении и решении: Катон предпочел умереть, чем смотреть в лицо тирану"13.

Итак, разъяснены два пункта. Один из них: всякий, кто имеет в виду благо республики, имеет в виду цель права. Другой: римский народ, покоряя мир, имеет в виду благо народное. Теперь будем аргументировать в защиту основного положения так. Всякий, кто имеет в виду цель права, получает право. Римский народ, покоряя мир, имеет в виду цель права, как это с очевидностью было доказано выше в настоящей главе. Следовательно, римский народ, покоряя мир, делал это по праву, а потому по праву стяжал власть империи14. Дабы вывести это заключение из таких истин, которые все ясны, следует сделать очевидным следующее утверждение: все, что имеет в виду цель права, идет вместе с правом. Для уяснения его нужно сначала заметить, что любая вещь существует ради какой-нибудь цели, иначе она существовала бы напрасно, а этого быть не может, согласно сказанному выше. И так же как любая вещь существует ради своей особой цели, так и любая цель имеет свою особую вещь, для которой она служит целью. Вот почему невозможно, чтобы два каких-нибудь предмета как таковые, будучи двумя, имели одну и ту же цель; ведь тогда получалась бы та же самая несообразность, а именно один из них существовал бы напрасно. Поскольку, следовательно, у права есть цель, как уже было разъяснено, постольку необходимо, чтобы при обозначении этой цели обозначилось и само право, ибо цель в подлинном и собственном смысле является результатом права15. И так как в любом заключении невозможно иметь антецедент (предшествующий) без консеквента (как последующего, из него возникающего), понятия человека без понятия живого существа, что ясно как в положительной, так и в отрицательной форме16, невозможно ставить вопрос о цели права без самого права, поскольку любая вещь относится к собственной цели как консеквент к антецеденту: ведь невозможно достичь доброго здравия членов без здравия вообще. Отсюда с полной очевидностью явствует, что тот, кто имеет в виду цель права, должен вместе с тем иметь в виду и само право: здесь не имеет силы возражение, обычно извлекаемое из слов Философа, посвященных евбулии17. Ведь Философ говорит: "Это и есть ложный силлогизм, когда выводится то, что надлежит выводить, но при помощи ложного среднего термина"18. В самом деле, если из ложного каким-то образом выводится истинное, это бывает случайно, поскольку это истинное привносится посредством самих слов заключения; ведь истинное само по себе никогда не вытекает из ложной посылки, хотя знаки истинного все же могут вытекать из знаков, являющихся знаками ложного. Так случается и на практике. Ведь хотя бы вор и помогал бедняку из украденного им, это не следует называть милостынею, а действием, которое имело бы форму милостыни, если бы производилось из собственной субстанции. Подобным же образом обстоит дело и с целью права: если нечто и достигается в качестве цели права без самого права, то оно было бы целью права, то есть общим благом в таком же смысле, в каком подаяние из дурно приобретенного есть милостыня, и, следовательно, когда в предложении говорится о существующей, а не только кажущейся цели права, возражение не имеет силы. Таким образом, очевидно то, что требовалось доказать.

VI. И то, что установила природа, сохраняется по праву; ведь природа в своей предусмотрительности не уступает предусмотрительности человека, так как, если бы она ей уступала, действие превосходило бы причину по своему совершенству, что невозможно. Но мы видим, что, учреждая коллегии, учреждающий принимает во внимание не только взаимный порядок членов, но и способность их к выполнению обязанностей, а это значит принимать во внимание правовую ограниченность коллегии или данного ее состава, ибо право не простирается дальше своей возможности. Следовательно, и в такой предусмотрительности природа, когда что-либо упорядочивает, остается непогрешимой. А это значит, что природа упорядочивает вещи, сообразуясь со своими способностями; и соображение это есть основа права, заложенная природою в вещах. Из этого следует, что природный порядок в вещах не может быть сохранен без права, коль скоро фундамент права неразрывно связан с этим порядком. Таким образом, порядок, установленный природой, необходимо сохранять правом. Римский народ был предопределен к господству от природы, и это разъясняется так. Подобно тому как отступил бы от совершенства искусства тот, кто имел бы в виду лишь завершающую форму, а о промежуточном, посредством чего он этой формы достигает, не заботился бы,-- подобно этому отступила бы от совершенства природа, если бы она имела в виду во Вселенной лишь универсальную форму Божественного подобия, а промежуточным пренебрегала бы. Но природа не терпит недостатка ни в каком совершенстве, будучи произведением Божественного разума1; следовательно, она имеет в виду все промежуточное, посредством чего можно дойти до конечной цели ее намерения. Поскольку, стало быть, существует цель человеческого рода и существует нечто посредствующее, необходимое для достижения универсальной цели природы, необходимо, чтобы природа имела его в виду. Посему правильно поступает Философ во второй книге "Физики", доказывая, что природа всегда действует ради цели2. И так как этой цели природа не может достигнуть силами одного человека, коль скоро существует много действий, необходимых для этого и требующих множества действующих субъектов, необходимо, чтобы природа производила множество людей, предназначенных к выполнению различных действий, чему, помимо небесных влияний, значительно способствуют силы и свойства мест здесь, на земле3. Оттого мы видим, что не только отдельные люди, но и целые народы способны от рождения повелевать, а другие -- подчиняться и служить, как это доказывает Философ в книгах "Политики", и для таких, как он сам говорит, быть управляемыми не только полезно, но и справедливо, даже если их к этому и принуждают. Если это так, нет сомнения, что природа приуготовила некое место и племя к владычеству над всем миром; иначе оказалось бы, что она не имела бы сил осуществить свое намерение, а это невозможно. Какое же это место и какое племя, достаточно ясно из сказанного выше и из того, что будет сказано ниже, а именно это был Рим и его граждане, или народ. Сказанного коснулся весьма тонко и наш поэт в шестой книге, выведя Анхиза, который наставляет Энея, отца римлян, так:

Тоньше других ковать будут жизнью дышащую бронзу --

Верю тому -- создадут из мрамора лики живые,

Красноречивее будут в судах, движения неба

Тростью начертят своей и вычислят звезд восхожденья.

Ты же, римлянин, знай, как надо народами править,

Пусть твои будут искусства: условья накладывать мира,

Ниспроверженных щадить и ниспровергать горделивых!4

А предопределенности места он тонко касается в четвертой книге, выводя Юпитера, говорящего с Меркурием об Энее следующим образом:

Нам его не таким прекрасная мать обещала

И не затем защищала от Грайев оружия дважды;

Но для того, чтобы, чреватой могуществом, бранью дрожащей,

Правил Италией он...5

Теперь мы в достаточной мере убеждены, что римский народ был предназначен природой к тому, чтобы повелевать. Следовательно, римский народ, покоряя мир, по праву достиг империи.

VII. Чтобы вполне уловить сущность того, о чем ставится вопрос, надлежит знать, что Божественное решение иногда бывает в вещах явным, а иногда оно скрыто от людей. Сделать очевидным сказанное можно двояко: посредством разума и посредством веры. В самом деле: некоторые решения Бога таковы, что человеческий разум может дойти до них сам, например что человек должен жертвовать собою для спасения родины. Ведь если часть должна жертвовать собою для спасения целого, то, поскольку человек есть некая часть государства, как явствует из слов Философа в его "Политике", он должен жертвовать собою за родину, поступаясь меньшим благом ради лучшего. Отсюда слова Философа в "Никомаховой этике": "Ведь приятное существует и для одного-единственного человека, но лучше и Божественнее то, которое существует для племени и государства". И это есть решение Бога, иначе разум человеческий в своей правоте не отвечал бы намерению природы, что невозможно. Существуют и такие решения Божьи, до которых человеческий разум хотя и неспособен дойти собственными силами, однако поднимается до них при поддержке веры в то, о чем вещает нам Священное писание. Например, до следующего: никто, как бы он ни был совершенен в моральных и интеллектуальных добродетелях, как по своему характеру, так и по своему поведению, не может спастись без веры; предполагается, что он никогда ничего не слышал о Христе, ибо разум человеческий сам по себе неспособен усмотреть справедливость этого, однако с помощью веры может. Ведь написано в Послании к евреям: "Без веры угодить Богу невозможно"1. И в Книге Левит: "Если кто из дома Израилева заколет тельца или овцу или козу в стане или вне стана и не принесет дара Господу ко входу скинии, человек тот виновен будет в пролитой крови"2. Вход в скинию являет собою прообраз Христа, который есть вход вечного чертога, как можно это заключить из Евангелия, а заклание животных -- человеческие действия3. Сокровенное же решение Божье -- это такое решение, постичь которое человеческий разум не в силах ни на основании закона природы, ни при помощи Писания, но постигает только в отдельных случаях благодаря особой благодати, и бывает это несколькими способами: иногда путем простого откровения, иногда путем откровения при посредстве некого испытания. Путем простого откровения бывает это двояко: либо по произволению Божью, либо путем просительной молитвы. По произволению Божью опять-таки двояко: либо прямо, либо посредством знамения. Прямо -- как было возвещено решение о Самуиле против Саула4; посредством знамения -- как было возвещено фараону посредством знамений то, что Бог решил об освобождении сынов Израилевых5. О пути просительной молитвы ведал тот, кто говорил во Второй книге Паралипоменон: "Ибо мы не знаем, что делать, только одно остается нам -- обратить очи наши к Тебе". Путем испытания опять-таки это возможно двояким образом: либо путем жребия, либо путем состязания. Ведь "cenare" ("состязаться") происходит от "certum facere" ("делать достоверным")6. Путем жребия иногда возвещается решение Бога так, как это видно на примере избрания Матфея в Деяниях апостолов. Путем состязания Божье решение открывается двояко: либо из столкновения сил, как это бывает при кулачных боях, называемых также "duelliones", либо при состязании нескольких лиц, пытающихся первыми достигнуть какого-нибудь знака, как это бывает у соревнующихся в беге атлетов. Первый из этих видов у язычников был изображен в той борьбе Геркулеса с Антеем, о которой упоминает Лукан в четвертой книге "Фарсалии" и Овидий в девятой книге "Метаморфоз". Второй вид изображен у них же в состязании Аталанты и Гиппомена7, в десятой книге "Метаморфоз". Нельзя оставить без внимания и того, что при этих двух видах состязания дело обстоит так, что в одном случае состязающиеся, не причиняя друг другу увечья, могут противодействовать друг другу, как это бывает в кулачных боях, а в другом случае нет; ведь атлеты не должны мешать друг другу (впрочем, наш поэт держался, видимо, иного мнения в пятой книге, где Эвриал8 получает награду). Поэтому лучше поступил Туллий, запретив это делать в третьей книге "Об обязанностях" и следуя здесь мнению Хрисиппа, ибо он говорит так: "Умно, как и во многих других случаях, судит Хрисипп: бегун на стадионе должен стараться и всеми силами добиваться победы, но он отнюдь не должен оттеснять того, с кем состязается". Итак, проведя в настоящей главе эти различия, мы можем почерпнуть из них для нашей цели два действенных довода, а именно: один -- из состязания атлетов и другой -- из состязания кулачных бойцов. Подробнее я разовью их в главах, следующих непосредственно за этой.

