

ЭСТЕТИКА
РЕНЕССАНСА



ЭСТЕТИКА РЕНЕССАНСА



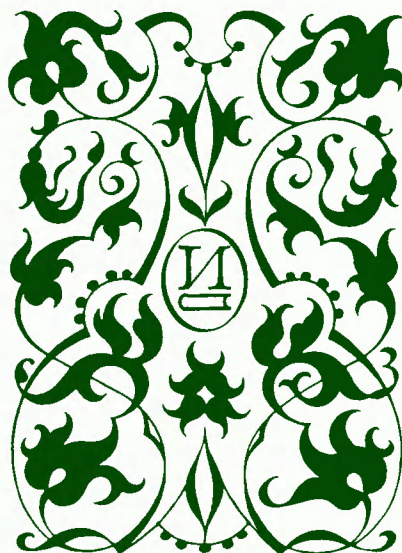
В ДВУХ ТОМАХ

ЭСТЕТИКА РЕНЕССАНСА

ТОМ I

СОСТАВИТЕЛЬ

В. П. ШЕСТАКОВ



МОСКВА

«ИСКУССТВО»

1981

ББК 87.8
Э 84

Оформление и макет книги художника
В. В. ЛАЗУРСКОГО

Э $\frac{10507-004}{025(01)-81}$ 8-80 0302060000

© Издательство «Искусство», 1981 г.
© Скан и обработка: *glarus63*

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Настоящая книга имеет целью познакомить читателя с наиболее значительными памятниками эстетической мысли эпохи Возрождения, показать историческое становление этой мысли, главные философско-эстетические и идейно-художественные направления ее развития.

Подготовка этого издания была связана с рядом трудностей. Одна из них заключалась в слабой разработанности и изученности эстетики Возрождения. В отечественной литературе по истории эстетической мысли этой эпохе уделяется, как правило, сравнительно небольшое место, а специальных работ по эстетике Возрождения, за исключением появившейся недавно книги А. Ф. Лосева¹, вообще не было. Более того, некоторые весьма авторитетные специалисты по истории Возрождения высказывают даже сомнение в том, что в эту эпоху вообще существовала зрелая и систематическая эстетическая мысль².

Другая трудность заключалась в слабой разработанности не только эстетики, но и философии этой эпохи. Правда, за последние годы появились книги Л. Н. Брагиной, А. Х. Горфункеля, Н. В. Ревякиной³, однако они далеко не исчерпывают потребности в полном и систематическом исследовании философских и идейных течений эпохи. До сих пор не изданы сочинения крупнейших мыслителей Возрождения, таких, как Николай Кузанский, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола, Франческо Патрици, Кампанелла, и других. Отсутствие русских изданий важнейших философских сочинений мыслителей Возрождения затрудняет определение места и роли эстетики в общей системе философии Ренессанса.

Наконец, еще одна трудность заключается в определении исторических границ эпохи Возрождения. Вопрос о них все еще остается предметом острых дискуссий и споров. В мировой литературе высказано огромное

¹ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978.

² Алпатов М. В. Художественные проблемы итальянского Возрождения. М., 1976, с. 72.

³ Брагина Л. Н. Итальянский гуманизм. М., 1977; Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия XVI века. М., 1977; Ревякина Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV—первой половины XV в. М., 1977.

количество самых разнообразных, а порой и прямо противоположных концепций характера культуры Возрождения и ее исторических границ. Тем не менее среди всех этих концепций можно выделить две основные тенденции, два прямо противоположных подхода к культуре и истории Возрождения. Первая рассматривает Возрождение как качественный скачок, революционный переворот в развитии культуры и истории. Вторая, напротив, видит в Возрождении определенную совокупность отдельных признаков в постепенной, лишенной качественных скачков эволюции европейской культуры от средневековья к Возрождению. В соответствии с этими двумя подходами устанавливаются и различные хронологические границы Возрождения. Довольно модной концепцией, широко бытующей в буржуазной исторической науке, является стремление обнаружить начало Возрождения уже в XII или даже в XI веках. Это приводит фактически к медиевизации культуры Возрождения, к поискам внутри нее черт, общих со средневековьем. При составлении настоящего издания мы исходили из того, что эстетика Возрождения связана с тем грандиозным переворотом, который совершался в эту эпоху во всех областях общественной жизни: в экономике, идеологии, культуре, науке и философии. Именно к этому времени относятся расцвет городской культуры, великие географические открытия, безмерно расширившие кругозор человека, переход от ремесла к мануфактуре.

Революционное развитие производительных сил, разложение феодального способа производства, сословных и цеховых отношений, которые сковывали производство, приводят к освобождению личности, создают условия для ее свободного и универсального развития. Отсюда полнота развития личности, поражающая нас универсальность и всесторонность характеров деятелей Возрождения. «Это был,— писал Ф. Энгельс,— величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того времени человечеством, эпоха, которая нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености. Люди, основавшие современное господство буржуазии, были всем чем угодно, но только не людьми буржуазно-ограниченными»¹.

В настоящей антологии представлены три века. Это XIV век, когда формировалась эпоха раннего гуманизма (Петрарка, Боккаччо), когда гуманистическая мысль выступила с резкой критикой средневековой религиозной идеологии, с попытками возрождения памятников античного искусства и литературы, с обоснованием идеи высокого достоинства человеческой личности. В этот период сформировалось новое отношение к искусству, выходящее за пределы чисто ремесленных занятий, новое отношение к художнику как к творцу, создателю, *ingenium*. Окончательное формирование эстетики Ренессанса происходит в XV веке, в период, когда возникает определенная, проникнутая гуманистической философией система взглядов на природу, человека и искусство. Наконец, в XVI веке происходит углубление и дальнейшая разработка ренессансной эстетики, в

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 346.

особенности в связи с ее применением к конкретным отраслям теории искусства.

Эстетические идеи Возрождения возникли и развились на почве Италии, но они получали широкое распространение в других странах Европы. Поэтому настоящая антология не ограничивается только географическими рамками Италии, в ней представлена эстетическая мысль Франции, Испании, Англии, Германии. При всем своеобразии художественного и эстетического развития, происходившего в этих странах, главные направления и проблемы оказывались общими для всех.

Специфической особенностью эстетики Возрождения является ее органическая связь с философией, с учением о природе и человеке, с космологическими и нравственно-этическими концепциями. Именно поэтому эстетика Ренессанса развивалась в русле основных философских течений эпохи.

Значительный вклад в формирование гуманистической эстетики Ренессанса внесла эпикурейская философия, которая, отвергая средневековый аскетизм и дуализм, обосновывала единство духовной и телесной красоты, реабилитировала принцип наслаждения и утверждала собственно эстетические функции искусства. В XVI столетии принципы эпикурейской эстетики в Италии развивали Козимо Раймонди и Лоренцо Валла, хотя отдельные элементы эпикуреизма прочно вошли и в другие системы ренессансной философии.

Наряду с эпикуреизмом в гуманистической эстетике Возрождения определенную роль сыграл и стоицизм, возрождавший античные представления о природе и искусстве. Однако наиболее мощным философско-эстетическим течением XV века был неоплатонизм, развитый в «Академии Платона» Марсилио Фичино и его последователями. Выступая с пантеистической концепцией мира, с возрождением платоновского учения о любви и красоте, флорентийский неоплатонизм был формой преодоления средневекового теизма, формой борьбы против схоластизированного аристотелизма, наиболее популярного в средние века. Не случайно, что неоплатонизм оказал влияние не только на философскую эстетику, но и непосредственно на творчество выдающихся итальянских художников эпохи Возрождения, в том числе на Рафаэля, Боттичелли, Тициана и других¹. Неоплатонизм открыл перед искусством Ренессанса красоту природы как отражения духовной красоты, пробудил интерес к внутреннему миру человека как к борьбе духа и материи, раскрыл драматические коллизии духа и тела, чувства и разума. Без раскрытия этих противоречий и коллизий искусство Возрождения не могло бы достигнуть того глубочайшего чувства внутренней гармонии, которое является одной из самых отличительных особенностей искусства этой эпохи. В сочинениях итальянских неоплатоников, в особенности Марсилио Фичино и Леоне Эбрео, мы найдем изысканную диалектику любви и красоты, гармонии и грации, которая затем в различных вариантах и модификациях перешла в

¹ Это влияние убедительно раскрыто в работах Э. Пановского и А. Шастеля. См.: *Panofsky E. The Neoplatonic Movement in Florence.*—In: "Studies in Iconology". New York, 1939; *Chastel A. Marsilio Fichino et l'art.* Paris, 1954.

сочинения других многочисленных авторов, в том числе в трактат Б. Кастильоне «О придворном», сочинение А. Фиренцуолы «О красотах женщин», в «Книгу о грации и красоте» Бенедетто Варки и др.

Было время, когда влияние неоплатонической эстетики и философии на искусство Возрождения в нашей литературе оценивалось отрицательно, на неоплатонизм смотрели только как на религию и мистику. Сегодня односторонность такого взгляда не требует доказательств. Однако, подобно тому как было ошибочным отрицание положительной роли неоплатонизма, точно так же, на наш взгляд, ошибочна и неисторична возникшая сравнительно недавно тенденция к его абсолютизации, к сведению всей эстетики Возрождения к одному-единственному направлению — неоплатонизму.

Развитие эстетической мысли Возрождения было на самом деле более сложным и разнообразным. Наряду с неоплатонизмом существовали эстетические концепции, которые выходили за пределы идей флорентийской Академии, а порой и противостояли ей. Так, например, несводимо к неоплатонизму философское и эстетическое наследие Пико делла Мирандолы, который, хотя и принимал участие в заседаниях Академии, но вместе с тем выступал с полемикой против Марсилио Фичино. И тем более далеки от чистого неоплатонизма такие мыслители, как Ф. Патрици, Дж. Бруно, Т. Кампанелла.

Если в XV веке доминирующим философско-эстетическим течением был неоплатонизм, то в XVI столетии огромную роль начинает играть эстетика Аристотеля. Это было связано главным образом с открытием «Поэтики» Аристотеля и переводом ее в 1549 году на итальянский язык. Вслед за этим переводом появляется огромное количество поэтик, представляющих комментарий или явное подражание «Поэтике» Аристотеля. Наряду с чисто техническими вопросами в этих трактатах поднимались и общие вопросы эстетики, в частности проблемы художественного подражания, идея трагического очищения, или катарсиса, и т. д.

Несомненно, что обращение к аристотелевской эстетике не было простой данью академизму, чисто филологическому интересу к античной теории драмы. В основе многочисленных попыток истолкования аристотелевской «Поэтики» лежал реальный интерес к действительности, стремление к возрождению живого, очищенного от схоластической традиции Аристотеля. Все эти направления философской эстетики представлены нами в томе I настоящего издания.

Наряду с богатой и разнообразной философской эстетикой в эпоху Возрождения формируется так называемая практическая эстетика, то есть эстетика, связанная с теорией отдельных видов искусства: теорией живописи, архитектуры, музыки, поэзии, драмы. Эта теория сохраняет свою идейную связь с философской эстетикой, являясь практическим приложением общих эстетических принципов и категорий к конкретной художественной практике. Памятники эстетической мысли, отражающие теорию искусства, составляют содержание II тома.

Главная цель настоящего издания заключается в том, чтобы показать

историческое значение и идейное разнообразие эстетических теорий Ренессанса. Знакомясь с памятниками эстетической мысли этого времени, читатель убеждается, что в эпоху Возрождения существовала значительная и вполне зрелая эстетическая мысль. В атмосфере острой борьбы между различными философскими направлениями горячо обсуждались разнообразные проблемы эстетики — о природе красоты, о наслаждении и пользе, о гармонии и грации в природе и искусстве, о достоинстве человеческой личности, роли эстетических пропорций, подражании и смысле катарсиса. Все это были не просто академические споры. За ними порой стояли реальные практические интересы, необходимость философского обоснования нового, гуманистического взгляда на природу и человека, нового понимания роли искусства и художника.

Эстетика Ренессанса сформулировала многие теоретические принципы, которые не утратили значения вплоть до наших дней. Среди них — идеал «универсальной» человеческой личности, представление о безграничных возможностях человеческого познания, принцип единства художественной теории и практики, понимание реализма как метода творчества. Мы полагаем, что изучение такого богатого эстетического наследия обогатит марксистско-ленинскую эстетику, которая всегда опиралась на передовые демократические традиции прошлого.

В общей сложности работа над двухтомником заняла около десяти лет. Это издание — результат совместных усилий коллектива переводчиков, комментаторов и авторов вступительных статей. Все они внесли свой вклад в создание этой сложной и трудоемкой книги. Особую благодарность хотелось бы выразить Л. М. Брагиной, А. Х. Горфункелю и Н. В. Ревякиной, которые взяли на себя основную тяжесть работы как переводчики и оказали большую помощь составителю своими советами и замечаниями.

В процессе подготовки книга была обсуждена и одобрена на «Комиссии по культуре Возрождения» при Научном Совете по истории мировой культуры Академии наук СССР.

Большинство из публикуемых сочинений впервые издается на русском языке. Чтобы выделить эти сочинения, в оглавлении приводятся фамилии переводчиков только тех текстов, которые впервые публикуются в этой книге.



ФИЛОСОФИЯ И ЭСТЕТИКА



ФРАНЧЕСКО ПЕТРАРКА

ЛЕОНАРДО БРУНИ

КОЗИМО РАЙМОНДИ

ЛОРЕНЦО ВАЛЛА

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ

МАРСИЛИО ФИЧИНО

ДЖОВАННИ ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА

ЛЕОН ЭБРЕО

БАЛЬДАССАРЕ КАСТИЛЬОНЕ

АНЬОЛО ФИРЕНЦУОЛА

БЕНЕДЕТТО ВАРКИ

ФРАНЧЕСКО ПАТРИЦИ

ТОММАЗО КАМПАНЕЛЛА

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ

МИШЕЛЬ МОНТЕНЬ

ХУАН ЛУИС ВИВЕС

ПЬЕР ДЕ БУРДЕЙ, СЬЁР ДЕ БРАНТОМ

* * *

* *

*

*



FRANCISCVS PETRARCHA

ФРАНЧЕСКО ПЕТРАРКА

1304—1374

Жизнь гениального итальянского поэта, нравственного философа и обновителя классической древности подробно воссоздана им самим в «поэтической исповеди» его итальянских стихов, в огромной и тщательно отделанной переписке, в диалогах «О презрении к миру» («Тайное»), в «Письме к потомкам». Эти произведения и рисуют его в привычном автобиографическом смысле, и они же — часть общежизненного подвига Петрарки, который неотступным трудом долгих лет воздвиг свой собственный образ просветленного поэта и сам установил себе в истории место таинственного хранителя почти невидимой для мира красоты, «равной которой не было ни в античности, ни в новое время, и, наверное, не будет» (сонет 64 на смерть донны Лауры).

В этом поэтическом образе многое строилось Петраркой впервые и заново. В отличие от Данте, изгнанного из Флоренции в возрасте тридцати пяти лет, Петрарка, отец которого был товарищем Данте по несчастью, родился изгнанником. Семья странствовала по всей Тоскане, а в 1312 году переселилась в городок Карпантрас около Авиньона (Франция), куда папа-француз Клемент V незадолго до того перевел Римскую курию. Здесь мальчик не мог не научиться от соседей провансальскому языку; во всяком случае, в «Триумфе любви» Петрарка обнаружил хорошее знание провансальских поэтов. С 1316 по 1326 год он учился на отделениях права университетов Монпелье (Франция) и Болоньи, но не захотел пускаться по стопам отца в лабиринты юриспруденции и, будучи сердечно верующим человеком, принял младший священнический сан, хотя опять-таки «из любви к свободе» практически никогда не служил и упорно отказывался от епископства и секретарства при папе. Лишившись веры в отечество, намеренно выйдя из всех обычных социальных ролей, но в то же время не удалившись от мира, Петрарка отождествил себя с идеальной землей поэзии и философии без прямой зависимости от почвенной и культурной традиций; так возник впечатляющий прецедент для последующих поколений возрожденческих гуманистов. С конца 1330-х годов, особенно после своей поэтической коронации в Риме (на Пасху, 8 апреля 1341 года), с

непреклонной волей и блестящим жизненным искусством (здесь «риторика» как полнокровное отражение текущего момента оказалась нужнее и важнее концептуального конструктивизма предшествующей эпохи), в ярком свете заботливо поддерживаемой им самим славы, в позе судьи и советчика современности, то уединившегося в прекрасной «замкнутой долине» Воклюза, то удостаивающего своим жительство Милан, Венецию, Падую или своим посещением иные города Италии и Европы, Петрарка обдуманно возводил новый культурный тип человека от мира сего, но избравшего возвышенный и «спасенный» уголок этого мира.

