

Пир

Перевод прозы А. Г. Габричевского

Перевод канцон И. Н. Голенищева-Кутузова

Трактат четвертый

Канцона третья

Стихов любви во мне слабеет сила.

Их звуки забываю

Не потому, что вновь не уповаю

Найти невучий 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 мнение:

Богатство порождает

Издревле знатность, их сопровождает

Изящных нравов цвет.

Иной же благородство утверждает

*Не в добром поведенье,
А только в прадедов приобретение -
В нем благородства нет!
Кто злато мерит древностию лет,
Богатство благородством почитая,
Тот заблуждается еще сильнее.
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 бог
атство рода (Так он сказать хотел).
Богатство - благородства не предел,
Не уменьшает и не умножает
Его, затем что неизменно оно.
То примет полотно,
Во что себя художник превращает.
И башню не сгибает
Река, что издалика 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 обещаенье рая -
Все добродетели, нас побуждая
Идти в лучах светил.
И Этика, премудрость отражая,
Как истину - зеркало,
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 рождается,

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 мудростью властна,
И, радуясь, согласна
О благе общим 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 твоём 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, лишённые 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 лицецерения; 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 столько 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 аллегии; достаточно будет объяснить ее буквальное значение. Под госпожой моей я всюду разумею ту, которая имела 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 мнение..." Первая часть в свою очередь может распасться 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 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, зависящая 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 Екклесиасте: "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 дожидаться 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 изоощренных 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, отвечал, 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 повеление 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 превышает 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 действительная 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 посвящаю отступлению и другую главу для обсуждения тех доводов, которых я уже касался; это будет бесполезным 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 подлеишие 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 промолчал 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 некоего 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 связей, 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 E, откуда он оборачивается и возвращается в O; таким образом, он воспроизводит следующую фигуру - А, Е, J, O, 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 понимает 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 р), 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 понимает 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, именуется 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 почитите 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 высоте, 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 природы 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 злобредность, 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 глубоко, то есть разумно, 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 "непочтительным". 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 писанный Закон, который ее определял и предписывал. Поэтому Августин и говорит: "Если бы ее - то есть справедливость - люди знали и, зная, соблюдали, писанный Закон был бы не нужен", недаром в "Старых Дигестах"¹ значится: "Писанный Закон есть искусство добра и справедливости". Для составления, обнаружения 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 искусственному 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 особенно подчиняться наиболее искусенному 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 искусством, 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.

Х.

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 неизменно; и показываю, что оно не может лишиться благородства потому, что оно весьма от него далеко. И я доказываю, что оно неизменно 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 неизменно и своей низостью противоречит благородству. И здесь под низостью разумеется вырождение, которое противопоставляется 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 уголья 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.

ХII.

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 стяжания?" 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 удастся 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 камня, 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 вожелания, 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 человеческого 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 постоянный двор, но, убедившись, что это не так, переносит свои надежды на другой дом, и так от одного дома к другому, пока не дойдет до постоянного 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 возжеленного 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 Амиклантаб, 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 Бозций 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 мужлань". 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 памятьвее 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 предается 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 понимаются 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 мужлань". 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 значитя:

"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 заключение..." 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 недостовверные вещи выдают за достоверные; порок этот особенно ненавистен Туллию, который заклеил 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 Инфортиатумсб 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 почитите 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 Екклесиасте: "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 "Физиики" 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 - зеркало,

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 самоуничтожения 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 счастье 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 указывает им путь, на котором они складываются и без которого они существовать не могут.

Действительно, следует помнить, что мы в этой жизни можем обладать двояким счастьем 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 создается 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 некоего 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 некоего 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 доказываем не что, 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 доказываем; 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. Когда дальше говорится:

XX.

"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 выпендренным выражение:

"...как если б воплотиться

Полубожественный в нем дух стремится..."

- ибо, как это обсуждалось выше, в седьмой главе третьего трактата, если бывают подлеишие 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, действительную и конечную; материальную, поскольку сказано "в гармоническое существо", которое есть материя и субъект благородства; формальную, поскольку сказано, что оно есть семя; действительную, 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 своеместилище, 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 бедна 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, Благодетель 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 возвращает 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 счастье, я собираюсь побеседовать о сладости этого счастья; 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 себя, 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 счастье 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 природы 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 действительной, 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 предвещает вас в Галилее, там Его увидите, как Он сказал вам". Под этими женами можно разуместь три направления в учении о действительной 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 действительной 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 предвещает нас в Галилее: иначе говоря, блаженство предвещает 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 дольном мире. Ангел говорит: "Он вас предвещает", а не говорит: "Он будет с вами", давая этим понять, что в нашем созерцании Бог всегда нас предвещает 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 счастье, о котором идет речь) мы прежде всего можем найти как бы несовершенным, в жизни действительной, 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 благодати; 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 - щедро..."; 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 сухь; третий - Старость, которой отвечают холод и сухь; 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 Эйем, второго Пироем, третьего Этоном и четвертого Флегоном, как о том пишет Овидий во второй книге "Метаморфоз". Относительно членения суток 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 возвращением 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 бременное 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 берет начало в юном возрасте, так как именно в этот период человек становится привлекательным либо отталкивающим: привлекательность приобретается при помощи почтительного поведения - приятного и учтвого разговора, вежливых и учтвых 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 именуется 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 природы 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 природу, 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 указывает 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 природы - 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, упрямы, 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 занятых 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 преподает 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 отрелась 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 знал, но также и тех, о которых я слышал". Итак, в этом возрасте благородная душа возвещает себя Богу и ждет конца бременной жизни с великим вожделением, и ей кажется, что она выходит из постоянного 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 собою 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, именуемый 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 Пиштелли 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 недостойн 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 бесчестье - 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 клеветущий 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 переименовало 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 инокa 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 твоём благовествую друге". Друг же её 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!