VIII. Стало быть, тот народ, который в состязании занял первое место среди всех боровшихся за власть над миром, занял его по Божественному решению. Ведь если уничтожение всеобщего спора больше заботит Бога, чем уничтожение спора частного и в частных спорах Божественное решение испрашивается посредством атлетического состязания, согласно ходящей пословице -- "кому Бог дал, того и Петр благословит", нет никакого сомнения, что преимущество, полученное в атлетических состязаниях тех, кто борется за мировое владычество, было результатом Божественного решения. Римский народ одержал верх над всеми, кто боролся за мировое владычество1; это станет очевидным, если посмотреть и на состязавшихся, и на приз, или конечную цель. Приз, или конечная цель, был -- повелевать всеми смертными; это мы и называем империей. Но это не удалось никому, кроме римского народа: он не только первый, но и единственный достиг конечной меты состязания, как сейчас станет ясным. Ведь первый среди смертных, кто, задыхаясь, устремлялся к этой мете, был Нин, царь ассириян; но хотя он вместе со своей женой Семирамидой и добивался оружием на протяжении девяноста лет и более (по словам Орозия) получить власть над миром, покорив всю Азию, однако западные страны мира никогда не были им завоеваны. О них обоих вспоминает Овидий в четвертой книге, где говорит, повествуя о Пираме:

Семирамида стеной окружала кирпичной когда-то...--

и дальше:

Там, где Нин схоронен, там спрячутся возле, под тенью.

Вторым устремился к этой мете Везогез, царь Египта, и хотя он завоевал и юг и север Азии, как говорит о том Орозий, однако никогда не завладевал более чем половиной мира; мало того, скифы помешали ему завершить его предприятие. Далее Кир, царь персов, пытался это сделать; после разрушения Вавилона и перехода владычества от вавилонян к персам и он не пытался завладеть западными странами, одновременно отрекшись от жизни и своего намерения под ударами Тамирисы, царицы скифов2. Затем Ксеркс, сын Дария и царь над персами, обрушился на мир с таким множеством племен, с такою военною силою, что построил мост через пролив, разделяющий Азию и Европу3, между Сестом и Абидосом. Об этом удивительном сооружении упомянул Лукан во второй книге "Фарсалии":

Древле, молва говорит, над морем сделал дороги

Ксеркс в гордыне своей...

Но в конце концов, позорно вынужденный отказаться от своего замысла, и Ксеркс не сумел достичь цели. Кроме них, и притом позднее, царь Александр Македонский, ближе всех других подошедший к тому, чтобы стяжать славу монархии, засылал послов, убеждая римлян сдаться. Ожидавший в Египте ответа римлян, Александр, как повествует Ливий, словно на середине своего бега упал наземь. О существующей там, в Египте, его могиле приводит свидетельство Лукан в восьмой книге, обличая Птолемея, царя Египта, так:

Ты, обреченный на смерть, последний отпрыск Лагидов,

Ты, что распутной сестре уступишь подаренный скипетр!

Если в пещере святой хранишь ты прах македонца...

"О бездна богатства и премудрости и ведения Божья!"4 -- кто не удивится тебе? Ведь ты удалила из состязания Александра, пытавшегося одолеть в беге римского соперника, не дав его дерзости двинуться дальше.

А что Рим стяжал пальму первенства в этом состязании, подтверждается многими свидетельствами. В самом деле: поэт наш говорит в первой книге:

Истинно, что с обращеньем годов когда-то отсюда

Явятся римлян вожди, от крови восставленной Тевкра5,

Что они море и землю держать будут волей единой.

И Лукан в первой:

Меч тиранию дробит, и богатства народа -- владыки,

Морем, и твердой землей, и целым владевшего миром

Мало теперь для двоих.

И также Боэций во второй книге, говоря о принцепсе римлян, утверждает: "Под его скипетром народы, которые Феб в беге своем освещает от крайних пределов востока до запада, где светило погружает в волны свои лучи. Под властью его -- народы, угнетаемые семью ледяными валами, и те племена, которые опаляет насильник Нот6, раскаляющий горячие пески". Это свидетельствует и летописец жизни Христовой, Лука, возглашающий всю правду в следующей части своего повествования: "Вышел указ от цезаря Августа о переписи во всем мире"7. Из этих слов мы можем ясно уразуметь, что законы римлян распространялись тогда на весь мир. Из сказанного очевидно, что римский народ занял первое место в состязании8 со всеми домогавшимися владычества над миром; следовательно, он занял его по Божественному решению и, стало быть, получил это по Божественному решению, что равносильно тому, что получил он это по праву.

IX. И то, что приобретается в поединке, приобретается по праву. Ведь повсюду решение человеческое имеет недостатки, будучи окутано мраком неведения или не имея защиты судей; дабы справедливость не осталась в забвении, надобно прибегнуть к Тому, Кто возлюбил ее настолько, что Своею кровью, умирая, удовлетворил ее требованию. Потому говорится в псалме: "Праведен Господь и возлюбил справедливость"1. А бывает это тогда, когда с согласия обеих сторон происходит борьба между силами души и тела, не по причине ненависти или любви, но единственно из жажды справедливости, и тогда для решения их спора призывается Божий суд. Эту борьбу мы называем поединком2 (duellum), ибо первоначально она была введена как единоборство. Но всегда надлежит остерегаться следующего. Так же как в военных делах сначала нужно испробовать все возможности посредством некого спора и лишь напоследок решиться на сражение, как предписывают это в полном согласии друг с другом и Туллий, и Вегеций, последний в сочинении "О военном деле"3, а первый -- в сочинении "Об обязанностях"4, и, так же как при медицинском уходе нужно испробовать все, прежде чем прибегнуть к железу и огню, обращаясь к этим последним лишь в крайнем случае,-- так и решая спор, мы обращаемся к этому средству лишь в крайнем случае, после того как испробовали все пути, словно понуждаемые некой необходимостью справедливости. Итак, становятся ясными две формальные особенности поединка: во-первых, только что указанная; во-вторых, та, которой мы коснулись выше, а именно агонисты, или участники поединка, должны выходить на палестру, движимые не любовью или ненавистью, а единственно ревнуя о справедливости, с общего согласия. И потому хорошо говорит Туллий, касаясь этого предмета, а именно утверждая: "Войны, целью которых является венец империи5, надлежит вести с наименьшим ожесточением".

Если указанные формальные особенности поединка соблюдены (ведь иначе он бы перестал быть поединком), разве те, кого собрала, с их общего согласия, жажда справедливости,-- разве ревнители этой справедливости не соединились во имя Божье? А если так, разве Бог не среди них, коль скоро сам это обещает нам в Евангелии? А если присутствует Бог, разве не грех полагать, что справедливость может потерпеть поражение? Справедливость, которую он возлюбил настолько, насколько это уже указано было выше. А если справедливость не может потерпеть поражения в поединке, разве то, что приобретается в поединке, не приобретается по праву? Эту истину признавали и язычники еще до того, как вострубила труба евангельская, ища решения о поединке у фортуны. Вот почему Пирр, благородный наследник обычаев и крови Эакидов, когда были отправлены к нему послы римлян с предложением о выкупе пленных, хорошо ответил им: "Злата не требую я, и не давайте мне выкуп. Я имею дело не с торгующими, а с воюющими: мечом, а не золотом решим, кому принадлежит жизнь. Пусть Гера определит, кто будет царствовать, пусть решит судьба, подвергнув испытанию доблесть. Свободу того, кого пощадит Фортуна, пощажу и я несомненно. Этот примите дар".

Таковы слова Пирра6. Герой он называл Фортуну, мы же лучше и правильнее назовем ее Божественным провидением. Вот почему да остерегаются кулачные бойцы, чтобы побудителем их не стали деньги, ибо в таком случае пришлось бы назвать это не поединком, а форумом крови и несправедливости, и тогда уже не следует думать, будто здесь присутствует в качестве арбитра Бог, а присутствует здесь тот исконный враг, который всегда внушает распри7. Пусть те, кто действительно хотят быть единоборцами, а не торговцами кровью и несправедливостью, имеют перед глазами своими у входа в палестру Пирра, который, борясь за владычество над миром, презирал золото так, как было сказано. Если против разъясненной нами истины возразят, сославшись, как обычно, на неравенство сил, это возражение опровергается победой, одержанной Давидом над Голиафом. И если язычники потребуют иного примера, пусть они опровергают это возражение победой, которую Геркулес одержал над Антеем. Ведь весьма глупо предполагать, что силы, укрепляемые Богом, окажутся слабейшими. Уже достаточно ясно показано, что приобретаемое посредством поединка приобретается по праву.