Свою высокую родину он нашел в классической античности. Но отношение к ней не было утопическим пассажем. Хотя он сам говорит, что перенесся целиком в древность, «не любя свой век» («Письмо к потомкам»), на деле он, как никто, жил историческими волнениями своего времени. Очень важно также, что он смотрел на нее не только снизу из падшего времени вверх, но и с высоты «неведомой древним истины Христа» — вниз; без этого обзорного взгляда античность вообще не могла бы предстать в единой и завершенной картине. Наконец, при всей неустанности в отыскании древних рукописей, скоро составивших крупнейшую частную библиотеку, по степени знания античности у Петрарки — как, впрочем, и вообще у гуманистов Возрождения — все равно не могло быть феноменального превосходства над уровнем, сохранившимся в Средние века. Действительное новшество скрывалось в гораздо более важном «открытии» древности как точки отсчета, абсолютного горизонта человечества. Между представленной в своих великих произведениях древностью и темной современностью впервые возникла культурно-историческая дистанция как таковая. В идеальном, но все же не запредельном свете античности все текущие события и явления стали обозримым предметом ценностного сравнения. Современность, измеренная идеальной мерой, потускнела перед невозвратимым блеском классики, но зато выступила уже не в слитном плане с прошлым, как для средневекового ощущения, а в резко отличительной, пусть и неприглядной новизне; в свою очередь, древность прочно стала чем-то заведомо «другим» по сравнению с окружающим миром. Между этими двумя расподобляющимися полюсами оставалось пространство особого рода, поле деятельности невидимого человеческого субъекта, который постепенно начинал сознавать себя открывателем (а потом и создателем) миров своего обитания. Концепция всеобъемлющей перспективы с имманентным средоточием наметилась таким образом задолго до Рафаэля, Микеланджело и Леонардо да Винчи.

В творчестве Петрарки, которое было и его самовоссозданием, человек с неслыханной свободой взял в свои руки ответственность за себя, — настолько, что даже отношение к трансценденции (божеству), не говоря уже об отношении к отечеству и государству, стало делом его внутреннего решения. На основании исповеднических признаний поэта часто говорят о царившем в его душе раздоре между августиновским идеалом беззаветной преданности Христу и жадной славы, привязанностью к

миру. Однако настоящий Петрарка не тот, кто колеблется между этими позициями, а тот, кто, заняв неуловимое положение наблюдателя, пристально вглядывается в порывы собственной души. Позднейшему возрожденческому гуманизму очень редко удавалось сохранять в отношении к религии и государству такую же искреннюю свободу, но отказаться после Петрарки от духовного самоопределения он уже не мог.

Четыре нижеследующих текста Петрарки переводятся на русский язык впервые. Они составляют только малую часть его латинского наследия, в 15 раз превышающего объем его итальянских стихов.

18 марта 1352 года Петрарка послал заболевшему папе Клементу VI письмо, где выражал ему свое сочувствие и предостерегал от «толпы врачей», которые соревнуются только в красноречии, а не в знаниях и опыте; краткое письмо кончалось многозначительным пожеланием: «Храни добрую веру и ясность духа, чудодейственно способствующие здравью тела, если хочешь исцеления себе, всем нам и болеющей вместе с тобой Церкви». Письма такого рода считались «открытыми». Быстро последовал протест, сочиненный, как предполагают, лейб-медиком папы. В середине апреля Петрарка за одни сутки пишет в ответ первую (приводимую у нас полностью) книгу «Инвектив против врача». Безымянный корреспондент попытался еще раз померяться силами с поэтом; разгорелась, по выражению Петрарки, «литературная война», и к началу 1353 года возникли еще три книги «Инвектив». Окончательную редакцию все четыре книги получили в 1355 году. «Инвективы» дают волю тому горделивому сознанию самоценности искусства, которое впоследствии все решительнее стало сменять прежнее понимание художества как незаметного ремесла, скромной «техне».

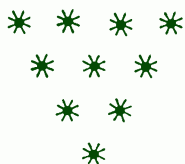
Но что для Петрарки было близко и смиренное понимание искусства, показывают приведенные в книге отрывки из диалогов «Лекарства от превратностей судьбы». 253 диалога рассудка с весельем и надеждой, а потом с горем и страхом писались по частям между 1354 и 1366 годами. «Официальным» замыслом этого огромного труда, образцом для которого служили сенековские «Лекарства от превратностей случая», было восстановление спокойствия души как при счастливом, так и при несчастном повороте колеса фортуны. Страсть к наслаждению художественными созданиями, согласно общему правилу, необходимо было преодолевать. Легко видеть, однако, что настойчивые советы рассудка воздерживаться от эстетических наслаждений сами по себе гротескны; как отмечали исследователи, стоический идеал здесь больше пародируется. За поверхностным морализаторским сюжетом выступают мало скрываемые Петраркой по крайней мере еще два других. Во-первых, как всякую страсть, так и восприятие искусства поэт хочет довести до последней осознанности и тем не умертвить, а просветлить «глухое чувство», наделив его языком. Во-вторых, диалоги Петрарки — целая «энциклопедия классической древности», и читатель не должен удивляться, если исторические сведения, анекдоты, казусы, цитаты то и дело вытесняют главную интригу. В свою очередь оба эти «глубинных» сюжета — высветление темной страсти и

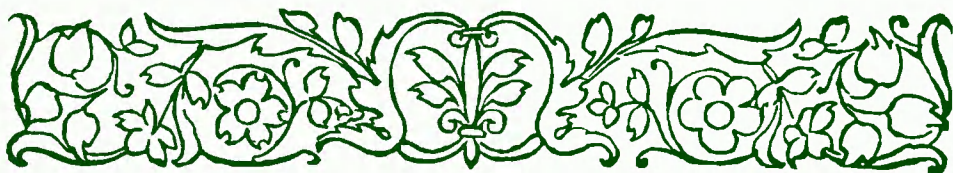
возрождение античности—необходимы друг для друга: постоянные обращения Петрарки к древности предназначены не для показа эрудиции, как часто случалось у позднейших гуманистов, а для расставления всеобъемлющих рамок, внутри которых нашли бы себе законное, облагороженное место и самые головокружительные упоения богатством, славой, искусством, благополучием и (во второй, не представленной здесь части диалогов) самые мрачные упоения отчаянием, подавленностью, душевной и физической мукой.

Из двух помещаемых у нас писем первое утверждает абсолютную независимость поэта от влияния своего непосредственного предшественника. Это письмо—ответ на латинские стихи о Данте, которые Боккаччо прислал Петрарке после своего визита к нему в Милан весной 1359 года, страдая, что его кумир, Данте, не вызывает такого же энтузиазма у уважаемого друга и учителя.

Во втором письме стихия безвольной зачарованности искусством нарисована Петраркой так же ярко, как идеал гордой свободы от любых художественных влияний—в первом. Картина распространяющейся от него повальной поэтической эпидемии понималась самим поэтом как игривое преувеличение, но была в действительности предвидением, более чем оправдавшимся в течение последующих двух веков, когда волна петраркизма захватила всю Европу от Чехии до Португалии.

Перевод сделан по изданиям: *Petrarca F. Invectiviarum contra medicum quendam libri IV*, ed. Ricci P. G. Roma, 1950; *Francisci Petrarcae opera*. Basileae, 1581; *Petrarca F. Le familiari*, ed. critica per cura di V. Rossi. Vol. 3. Firenze, 1937; vol. 4, Firenze, 1942.





ИНВЕКТИВА ПРОТИВ ВРАЧА

КНИГА I



ТО БЫ ни был ты, разбудивший назойливым лаем недвижимое перо и как бы спящего льва, ты узнаёшь, что одно дело зудливым языком порочить чужое имя и совсем другое — иметь разум для защиты собственного. Между нами начался, признаюсь, неравный поединок: тебе ёсть куда меня поразить, мне нанести ответный удар не во что. Какое имя у наемника, у бесславного ремесленника? Меж тем не за богатство или власть сражение, а только за имя, которым ты и нищ и обделен, как сам без напоминаний знаешь. Но раз ты заставляешь меня делать то, до чего я сам никогда бы не опустился, и приходится говорить, потому что смолчи я из презрения, как искренно хочется, тебе может понравиться мое молчание, — то, испросив не у тебя, а у читателя прощения на случай, если он увидит здесь что-то против моего обычая, отвечу тебе, хоть и не на все: многое в твоём письме так беспомощно, что всякий, удостоивший такое ответом, по справедливости покажется жалок.

Во-первых, знай, что за чтением твоего письма я не мог удержаться от смеха. В самом деле, ты как нельзя лучше доказал то самое, что отрицаешь, — именно, что, выйдя из своей области, блуждаешь в чужой к великому ущербу для легковых, которые слушаются тебя и которым ты, пообещав исцеление, преподносишь только неуместные букеты бесполезного красноречия, когда нужны дела, а не слова. С какими трудами, с какими муками ты произвел на свет свое пустое, но надутое, чванливое и полное конвульсий послание! Однако таков ваш нрав; вы воюете против истины сквернословием. Заодно ты перед всем миром открыл, во что ценишь сам себя. Не будь ты последним и бесчестнейшим из всех, ты еще надеялся бы, что сможешь оказаться тем единственным из многих, кого я сочту достойным призвать на консилиум к римскому первосвященнику. Поистине только благородным душам свойственно такое: когда дано прославиться лишь одному, все равно стремиться стать этим одним, чтобы в случае успеха тебя одобрили за настойчивость в

достижении высокой цели, а в случае неудачи—по крайней мере за похвальные свойства характера.

Осуждал я—хорошо помню—не ваше ремесло, а ремесленников, и не всех, а наглых и противоречивых. Странно сказать, как ты и многие другие вдруг возмутились и вознегодовали. Что бы это могло значить? Издевайся над недалекими философами, смейся над бездарными поэтами, ругай неловких ораторов—Платон и Аристотель, Гомер и Вергилий, Цицерон и Демосфен никогда не возмутятся; попрекни вредных и невежественных врачей—чуть не все кричат и беснуются. Я раньше не знал этого, благодаря своему краткому письмецу теперь испытал и не перестаю изумляться. Неужели причина в том, что общий порок не пощадил никого из вас? Не хочу так думать; я еще не разуверился, что найдется хотя бы один врач, которому понравится все, что я сказал и собираюсь сказать, который поймет, какой прекрасной похвалой ему самому оборачивается общее бесславие, и порадует—как свойственно, по-моему, всем высоким умам,—что он похож на немногих и непохож на многих. Без такой надежды напрасно бы я советовал выбрать из многих врачей одного—повторяю собственные слова—«выдающегося не красноречием, а знаниями и честностью». Не знай я твоего невежества и шаткости, я не понял бы, почему ты так разъярился на меня за подобный совет, когда ваши лучшие ученые тоже говорят, что больного надо поручить одному надежному и редко ошибающемуся врачу, чтобы, лечась у многих, он не наделал многих ошибок. Ясно, ты не тот единственный, потому что если бы был им, никогда не ответил бы обличительно противоречивых и неумелых врачей таким воспаленным письмом. Видно, задело тебя за живое, так истошно ты закричал.

Среди путаного бормотанья ты не постыдился вставить, что я лъщу первосвященнику. Мне некому льстить, потому что я давно положил—это известно и черни—презирать все в мире, кроме добродетели и честной славы. Что заставило бы меня стать вдруг тем, чем я не был с юных лет? Спроси того, о ком речь, и он скажет, что сам предлагал мне такое, о чем ты при всей своей дерзости не смеешь мечтать, но из любви к свободе, благу тебе чуждому и неизвестному, я от всего отказался¹. Не приписывай здоровым собственный недуг, проказу угодничества и жадности. Лъстец—ты, ты не только лукавый, но и (если ты тот, о ком думаю) назойливый подхалим, в погоне за низменной выгодой обхаживающий не только первосвященника, но и последнего бедняка. Я—обхожу цветущие леса и уединенные холмы, ища только знания и славы.

Не письменным ответом, а смехом только и можно возразить на то, что ты сказал, судорожно пытаясь вырваться из прочного силка истины: уязвленный завистью к твоей известности, я будто бы написал то письмо, чтобы похитить славу у тебя и твоих товарищей. Я позавидую тебе, убогому? Не приведи господь: кто завидует ничтожеству, сам необходимо должен быть последним ничтожеством. Я стремлюсь похитить славу у тебя, бесславного? Тебе это не грозит, ходи безопасно по всему земному кругу, сколько надо для похвальбы своей славой.

«Пой себе, странник нагой, с грабителем идучи рядом»².

Может быть, кто-то отрежет тебе нос, выколет глаза — славы, которой у тебя нет, никто не отнимет.

Что невыносимей наглеца, который, однажды отбросив стыд, будет отрицать все, что ни скажешь? Продажный лоб не краснеет. Ты отрицаешь противоречивость врачей, на которую громко сетует весь человеческий род. Если бы было так! Я рад ошибиться, хоть ошибиться мне здесь невозможно; мне было бы лучше узнать, что все остальные в безопасности, а я заблуждаюсь, чем чувствовать себя правым, когда гибнут тысячи, страдая от противоречивой, переменчивой, ненадежной тирании врачей. Ты, разумеется, говоришь, что при недавнем лечении верховного первосвященника вы были согласны между собой. Смотри, не веди тебе не лгать, потому что среди вас ложь стала каждодневным и привычным делом, но как бы сама истина не обличила вас несомненными свидетельствами. Вы, наверное, пришли к одному мнению, когда он поправился, что случилось бы много раньше, — в чем никто, включая его самого, не сомневается, — если бы ты по крайней мере на время его болезни поселился в крайних пределах Индии. Если бы — об этом страшно говорить, но, будучи заместителем бессмертного бога, сам он все-таки смертен, — если бы, говорю, он отдал тогда долг природе, какие громкие и безысходные поднялись бы между вами споры о пульсе, о гуморах, дне кризиса, лекарствах! Вы наполнили бы землю и небо нестройными криками, сами не зная даже причины болезни. Несчастные больные, доверившиеся вашим услугам. Христос, в чьих руках человеческое здравие, исцелил первосвященника непостижимо для вас и да исцеляет впредь, сколько нужно для него и для Церкви, во главе которой он стоит. Приписав себе божье благодеяние и заслугу его крепкого природного сложения, вы хотите предстать воскресителями его из мертвых, и теперь, когда опасность прошла, не без тонкой изворотливости достигаете наконец согласия, чтобы мудрый отец, благодаря врожденному уму или опыту замечающий и угадывающий, не скажу подобно тебе, льстецу, что все, но многое, не заметил вашего разноречия и не отверг, не презрел и не возненавидел опрометчивых водителей по ненадежному пути. Только поверь мне, не расстилают сетей на глазах у птицы; первосвященнику не безызвестны ваши нравы, и, если хочешь знать, он пожелал терпеть вас скорее из некоего благородства, чтобы не показаться осуждающим общественные обычаи, чем от неведения того, насколько опаснее вверить жизнь вашему пустословию, чем утлую ладью без руля — морю и ветрам.

Что касается меня, то, пожалуй, твоему гневу удивляться не приходится; я всегда знал, как верны слова сатирика:

«Скажешь правду — попадешь в доносчики»³

и комического поэта:

«Уступчивость друзей родит, а правда — ненависть»⁴.

Это и вообще всегда так, но особенно среди людей, живущих ложью. Удивляюсь я быстроте, с какой гнев превращается у тебя в ярость и беснование. В самом деле, я тебе ничего не писал, только вот сейчас, и то нехотя, обращаюсь к тебе без надежды на понимание; римскому первосвященнику, страдавшему тогда тяжелой болезнью, написал я, движимый тревогой и преданностью, краткое послание,—ему, если не ошибаюсь, полезное, а тебе, возможно, не столь полезное,—где увещевал его всеми мерами избегать толпы разноречивых врачей, да и всякого врача, упражняющегося не в своей науке, а в пустом красноречии, каких развелось в наше время несметное множество. Хотя бы у тебя началось от этого тяжкое расстройство, я ни в своем совете не раскаиваюсь, ни достойным побинения камнями себя не считаю, дав пускай излишний, да надежный совет тому, кому все мы, гордящиеся званием христиан, обязаны не только советом, но поклонением и послушанием. Будь ты в своем уме, ты должен был не мне отвечать, ни строки тебе не писавшему, а к нему самому обратиться; авось тебе удалось бы очаровать его своим ароматическим лечебным красноречием и он вверил бы всего себя тебе и твоему умению, не ожидая впредь жизни и здоровья иначе, как из твоих рук, а меня и всех, кто предан одним со мной занятиям, стал бы, наоборот, избегать как ненужной и вредной породы людей, все равно, называть ли меня поэтом или кем угодно еще. Профан, ты думаешь, видно, что нет вещи, о которой тебе не пристало говорить, и от ненависти ко мне, а вернее, к истине, нападаешь на безвинных поэтов. Но ведь во всем этом деле с тобой я ничего не написал стихотворного, что показывает, если ты не совершенно в горячке, сам стиль. Возможно, твоя наглость и понудила бы меня сказать о тебе что-нибудь в стихах, отдав тебя всем будущим векам на позор, но только ты показался мне недостойн получить благодаря мне известность в потомстве, найдя место в моих книжках.

Зачем слепому краски, зачем музыка глухому? Ремесленник, займись, пожалуй, своим делом: лечи, если можешь, не можешь—убивай, а умертвив, проси награду; благодаря слепоте человеческого рода она причитается не императору или государю, но тебе одному, господину, как ты хвалишься, жизни и смерти. Пользуйся злосчастной привилегией, ты посвятил свой талант лучшему и вернейшему из искусств: кто выживет, обязан тебе жизнью, кто погибнет, ты ему ничем, кроме опыта, не обязан; смерть—вина природы или больного, жизнь—твоя заслуга. Правильно сказал Сократ об одном живописце, который сделался врачом: «Он поступил осмотрительно, оставив искусство, которое выставляло его ошибки на всеобщее обозрение, и занявшись тем, чьи ошибки надежно укрывает земля».

Какой дерзости не ждать от тебя, когда ты с неслыханным кощунством подчиняешь риторику медицине, госпожу—служанке, свободное искусство—ремеслу? Разве что тебя навело на эту сумасбродную мысль то соображение (если бы оно действительно смогло проникнуть в твою голову, я бы не назвал ее так уж по-ослиному тупой), что раз по злой воле рока самые бесчестные люди, как видим, господствуют в наш век над

достойными, то подобную тиранию надо перенести и внедрить также и в искусства. Нет, жди чего угодно, только не вручения суда над искусствами судьбе: она даст Неронам и Калигулам сесть на царство, Дионисиям и Фаларидам процветать в своем отечестве, заставит Катона бродить по зачумленной ливийской пустыне, Регула— умереть в темнице, Фабриция— в бедности, Марцелла— в ловушке, Сципиона— в изгнании; она сделает, играя как обычно, все это и еще многое, что захочет, но риторику подчинить медицине не сможет: вне своих пределов она власти не имеет.

Впрочем, что я говорю? Как знать, не придется ли мне еще до конца начатой речи переменить мнение и признать, что в искусствах фортуна тоже вершит суд? Ведь иначе ты не выступал бы при своем полном невежестве так горделиво, когда нищенствуют ученейшие мужи. Правда, это все равно будет судьба не искусств, а искусников. Вот на что ответь мне: если, видя, что самовластие судьбы перепутало все в мире, ты захотел так же перепутать искусства, сделав свободные рабами ремесленных (в чем тебе помешают сами эти названия), то почему ты не сделал риторику служанкой скорее мореходного искусства, чем врачебного? Мореходство ведь кто-то уже и называл своего рода риторикой ремесленных искусств, потому что ему, в подчинении у которого вся торговля, для странствий по свету, посещения портов, достижения разумного согласия с бесчисленными народами всего нужнее красноречие; недаром считают, что Меркурий, которого называют богом слова, ведет свое имя от *mercaturae κύριος*⁵, то есть как бы «господин торговли». Коль скоро это так, почему ты не велишь риторике быть служанкой мореходства, с чем все-таки легче согласиться из-за этого их сходства, кроме как потому, что не дано тебе скрыть свое невежество и слепоту помраченного ума? Предвижу, что в следующих посланиях, смехотворный законодатель, ты подчинишь грамматику ткацкому делу, а диалектику— военному. Ведь на что у тебя опять-таки не хватит дерзости, если ты обвинил меня в святотатстве за то, что я задел божественный и святой род врачей, когда сам бесстыдно чернишь грязным языком Плиния— мужа, ученостью и талантом первого в своем веке, ибо так отзываются о нем, я вижу, все писатели, не исключая жившего, если не ошибаюсь, в те же времена Галена, тоже не чуждого учености, но получившего великое множество невежественных и болтливых преемников.

Что это за безумие или что за нетерпение: получив рану от пешего, ты возвращаешь удар неповинному всаднику и, задетый прозаической речью, вымещаешь гнев на поэтах, словно все тебе неведомое и есть поэзия! Если тут с тобой согласиться, то спрашивается, что останется в мире непоэтического, потому что как поверить в существование вещей, не совершенно тебе неведомых, когда ты сам столько корпел и потел, чтобы доказать свое вздорное безрассудство? Боже милостивый, какая сумятица, какой бред! Оскорбляешь поэзию, которую никогда не видел в лицо; превозносишь медицину, которую я не осуждаю, потому что какой здравомыслящий человек станет ее осуждать? Знаю, это не бесполезное

искусство; хоть оно было поздно принято нашими соотечественниками, но потом заслужило почет и, мы читаем⁶, даже освящено как изобретение бессмертных богов: столь великим представлялось это искусство, что не могло считаться изобретением человека. «Господь создал из земли врачевства», подтверждает это мнение Иисус Сирахов, не верить которому нельзя⁷. Впрочем, то же верно обо всем вообще: что такое все наши науки, все наше знание, вся наша мудрость, как не божественное изобретение и дар Господа, коль скоро в начале книги того же Сираха стоит: «Всякая премудрость — от Господа Бога». Чтобы ты не льстил себе мыслью, будто только твое ремесло в почете, послушай, что в той же книге написано о другом ремесле, земледелии: «Не отвращайся от трудной работы и от земледелия, которое сотворено Всевышним»⁸. Чем ты выше твоего соседа земледельца? Оба ваши искусства вышли из одного источника, оба созданы Всевышним. Скажу больше: чем ты хотя бы равен земледельцу? Он помощник человеческой жизни, а ты противник, хоть заявляешь обратное; он в трудах приносит пользу человеческому роду, а ты вредишь ему в праздности; он, нагой и голодающий, готовит в полях народную сытость, а ты, разряженный и болтающий, губишь в покоях народное здоровье.

Мы не сходимся еще в отношении того, что ты называешь чудодейственными плодами медицинского искусства. Какие, спрашивается, плоды? Разве что причислишь к чудесам вашу более частую, чем у других людей, вернее, почти постоянную хворь. В большой толпе вас можно сразу узнать по бледности, и стало уже присловием говорить «лицо как у врача», когда видишь золотушного или чахоточного. Малое ли чудо — обещать другим здоровье, которого у самих нет? Оно и было бы, конечно, чудом, если бы не разоблачалось неизменной лживостью обещаний. А может быть, еще более чудесный плод в том, что доверившийся вашему совету вовек не увидит здоровья? Вот не только чудесные, но ошеломительные плоды искусства врачей, — конечно, не всех, но многих, из которых первый ты.

По-моему, Гиппократ был мужем большой учености; думаю, что и Гален, следуя ему, много прибавил к первым изобретениям медицинского искусства. Я не умаляю заслуг великих людей, чтобы не уподобиться тебе, который, думая оскорбить, объединил меня с Плинием. Если бы ты мог его понять, я посоветовал бы тебе читать его, чтобы, глядясь в его зеркало, или исправить свое уродство, или оставить гордыню. Но только, поверь мне, ты решишь, что читаешь грека, хотя Плиний упоминается в «Сатурналиях» среди редчайших корифеев латинского красноречия. Если я правильно разглядел тебя в твоём письме, ты заносчив и невежествен, из-за первого ничему не учишься, из-за второго ничего не знаешь. Что же тебе померещилось об этом великом муже? Все, что у него есть верного, говоришь ты, он взял у древних врачей; у кого вы научились так лгать, ты не говоришь. Только снова зря торжествуешь. Обычно бездарнейшие люди, заматеревшие в пороках и уже ни с кем не могущие равняться, в одинокой старости ставят себя выше всех. Но и малейшего повода для

торжества я тебе не уступлю. В одних и тех же словах ты открыл и свое невежество и свое неразумие: сочти года и убедись, что Плиний жил раньше почти всех врачей, которых ты мог бы читать⁹ Впрочем, какая тебе польза обращаться к славе древних врачей? Если бы они встали из могил, то единогласно признали бы, что не имеют худших врагов, чем вы, в ленивой тупости и косности ума расточающие плоды их трудов и бдений и каждодневной ложью подрывающие доверие к ним.

Если угодно (и если я не покажусь тебе тоже греком), прочти целиком то мое письмо, написанное единственно для того, чтобы предупредить вселенского владыку о необходимой осторожности, а вызвавшее у тебя, не знаю кого,—или даже знаю, но считаю недостойным упоминать,—боль и бешенство. Прочти его, если угодно; увидишь, что я совсем ничего не говорил там против медицины и ничего—против настоящих врачей, а только против мучителей и врагов Гиппократов, который, мне казалось, меня одобрял. Тебе, наоборот, показалось мало нападков на меня, и с какой-то присущей вам страстью говорить о далеких и неведомых вещах ты многое изрыгнул против поэзии и поэтов. Ты не прочитал, что написано о поэтах у Варрона, ученейшего из римлян, или у Туллия Цицерона, которого без колебаний—хоть ты, наверное, поднимешь шум—назову вождем латинства. Выписываю дословно, чтобы ты не заподозрил, будто я что-нибудь изменил или прибавил: «От величайших и мудрейших людей знаем: успех в прочих вещах зависит от науки, обучения, искусства,—поэта создает сама природа, пробуждают силы собственного ума, питает некое божественное вдохновение. Оттого по праву наш Энний называет поэтов святыми; поистине они предстают нам как бы хранителями дара богов. Пусть же, судьи, у нас, человечнейших людей, останется священным имя поэта, которое и варварством никогда не осквернялось». Это говорит Цицерон¹⁰. У него сказано еще много важного в том же смысле, и не перечесть сходные суждения других писателей, которых намеренно миную, потому что не собираюсь прославлять перед тобой величие поэтов: как раз в том, что они кажутся бесславными тебе, я вижу их высшую славу. Зачем рассказывать тебе о них? Как знать, не покажусь ли смешнее самого тебя, взявшись погонять осла лирой. Ты скажешь: «Слышу, но ничего не понимаю»—и никаким варварством не оскверненное, как я только что писал, ни с какой стороны тебе не известное имя поэта осквернишь более чем варварским хамством.

Зато тебе будет очень кстати выслушать, что к одобрению и веселью большого общества я недавно рассказал одному человечку твоих занятий. Когда по вашему обычаю он, скорее шипя, чем говоря, ругал поэтов, причем называл поэтами то Цицерона, то Плиния, я спросил у него, что, по его мнению, дает поэту славу? Поскольку он вынужден был признать свое незнание, я припомнил кстати одну любопытную историю, о которой повествует достойнейший писатель¹¹; я тебе ее тоже расскажу, если ты способен слушать о чем-либо, кроме лихорадок. Великий воин Ганнибал, потерпев поражение от римлян, бежал в Эфес к сирийскому царю Антиоху, который, жестоко ненавидя римлян, не мог представить себе

лучшего советника и встретил его с радостью, окружив высшим почетом. Вместе с ним при дворе оказался тогда некто Формион, философ-перипатетик, слывший в те времена блестящим мастером словесности. Ганнибала пригласили послушать его при желанин, и, обманутый знаменитостью человека, он согласился. Старичок, не чуждый учености, бойкий и словоохотливый, как всякий грек, Формион, решив, наверное, что в присутствии великого полководца лучше и уместнее темы не найти, завел речь о военном искусстве и проговорил без перерыва несколько часов. Когда он завершил наконец свои многословные рассуждения о том, как вести войско, в каком порядке его строить, как выбирать место для лагеря, когда давать сигнал к бою, когда трубить отход, что надо помнить до сражения, во время сражения и после сражения, все стали рукоплескать и у Ганнибала тоже спросили, как ему показался этот учитель мудрости. «Я слышал много глупого старческого бреда,— ответил он,— но этот старик, как никто, потешил меня способностью так долго говорить о неведомых ему вещах». Ганнибал метко заклеил тут и Формиона и вашу беззастенчивую дерзость; вы ведь тоже готовы говорить обо всем на свете, забыв о своих занятиях, которые, если не знаешь, состоят в том, чтобы разглядывать мочу и другое, что стыд мешает назвать, хотя вы и не стыдитесь оскорблять людей, чья забота о душе и добродетели. Прекрасно говорит об этом Формионе Цицерон: «Можно ли представить больше самомнения или больше болтливости, чем когда Ганнибалу, столько лет боровшемуся за власть с римским народом, победителем всех племен, дает уроки военного дела какой-то грек, никогда не видевший войны и вообще никогда не занимавший самой малой государственной должности?» Правда, твой случай не совсем тот, что у Формиона, и я смеюсь над тобой с гораздо бóльшим основанием, чем смеялся над ним Ганнибал. Хоть Формион говорил о вещах, не известных ему по опыту, но по крайней мере он о них читал, а ты готов говорить о вещах не только неизведанных и неизвестных, но просто недоступных твоему разуму. После моего рассказа тот вздорный человечиска, сам старик, принял его на свой счет, решив, что я его упрекаю в глупости и старческом слабоумии, и страшно разъярился. Каких лет ты, хорошенько не знаю,— хотя именно старики всего чаще выживают из ума, конечно, не все, а те, чьи молодые годы прошли в низменных заботах и зазорных хужождествах,— но какого ты ума, это ты от меня скрыть не захотел.

Читая твое письмо, я вижу, как ты жаждешь уязвить, но обессилен собственным невежеством, подобно больной змее, не можешь излить накопившийся яд, разве что в конце концов, мучимый безмерным гневом, страшно распляешься (пугая, однако, не столько укусом, сколько шипением) и достигаешь моей пяты,— это там, где в свидетели против святых Пиерид приводишь Боэция Северина и, желая придать веса свидетельству, называешь его, осмотрительный спорщик, «патрицием», словно речь идет о преторстве или консульстве и словно Боэцию нельзя здесь предпочесть многих других свидетелей, хоть они не патриции. Впрочем, я ни в коем случае не отвергну ни его свидетельства, ни

свидетельства любого другого достойного доверия писателя: к исследованию истины допускаю всех искателей, исключая только ремесленников. Что же Боэций? Велением философии он гонит прочь от постели больного непотребных лицедеек. Ликуй, славный воитель: ты пронзил всю поэзию смертоносным копьём! Конечно, если бы ты научился хоть чему-то из того, с чем так неосторожно споришь, то знал бы, что лицедейство, которое клеймит Боэций, у самих поэтов не в чести¹². Слепой, ты не заметил даже, что стояло у Боэция рядом, хотя бездумно переписал это собственной рукой. Что он там говорит? «Оставьте истинным музам лечить и исцелять его»¹³

Это и есть те музы, которыми поэты—если они теперь еще есть—хвалятся и на которых они надеются, властью которых они научились не больные тела терзать, а помогать страдающим душам. Если я вздумаю говорить о них для того, чтобы великие истины вошли наконец в твой разжиженный и дряблый мозг, то буду безумцем. Ни Амфион, ни Орфей со своей кифарой не смогли бы тронуть столь жесткий кремль, унять столь косматую дикость; с удивительной наглостью плебея и ремесленника ты осуждаешь как противников истины их и всякие вымыслы вообще. Старательно скрытый от тебя и тебе подобных, в них таится неисчерпаемый и сладостный аллегорический смысл, такой же, каким изобилует почти всякая строка Священного писания, над которым ты, наверное, смеешься в душе, да боишься наказания¹⁴. Поэтому буду равнодушно сносить твои суетные и злые нападки на неведомых тебе поэтов, и твоё раздражение против меня будет мне основанием для доброй надежды. Почему, наконец, мне возмущаться твоими дерзкими нападками на меня, когда ты, останься это безнаказанным, дерзнул бы пойти и против Христа, которому втайне предпочитаешь Аверроэса? Ты знаешь, что я не лгу, хоть на словах кричишь иное. Стоит кончиться страху перед наказанием, и как теперь ты любишь показаться знающим, так непременно захочешь быть и еретиком.