X. Римский народ обрел империю в поединке; это подтверждается свидетельствами, достойными доверия: при их разборе становится ясным не только сказанное, но и то, что все подлежавшие разрешению споры решались от начала Римской империи посредством поединка. Ведь с самого начала, когда спор шел еще о местопребывании Энея, праотца этого народа, и Энею противился Турн, владыка рутулов, тогда в конце концов, с общего согласия обоих владык, чтобы узнать, на чьей стороне Божественное благоволение, прибегли к поединку один на один, как поется о том в конце "Энеиды"1. В этом состязании милость Энея-победителя была столь велика, что, если бы не открылась перевязь, которую Турн сорвал с убитого им Палланта2, победитель даровал бы побежденному и жизнь, и мир, как поется о том в последних стихах нашего поэта. И когда два народа процвели в Италии из одного троянского корня, а именно народ римский и народ альбанский3, и долгое время продолжался спор об эмблеме орла и о богах-пенатах троянцев и должности принцепса, в конце концов, с общего согласия, чтобы узнать решение, было устроено состязание между тремя братьями Горациями, с одной стороны, и таким же числом братьев Куриациев -- с другой, в присутствии царей и расположившихся по ту и другую стороны римлян и альбанцев. После трех кулачных боев, проигранных альбанцами, и двух -- римлянами, пальма победы при царе Гостилии перешла к римлянам. И это прилежно в первой части своего труда свел воедино Ливий, с которым согласен также Орозий4. Впоследствии, повествует Ливий, римляне, несмотря на множество участников сражения, еще придерживались правил поединка в войнах за господство, которые они вели. Римляне всегда уважали законы войны, борясь с соседними народами -- сабинянами и самнитами. Именно этот способ ведения войны с самнитами едва не заставил римлян сожалеть о том, что они доверились фортуне в своих первоначальных планах. Лукан во второй книге об этом и говорит в следующих стихах:

Толпы какие легли у Коллинских ворот в эту пору --

В дни, когда места едва державная мира столица

Не изменила и был самнит исполнен надежды

Рим опозорить сильней, чем когда-то в Кавдинском ущелье?5

А после того как улеглись раздоры италийцев и еще не начата была по Божественному решению борьба с греками и пунийцами, которые -- и те и другие -- стремились к господству, Рим одержал верх, когда Фабриций на стороне римлян и Пирр на стороне греков оспаривали друг у друга славу империи; когда же Сципион на стороне италийцев, а Ганнибал на стороне африканцев вели войну в форме поединка, африканцы не выдержали натиска италийцев, как стремятся это показать Ливий и другие римские историки. У кого же теперь окажется столь тупой ум6 и кто не увидит, что по праву поединка прославленный народ стяжал венец всего мира? Римский муж поистине мог сказать о себе то, что Апостол сказал Тимофею: "Возложен на меня венец правды"7, то есть возложен в вечном провидении Божьем. Пусть же смотрят теперь преисполненные дерзости юристы8, насколько ниже они по сравнению с той дозорной вышкой разума, откуда человеческая мысль созерцает эти принципы, и пусть замолкнут они, довольствуясь буквальным толкованием смысла и значения закона.

И уже ясно теперь, что римский народ стяжал империю в поединке; следовательно, стяжал он ее по праву; а показать это была главная задача, поставленная нами в настоящей книге. До сих пор тема эта уяснялась посредством доводов, преимущественно опиравшихся на принципы разума; теперь то же самое надлежит раскрыть из принципов веры христианской.

XI. Ведь особенно роптали и выдумывали пустые вещи о главенстве Рима те, кто называют себя ревнителями христианской веры; и им не жаль бедняков Христовых, которых не только обманывают при церковных сборах, но они расхищают ежедневно даже отцовское достояние, и нищает церковь, когда такие ревнители, соблюдая видимость справедливости, не допускают вершителя справедливости. И такое обнищание не происходит без решения Божья, коль скоро к беднякам, чьим отцовским достоянием являются церковные средства, эти средства не попадают1, и они не принимаются с благодарностью от жертвующей империи2. Пусть уйдут они туда, откуда пришли: пришли они хорошо, уходят плохо, ибо даяния были хороши, но попали к плохим владельцам. Что сказать о таких пастырях? Что сказать, если достояние церкви оскудевает, тогда как собственность лиц, с нею связанных, растет? Но, может быть, лучше продолжать наш путь и в благоговейном молчании ждать помощи от Спасителя.

Я утверждаю, следовательно, что, если Римская империя существовала не по праву, Христос, родившись, совершил бы несправедливость3. Консеквент (вывод) ложен; следовательно, истинно суждение, противоречащее антецеденту (предпосылке)4. Ведь противоречащие друг другу суждения переходят взаимно друг в друга, если придать им противоположный смысл. Ложность консеквента доказывать верующим незачем; ведь, если он верующий, он признает его ложность, а если не признает, он неверующий, а если он неверующий, то довод, о котором идет речь, к нему не относится. Вывод я доказываю так: тот, кто соблюдает повеление добровольно, подтверждает делом, что оно справедливо; а так как дела убедительнее слов (как склонен думать Философ в конце "Никомаховой этики"), такое подтверждение убедительнее, чем одобрение словом. Но Христос, как свидетельствует летописец Его Лука, соизволил родиться от Девы Матери в дни, когда было обнародовано повеление римской власти, дабы при этой исключительной переписи рода человеческого Сын Божий, став человеком, был записан как человек; а это и значило соблюсти повеление. А может быть, благочестивее будет полагать, что повеление было сделано цезарем по Божественному наитию, дабы Тот, Кого столько времени ожидали среди смертных, Сам вместе со смертными вписал бы Себя в их число. Следовательно, Христос делом подтвердил, что повеление Августа, действовавшего от имени римлян, было справедливо. И так как из справедливости повеления вытекает право юрисдикции, необходимо, чтобы признавший справедливым повеление признал бы и юрисдикцию, которая была бы несправедливой, если бы не осуществлялась по праву. И следует заметить, что аргумент, направленный на разрушение консеквента, хотя по своей форме он и сводится к одному из мест "Топики"5, однако силу свою обнаруживает посредством второй фигуры силлогизма6, если редуцировать его по первой фигуре как аргумент, основанный на допущении антецедента. А редуцируется он так: все несправедливое утверждается только с помощью несправедливых методов; Христос никогда не прибегал к несправедливым словам; следовательно, Он не признавал несправедливое. Путем полагания антецедента так: все несправедливое утверждается несправедливо; Христос признал нечто несправедливое; следовательно, Он признал нечто несправедливо.

XII. И если Римская империя существовала не по праву, грех Адама не был наказан во Христе1, а это ложно; следовательно, суждение, противоречащее тому суждению, из которого заключение вытекает, истинно. Ложность консеквента выясняется так. От греха Адама все мы грешники, по слову Апостола: "Как через одного человека вошел грех в мир2 и с грехом смерть, так и во всех людей вошла смерть, потому что в нем все согрешили"; следовательно, если бы этот грех не был искуплен смертью Христа, мы по сей день оставались бы сынами гнева по природе своей (то есть природе поврежденной). Но это не так, коль скоро Апостол свидетельствует в Послании к ефесянам, говоря об Отце: "Он предопределил усыновить нас через Иисуса Христа, по решению воли Своей, в похвалу и славу благодати Своей, и благодатию этой Он облагодетельствовал нас в возлюбленном Своем Сыне, в котором мы имеем искупление кровью Его и прощение грехов, по богатству благодати Его, изобильно нам дарованной"3. И коль скоро Сам Христос, терпя муку, в Евангелии от Иоанна говорит: "Совершилось!"4 Ведь там, где что-либо совершилось, уже не остается что-либо делать. Для порядка следует знать, что наказание не просто мука, причиняемая творящим беззаконие, но мучение, на которое обрекает их тот, кто наделен правом наказывать. Вот почему, если мука причиняется не полномочным судьей, она не есть наказание, а, скорее, несправедливость. Вот почему некто и говорил Моисею: "Кто поставил тебя судьею над нами?"5 Если, следовательно, Христос не пострадал бы при полномочном судье, эта мука не была бы наказанием; и судья не мог бы быть полномочным, если бы он не был наделен правом творить суд над всем человеческим родом, поскольку карался весь человеческий род в плоти Христа, взявшего на Себя или понесшего болезни наши (по слову пророка). И цезарь Тиберий, чьим наместником был Пилат, не имел бы права творить суд над всем человеческим родом, если бы Римская империя существовала не по праву6. Вот почему Ирод, хотя он и не ведал, что творит (подобно Каиафе, возвестившему истину о небесном решении), отдал Христа на суд Пилату, как свидетельствует Лука в своем Евангелии. Ведь Ирод правил не в качестве наместника Тиберия под эмблемой орла или под эмблемой Сената, но был королем, поставленным Тиберием управлять отдельным королевством, и права его были ограничены. Пусть же перестанут порочить империю Римскую те, кто мнят себя сынами церкви, видя, что жених ее Христос признал империю в начале и в конце Своей миссии. И теперь уже достаточно очевидно, полагаю я, что римский народ по праву стяжал мировую империю.

О счастливый народ, о славная Авзония! Что было бы, если бы никогда не рождался тот, кто подорвал мощь твоей империи7, или если бы никогда не обманывало его самого благочестивое его намерение!

КНИГА ТРЕТЬЯ

I. "Заградил пасть львам, и они не повредили мне, потому что я оказался пред Ним чист"1.

В начале этого сочинения была поставлена цель исследовать три вопроса в соответствии с предложенной материей; о первых двух, думается мне, уже достаточно было сказано в предшествующих книгах. Теперь остается рассмотреть третий. Ответ на него, быть может, вызовет известное негодование против меня, ибо истинность его не может быть доказана без того, чтобы кое-кто не краснел. Но так как я возношу мольбы к Истине, сидящей на неизменном своем престоле,-- и Соломон, начиная Книгу Притч, также хотел собственным примером научить нас размышлять об истине и ненавидеть неправду, а наставник нравственности, Философ2, убеждал нас жертвовать ради истины дружбой,-- я, черпая уверенность в приведенных словах Даниила, в которых Божественная сила утверждается как щит поборников истины, облеченный, по словам Павла, в броню веры, горя жаром того угля, который один из серафимов принял с небесного жертвенника, коснувшись им уст Исаии3, вхожу в настоящий гимнасий4, преисполненный решимости на глазах всего мира изгнать из палестры нечестивца и лжеца силою десницы Того, Кто освободил нас Своею кровью от власти мрака. Чего убоюсь? Ведь Дух, единосущный Отцу и Сыну, глаголет устами Давида: "В вечной памяти будет праведник, не убоится худой молвы"5.

Итак, настоящий вопрос, который предстоит исследовать, касается двух великих светил6, а именно римского первосвященника и римского принцепса, и ставится он о том, зависит ли власть римского монарха (являющегося по праву монархом всего мира, как было это доказано во второй книге) непосредственно от Бога, или же она зависит от наместника, или служителя Божия, под которым я разумею преемника Петра, истинного ключаря Царства Небесного.