Но вернись к вымыслам, которые ты ругал. Послушай, что говорит в первой книге своих «Установлений» Лактанций, муж, славящийся знанием поэтов и философов, цicerоновским красноречием и—что выше всего—крепостью католической веры: «Не знают, какова мера поэтической вольности и до чего можно идти в вымысле, тогда как дело поэта в том, чтобы через иносказательные образы в ином обличье, в изящном превращении выводить истину; а изображать все, что представится,—нелепо и будет скорее ложью, чем поэзией»¹⁵. Вот, невежда, тебе задача! Такого ты, наверное, никогда не слышал.

Лгать мы оставляем вам, притом—это самый тяжкий вид лжи—лгать совершенно сознательно и во вред обманутым. Если не веришь тут мне, спроси народ, у которого говорить явному лжецу «врешь, как врач» тоже стало уже присловьем. Поэт (сам я не посмел бы удостоить себя этим именем, которое ты безумно бросаешь мне как упрек),—поэт, говорю я, стремится одеть истину вещей прекрасными покровами, где она таится от бессмысленной толпы (в последнем ряду которой ты) и где даровитые и

неленостные читатели находят ее тем более сладостной, чем труднее были поиски. Впрочем, если ты убедил себя во лжи—это бывает у невежд, ругающих все, чего не могут понять,—и думаешь, что дело поэтов ложь, тебе остается теперь убедить себя, что ты величайший из поэтов, раз у тебя что ни слово, то ложь. Тебе без борьбы уступит меонийский старец¹⁶, уступит побежденный Еврипид, уступит Вергилий, тебе достанутся опустевший Геликон, несорванные лавры, нетронутый кастальский ключ.

Только проснись, если можешь, и открой гноящиеся глаза. Увидишь, что поэтов мало, потому что природа вещей устроила так, что все драгоценное и блестящее редко¹⁷; увидишь, что они сияют бессмертной славой, которую создают не только себе, но и другим, потому что им дольше всех дано хранить великие имена, и даже добродетель нуждается в их помощи—не сама по себе, а в своей борьбе против времени и забвения¹⁸; себя же и своих товарищей увидишь голыми, лишенными истинной славы, погрязшими в тщете, погребенными под грудой лжи.

Еще раз повторяю, все это сказано не против медицины и не против хороших врачей, которым нечего возмущаться, если их всегда мало, а в наш век особенно, а только против тебя и говорящих подобный же бред. Возможно, кому-то покажется странным, что я отвечаю книжкой на письмо, но надо вспомнить, что рану легче нанести, чем залечить, и проще оскорбить, чем ответить на оскорбление. Недаром защитительная речь Демосфена больше, чем обвинительная—Эсхина, и ответ Цицерона длиннее, чем инвектива Саллюстия.

Этого хватит, остальное берегу для другого раза. Не думай, что я, как пчела, оставил в ране жало колкого стиля и справедливого негодования. Если захочешь, еще раз испробуешь разницу между умом и умом, между пером и пером. Боюсь вот чего: пока ты, отвлекаясь от дела и напрягая последние силы над своим смехотворным красноречием, тратишь время в непривычной борьбе, как бы мне не оказаться причиной великой опасности для тех, кого ты лишаешь одновременно денег и здоровья. Однако это уж твоя забота. Все, что ни задумаешь против меня, я применю к возрастанию своей славы. Когда стремишься к высокому, хочешь не всегда покоя, но часто возмущения тех, с кем можно справиться, не подвергая себя большой опасности.

Как аукнется, так и откликнется. Ты выслушал не то, что в моем обычае говорить, а то, что заслужил услышать. Помолчи немного, подумай и вини самого себя за то, что затеял.

Однако правда: не повредит ли моему здоровью продолжение спора с тобой? В конце своего письма ты именем медицины—что превосходит всякую нелепость—возвещаешь мне смерть, для отдаления которой медицина, возможно, что-то способна сделать, ты—совершенно ничего, но для ускорения которой в твоих силах очень многое. Славное ты выбрал ремесло, научившись избавлять тело от долгих мучений. Если бы у медицины был дар речи, она поблагодарила бы меня за то, что, показывая ее теперешнее падение, я обличаю тех, кто омрачил ее древнюю славу новыми грехами.

ЛЕКАРСТВА ОТ ПРЕВРАТНОСТЕЙ СУДЬБЫ

I, 23. ПЕНИЕ И НАСЛАЖДЕНИЕ МУЗЫКОЙ



ВЕСЕЛЬЕ. Упиваюсь пением и игрой на струнных орудиях.

РАССУДОК. Ах, насколько прекраснее упиваться слезами и вздыханиями! Ведь лучше в слезах готовить себе веселье, чем в веселье — стоны.

ВЕСЕЛЬЕ. Песни, гласы сладостны мне.

РАССУДОК. И зверей заманивают пением, и птиц. Удивительно, что даже рыб морских трогает сладость музыки. Тебе известно сказание об Арионе и дельфине, которое считается таким правдивым, что занесено даже в летописи; многие славные писатели упоминают об этом чуде, и всех изящнее Геродот, отец греческой истории. Подтверждением — медная статуя в том месте, где Арион, невредимый после великой опасности, вступил на берег; она изображает кифареда верхом на хребте плывущей рыбы¹. Рассказывают еще, что сирены заманивали людей своим пением, и уж не рассказы, а верная истина, что ежечасно человек обманывает человека льстивыми словами. Для обмана вообще нет ничего удобнее голоса.

ВЕСЕЛЬЕ. Сладость музыки ласкает слух.

РАССУДОК. И скорпион, говорят, ласкает, прежде чем укусить; и лекарь помажет, прежде чем резать; и птицелов, и женщина зачаровывают, когда хотят заманить; и грабитель обнимает свою жертву, и осьминог — утопляемого. Дурные люди всего страшнее, когда ласковы повадкой или голосом, как читаем о цезаре Домициане. Почти всякая ласка подозрительна.

ВЕСЕЛЬЕ. При звуках музыки веселюсь и ликую.

РАССУДОК. Берегись, ибо написано: начало и конец веселья — скорбь; и еще: возликует душа перед погибелью.

ВЕСЕЛЬЕ. Я неплохо пою.

РАССУДОК. Сам не зная, не в последний ли раз. Лебедь всего лучше поет перед смертью, чаще умирая в веселии, чем в печали; запев сладостнее обыкновенного, лебедь, рассказывают, выпускает дух в самих звуках песни.

ВЕСЕЛЬЕ. Пение и свирели — моя утеха.

РАССУДОК. И недаром; ведь каждый день, час и миг тащат тебя к могиле, а у вас теперь в обычае отправляться туда при звуках пения, тогда как древних выносили под игру свирели, почему у Папиния Стация и говорится:

«Милых умерших свирелью обычно туда провожают».

Видно, тебе нравятся оба погребальных обряда, хоть ты и не понимаешь, куда спешишь, не ведая минуты покоя.

ВЕСЕЛЬЕ. Пение волнует меня.

РАССУДОК. Что толку? Нет спора, музыка обладает великой силой волновать благородные человеческие души, только действие ее сверх всякого ожидания оказывается противоположным. Умолчу о менее важном, но одних она подвигает на пустую веселость, других — на чистую умиленную радость, а нередко на святые слезы. Из-за такой разницы глубочайшие умы жестоко спорят между собой. Афанасий Великий, ненавидя мирскую тщету, запретил церковное пение; Амвросий, желая дать упражнение благочестию, постановил во время богослужения петь; Августин же чистосердечно признается в «Исповеди», что глубоко чувствовал правоту и того и другого и мучился сомнениями².

ВЕСЕЛЬЕ. Люблю петь!

РАССУДОК. Старая любовь греков, а теперь вот и ваша. Человека, неопытного в пении и струнной игре, они считали невеждой, как случилось с афинянином Фемистоклом, славнейшим среди греков, когда он признался на пиру, что не владеет лирой. Не желая, видно, навлечь на себя подобное бесславие, фиванец Эпаминонд, по словам Цицерона, прекрасно играл на струнных инструментах. Удивительно, что даже такой старец, как Сократ, упражнялся в музыке, и нет ничего странного, если Алкивиада его дядя Перикл, почетнейший афинский гражданин, отдал учиться игре на свирели, чтобы среди прочих свободных искусств он усвоил и это. Но похвальна разумность целомудренного отрока: приложив к губам свирель, которую ему подал нарочно для него приглашенный знаменитый музыкант, и надув для игры щеки, он заметил, как искажается при этом лицо, покраснел от стыда и, в отвращении отбросив свирель, сломал ее, за что уже в столь нежном возрасте удостоился стать примером для всего народа, по общему согласию которого в Афинах перестали играть на свирели. Перейдя к вам, пылкое увлечение музыкой отнюдь не коснулось умов первых граждан, но завладело зато душами некоторых, и притом крайне дурных людей. Калигула усерднейшим образом упражнялся в пении и пляске. Насколько увлекался игрой на кифаре и насколько заботился о своем голосе Нерон, трудно представить. Он дошел до такого смехотворного сумасбродства, что в ночь, когда ему предстояло испустить дух, а миру — впервые за много лет вздохнуть с облегчением, среди жалоб, внушаемых подступающей смертью, гнетущим страхом и болью, всего громче и тоскливее оплакивал он не то, что погибает великий государь, а то, что человечество теряет непревзойденного музыканта. Прочих миную. Теперешнему вашему веку тоже доступны радости слуха, правда, более простые. Скромное и трезвое увеселение ими есть признак вкуса и просвещения, но упиваться музыкой и славолюбно млет под ее воздействием — великое легкомыслие и тщета.

ВЕСЕЛЬЕ. Сладостные лады и гласы пленяют меня.

РАССУДОК. О, если бы ты мог услышать воздыхания святых! О, если бы после этого твоего слуха достигли стоны и вопли ада, а потом клики

райского блаженства, ангельское пение и небесная гармония, которую слышит Пифагор, отвергает Аристотель и восстанавливает наш Цицерон, тогда как тебе и благочестие и вера велят полагать, что там поистине гремят непрестанные и сладостные гласы если не небес, то небожителей, вечно славящих первую и вечную Причину,—если бы все это, говорю, донеслось до твоих ушей, сколь ясно различил бы ты, какое созвучие сладостнее и какое благотворнее! А пока ты глухому чувству вверяешь суждение о звуке, который хотя кому-то и покажется маловажным делом, однако всегда занимал великих мужей. Недаром божественный мудрец Платон считал, что музыка помогает охранению и исправлению народных нравов.

I, 24. О ПЛЯСКАХ

*Пляски разнузданной вид обличает расслабленность духа,
Шумный ее хоровод—девственной скромности враг.*

ВЕСЕЛЬЕ. Меня веселит пляска.

РАССУДОК. Я удивился бы этому, если бы не знал, что игра на струнных орудиях и свирелях вызывает желание плясать; а о человеческих нравах ведь известно, что суета плодит суету, только еще бóльшую и безобразнейшую. В самом деле, от музыки еще ощущаешь наслаждение, нередко полезное и чистое, от пляски же—никогда ничего нет, кроме соблазнительного и пустого зрелища, которое ненавистно благородному взору и недостойно добродетельного мужа.

ВЕСЕЛЬЕ. Охотно вступаю в пляс.

РАССУДОК. Тело облачает душу, оно же ее и разоблачает. Взмахи рук, движение ног, томные и лукавые взоры выдают иногда такое в душе, что иначе не заметишь. Поэтому скромность и смирение должны очень остерегаться, как бы не сделать и не сказать ничего постыдного: часто по ничтожным признакам обнаруживаются тайные страсти и закоулки сердца. Телодвижения, манера сидеть, возлежать, жесты, смех, улыбка, походка, речь—все это знаки души.

ВЕСЕЛЬЕ. В пляске получаю наслаждение.

РАССУДОК. Наслаждение смехотворное! Вообрази, в самом деле, что ты пляшешь или видишь хоровод, но свирель не слышна и просто так в молчании расходятся, сходятся и совершают прочие нелепости глупые женщины и мужчины, которые еще изнеженнее женщин. Скажи, пожалуйста, мыслимо ли зрелище более несуразное и безумное? Обычно же звук лиры или свирели скрадывает вопиющую неуместность движений,—словом, одно сумасшествие покрывает другое.

ВЕСЕЛЬЕ. Плясать мне удовольствие.

РАССУДОК. Тут не столько теперешнее удовольствие, сколько предвкушение будущего наслаждения: ведь пляски—прелюдия Венеры. Жалких дурочек кружат, водят, обнимают, прижимаются к ним под видом

учтивости; вот где воля рукам, глазам, языкам. Слышны несдержанные выкрики, топот ног, хор нестройных голосов, гром трубы; тут и беготня, и пыль, затем частая спутница таких гуляний ночь, враг целомудрию и подруга нечестию,—все гонит прочь робость и стыд, разжигает похоть, разнуздывает желанья. Не думай, что меня легко обмануть: это вот и есть удовольствие, которое вы именуете простым и будто бы невинным названием пляски, пряча грех под покровом забавы. А если это делается среди одних мужчин или среди одних женщин? Но и тогда или каждый в отдельности, или все вместе упражняются в том, что будут делать, когда сойдутся снова, как ученики, уславливающиеся в отсутствие учителя, что им говорить после его прихода. Вырви с корнем это лукавое и нечестивое развлечение, отбрось похоть и соблазн—уничтожишь и саму пляску. Поверь мне и царю Давиду, всякого, кто станет плясать перед господом, засмеет, наверное, собственная жена, а над тем, кто пляшет перед госпожой, никто не смеется, хоть играй он при этом еще на мандолине³.

ВЕСЕЛЬЕ. Влекут меня пляски и хороводы.

РАССУДОК. То же говорю и я. Если влекут, то, значит, к чему-то другому влекут, ведь само по себе все это занятие нелепо и способно скорее нагнать скуку, чем развеселить. В самом деле, что такое вообще кружиться, как не доводить себя до головокружения и бесконечно двигаться? Из семи перечисляемых Платоном пространственных движений—вперед, назад, направо, налево, вверх, вниз и кругом—бесконечно только седьмое; поэтому в нем пребывают вечные вещи, то есть небо и звезды, а здесь на земле в нем движется вечное безумие людей⁴. И Орфей остановил вовсе не Иксионово колесо, а колесо непрестанной пляски, в которой легкомыслие душ заставляет кружиться тела⁵. Слова, приложимые ко всем людям,—«нечестивые ходят по кругу»—всего вернее в отношении танцев. Эта забава бывала причиной многих непристойностей, из-за нее почтенные жены теряли долго хранимую честь, а многие несчастные девушки в самый день замужества узнавали то, чего им было бы лучше никогда не знать.

ВЕСЕЛЬЕ. Охотно отплясываю добрый трипудий.

РАССУДОК. Мне бы хотелось, чтобы ты нашел себе другой род упражнения. Но ты намерен продолжать и поэтому хочешь, чтобы запрет был снят, разрешение дано и правило предписано. Так вот, когда ты настроен плясать, то это или болезненное пристрастие, или привычка, а нет ничего хуже дурной привычки и ничего лучше доброй. Возьми себе за правило делать то, от чего нельзя воздержаться совсем, в меру и как можно реже, чтобы ни в чем не впасть в изнеженность или распущенность. Везде, и не только в своем кругу, соблюдай суровое мужество, трипудий же и всякая подобная забава пусть будет отдыхом в душевной усталости, упражнением для тела, а не чувственным наслаждением, расслабляющим душу. Примеров лучше не приводить: не для всех безопасно подражание великим мужам, не всякое крылатое существо может поспеть за орлом; взявшись подражать, одни поступают прямо наоборот, другие делают совсем иное, многие то же самое, да не так, и

мало кому подражание удастся вполне. Говорят, что последний Катон имел обыкновение вином облегчать отягченную государственными заботами душу, у греков то же делал Солон, но желающий подражать им будет знать одно—пить, и что те позволяли себе изредка и понемногу, у этого будет непрестанно и без меры; что для тех было лекарством, для этого станет пьянством. Легко показать то же и на других вещах, но понимаешь ли по крайней мере, чего я так боюсь за тебя? Раз уж ты заставил меня выступить в защиту осуждаемой вещи, вот тебе пример великого человека, которому или не следуй, или не изменяй. Приведу его тебе словами Сенеки из той книги, где философ рассуждает о душевном покое. Сципион, пишет мудрец, движет свою торжественную и воинственную фигуру в ритме пляски, не изнеженно изгибаясь, как теперь делают люди, которые даже в походке вкрадчивее и расслабленнее женщин, но так, как в обычае было плясать трипудий на древних праздниках: в мужественном роде, когда не было бы никакой беды, если бы эту пляску подглядели даже враги. <...> По мне, лучше вовсе не пляши трипудий, если не умеешь, как Сципион; а если на тебя найдет такое настроение, то следуй по крайней мере доброму образцу, словно о тебе сказано поэтом:

«Теперь—пируем! Вольной стопой теперь
Ударим оземь!»⁶

Пей, как Катон; ударяй стопою оземь, как Сципион.

I, 28. О СКОМОРОХАХ

*Ходят шуты за глупцом, но опасна толпа их шальная.
Ветром фортуны гоним, любит слепой их богач.*

ВЕСЕЛЬЕ. Мне любы игры скоморохов.

РАССУДОК. Намного благороднее наслаждение музыкальной гармонией и вообще свободными искусствами; эта же твоя любовь питается только суетой и непристойностями.

ВЕСЕЛЬЕ. Любы мне скоморохи.

РАССУДОК. Лучше бы ты любил бедных, лучше бы—смиранных, еще лучше—одиночество.

ВЕСЕЛЬЕ. Скоморохи меня смешат.

РАССУДОК. Кто ты им? Сколько раз скоморох высмеивал смеющегося над ним господина! Сколько раз, дивясь безрассудству зрителя, он придумывал нечто якобы для его, а на деле для своего собственного развлечения!

ВЕСЕЛЬЕ. Есть у меня ученые скоморохи.

РАССУДОК. Есть над кем посмеяться и есть кому над тобой посмеяться и тебя посрамить. Извечная язва богачей! Возникши у

этрусков, скоморошество расцвело в Риме и стало настолько почитаться, что Эзоп смог бы на нем накопить и оставить сыну громадное состояние. Росций собрал в единое целое разрозненное богатство, написав книгу о скоморошестве, где без стеснения сравнил свое искусство с риторическим, а себя—с Цицероном на том основании, что душевные страсти и сокровенные помыслы, которые Цицерон разнообразно выражал в прекрасном слове, он, Росций, хоть и на иной манер, но с равным воздействием может выразить уместными жестами. Поистине он был искусник, и не знаю, какую скорбь или печаль он не мог бы с легкостью развеять. Уж не говорю о том, что своим остроумием он заслужил дружбу уступчивого и доброго Цицерона, удостоившись заступничества великого оратора, который, таким образом, оставил о нем письменное свидетельство потомству⁷,—нет, он умел смягчить даже угрюмого Суллу, добившись расположения этого презиравшего людей гордеца и получив от него в подарок золотое кольцо; он мог, когда хотел, заставить хохотать и веселиться важных и суровых старцев, тот самый сенат, который повелевал всем миром; и он так обольстил жителей Рима, огромного и вольного города, что один, не считая трупы и помощников, получал из общественной казны ежедневно по тысяче динариев. Великая награда, хотя и дана в презренной монете; не думаю, что такое оказалось бы возможным без чудной и редкостной живости ума. Явись где-нибудь новый Росций, тебе, пожалуй, нельзя было бы запретить то, что было позволено Цицерону: наслаждаться не только его игрой, но его дружбой и его умом; между людьми разных занятий и склонностей тоже ведь бывает близкое душевное родство. Только где нам найти такого? За короткое время низко пали благороднейшие искусства, тем более скоморошье, которое так измельчало, что теперь у его поклонников вкус заведомо извращен и суждение ошибочно: кому нравится дурное, тот не знает хорошего, и любителям низких развлечений непривычны благородные увлечения.

ВЕСЕЛЬЕ. Каждый день ко мне приходят много скоморохов.

РАССУДОК. Перестанут приходить, как только перестанешь быть богатым и щедрым или, вернее сказать, глупым и расточительным.

ВЕСЕЛЬЕ. Вокруг меня целая толпа скоморохов.

РАССУДОК. Нет,—мух, которые льнут к тебе, пока ты маслян, и отлипнут, когда окажешься сух; притом им мало будет просто отстать, но за сегодняшней хвалой последует такое же бесчестье. Этим языкам в тягость мир и тихое молчание, им по душе только сплетня; они или лживо хвалят, или завистливо бранят, и где не могут отнять деньги, отнимают славу. Одни правила у скоморохов с нахлебниками, оружие тех и других—лесть, те и другие приходят со счастьем и уходят с несчастьем. Только тем достаточно наполнить себе брюхо; у этих—другой голод, упоминание о хлебе для них род оскорбления, надо насытить их бездонную алчность.

I, 39. О ПЕЧАТЯХ И ИЗОБРАЖЕНИЯХ НА ГЕММАХ

*В разнообразных вещах восхищаемся тонким искусством,
Но не стремимся познать мира художника мы.*

ВЕСЕЛЬЕ. Любуюсь резной картинкой геммы.

РАССУДОК. Не спорю, к природной красоте прибавляется некая искусственно созданная прелесть, когда на драгоценных камнях вырезаются миниатюрные лики и печати. Они причисляются к изящнейшим творениям художества; среди самоцветов лучшим слывет аметист— за легкость ли напечатления на нем или за то, что, говорят, он приносит удачу,—а среди художников первым прославил свое имя Пирготель, потому что среди многих мастеров он один показался Александру Великому достойным запечатлеть образ его царского чела. Потом этой геммой пользовался божественный Август, потому что печать, которую он обычно употреблял ранее, стала предметом насмешек, ее называли загадочным Сфинксом, и помимо трудности изготовления сама сложность той печати, как думалось застенчивому государю, вызывала зависть. К Пирготелю как по таланту, так и по годам жизни близки Аполлонид и Кроний; после них большой славы в этом искусстве достиг Диоскорид. Странно, что, описывая его работы, Плиний не упоминает его имени, а ведь это он запечатлел образ самого божественного Августа, и его геммой пользовался как Август в последние годы жизни, так и за ним многие государи, то ли из уважения к челу цезаря, то ли из восхищения перед искусством художника. И вот теперь, так высоко отозвавшись о драгоценных камнях, которые либо готовыми и цельными предлагает вашей страсти к наслаждениям природа, либо выделяет искусство, я спрашиваю у тебя, насколько больше должно было бы услаждать душу без труда и затрат доступное сияние эфира, а тем более красота того, кто источник и эфира и его сияния, кто сам—Начало света? Вас пленяют красные карбункулы, зеленые смарагды, светлые сапфиры, белые жемчужины—и не трогает ни блеск солнца и звезд, ни роскошь земли и дерев, ни безмятежная лазурь ясного неба, ни чистое сияние зари. Вы изумляетесь ликам, изображенным рукой человека на драгоценных камнях,—и не изумляетесь таланту Художника, да даже, хоть открыто уже столько путей к истине, не чтите Того, кто создал и самые геммы, и постигший искусство их обработки талант, и обработавшие их руки, и оценившие их глаза. О, вечные поклонники ничтожных вещей, вечно проходящие мимо великих!

I, 40. О КАРТИНАХ ЖИВОПИСЦЕВ

*Если взглядишься в сиянье небес и земли порожденья,
Кисть живописца тебя уж никогда не пленит.*

ВЕСЕЛЬЕ. Наслаждаюсь, разглядывая картины.

РАССУДОК. Пустое наслаждение, не менее суетное оттого, что его часто искали великие люди, и не более терпимое оттого, что оно идет из

древности; ведь всякий дурной пример только еще вреднее, когда подкреплен авторитетом подающих его или давностью лет. Откуда ни возникла эта привычка, она укоренилась с невероятной прочностью, и время только делает зло еще худшим, как и добро — еще лучшим. О, если бы, без труда побеждая предков в подвигах легкомыслия, вы сравнялись с ними в делах важных и значительных и дивились добродетели и славе тех, с кем вместе без меры дивитесь нарисованным на досках картинам!

ВЕСЕЛЬЕ. Все равно дивуюсь на картины.

РАССУДОК. О, удивительное безумие человеческой души, дивящейся чему угодно, только не самой себе, тогда как среди всех произведений не только искусства, но и природы нет ничего более дивного!

ВЕСЕЛЬЕ. Картины — мое наслаждение.

РАССУДОК. Что я об этом думаю, ты мог понять уже из сказанного раньше: всякое земное наслаждение, если им правит разум, учит душу любить наслаждение небесное и напоминает о творце, потому что кто, спрашиваю тебя, любя реку, ненавидит источник? Но вы, отяжелевшие, удрученные, клонящиеся к земле, не дерзаете взглянуть на небо и, забыв о художнике, создавшем солнце и луну, с неистовым упоением разглядываете тщедушные картинки, а где открывается путь к возвышенному, отворачиваетесь и ставите черту стремлению ума.

ВЕСЕЛЬЕ. Картины нравятся мне необычайно.

РАССУДОК. Тебе нравятся стиль и краски художника. В картинах приятны и их драгоценность, и искусство, и разнообразие, и развлекающая странность. Живые жесты бескровных фигур, движение недвижных образов, рвущиеся со своих мест изображения, черты дышащих жизнью ликов чаруют, и ждешь, что вот-вот зазвучат слетевшие с их уст слова. Здесь страшно то, что всего больше этим пленяются высокие умы. Возле картины, мимо которой с легким и недолговечным изумлением проходит грубый невежда, человек тонкой души с благоговейными вздыханиями проводит долгие часы. Занятие глубокое, да вовсе не то, какое нужно, чтобы разобрать с самого начала и происхождение этого искусства, и его постепенное развитие, и его наиболее дивные произведения, и мастерство художников, и тщеславное безумие государей, и громадные деньги, за которые они покупали заморские картины, посвящая их в храмах Рима богам, а во дворцах, на общественных площадях и в портиках — цезарям, причем государям казалось еще недостаточно этого, и, как в древности благороднейшие из греческих философов, они прилагали к искусству живописи собственные руки и труды, предназначенные для более высоких занятий. Отсюда и получилось так, что живопись издавна ценится среди вас, как более согласная с природой, выше всех ремесленных искусств; если верить Плинию, у греков она даже числилась в первом ряду искусств благородных. Об этом молчу, потому что пространность противна не только моей намеренной краткости, но и поставленной цели; ведь может оказаться, что примеры поощряют болезнь, от которой обещали излечить, и слава живописи извиняет безумие ее любителей. Впрочем, я уже говорил, что величие заблужда-

ющего человека не умаляет его заблуждений; да и коснулся я этого здесь только затем, чтобы стало ясно, как велика сила недуга, в который вложено столько ума и таланта, когда и стадность, корень заблуждений, и давность лет, мать привычки, и авторитет, покрывающий массу всевозможных пороков, постоянно способствуют тому, чтобы чувственность и косность исподволь отклоняли и отвлекали душу от более высоких созерцаний. Если тебя так пленяет этот обман, эта лживая тень истины с ее пустой мишурой, то подними взор к Тому, кто украсил человеческое чело выражениями чувств, душу разумностью, небо звездами, землю цветами,—и посмеешься над создателями искусственной красоты.

I, 41. ОБ ИЗВАЯНИЯХ

ВЕСЕЛЬЕ. Но я восторгаюсь изваяниями.

РАССУДОК. Искусства разные, безумие все то же; ведь у всех искусств один источник, одна цель, только материя разная.

ВЕСЕЛЬЕ. Приятны мне статуи.

РАССУДОК. Они, в сущности, ближе к природе, чем картины; ведь те можно только видеть, а эти еще и осязать, они имеют сплошное и прочное, а оттого более долговечное тело. Недаром от живописи древних ничего не осталось, тогда как статуй до наших дней дошло несчетное множество. Заблуждаясь и здесь, как во многом другом, наш век хочет поэтому предстать изобретателем живописи или, что близко к тому, ее изящнейшим ценителем и утонченнейшим мастером, тогда как в любом виде ваяния и скульптуры он при всем своем безумии и бесстыдстве не смеет отрицать, что не идет ни в какое сравнение с древними. Поскольку живопись и скульптура—почти одно и то же искусство или по крайней мере у них один источник, искусство создания очертаний, то, конечно, они и возникнуть должны были одновременно. В самом деле, одному веку принадлежали Апеллес, Пирготель и Лисипп; это видно из того, что в одно и то же время безмерная гордость Александра Великого избрала их среди всех прочих, чтобы первый его живописал, второй высекал из камня, а третий ваял и возводил статую, причем остальным художникам, какими бы ни были их талант и известность, Александр особым указом запретил изображение царского чела. Скульптура—не меньшее безумие, чем прочие искусства; наоборот, всякий недуг тем пагубнее, чем с более устойчивым веществом связан.

ВЕСЕЛЬЕ. Но изваяния нравятся мне.

РАССУДОК. Не думай, что заблуждаешься только ты один или только вместе с простонародьем. Насколько должны были почитаться в старину статуи и сколь велики среди славнейших мужей древности были прилежание и интерес к этому делу, свидетельствуют у Августа, Веспасиана, прочих цезарей и государей и просто у именитых мужей, перечислять которых слишком долго и некстати, их ревностные поиски древних статуй, благоговение перед найденными, их хранение и освящение. Это

искусство увенчано великой славой, распространяющейся не только в народе и не только благодаря созерцанию его немых произведений, но и благодаря громогласным творениям поэтов и прозаиков. Не похоже, чтобы столь великая слава могла вырасти из ничтожного корня; великое не возникает на пустом месте, то, о чем не шутя рассуждают мудрецы, должно быть или выглядеть великим. Впрочем, ответ на всё это уже дан выше; повторяюсь сейчас только для того, чтобы ты понял, какое нужно упорство, чтобы противостать столь закоренелому и могучему заблуждению.

ВЕСЕЛЬЕ. Наслаждаюсь зрелищем разнообразных статуй.

РАССУДОК. Правда, среди всех искусств, мастерством рук подражающих природе, есть одно, названное искусством лепки,— оно работает с гипсом, воском и белой глиной,— наиболее дружественное добродетели или по крайней мере наименее враждебное скромности и благоразумию, для которых алебастровые изваяния богов и людей приятнее, чем золотые. Однако чем здесь наслаждаться? Отчего и зачем любить восковые или глиняные лица— не понимаю.

ВЕСЕЛЬЕ. Люблю статуи из дорогих материалов.

РАССУДОК. Узнаю тайный голос алчности и догадываюсь, что нравится не искусство, а цена. Одну золотую статую посредственной работы ты, наверное, готов предпочесть многим медным и мраморным, тем более глиняным и гипсовым. Не глупо, если вспомнить, что теперь ценится в мире; но это значит любить золото, а не статую, которая так же может быть благородной, будучи изготовлена из простого вещества, как и грубой— будучи сделана из чистого золота. <...>

ВЕСЕЛЬЕ. Искусные статуи радуют глаз.