II. Подобно тому как мы поступали и в предшествующем изложении, надлежит при обсуждении настоящего вопроса взять в качестве исходного некий принцип, на основе которого строятся аргументы, касающиеся раскрываемой истины, ибо без намеченного заранее принципа какая польза будет от нашего труда, даже если мы и будем говорить истину? Один лишь принцип есть корень утверждаемых промежуточных положений1. Итак, возьмем в качестве исходной следующую непререкаемую истину: всего, что противно намерению природы, Бог не желает [nolit]. Если это не было бы истиной, не было бы ложным противоречащее этому суждение, а именно: у Бога отсутствует нежелание [Deum non nolle] того, что противно намерению природы. И если это не ложно, то не ложно и вытекающее из него; ведь в необходимых условных положениях невозможно, чтобы консеквент был ложным, если антецедент не является ложным. Но из отсутствия нежелания [non nolle] с необходимостью вытекает одно из двух: либо желание [velle], либо отсутствие желания [non velle], подобно тому как из отсутствия ненависти [non odire] по необходимости вытекает либо любовь [amare], либо отсутствие любви [non amare]; ведь отсутствие любви [non amare] не есть ненависть [odire] и отсутствие желания [non velle] не есть нежелание [nolle], как это очевидно само собой. Если же приведенное суждение не является ложным, то и следующее суждение не будет ложным: Бог желает того, чего Он не желает; но ложность такого суждения превосходит всякую меру. А то, что сказанное нами есть истина, я разъясняю так. Очевидно, что Бог желает существования цели природы, иначе небо двигалось бы напрасно, а этого утверждать нельзя. Если бы Бог желал существования помехи цели, Он желал бы и существования цели помехи, иначе Его желание было бы также напрасным. Но так как целью помехи является несуществование вещи, испытывающей эту помеху, следовало бы, что Бог желал бы несуществования цели природы, о которой утверждается, что Он ее желает. В самом деле, если бы у Бога отсутствовало желание помехи цели, то, поскольку оно отсутствовало бы, из этого отсутствия желания [non velle] вытекало бы, что Он никак не заботился бы о помехе, о ее существовании или несуществовании. Но тот, кто не заботится о помехе, не заботится и о вещи, способной испытывать эту помеху, а следовательно, он не делает ее предметом своего желания; относительно же того, что не является предметом его желания [non habet in voluntate], относительно того у него желание отсутствует [non vult]. Вот почему, если цель природы способна испытывать помеху (а это возможно), то по необходимости следует, что у Бога отсутствует желание цели природы, и тогда получается ранее сказанное, а именно что Бог желает [velle] то, относительно чего у Него желание отсутствует [non vult]. Итак, приведенный принцип является совершенной истиной, коль скоро из противоречащего ему суждения вытекают столь великие абсурды2.

III. Приступая к нашему вопросу, следует заметить, что истина первого вопроса должна была быть раскрываема больше для того, чтобы упразднить неведение, чем для того, чтобы упразднить спор: то, что составляло предмет второго вопроса, относилось одинаково и к неведению, и к спору. Ведь существует многое, чего мы не знаем, но о чем мы и не заводим спора; в самом деле, геометр не знает квадратуры круга, но и не заводит о ней спора; богослов не знает числа ангелов, но и не заводит спора о нем; египтянину неведома гражданственность скифов, но на этом основании он не вступает в прения об их гражданственности. Что же касается истины третьего вопроса1, то в нем столько спорного, что если в других случаях неведение обычно оказывается причиной спора, то здесь, скорее, спор оказывается причиной неведения. Ведь так всегда случается с людьми, которые полетом своей воли опережают созерцание разума; так, люди, испытывающие дурные аффекты, оставив позади свет разума, увлекаются, словно слепые, аффектом и упорно отрицают свою слепоту. Вот почему часто случается так, что ложь не только остается у себя дома, но уподобляется весьма многим, выходящим за свои пределы и вторгающимся в чужие страны, где, ничего не понимая сами, они не встречают понимания и таким образом вызывают у одних гнев, у других презрение, а у некоторых смех. Итак, против истины, составляющей предмет нашего вопроса, больше всего борются три вида людей. В самом деле, истине, которую я намерен доказать, противоречат: во-первых, верховный первосвященник, наместник Господа нашего Иисуса Христа и преемник Петра, которому мы должны воздавать не все, что должны воздавать Христу, но все, что должны воздавать Петру2,-- верховный первосвященник, побуждаемый, быть может, ревностью о ключах, вместе с иными пастырями стада Христова и с другими, кто, думается мне, движимы лишь ревностью о матери-церкви; быть может, они поступают так по ревности своей (как я уже сказал), а не по гордости. Во-вторых, противоречат некоторые другие, в которых упорная алчность угасила свет разума и которые, имея отцом своим дьявола, именуют себя сынами церкви, возбуждают спор не только по этому вопросу, но, страшась самих слов "священный принципат", бесстыдно отвергают начала как первых двух, так и настоящего вопроса. Есть и третьи -- их называют декреталистами3; не зная ни какой-либо теории, ни какой-либо философии и в них неопытные, приковав целиком свое внимание к декреталиям (которые я, разумеется, считаю достойными всяческого уважения), убежденные, как я полагаю, в том, что их декреталии восторжествуют, они оспаривают значение империи. И не удивительно, так как я уже слышал одного из них, говорившего и смело утверждавшего, что предания церковные -- фундамент веры. Однако это нечестие изгоняет верования тех смертных, которые ранее преданий церкви веровали во Христа Сына Божья, либо грядущего, либо уже пришедшего и пострадавшего, и, веруя, надеялись, а надеясь, горели любовью, и в горении своем стали Его сонаследниками, в чем нет сомнений у мира. И дабы совершенно удалить таковых из нашего гимнасия, нужно предуведомить, что существуют священные тексты, которые следует отнести к временам, предшествующим возникновению церкви; другие возникли вместе с церковью, иные же -- более поздние. До установления церкви возникли Ветхий и Новый заветы, "тверды на веки и веки"4, по словам пророка; и это же говорит церковь, обращаясь к Жениху: "Влеки меня за собою"5. Вместе с церковью -- благочестные Вселенские соборы, на которых присутствовал Христос, в чем не сомневается никто из верных, коль скоро Сам Он изрек ученикам, возносясь на небо: "Се с вами во вся дни, до скончания века", по свидетельству Матфея. Существуют и писания учителей -- Августина и других; тот, кто усомнится, что писателям этим помогал Дух Святой, тот либо совершенно не видит их плодов, либо если и видит, то вовсе их не вкушал. После установления церкви возникли предания, именуемые декреталиями; хотя они имеют досточтимый апостольский авторитет, однако нет сомнения, что их следует поставить ниже основных писаний, поскольку в этом Христос убеждал священнослужителей от противного. Когда они его спросили: "Зачем ученики Твои преступают предание старцев?" (ибо ученики Его пренебрегали омовением рук), Христос, по свидетельству Матфея, ответил им: "Зачем и вы преступаете заповедь Божью ради предания вашего?" Тем самым Он достаточно ясно дал понять, что предание надлежит ставить на второе место. Коль скоро предания церковные возникли после церкви, как это было только что разъяснено, необходимо, чтобы не церковь основывала свой авторитет на преданиях, а предания основывались на церкви, и те, кто довольствуются одними преданиями, должны быть в соответствии со сказанным удалены из нашего гимнасия. Ведь тем, кто добиваются этой истины, надлежит основываться в своих исследованиях на том, из чего проистекает авторитет церкви. Итак, исключив их, следует исключить и других, которые, будучи покрыты вороньими перьями, кичатся, что они -- белые овцы в стаде Господнем. Это те сыны нечестия, которые ради своих злодеяний отдают своих матерей на поругание, изгоняют братьев и вдобавок не желают иметь судью6. Зачем обращаться к ним с доводами разума, если они, одержимые своею страстью, не видят исходных принципов?

Таким образом, остается спорить с одними лишь теми, кто, движимые некоторой ревностью к матери-церкви, не ведают искомой ими истины7. С ними я начинаю состязание в этой книге ради блага истины с тем почтением, которое благочестивый сын обязан оказывать отцу8, которое благочестивый сын обязан оказывать матери, благочестивый в отношении Христа, благочестивый в отношении церкви, благочестивый в отношении пастыря, благочестивый в отношении всех исповедующих религию христианскую.

IV. А те, к которым обращен весь последующий диспут и которые утверждают, что власть империи зависит от власти церкви так, как ниже поставленный мастер зависит от архитектора, основывая свое мнение на многих и различных аргументах, извлекаемых из Священного писания и неких деяний как верховного первосвященника, так и самого императора, пытаются придать словам своим некоторую видимость разумности. Ведь они говорят, во-первых, что, согласно Священному писанию, Бог создал два великих светильника, один большой, другой меньший, чтобы один светил днем, а другой -- ночью1. При этом они понимают это как аллегорическую речь об оных двух властях, духовной и светской. Далее они доказывают, что, подобно тому как Луна, меньший светильник, не имеет света, кроме того, который она получает от Солнца, так и светская власть имеет авторитет лишь в той мере, в какой она получает его от власти духовной.

Чтобы опровергнуть и этот, и другие их доводы, нужно предварительно заметить, что "опровержение довода есть раскрытие заблуждения", по словам Философа в книге "О софистических доказательствах"2. И поскольку ошибка может находиться как в материи, так и в форме аргумента, можно ошибаться двояко, а именно либо допуская ложное, либо строя неправильно силлогизм. И в том и в другом Философ упрекал Парменида и Мелисса3, говоря: "Они допускают ложное и строят силлогизм неправильно". Я понимаю здесь "ложное" в широком значении, включая немыслимое, имеющее природу ложного в пределах вероятной материи. Если погрешность будет в форме, опровергающий должен отвести вывод, показывая, что форма силлогизма не соблюдена. А если случается погрешность в материи, то либо потому, что допущено нечто абсолютно ложное, либо потому, что это ложное -- относительно. Если ложное абсолютно, то довод надлежит опровергать, отбрасывая допущение; если же ложное относительно, то это выясняется путем проведения различия.

Рассмотрев это для лучшего уяснения как приведенного, так и ниже приводимых опровержений, следует заметить, что в отношении мистического смысла4 возможны ошибки двоякого рода: либо тогда, когда ищут его там, где его нет, либо толкуют его иначе, чем надлежало бы его толковать. О первого рода ошибке говорит Августин в сочинении "О граде Божьем"5: "Не все повествуемое в виде события должно почитаться знаменующим что-либо; ведь к знаменующему что-либо присоединяется и нечто ничего не знаменующее. Земля вспахивается только лемехом, но, чтобы это стало возможным, необходимы и прочие части плуга". О второго рода ошибке тот же Августин говорит в "Учении христианском", упоминая о таком человеке, который хотел бы усмотреть в Писаниях иной смысл, нежели тот, который имеет в виду сам написавший: "Такой человек ошибается, как если бы он покинул дорогу и по кругу дошел туда же, куда эта дорога ведет". И он прибавляет: "Нужно доказать, что, привыкнув уклоняться от дороги, этот человек вынужден ходить в поперечном или совершенно не в том направлении". Затем он указывает причину, почему следует избегать этого в отношении Писания, говоря: "Поколеблется вера, если авторитет Божественных писаний пошатнется". Я же утверждаю, что если такие вещи будут совершаемы по неведению, то, прилежно их исправляя, можно их извинить, как можно извинить и того, кто в облаках вообразит льва. Но если совершаются они умышленно, то с такими заблуждающимися нужно поступать не иначе как с тиранами, которые блюдут публичные права не для общей пользы, а пытаются извратить их в интересах собственных. О, высшее преступление, остающееся таковым, даже если оно только приснится,-- извращать Духа вечного! Ведь это грех не против мысли Моисея, не против Давида, не против Иова, не против Матфея и не Павла, а против Духа Святого, глаголющего в них. Ведь хотя пишущих Божественные речи и много, но диктует их один Бог, который благоволил угодное ему раскрыть посредством тростей многочисленных писцов своих.