РАССУДОК. Когда-то статуи были украшением добродетели, теперь стали обольщением для глаз. Они воздвигались героям, совершавшим подвиги или принявшим смерть за отечество. Памятники были поставлены легатам, умерщвленным царем вейев, освободителю Африки Сципиону Африканскому, который из великодушия и прекрасной скромности не принял их, но после кончины не мог уже отвергнуть. Воздвигались они хитроумным и ученым мужам, как, читаем мы, была поставлена статуя Викторину. Теперь они ставятся богачам, за большие деньги покупающим заморский мрамор.

ВЕСЕЛЬЕ. Искусные статуи нравятся мне.

РАССУДОК. Почти всякий материал поддается искусству. Предположим, однако, что для полноты твоего удовольствия соединились совершенное благородство и таланта и материи. Но ведь золото, пусть обработанное искусством Фидия, никак не доставит истинного наслаждения и не прибавит благородства; а руда, наковальня, молоты, клещи, уголья, сметливость и труд ремесленника— все это тоже лишь отбросы земли. Что из этих вещей желанно для добродетельного мужа, что действительно величественного может получиться от их соединения?

ВЕСЕЛЬЕ. Не наслаждаться скульптурами не могу.

РАССУДОК. Умеренное наслаждение плодами человеческого ума и

таланта допустимо, особенно для незаурядных умов. Если не мешает зависть, каждый человек чтит в другом то, что любит в себе. Часто бывает благочестивым и полезным для души наслаждаться священными изображениями, которые напоминают зрителю о небесной благодати. Но мирские изображения, пусть они иногда волнуют и побуждают к добродетели, воспламеня прохладные души примерами благородства, предметом любви или длительного почитания быть не должны, чтобы не стать свидетельством безрассудства, поводом к алчности или чем-нибудь противным вере, истинной религии и знаменитой заповеди: остерегаться идолов и кумиров. И, конечно, если поднимешь взор к Тому, кто создал земную твердь, зыбкую пучину океана, круговращение небес и дал нерисованных, а настоящих живых людей и зверей земле, рыб морю, птиц поднебесью,— то, думаю, Поликлета и Фидия ты так же забросишь, как Протогена и Апеллеса.

ПИСЬМА К БЛИЗКИМ

XXI, 15. Иоанну из Чертальдо.

Опровержение клеветы о завистничестве



НОГОЕ в твоём письме едва ли требует ответа, раз мы недавно обо всем подробно говорили при встрече; две необходимые вещи я выделил особо и вкратце скажу тебе, что мне здесь представляется.

Первое. Не скупясь на оправдания, ты извиняешься передо мной, что твои похвалы нашему соотечественнику¹—по стилю простонародному, по сути бесспорно высокому поэту—могут показаться слишком щедрыми, причем ты оправдываешься так, словно похвалу ему или вообще кому бы то ни было я мог принять за умаление моей славы: все твои прославления его, говоришь ты, оборачиваются в мою пользу, если внимательно приглядеться, и приводишь в объяснение свой долг перед человеком, который в твоём раннем отрочестве был тебе первым светочем и первой путеводной звездой². В этом есть и справедливость, и благодарность, и памятьливость, и прямое благочестие; ведь если родителям мы обязаны всем, что в нас есть плотского, если благодетелям и покровителям обязаны очень многим, то разве не гораздо больше мы обязаны тем, кто утвердил и образовал наш разум? Насколько у воспитателей нашей души больше заслуг перед нами, чем у воспитателей тела, поймет всякий, умеющий назначить тому и другому справедливую цену и признающий, что первое—бессмертный, второе—шаткий и временный дар. Так что смелее; ожидая от меня не снисхождения, а поддержки, прославляй и возвеличивай светоча твоего духа, придавшего тебе горение и ясность на пути, по которому ты

смелыми шагами идешь к прекрасной цели; подлинными похвалами, достойными и тебя и его, возноси до небес имя, давно уже униженное и, так сказать, истрепанное пустыми рукоплесканиями толпы. Все мне у тебя понравилось, потому что и он достоин этого прославления, и ты, как говоришь, выполняешь неукоснительный долг, так что одобряю твои хвалебные стихи³ и вместе с тобой восхваляю прославляемого в них поэта.

В твоём оправдательном письме меня задевает только то, что, оказывается, мало же ты меня знаешь; я-то думал, что известен тебе насквозь. Выходит, меня не радует похвала великим людям? Наоборот, я горжусь, словно хвалят меня! Поверь, для меня нет ничего более чуждого, никакая чума мне не отвратительнее, чем зависть; мало того, я так далек от нее,— свидетель бог, испытующий сердца,— что для меня едва ли есть в мире что-либо тяжелее зрелища заслуженных людей, лишенных славы и награды. Не то чтобы я тревожился здесь об ущербе для себя лично или надеялся на какую-то выгоду от обратного; нет, я оплакиваю судьбу народа, видя, как постыдным искусствам отдаются награды благородных, хотя, конечно, хорошо знаю, что, как ни поощряет к труду надежда заслужить славу, однако настоящая добродетель, по учению философов, сама себе поощрение и награда, сама себе и поприще и венец победителя.

Раз уж ты предложил мне тему, которой я сам не занялся бы, хочу остановиться на ней, чтобы сначала у тебя одного, а через тебя—у других опровергнуть мнение о моих взглядах на этого человека, которое многие не только лживо, как в отношении себя и Сенеки говорит Квинтилиан⁴, но коварно и злобно распространяют на мой счет: ведь мои ненавистники для того уверяют, что я его ненавидел и презираю, чтобы хоть так раздуть против меня ненависть обожающей его толпы,—новый род подлости и удивительное искусство злобы⁵. Пусть им ответит за меня сама истина.

Прежде всего, у меня нет совершенно никаких причин для ненависти к этому человеку, которого отец показал мне один-единственный раз, и то в моем раннем отрочестве. Он жил [в одном городе] с моим дедом и отцом, был возрастом младше деда, но старше отца, вместе с которым в один и тот же день и одной гражданской бурей был изгнан из пределов отечества. В подобных обстоятельствах между товарищами по несчастью обычно завязывается крепкая дружба, для которой между ними, пожалуй, оказалось бы всего больше оснований, потому что кроме сходной судьбы их сближало большое сходство в образе занятий и складе ума, если бы только не изгнание, в котором отец среди других дел и забот о семье все забросил, а тот устоял и только еще безудержнее ушел в начатое дело, пренебрегая всем на свете и стремясь только к славе. Тут не хватает слов для восхищения и похвал, потому что ни оскорбительное беззаконие сограждан, ни изгнание, ни бедность, ни уколы вражды, ни супружеская любовь, ни привязанность к детям не сбили его с однажды намеченного пути⁶, хотя как часто люди именно высокого ума настолько щепетильны, что из-за малейших сплетен изменяют своим сокровенным намерениям, и это свойственнее как раз тем из пишущих в поэтическом стиле, кто

помимо смысла, помимо выражений заботится еще и о связи и потому больше других нуждается в покое и тишине.

Словом, ты понимаешь, что пущенная кем-то выдумка о моей ненависти к нему отвратительна и одновременно нелепа, поскольку, как видишь, и оснований для ненависти нет никаких, тогда как для любви, наоборот, очень много: и [общее] отечество, и отцовская близость к нему, и его талант, и его великолепный в своем роде поэзии стиль, делающий совершенно невозможным относиться к нему с пренебрежением.

Есть, правда, и другая сторона у придуманной против меня клеветы; в доказательство вины приводят то, что я с ранней молодости, особенно жадной до подобных вещей, занимался всевозможными книжными поисками, но так и не приобрел его книгу, и, пылкий в отношении других, найти которые уже и надежды не оставалось, только к этой книге, которую можно было добыть без труда, странным и необычным для меня образом охладел. Признаю, что дело было так, но что делалось это с умыслом, какой они здесь усматривают, отрицаю. Увлекаясь тогда тем же поэтическим стилем, что и он, я упражнял свой ум в народном красноречии; ничего более изящного я себе тогда не представлял, не научился еще стремиться к чему-то более высокому и только боялся, что впитаю в себя свойственный ему или вообще кому бы то ни было способ выражения—ведь юность податливый возраст,—и нечаянно и незаметно для себя окажусь подражателем. Поскольку смелость у меня была даже и не по годам, я презирал подражательство и был полон такой уверенности в себе или, может быть, гордыни, что полагал в себе достаточно ума и таланта, чтобы без помощи какого бы то ни было смертного найти свой собственный путь в этом поэтическом роде; насколько основательным было это мое мнение, судить не мне. Не скрою одного: если какое-то мое выражение на народном языке окажется похоже на выражения этого, да и любого другого поэта или даже совпадет с чем-нибудь у него, то здесь не намеренная кража или подражание, потому что как раз на народном языке я избегал того и другого, как чумы, но или получилось чисто случайно, или совпадение произошло без моего ведома из-за сходства умственного склада, по выражению Цицерона. Если ты хоть в чем-то собрался мне верить, верь, что это так, нет ничего более истинного; пускай бы даже меня не смогли удержать от подражательства ни стыд, ни скромность, все равно удержала юношеская заносчивость. Сейчас я, конечно, далеко отошел от тех забот. С тех пор как владевшее мной опасение ушло, я беспристрастно и открыто подхожу ко всем другим, прежде всего к нему, и если раньше отдавал себя на чужой суд, то теперь сам обо всех сужу про себя, об остальных по-разному, а о нем так, что спокойно отдал бы ему пальму первенства в поэзии на народном языке.

Ложь, будто я хочу умалить его славу, когда, может быть, я один лучше множества тупых и грубых хвалителей знаю, что это такое, непонятное им, ласкает их слух, через заложенные подступы ума не проникая в глубину души. Ведь они из того стада, которое Цицерон клеймит в «Риторике», говоря, что «когда они читают прекрасные речи

или стихи, то хвалят риторов и поэтов, но не понимают, чем так взволнованы, потому что не могут догадаться, ни где скрыты, ни в чем заключаются, ни как исполнены вещи, которые им всего больше нравятся»⁷ Если такое происходит с Демосфеном и Цицероном, с Гомером и Вергилием среди ученых людей и в риторских школах, подумай, что может происходить с этим нашим⁸ среди простого народа в тавернах и на рынке!

Что касается меня, я восхищаюсь им и люблю его, а не принижаю. И, пожалуй, у меня есть право сказать, что если бы ему было дано дожить до нашего времени, то мало кому он оказался бы ближе, чем мне, потому что как в нем радуется талант, так радовали бы и нравы; и наоборот, у него не было бы больших ненавистников, чем бестолковые хвалители, которым в равной мере неведомо, что они хвалят или что ругают, и которые — худшее оскорбление для поэта! — коверкают и искажают при чтении его стихи⁹ Если бы меня не ждали другие заботы, я, наверное, крепко отомстил бы за это издевательство над ними. А пока, за неимением ничего лучшего, только горюю и сержусь, что их тупые языки оплевывают и оскверняют высокое чело его поэзии. Не умолчу, раз пришлось к слову, что именно здесь была одна, и не последняя, причина, почему я оставил его стиль, несмотря на то что увлекался им в молодости: я боялся, что и мои сочинения подвергнутся общей судьбе, особенно судьбе сочинений того, о ком у нас речь; ведь мне нечего было надеяться, что ради меня языки толпы окажутся менее косными, а души — менее косматыми, чем в отношении тех, кого и давняя известность и предписанная благожелательность сделали частыми гостями в театрах и на городских площадях. Как показывает дело, я боялся не зря, потому что даже по поводу мелочей, по молодости лет вырвавшихся тогда у меня, косноязычная толпа упорно меня терзает; я возмущаюсь, люто ненавижу то, что когда-то любил, проклиная свой талант, но каждый день против моей воли меня склоняют по всем балаганам, и везде армии невежд, и на всех площадях мой Дамет по своему обыкновению

«дудкой визгливой коверкает бедную песню»¹⁰.

Но довольно уж сказано о маловажной вещи. Я никогда не стал бы с такой серьезностью говорить о ней, ведь эти самые минуты, которые никогда больше не вернуться, мне следовало бы отдать другим заботам, если бы в твоём извинении мне не почудилось что-то подобное их обвинению. Как я сказал, многие все время упрекают меня в ненависти; другие — в презрении к этому человеку, от упоминания имени которого я сейчас сознательно воздержался, чтобы крикливая, все слышащая, ничего не понимающая чернь не зашумела, что оно этим бесчестится; а третьи обличают меня в зависти, — это те, кто сам завидует мне и моей известности, потому что хоть завидовать мне особенно нечего, но (когда-то я этому не верил, да и заметил очень поздно) без завистников я все-таки не остался. Много лет назад, когда мне было позволительно быть

открытее в своих чувствах, я не устно и не в простом, а в стихотворном письме, посланном одному знаменитому человеку, доверился голосу совести и рискнул сознаться, что ни в чем не завидую никакому человеку¹¹. Ну, допустим, я не из тех, кто заслуживает доверия. И все равно разве похоже на правду, что я ему завидую, когда он всю жизнь отдал делу, которому я отдал только ранний цвет юности, ее первые шаги, и то, что для него было пускай не единственным, но явно высшим произведением его мастерства, для меня было шуткой, развлечением и начальным упражнением ума? Где здесь, спрашиваю, место для зависти, где хотя бы основание подозревать в ней? В то, что, как ты говоришь среди своих похвал ему, он мог бы при желании писать в другом стиле, я тоже свято верю, у меня высокое мнение о его таланте, он был способен совершить все, за что бы ни взялся; но за что именно он взялся, теперь уже ясно. Опять-таки допустим и это: взялся, смог, совершил. Ну и что? Почему я на этом основании должен завидовать, а не радоваться? Да и кому, в конце концов, должен завидовать человек, не завидующий даже Вергилию,— разве что, может быть, мне завидно поощрений и хриплых восторгов суконщиков, трактирщиков, мясников и прочих, которые унижают тех, кого хотят похвалить, когда я вместе с самим Вергилием и с Гомером благодарю судьбу, избавившую меня от этого, потому что знаю, чего стоит у ученых похвала неучей; или разве что я должен считать мантуанца более дорогим мне, чем флорентийского гражданина, чего само по себе место рождения, без добавочных причин, не заслуживает? Хотя я не могу не признать, что зависть свирепствует всего больше среди соседей, однако подозрение это помимо всего сказанного неуместно еще и из-за различия поколений, потому что, как изящно сказал никогда не говоривший ничего неизящного, мертвые «избавлены от ненависти и зависти»¹².

Ты мне должен поверить, если я поклянусь, что восхищен его талантом и стилем и всегда говорю о нем с восторгом. Единственно только одно: на более дотошные вопросы я иногда отвечал, что он был неравен самому себе, поскольку в народном языке оказывался величественней и выше, чем в [латинских] поэзии или прозе. Впрочем, ты сам не станешь здесь спорить, а кроме того, на справедливый суд это тоже звучит хвалой и славой великому человеку. В самом деле, кто, не говорю сейчас, когда искусство слова давно уже умерло и оплакано, но даже во время его высшего расцвета был в каждой его области лучшим? Прочитай сенековские «Декламации»¹³. Такое не приписывается ни Цицерону, ни Вергилию, ни Саллюстию, ни Платону. Кто способен преуспеть во всем, когда в этом отказано таким великим талантам? Достаточно быть первым в каком-то одном роде. Поскольку это так, пусть сеятели клеветы умолкнут; а кто, может быть, поверил клеветникам, пусть при желании прочтет здесь мое суждение.