После этих предварительных замечаний я отвечаю на ранее сказанное, отвергая то суждение, которое они выдвигают, будто те два светила типически знаменуют две эти власти6, а в этом суждении и заключена вся сила их аргумента. Что такое толкование вообще неприемлемо, можно показать двояким путем. Во-первых, поскольку такого рода власти суть некие акциденции человека, выходит, что Бог придерживался извращенного порядка, создав акциденции раньше, чем соответствующего их носителя, а утверждать это о Боге абсурдно. Ведь эти два светильника были созданы в четвертый день, а человек -- в шестой, как явствует из буквы Писания. Во-вторых, поскольку эти власти направляют людей к неким целям, как станет это ясным дальше, постольку, если бы человек оставался в том состоянии невинности, в котором он был создан Богом, он не нуждался бы в таких направляющих началах. Следовательно, подобного рода власти суть лекарства против немощи греха. Поскольку, следовательно, в четвертый день не было не только человека-грешника, но и вообще человека, бесполезно было бы создавать лекарства, а делать бесполезное противоречит Божественному совершенству. Ведь глуп был бы тот медик, который до рождения человека изготовлял бы ему пластырь для будущего нарыва. Таким образом, не следует утверждать, что Бог в четвертый день создал эти две власти, а следовательно, мысль Моисея не могла быть той, которую они воображают. Можно также опровергнуть это ложное суждение, проявив большую снисходительность и проводя некое различие. Ведь опровержение, основанное на различении, более мягко по отношению к противнику, поскольку признается, что не все, что он утверждает, ложь. Если, следовательно, я говорю, что, хотя Луна и не имеет обильного света иначе как получая его от Солнца, отсюда еще не вытекает, что Луна получает от Солнца свое бытие. А потому надлежит знать, что одно есть бытие самой Луны, другое -- ее сила и третье -- ее действие. Что касается бытия, Луна отнюдь не зависит от Солнца также и по своей воле, и по своей действенности в абсолютном смысле, ибо движение ее обусловлено собственным источником движения7 и влияние ее осуществляется посредством собственных ее лучей. Ведь она имеет и некоторый свет сама по себе8, как явствует это при ее затмении; но в смысле своего лучшего и более совершенного действования она получает нечто от Солнца, ибо она затем более совершенным образом распространяет получаемый ею обильный свет. Я говорю, следовательно, что царство светское не получает от царства духовного ни бытия, ни силы, каковой является его авторитет, ни даже действенности в абсолютном значении слова, хотя именно от него оно получает то, что позволяет ему действовать лучше посредством света благодати, каковую и на небе, и на земле изливает в него благословение верховного первосвященника. Таким образом, аргумент грешит по форме. Ведь предикат заключения не есть термин большей посылки, что очевидно, поскольку строится аргумент так: Луна получает свет от Солнца, которое есть власть духовная; власть светская есть Луна; следовательно, власть светская получает авторитетность от власти духовной. Здесь в качестве крайнего термина большей посылки полагают свет, предикатом же заключения является авторитетность, а это вещи разные как по своему носителю, так и по своему понятию, что уже было показано.

V. Черпают также аргумент из буквы Моисеева текста, утверждая, что из чресел Иакова проистек прообраз оных двух властей, то есть Левий и Иуда, ибо первый был отец священства, а второй -- светской власти. Далее они аргументируют на этом основании следующим образом: так же как Левий относится к Иуде, так церковь относится к империи. Левий предшествовал Иуде по своему рождению, как явствует из буквы текста; следовательно, церковь предшествует империи в отношении авторитета. Но и это легко опровергается. Ведь то, что они говорят, что Левий и Иуда, сыновья Иакова, суть прообразы этих властей, я мог бы аналогичным образом разрушить и опровергнуть. Но допустим, что это так. Когда они, аргументируя, делают вывод: так же как Левий предшествовал по рождению, так церковь предшествовала по авторитету, я опять-таки говорю, что одно есть предикат заключения, а другое -- больший термин. Ибо одно есть авторитет, другое -- рождение как по своему носителю, так и по своему понятию. А потому совершается ошибка в отношении формы. И ход рассуждений подобен следующему: А предшествует В и С; D и Е относятся друг к другу как А и В; следовательно, D предшествует Е и F; между тем F и С различны. И если бы они продолжали настаивать, говоря, что F вытекает из С, то есть авторитет из рождения, и что вместо антецедента правильно ставится консеквент, подобно тому как вместо человека ставится живое существо, я говорю, что это ложно: ведь многие бывают старше по рождению и вместе с тем не только не предшествуют по авторитету, но уступают в этом отношении более молодым, как становится ясным на примере того, когда епископы бывают моложе подчиненных им архипресвитеров. Итак, это возражение явно ошибочно, ибо принимается за причину то, что причиной не является.

VI. А из буквы текста Первой книги Царств они черпают аргумент, основанный на избрании и низложении Саула1, и говорят, что царь Саул, возведенный на престол, был низложен Самуилом, который исполнял должность наместника Божья, как это явствует из текста. И на этом основании они доказывают, что если оный наместник Божий имел право давать и отнимать светскую власть и вручать ее другому, то и теперь наместник Божий, глава Вселенской церкви, имеет право давать и отнимать, а также вручать другим скипетр светской власти. Отсюда, без сомнения, следовало бы, что от наместника Божья зависела бы и правомочность империи, что они действительно и утверждают. На это следует сказать, отвергая то, что они говорят, когда называют Самуила наместником Божьим, что он делал это не в качестве наместника, но в качестве особо для того назначенного посланника или вестника, приносящего явно выраженное повеление Господа. Это очевидно, ибо он единственно делал и возвещал то, что сказал Бог. А потому надлежит знать, что одно быть наместником, другое -- быть вестником или слугою; подобно тому как одно быть учителем, а другое -- толкователем. Ведь наместник -- тот, кому вверена юрисдикция вместе с законом и свободой поступать по своему усмотрению; а потому в пределах доверенной ему юрисдикции он может на основании закона или по своему усмотрению делать то, что остается совершенно неизвестным повелителю. Вестник же так поступать не может, поскольку он вестник; но так же, как молот действует исключительно силою кузнеца2, так вестник -- волею того, кто его послал. Стало быть, нельзя заключать, что если Бог через Своего вестника Самуила совершил нечто, то и наместник Божий может совершить то же самое. Ведь Бог через ангелов совершал, совершает и будет совершать многое, что наместник Божий, преемник Петра, совершить бы не мог. Таким образом, их аргумент основан на заключении от целого к части, и строится он примерно так: человек может слышать и видеть; следовательно, глаз может слышать и видеть; а такой вывод силы не имеет. Он имел бы силу, если бы делался в деструктивной форме так: человек не может летать; следовательно, и руки человеческие не могут летать. Или по аналогии так: Бог посредством вестника не может сделать бывшее не бывшим, согласно изречению Агафона3; следовательно, и его наместник сделать это не может.

VII. Черпают они аргумент и из буквы текста Матфея, ссылаясь на дары волхвов и утверждая, что Христу были принесены вместе и ладан, и золото, дабы показать, что Он Господь и Владыка духовного и светского. Отсюда они заключают, что наместник Христа -- господь и владыка над тем же, а стало быть, имеет право распоряжаться и тем и другим. Отвечая на это, я признаю истинность буквального смысла1 Матфеева текста, однако то, что они пытаются из него вывести, погрешает в терминах. Ведь они строят силлогизм так: Бог есть Владыка духовного и светского; верховный первосвященник есть наместник Бога; следовательно, он есть владыка духовного и светского. Обе посылки истинны, но средний термин не один и тот же и аргументация ведется посредством четырех терминов, в результате чего форма силлогизма не соблюдается, что явствует из книг, трактующих о силлогизме как таковом2. Ведь одно есть Бог, подлежащее в большей посылке, и другое -- наместник Бога, предикат в меньшей посылке. А если кто будет настаивать на равносильности понятий Бога и наместника, он будет настаивать напрасно, ибо никакое наместничество, ни Божественное, ни человеческое, не может быть равносильно верховной власти, что уясняется без труда. Ведь мы знаем, что преемник Петра не равносилен Божественной власти, хотя бы, например, в природных действиях; он не может по должности, ему вверенной, заставить землю подниматься вверх, а огонь опускаться вниз. И не все может быть доверено ему от Бога; ведь способность творить из ничего и крестить Бог отнюдь не мог бы ему передать, как доказывается это с очевидностью, хотя Магистр и утверждал противоположное в четвертой книге3. Мы знаем также, что наместник человека не равномощен ему в той мере, в какой он является его наместником, ибо никто не может дать то, что ему не принадлежит. Верховная власть не принадлежит принцепсу, а находится в его пользовании, ибо никакой принцепс не может авторизовать свою собственную власть; он может лишь получить ее или потерять, но не может создать другого принцепса, потому что создание принцепса от принцепса не зависит. Если это так, ясно, что ни один принцепс не способен поставить на свое место наместника во всем ему равномощного; а поэтому возражение не имеет никакой силы.

VIII. Черпают они также аргумент из буквы текста того же Матфея, из слов Христа Петру: "И то, что свяжешь на земле, будет связано и на небесах; а что разрешишь на земле, будет разрешено и на небесах". То же самое было сказано и всем апостолам, как усматривают это декреталисты из текстов Матфея и Иоанна. Исходя из этих текстов, они доказывают, что преемник Петра может с дозволения Божья связывать и разрешать все, а отсюда выводят, что он может отменять законы и декреты империи и вместо светской власти устанавливать законы и декреты, откуда, разумеется, вытекало бы то, что они утверждают1. На это следует сказать, проводя различие в отношении большей посылки силлогизма, которым они пользуются. Строят они свой силлогизм так: Петр мог разрешать и связывать все; преемник Петра может делать все, что мог Петр; следовательно, преемник Петра может разрешать и связывать все. Отсюда они выводят, что он может отменять и устанавливать власть и декреты империи. Меньшую посылку я принимаю, но большую принимаю, проводя различие. И, таким образом, я говорю, что это универсальное обозначение "всякое" [omne], подразумеваемое в слове "любое из" [quodcumque], никогда не выходит за пределы определяемого термина. Ведь если я говорю: "Всякое [omne] живое существо бежит", слово "всякое" определяет все то, что охватывается родовым понятием "живое существо". Но если я говорю: "Всякий [omnis] человек бежит", тогда универсальное обозначение не определяет за пределами предметов, обозначаемых термином "человек". Когда же я говорю "всякий [omnis] грамматик", тогда определение еще более суживается.

Вот почему всегда нужно обращать внимание, что именно предстоит определять универсальному обозначению; заметив это, легко можно видеть, насколько далеко простираются его границы, если познаны природа и охват определяемого термина. А потому, когда говорится "все, что ни свяжешь" [quodcumque ligaveris], если брать это "все, что ни" [quodcumque] абсолютно, то было бы истинным утверждаемое ими и наместник Божий мог бы совершить не только это, но и освободить жену от обязательств в отношении мужа, связав ее с другим при жизни первого, что никак невозможно. Он мог бы также разрешить меня от грехов без покаяния, что также не мог бы сделать и Сам Бог2. Коль скоро это так, ясно, что подобное определение нельзя брать в абсолютном смысле, а в отношении к чему-то. А к чему оно относится, достаточно очевидно, если принять во внимание то, в отношении чего такая передача прав происходит и чему это определение подчиняется. Ведь Христос сказал Петру: "Дам тебе ключи Царства Небесного", то есть "сделаю тебя привратником Царства Небесного". Затем он добавляет: "И все, что ни [quodcumque]" -- то есть "все, что [omne quod]", или "все, что относится к этой должности" -- ты сможешь отменять и устанавливать. И, таким образом, универсальный смысл, заключающийся в словах "все, что ни [quodcumque]", ограничивается в своем значении должностью ключей Царства Небесного3. И если понимать это так, приведенное суждение будет истинным, абсолютно же нет, как это очевидно. А потому я говорю, что хотя преемник Петра в соответствии с нуждами должности, вверенной Петру, способен разрешать и связывать, однако отсюда еще не следует, что он может отменять и устанавливать декреты империи, или законы, как утверждали они, если только дальше не будет доказано, что и это последнее относится к должности ключей; а что оно не относится, будет показано ниже.

IX. Ссылаются также на слова у Луки, которые Петр говорит Христу, а именно: "Вот здесь два меча", утверждая, что под этими двумя мечами подразумеваются обе вышеназванные власти; поскольку Петр сказал, что эти мечи находятся там, где находился он сам, то есть у него, постольку они доказывают, что обе эти власти по праву находятся у преемника Петра. На это следует ответить, отвергая смысл текста, на котором аргумент основан. Ведь они говорят, что те два меча, на которые указал Петр, обозначают две названные власти, а это нужно совершенно отрицать как потому, что такой ответ не отвечал бы мысли Христа, так и потому, что Петр по своему обыкновению отвечал сразу, касаясь лишь поверхности вещей.

Что ответ не отвечал бы мысли Христа, станет ясным, если принять во внимание предшествующие слова и повод, по которому они были сказаны. Для этого надлежит знать, что сказано было это в день вечери, а потому Лука начинает свое повествование так: "Приблизился день опресноков, когда нужно было заклать пасху"; во время этой вечери Христос говорил о предстоящем страдании, когда надлежало Ему разлучиться со Своими учениками. Следует также знать, что, когда эти слова были произнесены, все двенадцать учеников были вместе; потому вскоре после приведенных слов Лука говорит: "И когда настал час, Он возлег и двенадцать апостолов с Ним". И затем, продолжая Свою беседу, Христос произносит слова: "Когда Я послал вас без мешка и без сумы и без обуви, разве был у вас в чем недостаток?" Они отвечали: "Ни в чем". Тогда Он сказал им: "А теперь, у кого есть мешок, пусть возьмет его, так и суму; а у кого нет, пусть продаст одежду и купит меч". Отсюда достаточно ясно раскрывается мысль Христа. Ведь Он не сказал: "Купите или возьмите два меча" -- или, вернее, двенадцать мечей, потому что обращался Он к двенадцати ученикам, говоря: "У кого нет, пусть купит", то есть чтобы у каждого было по одному. И говорил Он это, предупреждая о предстоящем гонении и предстоящем поношении их, как если бы Он сказал: "Пока Я был с вами, вас принимали, теперь вы будете гонимы; а потому надлежит вам по необходимости приготовить и то, что раньше Я вам запрещал". Итак, если бы ответ Петра не отвечал бы смыслу слов Христовых, на что Сам Христос обрушился бы, как Он обрушивался многократно, когда Петр отвечал Ему опрометчиво. Но этого Он не сказал, а успокоился, сказав ему: "Достаточно", как бы говоря: "Сказал Я это по необходимости, но, если кто-либо иметь меча не может, достаточно будет и двух имеющих"1.

А что Петр по обыкновению своему говорил, касаясь лишь поверхности, доказывает его поспешная и безотчетная решимость, к которой побуждала его не только чистота веры, но, думается мне, и природная простота2. Эту его поспешность засвидетельствовали все летописцы жизни Христовой. Матфей пишет, что, когда Иисус спросил учеников: "За кого вы Меня считаете?" -- Петр раньше всех ответил: "Ты, Христос, Сын Бога живого". Он пишет также, что, когда Христос говорил Своим ученикам о предстоящем Своем пути в Иерусалим и о многом, что Ему предстояло претерпеть, Петр отозвал Его и начал Ему прекословить, говоря: "Да минует это Тебя, Господи, да не будет этого с Тобой". На что Христос, обратившись к нему с упреком, сказал: "Отойди от Меня, сатана!" Также он пишет, что на горе Преображения, при виде Христа, Моисея и Илии и двух сыновей Зеведеевых, Петр сказал: "Господи, хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: одну Тебе, другую Моисею и третью Илии". Пишет он также, что, когда ученики находились в лодке в ночное время и Христос шел по воде, Петр сказал: "Господи! Если это Ты, прикажи мне идти к Тебе по водам". Также он пишет, что, когда Христос предрек ученикам Своим, что они соблазнятся, Петр ответил: "Если и все соблазнятся о Тебе, я никогда не соблазнюсь". И дальше: "Хотя бы надлежало мне умереть с Тобой, не отрекусь от Тебя". И то же самое подтверждает Марк; Лука же пишет, что Петр сказал также Христу, немного раньше приведенных слов о мечах: "Господи! С Тобою я готов и в темницу, и на смерть идти". Иоанн же говорил о нем, что, когда Христос хотел омыть ему ноги, Петр сказал: "Господи, Тебе ли омывать мои ноги?" И дальше: "Не омоешь ног моих вовеки". Говорит также, что он мечом поразил раба архиереева, о чем пишут все четверо. Говорит также Иоанн, что он, подойдя ко гробу, вошел сразу, видя, что другой ученик еще медлит у входа. И опять-таки Иоанн говорит, что, когда Христос находился на берегу, после воскресения, и Петр услышал, что это Господь, он препоясал себя одеждою (так как был наг) и бросился в море. Наконец, он говорит, что когда Петр увидел Иоанна, то сказал Иисусу: "Господи, а он что?" Полезно было привести в похвалу чистоте архимандрита нашего такие примеры, в которых явно обнаруживается, что, когда речь шла о двух мечах, он отвечал Христу в простоте души. Если же и надлежит эти слова Христа и Петра принимать в значении общем, их не нужно насильственно притягивать к тому, что говорят означенные толкователи, а нужно связывать со значением того меча, о котором Матфей пишет так: "Не думайте, что Я пришел принести мир на землю3; не мир пришел Я принести, но меч; ибо Я пришел разделить человека с отцом его" и т. д. Совершается это разделение и словом, и делом; потому Лука говорил Феофилу о том, что Иисус делал и чему учил4. Именно такой меч предписывал купить Христос, и о нем отвечал Петр, что у него есть двоякий. Ведь ученики были готовы и к словам, и к делам, посредством которых они совершали бы то, что, как говорил Христос, Он, по вышесказанному, пришел совершить Сам посредством меча.

X. Некоторые говорят, кроме того, что император Константин, очистившись от проказы благодаря вмешательству Сильвестра, бывшего тогда верховным первосвященником, принес в дар церкви столицу империи, Рим1, вместе с многими другими важнейшими правовыми преимуществами империи. На этом основании они доказывают, что после того никто уже не может пользоваться этими правами, не получив их от церкви, утверждая, что они принадлежат церкви. И отсюда, разумеется, следовало бы, что одна власть зависит от другой, как это им хочется.

Итак, после того как были изложены и опровергнуты аргументы, которые, казалось бы, имеют корни в Божественных речах, остается теперь изложить и опровергнуть те из них, которые коренятся в римской истории и в разуме человеческом. Из них первый аргумент, предпосылаемый другим, строится в виде следующего силлогизма: то, что принадлежит церкви, никто не может иметь по праву иначе как от церкви (эту посылку можно принять); римская власть [regimen] принадлежит церкви; следовательно, ее никто не может иметь по праву иначе как от церкви. Меньшую посылку они доказывают, основываясь на том, что выше было сказано о Константине. Эту меньшую посылку я, стало быть, отвергаю. И когда они ее доказывают, я говорю, что доказательство не имеет силы, ибо Константин не мог отчуждать права и владения империи, а церковь принимать их. И так как они упорно настаивают, сказанное мною можно разъяснить так: никому не дозволено, основываясь на вверенной ему должности, делать то, что этой должности противоречит; ведь иначе одно и то же, взятое в том же самом смысле, могло бы быть и своей собственной противоположностью, а это невозможно. Но рассекать империю противно должности, вверенной императору2, ибо долг его -- подчинять человеческий род единому хотению [velle] и единому нехотению [nolle], как легко можно это усмотреть в первой книге настоящего сочинения; следовательно, рассекать империю императору не дозволено. Если, следовательно, отдельные права и прерогативы были (как говорят) отчуждены Константином от империи и переданы в ведение церкви, то был бы разодран хитон несшитый3, разодрать который не осмелились даже те, кто пронзили копьем истинного Бога, Христа. Кроме того, если церковь имеет свое основание, то и империя свое, ибо основание церкви есть Христос. Потому-то и говорит Апостол в Послании к коринфянам: "Никто не может положить другого основания4, кроме положенного, которое есть Иисус Христос". Он есть камень, на котором воздвигнута церковь, основание же империи -- человеческое право. Однако я говорю, что если церковь не должна находиться в противоречии со своим основанием и всегда должна опираться на него, по слову Песни песней: "Кто это восходит от пустыни, опираясь на своего возлюбленного?"5 -- то и империи также не подобает делать что-либо противное праву человеческому. Но праву человеческому противно, если империя разрушает саму себя; следовательно, империи не подобает разрушать саму себя. Коль скоро, стало быть, рассекать империю -- значит разрушать ее, ибо империя заключается в единстве универсальной монархии, ясно, что тому, кто наделен императорской властью, рассекать империю не подобает. А что разрушать империю противоречит человеческому праву, ясно из вышесказанного.