Переложив на тебя тяготившие меня вещи, перехожу ко второму. Ты меня благодаришь за искреннюю заботу о твоём здоровье и делаешь это скорее по своей всегдашней учтивости, чем от незнания, что такие

благодарности излишни, поскольку разве кого-то благодарят за заботу о самих себе и за хорошее ведение собственных дел? Во всем, что происходит с тобой, мой друг, «дело идет о моем добре»¹⁴. И хотя в человеческом мире все равно нет, кроме добродетели, ничего более святого, богоподобного и небесного, чем дружба, но, по-моему, есть разница, начинаешь ли любить или только сам любим; отношения, в которых мы предлагаем ответную любовь, заслуживают более благоговейного внимания, чем те, в которых мы только принимаем любовь. Обо всем не рассказать, но я чувствую, что побежден твоим участием и дарами твоей дружбы, и мне на память всегда приходит та первая встреча, когда, уже в разгаре зимы, я спешно совершал путь по Италии, и ты, скорый не только на чувства, эти как бы движения души, но и на телесные движения, опередил меня, побуждаемый странным влечением к еще не знакомому человеку, и прислал сначала стихотворение, которое было далеко не лишено достоинства; так, решив полюбить меня, ты показал мне сначала образ твоего ума, а вскоре потом и свой телесный образ. Правда, был уже вечер того дня, и дневной свет стал неверным, когда после долгого пребывания в чужих пределах я вошел наконец в отеческие стены, и ты, встречая меня любезным и незаслуженно почтительным приветствием, оживил воспетую поэтом встречу Анхиза с царем Аркадии, у которого

«сердце молодым горело желаньем

С мужем тем говорить и пожать благодородную руку»¹⁵.

Хоть я, конечно, шел не «возвышенной всех», а смиренней, но твое сердце горело не меньше; ввел ты меня не «в стены Финея», а в глубокую святыню своей дружбы; и я подарил тебе не

«расшитый колчан и ликийские стрелы»,

а свое неизменное и искреннее расположение. Уступая во многих отношениях, в этом я по своей воле никогда не уступлю ни Нису, ни Фитию, ни Лелию¹⁶.

Прощай.

XIII,7. Петру, аббату св. Бенигна. Об опошлении поэзии среди простонародья и невежд и о неизлечимой болезни писательства.

Странное дело, хочу писать, кому и что писать, не знаю, но все равно—охота пуше неволи!—бумага, трость, чернила и бессонные ночи мне милее сна и отдыха. Да что говорить? Я всегда мучаюсь и тоскую, кроме как если пишу, и так—путаница неслыханная!—на покое труждаюсь, в трудах успокаиваюсь. Жестокая душа, железная и, ты скажешь, поистине родившаяся от Девкалионовых камней¹⁷: зарылась целиком в бумаги, довела до изнеможения пальцы и глаза—не чувствует холода и

жары, довольствуется каким-нибудь легоньким покрывалом, пугается, если что-то грозит ее отвлечь, и тонет в работе, не давая поблажки усталым членам; а стóит по воле необходимости отвлечься, начинает вдруг уставать, мучась от отдыха. Словно ленивый осел, немилосердной плетью погоняемый вверх по каменистой горе, она с не меньшей жадностью рвется к начатому делу, чем тот — в сытое стойло, и не хуже подкрепляется непрерывной денной и ночной работой, чем тот — кормом и сном. Что делать, если я не могу ни перестать писать, ни вытерпеть отдых? Вот я и пишу тебе, не потому, что это тебе так уж нужно, а потому, что поблизости не оказалось никого другого, более жадного до новостей, особенно обо мне, более пронизательного на таинственные, более понятливого на трудные вещи и менее падкого на небьлицы, чем ты.

О моем состоянии и всегдашнем мучении ты, стало быть, узнал; прибавлю рассказик, который тебе покажется еще забавнее и подтвердит, что я говорю правду. У меня был друг, с которым меня связывала высшая степень дружеской близости. В тот год, когда я, взявшись за свою «Африку», с жаром, какой никогда не палил Африку даже при вхождении солнца в созвездие Льва, приступил к труду, который уже давно у меня на руках и который, по-моему, один только или утолит, или угасит жажду мятущегося сердца, если для меня есть какая-то надежда на спасение, этот мой друг увидел, что я без всякой меры поглощен работой, внезапно ко мне обратился и попросил об одной услуге, для него приятной, для меня пустячной. Когда, ни о чем не подозревая, я согласился, потому что не мог ему отказать и знал, что он никогда ничего не попросит без самых дружеских намерений, он сказал: «Дай мне ключи от твоего сундука». Недоумевая, я подал их ему, а он положил туда все мои настольные книги и все письменные принадлежности, старательно запер и ушел со словами: «Назначаю тебе десять дней каникул и настоящим деянием повелеваю в течение их ничего не читать и не писать». Я принял условия игры и остался, как ему казалось, отдыхающим, как мне казалось — искалеченным. Тот день тянулся длиннее года и в невероятной тоске; весь следующий день с утра до вечера я страдал головной болью; занялся третий день — я ощутил первые признаки лихорадки. Друг пришел, увидел дело и вернул ключи; тут я мгновенно выздоровел, а он, поняв, как он выразился, что я питаюсь работой, впредь от подобных просьб воздерживался.

Что же? Не правда ли, что, подобно многим другим болезням, недуг писательства неизлечим, как говорит сатирик¹⁸? А я прибавлю, не заразная ли это болезнь? На скольких, думаешь, людей перекинулась от меня эта зараза? В древности у нас мало кто имел обыкновение писать [стихи]; теперь не пишущих нет, и мало кто пишет что-нибудь другое. В отношении современников некоторые считают, что не последняя доля вины лежит на мне. Я давно уже слышал это от многих, но только совсем недавно по тысяче признаков, словно проснувшись, стал догадываться, что если от других душевных недугов — в отношении этого никакой

надежды нет—я еще могу выздороветь, если пожелаю, то здесь в то самое время, как я стараюсь облегчить свое состояние, я невидимо причиняю вред себе и многим другим, и, кажется, справедлива была жалоба старого отца семейства, который когда-то подошел вдруг ко мне и печально, чуть не со слезами на глазах, сказал: «Я всегда любил тебя, а ты мне вот чем отплатил: из-за тебя гибнет мой единственный сын». Пораженный, я было покраснел от стыда; меня взволновал и возраст этого человека, и скорбная складка губ, знак глубокого страдания. Придя в себя, я ответил, как оно и было в действительности, что не знаю ни его самого, ни его сына. «Что из того,—возразил старик,—что ты его не знаешь? Зато он тебя хорошо знает! На немалые деньги я отдал его учиться гражданскому праву, а он говорит, что больше хочет идти по твоим стопам. Так я лишился заветной надежды; вижу, что из него не получится ни правоведа, ни поэта». Эти его слова развеселили меня и всех бывших со мной, а он отошел, ничуть не успокоившись. Сейчас я понимаю, что он заслуживал не смеха, а сострадания и совета и что эта и подобные обиды не лишены основания. В самом деле, когда-то сыновья таких отцов, заботясь о пользе для себя и для близких, привыкали к тревогам и трудам хозяйства, торговли или шумного форума; теперь все мы заняты одним, теперь на деле оправдались слова Флакка:

«Пишем все мы стихи, умеем иль нет, без разбора»¹⁹

Нелегкое утешение—видеть, что многие разделяют с тобой твои муки! Я бы лучше хотел болеть один; ведь теперь на меня ложатся уже и свои и чужие страдания и, если хочу разок свободно вздохнуть, мне не дают. Ежедневно на эту голову сыплется дождь писем со стихами и поэмами из всех углов земного круга. Мало наших; меня начинают уже трепать чужеземные поэтические бури, не только галльские, но и греческие, и тевтонские, и британские; сужу обо всех талантах, ничего не зная о своем собственном. Если отвечать на каждое письмо—буду самый занятый из всех смертных; если ругать—придирчивый завистник; если хвалить—льстивый лжец; если молчать—высокомерный гордец. По-моему, они боятся, как бы моя болезнь не утихла; чтобы удовлетворить это их тайное желание, я должен прибавлять им терзаний, себе—лихорадки.

Это бы еще ничего, но даже в самой Римской курии—кто бы поверил?—вспыхнула таившаяся до последнего времени болезнь. Чем, думаешь, заняты правоведа, чем—врачи? Юстиниана и Эскулапа они уже знать не знают, воплей клиентов и больных не слышат: оглохли, ошеломленные громкими именами Гомера и Вергилия и под шум аонийского источника бродят по рощам киррейских долин²⁰. Впрочем, что это я распространяюсь о таких курьезах, когда есть куда бóльшие? Плотники, суконщики, земледельцы, забросив плуги и прочие орудия своих искусств, бредят музами и Аполлоном. Невозможно сказать, как широко растеклась уже эта чума, которой совсем недавно болели очень немногие люди. Спрашиваешь о причине? Она в том, что поэзия—очень сладостная вещь. Но только редчайшие умы ее постигают, потому что она требует и

беззаботности, и исключительного пренебрежения ко всем вещам в мире, и отрешенной высоты духа, и особенного расположения природы; и опыт и мнение мудрейших людей подтверждают, что школой здесь добьешься меньше, чем в любом другом искусстве²¹ Поэтому (тебе это, может быть, смешно, а мне противно) на площадях все поэты, на Геликоне ни одного не найдешь, потому что краешком губ к пиерийскому меду прикоснулись все, в рот никому не попало.

Но какой же, скажи мне, великой и прекрасной вещью она может стать в руках у тех, кто по-настоящему овладеет ею, раз даже спящих она так влечет, что и жадных до наживы дельцов заставляет забыть о сделках и деньгах!

Среди великой тшеты нашего века, среди бесконечного потерянного времени я только с одним могу поздравить свое отечество: здесь между сухих плевел и сорняков, заполнивших все лицо земли, возвышается несколько талантливых молодых умов, которые, если меня не обольщает моя любовь [к Италии], не впустую будут пить из кастальского ключа. Поздравляю тебя, излюбленная музами Мантуя, тебя, Патавий, тебя, Верона, тебя, Кимврия, тебя, моя Сульмона, и тебя, Маронова обитель, Партенопей²²,—при том что во всех других странах новоявленные стада стихотворцев, как я вижу, далеко разбрелись по сомнительным путям в сухом бесплодии и жажде. Но тут, как я уже сказал, мою душу опять грызет совесть, потому что по большей части это я один подал пищу сумасшествию и навредил своим примером, что является немаловажным способом нанесения ущерба²³ И боюсь, как бы листва моего неокрепшего лавра, жадно срываемая с ветвей, хоть о лавре и говорят, что он насылает правдивые сны, не причинила бы мне и многим другим ложных сновидений, выпущенных к нам в глухую осеннюю ночь через ворота из слоновой кости²⁴. Но возмездие меня настигает; я сам сгибаюсь под тяжестью своих преступлений, потому что и дома мечусь в жару, и едва уже смею выходить на люди, потому что повсюду навстречу бросаются безумцы, засыпают вопросами, куда-то ташат, что-то рассказывают, спорят, бранятся, говорят такое, чего не ведали ни мантуанский пастух, ни меонийский старец²⁵ Поражаюсь, хохочу, плачу, негодную, а в довершение всего боюсь, как бы власти не потащили меня на суд и я не оказался бы виновен в подрыве государства.

Но куда меня несет? Только что я говорил, что мне нечего писать, и вот наплел тебе из пустяков и безделушек целое письмо; говорил, что не знаю, кому писать, и вот ты оказался самым нужным для меня читателем! Если спросишь, почему, то одну причину я тебе уже сказал, прибавлю другую: потому что так ты охотнее простишь меня за то, что, осаждаемый и одолеваемый стихами и поэтами со всего мира, я только своим поведением ответил на посланные с дороги тобой и нашим общим господином²⁶ письма, в которых я заметил достоверные знаки его милости и твоей любви. Следуя изъясляемому в них указанию и совету, я остался на месте, потому что ваше пожелание достигло меня, когда я уже собрался отправляться, и с нетерпением ждал вас, пока мог,—Бог

свидетель, вовсе не из-за надежды на то, что обещано в ваших письмах. Мне не стыдно похвалиться перед тобой, что я не знаю другого человека, который был бы менее предан этой страсти; я ведь почти никогда и не надеюсь ни на что, и ты знаешь причину: потому что никогда ни к чему и не стремлюсь. Но, не говоря уже о встрече с тобой, я ожидал хотя бы раз перед своим отъездом увидеть драгоценные для меня черты этого славного и прекрасного человека; предчувствую, что сто́ит мне один раз удалиться, и мне предстоит перетерпеть долгий и неприятный пост. Итак, я провел два месяца в ожидании на том месте, где меня застали ваши письма; поскольку же в конце концов скука курии пересилила меня, каюсь, я уступил ей и отступил, но не дальше, чем до того уединения, которое всегда ждет меня у источника Сорги и которое сладостной переменой обстановки всегда исцеляет меня, истощенного пагубой курии. Здесь, стало быть, я теперь и нахожусь и здесь буду до последней крайности вас ожидать. Хоть начиная с первых лет я провел здесь долгие годы, но необъяснимым образом—то ли здешний воздух питает настроения, менее способные к восприятию чужестранных впечатлений, то ли потаенная и заслужившая свое название Замкнутая долина не впускает в себя посторонних веяний,—но только от соприкосновения с нами здесь еще никто не стал поэтом, кроме только моего управляющего, который, уже старик, начинает

«Парнас во сне двуглавый видеть»²⁷,

как говорит Персий. Если зараза распространится, дело кончено: пастухи, рыбаки, охотники, пахари и сами их быки замычат одними стихами, будут пережевывать одни только стихи. Живи, помня о нас, и здравствуй.



КОММЕНТАРИЙ

ИНВЕКТИВА ПРОТИВ ВРАЧА

¹ Папа предлагал Петрарке место епископа, секретаря курии и, возможно, кардинала.

² *Ювенал.* Сатиры, X, 22. Перевод цитат наш.—В.Б.

³ Там же, I, 161.

⁴ *Теренций.* Андриянка, I, 1, 41.

⁵ Разложение имени бога Меркурия на латинское слово *mercatura* («торговля») и греческое слово *κύριος* («господин»), фантастическое с точки зрения современной лингвистики, для античной и средневековой науки не представляло ничего необычного. Петрарка мог заимствовать эту этимологию у Гуго Сен-Викторского (*Didascal.* II, 24).

⁶ *Цицерон.* Тускуланские беседы, III, 1, 1.

⁷ Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, XXXVIII, 4.

⁸ Там же, VII, 15.

⁹ В положившем начало спору письме к папе Петрарка приводит сожаления Плиния Младшего по поводу того, что в Рим на смену народной врачебной практике начинает проникать губительная научная медицина. Непревзойденный в свое время знаток древности, Петрарка знал, что Плиний жил раньше переселившегося в Рим грека Галена, который впервые обобщил медицинские теории и чьи сочинения стали первым и главным учебником для врачей средневековья и Возрождения.

¹⁰ См. ниже «Письма к близким», примеч. 21.

¹¹ Цицерон. Оратор, II, 18, 75. Возможно, что Петрарка связывает этого Формиона с героем комедии «Формион» Теренция.

¹² В 3-й «Инективе против врача» Петрарка пишет, что «лицедеи», то есть поэты-изобразители, справедливо приговорены Платоном к изгнанию из упорядоченного государства; это осуждение только помогло истинной поэзии, потому что, «подобно цепу, сильным веянием слова отделило на току поэзии зерно от мякины». Петрарка признает, что поэты, оставаясь всего лишь людьми, иногда впадали в суетное умствование, но все равно никто не сможет прославить истину лучше, чем поэт.

¹³ Бозций. Философское утешение, I, 1, 8.

¹⁴ По известной формуле Петрарки, которую до него уже подготовили Данте и Альбертино Муссато, а за ним переняли Боккаччо и остальное Возрождение, «теология— это поэзия о Боге». «Называть Христа то львом, то агнцем, то червем,— что это, если не поэзия? А ведь ты найдешь тысячи подобных вещей в Священном писании» («Письма к близким», X, 4, I). Согласно Петрарке, стихия поэзии сродна истине настолько, что еретики и невежды невольно чуждаются ее, и наоборот: подлинные поэты, даже когда они заражены мнениями среды, невольно поднимаются к истине, когда дают волю своему творческому порыву.

¹⁵ Лактанций. Божественные установления, I, 11, 24—25.

¹⁶ То есть Гомер, которого, согласно Аристотелю (фрагменты «О поэтах»), усыновил и воспитал царь лидийцев Меон. Меония— древнее название Лидии.