Кроме того, всякое правовое установление предшествует тому, кто его осуществляет; ведь этот последний предназначается для юрисдикции, а не наоборот. Но империя есть правовое установление, охватывающее всю область светского права; следовательно, она предшествует тому, кто осуществляет ее власть, то есть императору, ибо он предназначен для нее, а не наоборот. Отсюда очевидно, что император, в той мере, в какой он является императором, изменять установленный правопорядок не может, ибо от империи получает он свою власть. Теперь я говорю так: либо он был императором, когда передавал, как говорят, свою власть церкви, либо нет. Если нет, очевидно, что он ничего не мог передать от империи. Если же да, то, поскольку такая передача была умалением прав империи, он не мог это сделать будучи императором. Больше того, если бы один император мог отделить какую-либо частицу от правовой мощи империи, на том же основании мог бы сделать это и другой. Но так как область действия светского права конечна, а все конечное исчерпывается конечным числом решений, оказалось бы, что первоначальный правопорядок способен был бы вовсе уничтожиться, что противоречит разуму. Притом, поскольку дающий есть начало действующее, а получающий -- начало пассивное, как полагает Философ в четвертой книге "Никомаховой этики", для того чтобы акт передачи мог осуществиться дозволенным образом, необходимо предрасположение не только дающего, но и получающего, поскольку действие активного начала должно, как видно, наличествовать в предрасположенном к тому начале пассивном. Но церковь вовсе не была предрасположена к тому, чтобы принять светское, по причине запретительного предписания, которое мы находим у Матфея и которое гласит: "Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои6, ни сумы на дорогу" и т. д. Ведь хотя у Луки мы и находим некоторое послабление в отношении этого предписания, однако после приведенного запрета я не мог найти нигде разрешения владеть золотом и серебром, которое было бы дано церкви. Вот почему, если церковь не могла принимать, то, даже допустив, что Константин мог давать по собственному усмотрению, все же означенное действие не было возможным из-за отсутствия соответствующей предрасположенности у пассивного начала. Впрочем, император мог передать в пользование церкви свое отчее достояние и прочее, всегда сохраняя, однако, в неприкосновенности верховную власть, единство которой не терпит разделения. Мог и наместник Божий принять дарение, но не как собственник, а как распределяющий плоды на благо церкви и бедняков Христовых, что, как известно, делали апостолы.

XI. Говорят еще, что папа Адриан1 призвал Карла Великого к себе, чтобы он защитил церковь, притесняемую лангобардами во времена Дезидерия, короля их; и Карл получил от него императорское достоинство, несмотря на то, что Михаил был императором в Константинополе2. Поэтому они говорят, что все, кто были императорами римлян после Карла, также являются защитниками церкви и должны быть ее защитниками, ею призванными. Отсюда вытекает и та зависимость, которую они хотят обосновать. Для опровержения сказанного я говорю, что они, в сущности, не говорят ничего, ибо узурпация права не создаст права3. Ведь если это так, на том же основании можно было бы доказать, что власть церкви зависит от императора, после того как император Оттон восстановил папу Льва и низложил Бенедикта, отправив его в изгнание4 в Саксонию.

XII. А на основании разума они аргументируют так. Свой исходный принцип они заимствуют из десятой книги "Первой Философии"1, утверждая: все относящееся к одному и тому же роду сводится к чему-то одному, являющемуся мерою всего, что к этому роду относится. Но все люди принадлежат к одному роду; следовательно, они должны сводиться к одному, как общей мере их всех. И так как верховный настоятель и император суть люди, то, если это заключение верно, они должны сводиться к одному человеку. И так как папу нельзя свести к другому, остается признать, что император со всеми прочими должен быть сведен к папе как к своей мере и правилу; и в результате также получается то, что им хочется. Для опровержения этого довода я говорю, что они утверждают истину, когда заявляют: "Относящееся к одному и тому же роду нужно сводить к чему-то одному из того же самого рода, являющемуся мерою в нем". Равным образом они утверждают истину, говоря, что все люди относятся к одному и тому же роду. И равным образом они заключают правильно, выводя из сказанного, что все люди должны быть сведены к одной мере в своем роде. Но когда заключение это они применяют к папе и императору, они ошибаются, смешивая сущность со случайным явлением. Для уяснения сказанного нужно знать, что одно -- быть человеком и другое -- быть папой. И точно так же одно -- быть человеком, другое -- быть императором; как одно -- быть человеком, другое -- отцом и господином. Ведь человек есть то, что существует посредством субстанциальной формы, посредством которой получается вид и род и посредством которой человек подводится под категорию субстанции. Отец же есть то, что существует посредством формы акцидентальной2, каковая есть в данном случае отношение, и посредством нее получается свой вид и род, и отец подводится под род или под род отношения. Иначе все сводилось бы к категории одной лишь субстанции, коль скоро никакая акцидентальная форма не существует сама по себе, без ипостаси существующей самой по себе субстанции, а это ложно. Поскольку, следовательно, папа и император являются тем, что они есть благодаря известным отношениям, то есть благодаря папской власти и власти императорской, представляющим отношения, одно из которых входит в понятие отцовство, а другое -- в понятие владычества, ясно, что папа и император как таковые должны быть отнесены к категории отношения, а следовательно, сведены к чему-то входящему в этот род. На основании сказанного я говорю, что одно есть мера, к которой их надлежит сводить в качестве людей, другая -- к которой их надлежит сводить в качестве папы и императора. Ведь, поскольку они люди, их надлежит сводить к лучшему человеку, который есть мера всех прочих людей и, если можно так выразиться, идея для существующего в своем роде как максимально единого, кто бы он ни был, о чем можно прочитать в последних книгах "Никомаховой этики". Поскольку же они суть некоторые элементы отношения, то очевидно, что их следует сводить либо одного к другому (если один подчиняется или если они имеют какую-то общность в виде благодаря природе своего отношения), либо к чему-то третьему как к общему для обоих единству. Но нельзя говорить, что один подчинен другому, ибо тогда один был бы предикатом другого, что ложно. Ведь мы не говорим, что император есть папа или наоборот. И нельзя говорить, что они имеют общность в виде, коль скоро одно есть понятие папы, а другое -- понятие императора как таковых. Следовательно, они сводятся к чему-то, в чем должны объединяться.

Для понимания этого следует знать, что как одно отношение относится к другому, так и один элемент отношения -- к другому. Если, таким образом, папская и императорская власть, будучи отношениями начальствования, должны быть сведены к отношению начальствования, от которого они происходят вместе со своими отличительными признаками, то папа и император, будучи элементами отношения, должны будут сводиться к чему-либо одному, в чем имеется это же самое отношение начальствования, но без прочих отличительных признаков. И это одно будет либо Сам Бог, в котором становится единым вообще всякое отношение, либо некая субстанция ниже Бога, в которой отношение начальствования уточняется посредством отличительного признака начальствования, проистекая из простого отношения. Итак, становится ясным, что папа и император, поскольку они люди, должны сводиться к одному, но, поскольку они папа и император, должны сводиться к другому3; а отсюда становится ясным и ответ на приведенное возражение.

XIII. Изложив и отведя заблуждение, на которые всего больше опираются те, кто утверждают, будто власть римского императора зависит от римского первосвященника, нужно вернуться к раскрытию истины нашего третьего вопроса, который с самого начала намечался в качестве предмета обсуждения. Истина эта станет явной в достаточной мере, если, руководясь в исследовании намеченным началом, я покажу, что упомянутая власть зависит непосредственно от вершины всего сущего, то есть от Бога. И это будет показано либо при условии, что власть церкви можно отделить от власти императора (поскольку о власти церкви спора нет), либо если путем прямого доказательства можно будет доказать, что власть империи зависит непосредственно от Бога. Что власть церкви не есть причина власти императорской, доказывается так1. То, при отсутствии чего или при бездействии чего нечто сохраняет всю свою силу, не есть причина этой силы; но при отсутствии церкви или бездействии ее империя имела всю свою силу2; следовательно, церковь не есть причина силы империи, а потому и не есть причина ее власти, поскольку сила и власть -- одно и то же. Пусть церковь -- А, империя -- В, власть или сила империи -- С. Если С заключено в А при отсутствии А, невозможно А быть причиной того, что С заключено в В, ибо невозможно, чтобы действие предшествовало в своем бытии причине. Притом, если С заключено в В при бездействии А, неизбежно доказывается, что А не есть причина того, что С заключено в В, ибо для произведения действия должна сначала проявить свое действие причина, и в особенности причина действующая, которая здесь имеется в виду. Формулировать бульшую посылку доказательства -- это значит доказать ее; меньшую посылку подтверждают Христос и церковь. Христос -- Своим рождением и смертью, как было сказано выше, а церковь -- словами, которые Павел в Деяниях апостолов говорит Фесту: "Я стою перед судом цезаря, где мне и надлежит быть судимым"3, ибо и ангел Божий вскоре сказал Павлу: "Не бойся, Павел, тебе надлежит предстать перед цезарем". И ниже Павел вновь говорит иудеям, находящимся в Италии: "Но так как иудеи противоречили, я принужден был потребовать суда от цезаря, не с тем чтобы обвинить в чем-либо мой народ, но чтобы избавить душу свою от смерти". Если бы цезарь не имел в то время власти творить светский суд, то ни Христос не убеждал бы в этом, ни ангел не возвещал бы эти слова, ни тот, кто говорил: "Имею желание разрешиться и быть со Христом"4, не обращался бы к судье, лишенному полномочий. Даже если Константин и не имел бы власти и авторитета, он не имел бы права передавать церкви на управление отчину империи, и таким образом церковь пользовалась бы этим приношением не по праву, коль скоро Бог хочет, чтобы приношения были незапятнанными, в согласии со словами Книги Левит5: "Всякое приношение Господу должно быть без порока". Хотя предписание это, казалось бы, обращено к приносящим, тем не менее косвенно оно подразумевает и тех, кто приемлет. Ведь глупо думать, будто Бог хочет принимать то, что Он запрещает приносить, коль скоро в той же Книге Левит предписывается: "Не оскверняйте души ваши, не прикасайтесь к чему-либо такому, чтобы не стать нечистыми". Но утверждать, что церковь так злоупотребляет ей доверенной отчиной, весьма несообразно. Следовательно, ложным было и то, из чего такой вывод следовал.

XIV. Больше того, если бы церковь имела полномочия санкционировать власть римского императора, она имела бы их либо от Бога, либо от себя, либо от какого-нибудь монарха, либо по всеобщему согласию смертных или по крайней мере согласию первенствующих. Никакой другой щелки, сквозь которую эти полномочия могли бы просочиться до церкви, нет. Но ни один из перечисленных источников церкви подобных прав не давал; следовательно, она вышеупомянутых полномочий не имеет. А то, что никто этими полномочиями ее не наделял, становится ясным из следующего рассуждения. Если бы она их получила от Бога, это произошло бы по закону либо Божественному, либо естественному, ибо то, что приемлется от природы, приемлется от Бога, хотя суждение это и необратимо1. Но по закону естественному это не происходит потому, что природа устанавливает закон лишь в отношении своих собственных действий; ведь деятельность Бога не может быть ограничена там, где он дает бытие чему-либо помимо подчиненных действующих начал. Вот почему, коль скоро церковь есть действие не природы, а Бога, глаголющего: "На сем камне созижду церковь Мою"2, и в другом месте: "Я совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить"3, очевидно, что природа не даровала церкви закона. Но и по закону Божественному это не происходит, ибо весь Божественный закон заключен в лоне обоих Заветов, и в этом лоне я не могу найти указаний на то, чтобы забота или попечение о светском были вверены священству ветхозаветному или новозаветному. Более того, я убеждаюсь, что ветхозаветным священникам было предписано отложить подобные заботы, что явствует из слов, сказанных Богом Аарону4, а новозаветным священникам -- из слов, сказанных Христом Своим ученикам5. Но отложить эти заботы было бы бессмысленно, если бы права светской власти проистекали от священства: ведь само собою разумеется, что при наделении властью возникла бы мирская забота о выборе правителя и затем непрерывная обязанность надзора, чтобы получивший власть не уклонился от прямой стези. А то, что церковь не получила эти полномочия от себя самой, легко понять. Не существует ничего, что могло бы дать то, чего оно само не имеет. Потому и необходимо, чтобы всякое действующее начало содержало в себе то, что оно намеревается совершить, согласно сказанному в "Метафизике"6. Но бесспорно, что, если церковь наделяла себя указанными правами, она не имела их ранее; таким образом, она дала бы себе то, чего не имела, а это невозможно. А то, что она не получила их от какого-либо императора, достаточно ясно из вышеизложенного. А кто станет сомневаться в том, что на эти права церковь не имеет согласия всех или первенствующих? Ведь не только все жители Азии и Африки, но и большая часть жителей, населяющих Европу, от этого отвращается7. К тому же скучно давать доказательства вещей очевиднейших.

XV. Далее, то, что противно природе чего-либо, не принадлежит к числу его свойств, ибо свойства всякой вещи сообразны ее природе, как инструменты для достижения цели1; но санкционирование авторитета царства нашей тленности противно природе церкви; следовательно, оно не принадлежит к числу ее добродетелей. Чтобы уяснить себе меньшую посылку, надлежит знать, что природа церкви есть форма церкви: верно, что выражение "природа" прилагается к материи и форме, однако в более собственном значении оно применяется к форме, как показано это в "Физике". Форма же церкви есть не что иное, как жизнь Христа, заключенная как в Его речах, так и в Его деяниях. Ведь жизнь Его была идеей и образцом для воинствующей церкви, особенно для пастырей, и в наибольшей степени -- для верховного пастыря, которому надлежит пасти агнцев и овец. Вот почему у Иоанна, раскрывая форму Своей жизни, Христос говорит: "Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что и Я сделал вам"2; так и вы поступайте. И особо говорит Он Петру, после того как доверил ему обязанность пастыря, что мы находим у того же Иоанна: "Петр, иди за Мной". Но что Он имеет власть светскую, Христос открыто отрицал перед Пилатом. "Царство Мое,-- говорит Он,-- не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда". Не следует понимать это так, будто Христос, будучи Богом, не есть владыка земного царства, ибо Псалмопевец говорит: "Его -- море, и Он создал его, и сушу образовали руки Его"3. Но означает это, что, будучи образцом для церкви, Христос не имел попечения о царстве земном. Подобно тому как если бы золотая печать говорила о себе самой: "Я не являюсь единицей меры ни для чего"; такое изречение неприложимо4, когда печать эта рассматривается как золото, ибо золото в роде металлов есть мера, но приложимо оно постольку, поскольку печать есть некий знак, способный быть запечатленным на чем-то восприемлющем его. Итак, для церкви важно говорить и думать то же самое. Говорить или думать противоположное противоречит, очевидно, ее форме или природе, что одно и то же. Отсюда вывод, что право давать власть царству земному противоречит природе церкви; противоречие же во мнении или в речи есть следствие противоречия в вещи, являющейся предметом этой речи или этого мнения5; истинное и ложное в речи имеет причиной бытие или небытие вещи, как наставляет нас тому учение о категориях6. Итак, посредством приведенных выше аргументов было достаточно доказано от противного, что власть (auctoritas) империи вовсе не зависит от церкви.

XVI. Хотя в предшествующей главе было доказано от противного, что власть империи не имеет своей причиной власть верховного первосвященника, однако еще не вполне и лишь косвенно, из следствия, доказано было, что эта власть зависит непосредственно от Бога; а следствие это таково: если она не зависит от наместника Бога, она зависит от Бога. Потому для полного решения поставленной задачи надлежит путем прямого доказательства доказать, что император, или монарх всего мира, стоит в непосредственном отношении к Главе Вселенной, то есть к Богу. Для уразумения дальнейшего следует знать, что из всех существ один лишь человек занимает промежуточное положение между тленным и нетленным; вот почему философы правильно уподобляют его горизонту1, который есть середина между двумя полусферами. Ведь человек, если его рассматривать в обеих его существенных частях, то есть душе и теле, является тленным, рассматриваемый только со стороны одной из них, то есть со стороны тела, а со стороны другой, то есть души, он нетленен. Оттого Философ хорошо говорит о душе как о нетленной во второй книге "О душе", утверждая: "И это одно бывает отделимо, в качестве постоянно сущего, от тленного". Если, следовательно, человек есть некое среднее звено между тленным и нетленным, то, поскольку всякая середина причастна природе обеих крайностей, человеку необходимо быть причастным обеим природам. И так как всякая природа в конечном итоге предопределяется к некой цели, следует, что у человека цель двоякая,-- если из всех существ он один причастен нетлению и тлению, то один он из всех существ предопределяется к двум конечным целям: одна из них есть его цель в той мере, в какой он тленен, а другая -- в той мере, в какой он нетленен.

Итак, две цели поставило перед человеком неисповедимое провидение2, а именно: блаженство здешней жизни, заключающееся в проявлении собственной добродетели и знаменуемое раем земным, и блаженство вечной жизни, заключающееся в созерцании Божественного лика, до которого собственная его добродетель подняться может не иначе как при содействии Божественного света, и об этом блаженстве позволяет нам судить понятие небесного рая. До этих двух блаженств, как до двух разных заключений, нужно доходить при помощи различных средств. Ибо до первого мы доходим путем философских наставлений, следуя им и действуя сообразно добродетелям моральным и интеллектуальным. До второго же -- путем наставлений духовных, превосходящих разум человеческий, следуя им и действуя сообразно добродетелям теологическим -- вере, надежде и любви. Хотя из этих наставлений одни открыты нам благодаря человеческому разуму, в полноте явленному нам в лице философов, а другие -- благодаря Духу Святому, Который открыл сверхъестественную и необходимую нам истину через единоначального Ему Бога Сына, Иисуса Христа и Его учеников. Однако человеческая алчность заставила бы забыть и цель, и средства для ее достижения, если бы люди, блуждающие во все стороны, как кони, подвластные животному чувству, не были бы удержаны и направлены "уздою и удилом"3. Вот почему нужно было для человека двоякое руководство в соответствии с двоякой целью4, а именно со стороны верховного первосвященника, который в соответствии с откровением вел бы род человеческий к жизни вечной, и со стороны императора, который в соответствии с наставлениями философскими направлял бы род человеческий к земному счастью. И так как этой гавани не может достигнуть никто или могут достигнуть немногие, да и те с величайшим трудом и лишь тогда, когда улягутся волны соблазнительной алчности и свободный род человеческий насладится миром и спокойствием, к этой цели более всего должен стремиться попечитель мира, именуемый римским императором, дабы на этом малом участке5 смертным можно было жить свободно и в мире друг с другом. А так как предрасположение земного круга зависит от предрасположения, связанного с круговращением небес, то, для того чтобы полезные наставления, касающиеся свободы и мира, были применяемы надлежащим образом названным попечителем в соответствии с обстоятельствами места и времени, необходимо, чтобы управлял этим правителем Тот, Кто охватывает непосредственно и мгновенно Своим взором строение небес. А это есть единственно Тот, Кто предопределил все строение мира так, чтобы промышлением Своим включать любую вещь в отвечающий ей строй. Если это так, то один Бог избирает, один Он утверждает, ибо над Ним нет высшего. Отсюда, далее, можно сделать вывод, что титул выборщика не принадлежит ни тем, кто носит его в настоящее время, ни тем, кто мог им пользоваться в прошедшие времена6, и что, скорее, следует считать их глашатаями Божественного провидения. Оттого-то и оказывается, что порою они страдают от разногласий, потому что либо все, либо некоторые из них, помраченные облаком корыстолюбия, не различают сущности Божественного домостроительства. Таким образом, становится очевидным, что светская власть монарха без всякого посредства нисходит в него из Источника Власти Вселенской. Этот Источник, единый в каменной твердыне Своей простоты, разливается по многочисленным руслам от изобилия доброты.

Мне кажется, что я уже достиг поставленной цели. Ибо раскрыта истина вопроса -- необходима ли должность монарха для благосостояния мира; раскрыта истина и того вопроса -- по праву ли стяжал народ римский власть империи; равно и того, последнего, вопроса -- зависит ли власть монарха непосредственно от Бога или от кого другого. Истину этого последнего вопроса не следует понимать столь строго, будто римский император ни в чем не зависит от римского первосвященника, коль скоро помянутое смертное счастье в каком-то смысле сообразуется со счастьем бессмертных. Итак, пусть цезарь окажет Петру уважение, проявляемое первородным сыном к отцу своему, дабы, озаренный светом отчей славы, тем доблестнее разливал он лучи по всему кругу земному, над которым получил он власть единственно от Того, Кто в руках Своих держит все духовное и мирское.