¹⁷ В 3-й «Инективе против врача» говорится, что только ораторы, «которые во все века насчитывались единицами», так же редкостны, как поэты. «Средний» поэт для Петрарки непричастен поэзии: «не дали средним поэту Быть ни люди, ни боги; не дали и книготорговцы», говорит он словами Горация («Искусство поэзии», 372—373).

¹⁸ Петрарка считает поэзию наукой и в качестве науки непоколебимой истиной (3-я «Инектива»).

«ЛЕКАРСТВА ОТ ПРЕВРАТНОСТЕЙ СУДЬБЫ»

¹ Геродот, I, 23—24.

² Августин. Исповедь, X, 33—34.

³ Однажды библейского царя Давида охватил такой молитвенный восторг, что он стал плясать перед алтарем. Парадоксальное сравнение Петрарки призвано показать противоположность между разгулом обычной пляски и благочестивым экстазом Давида.

⁴ Петрарка имеет в виду библейское выражение «Нечестивые ходят по кругу» (Псалом 11, 19), а также, по-видимому, пояснение Августина: «... не потому, что жизнь их будет проходить через воображаемые ими круги, а потому, что таков именно путь их заблуждения, то есть ложное учение» («Град Божий», XII, 13). О семи видах движения у Платона— «Тимей», 34 а; 43 в.

⁵ Мифический царь Иксион за попытку соблазнить супругу Зевса (попытка не удалась, потому что Зевс подменил Геру похожим на нее облаком, от которого Иксион породил кентавров) был привязан— по некоторым версиям, в Тартаре— к вращающемуся огненному колесу. Петрарка понимает это колесо как аллегориям сластолюбивого томления. Спустившийся в ад Орфей своим пением на время приостановил все совершавшиеся там истязания.

⁶ Гораций. Оды, I, 37.

⁷ Цицерон. Речь в защиту комического актера Квинта Росция (Галла).

¹ Как видно из этого письма, Петрарка считал себя флорентийцем. В другом письме к Боккаччо («Старческие письма», II, 1) он тоже называет Флоренцию родным городом, но жалеет об этом, подобно Данте («Божественная комедия», II, 6, 127—132) осуждая флорентийскую скороспелость суждений.

² Похвала Петрарке скрыта здесь в том смысле, что он стал учителем уже не юного, а возмужавшего Боккаччо.

³ Речь идет о посланных Петрарке латинских стихах в честь Данте («Чести Италии славный оплот, чью главу увенчали римские лавром вожди! Принять соизволь благосклонно Данта ученого труд...»).

⁴ См. *Квинтилиан*. Риторские наставления, X, 1, 125: оттого, что Квинтилиан критиковал Сенеку за стиль, распространилось ложное мнение о его личной вражде к философу.

⁵ «Искусство злобы» — явная калька с овидиевского «искусства любви».

⁶ Замечено, что Петрарка говорит здесь о Данте словами самого Данте об Одиссее («Божественная комедия», I, 26, 94—99).

⁷ *Цицерон*. Риторика, IV, 11, 3.

⁸ Во всем письме Петрарка ни разу не называет Данте прямо.

⁹ Дурным исполнением стихов Данте досаждали уже при жизни. Флорентийский писатель XIV века Франко Саккетти рассказывает в «Новеллах», что, услышав однажды свои стихи в плохом исполнении рыночного кузнеца, Данте будто бы вошел в кузницу и, ни слова не говоря, стал выбрасывать из нее на улицу инструменты.

¹⁰ *Вергилий*. Эклога III, 26—27.

¹¹ *Петрарка*. Письма в стихах, I, 6 (к Джакомо Колонна):

«Зависть неведома мне; никого я не ненавидел
И не презирал, кроме себя».

¹² *Псевдо-Цицерон*. Инвектива против Саллюстия, II, 5 (Петрарка считал ее подлинной).

¹³ Петрарка не знал, что «Декламации» (риторические упражнения, речи на воображаемых судебных процессах) принадлежат не философу Сенеке, а его малоизвестному отцу («Декламации», III, 8).

¹⁴ *Гораций*. Послания, I, 18, 84:

«Дело идет о тебе, когда дом горит у соседа».

¹⁵ *Вергилий*. Энеида, VIII, 162—166.

¹⁶ *Нис* — спутник и друг Энея; *Гай Лелий*, консул в 190 году до н. э., — друг Сципиона Африканского Старшего, героя петрарковской «Африки»; сын первого Лелия, тоже Гай Лелий и тоже консул (140 год до н. э.), был другом Сципиона Африканского Младшего, и нельзя определенно сказать, о какой паре друзей говорит здесь Петрарка.

¹⁷ *Девкалион* — добродетельный сын Прометея, спасшийся вместе со своей женой Пиррой, когда Зевс наказал человеческий род потопом. На вершине Парнаса, где пристал их корабль, Девкалион и Пирра стали бросать через себя за спину «кости великой матери», то есть камни, из которых возникли, соответственно, эллины и эллинки.

¹⁸ *Ювенал*. Сатиры, VII, 51—52.

¹⁹ *Гораций*. Послания, II, 1, 114—117:

«В море корабль повести боится неопытный; травы
Горькие только знаток предлагает больным; за леченье
Лекарь ученый берется; художеством занят художник —
Пишем все мы стихи, умеем или нет, без разбора».

²⁰ Здесь можно видеть намек на подражание «врачей и правоведов» самому Петрарке, который как раз жил рядом с источником и неустанно бродил по долинам и рощам Воклюза.

²¹ *Цицерон*. Речь в защиту Архия, VIII, 18.

²² *Патавий* — Падуя, *Кимверия* — Виченца, *Партенопей* — Неаполь, где долго жил Вергилий Марон.

²³ Это выражение, как и выше формула «настоящим деянием повелеваю», — пародийные инкрустации правоведческого стиля, воспоминания о предполагавшейся профессии поэта.

²⁴ *Вергилий*. Энеида, VI, 893—896:

«Двери двойные у Сна; из грубого сделаны рога
Первые; легок чрез них выход для истинных снов.
Жарко сияют другие слоной отточенной костью,
Ложные сны к небесам души подземные шлют».

Слово «рог» звучит по-латински так же, как название породы дерева (кизил), которую Петрарка, возможно, и понимает как лавр.

²⁵ См. примеч. 16 к «Инвективе против врача».

²⁶ Кардинал Ги де Булонь, который письмом просил Петрарку присутствовать в Авиньоне («Письма к близким», XIV, 7).

²⁷ *Персий*. Сатиры, Пролог, 2.





ЛЕОНАРДО БРУНИ

1370—1444

Выдающийся итальянский гуманист, ученый и государственный деятель — секретарь папской курии, канцлер Флорентийской республики. Испытал сильное влияние со стороны Салютати. Учился греческому языку у византийца Эмануила Хризолора, приглашенного во Флоренцию. Научные занятия Бруни многообразны: переводческая деятельность, история, моральная философия, политическая мысль, педагогика.

Как переводчик Бруни сыграл видную роль в ознакомлении с античным наследием. Ему принадлежат переводы Платона, Аристотеля, Плутарха, Демосфена. В своих переводах Бруни ставил целью излагать учения античных философов «не через темные иносказания и бессмыслицу нелепых и ложных переводов, но лицом к лицу», то есть без искажений.

Мировоззрение Бруни определяется принципами общего блага, «активной и гражданской жизни», столь характерными для раннего флорентийского гуманизма. С этими принципами связаны и республиканские идеи гуманиста. Политические работы Бруни — «Похвала Флоренции», «Двенадцать книг истории флорентийского народа» — проникнуты страстной защитой республиканского строя Флоренции, на посту канцлера которой Бруни был бессменно 17 лет.

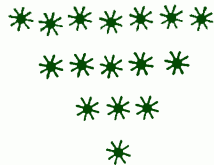
Гражданские мотивы в воззрениях Бруни соединялись с глубоким интересом к человеческой личности. Бруни выступал против феодального тезиса о благородстве, определяемом происхождением и родовитостью, он развивал идеи личного достоинства человека, счастья и собственного предназначения человека в мире. Некоторые высказывания Бруни о творческих возможностях человека предвосхищают идеи философов Платоновской академии во Флоренции. «Человек, — говорит Бруни, — может обладать знанием почти бесконечного числа вещей, лишь бы он захотел заняться их исследованием. Его разум сопричастен божественному разуму, и сам он является как бы смертным богом».

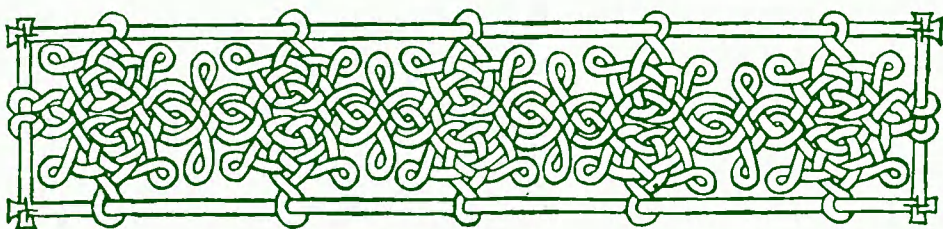
Бруни уделял большое внимание проблемам воспитания человека, подчеркивая решающее значение в этой области «гуманистических заня-

тий» (*studia humanitatis*), которые «совершенствуют и украшают» человека. В этом отношении большой интерес представляет трактат Бруни «О научных и литературных занятиях» (*De studiis et litteris*), написанный в 1422—29 годах. Этот трактат Бруни посвящает Баттисте Малатеста, принадлежавшей к кругу образованных женщин того времени, таких, как Ипполита Сфорца, Чечилия Гонзага, и другие. В трактате излагаются некоторые принципы гуманистического образования и описывается гуманистический идеал образованной личности.

Гуманистическое образование в трактовке Бруни заключается в соединении конкретного знания (*rerum scientia*), которое дают моральная философия, история, ораторское искусство, поэзия и т. д., с хорошим владением литературным языком или литературным опытом (*litterarum peritia*). Владение языком, составляющее фундамент всей образованности, заключается не в простом знании грамматики, но предполагает красоту стиля, умение изящно писать и говорить. Эстетический элемент играет большую роль в системе гуманистического образования, описываемой Бруни. Это делает его трактат одним из значительных памятников ранней гуманистической эстетики.

Перевод трактата выполнен по изд.: *Bruni Leonardo Aretino. Humanistisch — philosophische Schriften, herausgegeben und erläutert von H. Baron. Leipzig — Berlin, 1928, S. 5—19.*





О НАУЧНЫХ И ЛИТЕРАТУРНЫХ ЗАНЯТИЯХ



НОГОКРАТНО побужденный молвой о твоих достойных восхищения добродетелях, я решил писать тебе, чтобы ты, о ком я слышал столь великолепные и благородные вещи, поздравить с совершенством благодаря достигнутому или по крайней мере своим письмом побудить к достижению его. В самом деле, у меня достаточно примеров знаменитейших женщин, прославившихся в литературе, науках и красноречии, упоминая о которых, я мог бы побудить тебя к превосходству. Так, спустя много веков после смерти Корнелии¹, дочери Сципиона Африканского, сохранились ее письма, написанные изящнейшим стилем. В высшем почете считались у греков поэтические сочинения Сафо² благодаря замечательному дару слова и искусству сочинять. Во времена Сократа жила образованнейшая женщина Аспазия³, замечательная своим красноречием и ученостью, у которой, да не будет стыдным это признать, многому научился Сократ. Были и другие, о которых я мог бы рассказать, но пусть будет достаточно и этих трех примеров известнейших женщин. Возвысь же и устремись мысль, прошу, к их превосходству! Ведь не напрасно и не для того, чтобы довольствоваться малым, даны тебе такое понимание и столь замечательный ум, но чтобы стремиться к высшему, напрягая все силы. И слава твоя будет блистательнее, чем у тех женщин, потому что они процветали в века, когда жило столь великое множество образованных людей, что само множество умаляло восхищение; ты же будешь процветать в наши времена, когда до такой степени пришли в упадок науки, что теперь считается чудом увидеть образованного мужчину, не говоря уж о женщине.

Под образованием же я понимаю не то обычное и бессистемное, которое получают занимающиеся теологией, а настоящее и свободное, соединяющее умение владеть языком (*litterarum peritia*) с фактическим

знанием (*rerum scientia*); такое образование получили Лактанций Фирмиан, Аврелий Августин, Иероним⁴—поистине великие теологи и мужи, преуспевшие в языке. Тем же, кто нынче занимается теологией, должно быть стыдно за то, сколь мало они владеют языком. Но, пожалуй, я вошел не в ту дверь, в которую хотел войти. Пусть наконец последует беседа, в которой я не намерен учить или направлять тебя (ибо, думаю, ты в этом не нуждаешься), но благодаря которой тебе стало бы известно, что сам я думаю. Человеку, стремящемуся достигнуть того превосходства, к которому я теперь призываю, на мой взгляд, необходимо прежде всего умение владеть языком, и притом не малое и обычное, а значительное, приобретенное упражнениями, обстоятельное и глубокое; без этого фундамента никто не сможет построить для себя ничего славного и высокого. Ведь несведущий в языке не поймет с достаточной ясностью писаний ученых людей, а написав что-то сам, покажется смешным. Для получения знаний в языке важны как правила, так в гораздо большей степени наши собственные усердие и забота. О правилах едва ли нужно что-то говорить. Кто не знает, что для того, чтобы познать части речи и их строение, а также и более мелкие детали и словно бы первоосновы языка, ум должен быть воспитан и обучен трудом наставника? В детстве мы усваиваем эти вещи словно во сне; позже, в более зрелом возрасте, не знаю, каким образом, снова это же самое имеем на устах и как бы пережевываем, чтобы только теперь выжать их сок и почувствовать истинный вкус. Есть другой вид правил, более строгий и полезный скорее юношам, чем детям; это правила грамматиков, которые, долго и усердно изучая отдельные детали, создали науку о языке. Из них можно назвать Сервия Гонората и Присциана из Кесарии⁵ Но все, поверь мне, превосходит и побеждает наше собственное усердие. Ведь оно открывает и показывает нам не только слова и слоги, но и тропы, и всю красоту и изящество речи. Оно нас обучает и словно бы наставляет, и именно благодаря ему мы познаем многое из того, чему едва ли могли научиться у наставника: звук, изящество, гармонию, красоту. Главное же в этом усердии—забота о том, чтобы отбирать для чтения только книги, написанные лучшими и опытнейшими в латинском языке авторами, и беречь себя, словно от какой-то беды и недуга для нашего ума, от книг, написанных неумело и неизящно. Чтение произведений без нужной разборчивости накладывает свои пороки на читающего и заражает его ум, подобно недугам. Ведь чтение—это словно духовная пища, которая поит и кормит ум. Поэтому, как тот, кто, заботясь о желудке, поглощает не всякую пищу, так и тот, кто хочет сохранить здоровой душу, не позволит себе любое чтение. Итак, первая наша задача—позаботиться о том, чтобы читать только лучшее и достойное одобрения. Вторая же задача заключается в том, чтобы это лучшее и достойное одобрения усваивать путем серьезного размышления. Читающий пусть смотрит, что на какое место поставлено, что означают отдельные части и каков их смысл; пусть он исследует не только главное, но и второстепенное, зная из школы, какие существуют части речи и что представляет каждая.

Навык и опыт в языке читающий, несомненно, приобретет у тех авторов, которых прочитал. В таком случае женщина, желающая сохранить неиспорченный язык, будет наслаждаться чтением священных книг. Она возьмет Августина, Иеронима или подобных им, например Амвросия и Киприана Карфагенского⁶ Однако среди всех писавших когда-либо о христианской религии более всего возвышается и славится красотой стиля и ученостью Лактанций Фирмиан, несомненно, самый красноречивый из всех христиан; красота и образность его речи могут превосходно воспитать и обучить такой ум, о котором я говорю. Из его книг я более всего одобряю те, которые он написал против ложной религии, а также «О гневе божьем» и «О создании человека». Прочитай их, прошу, если любишь литературу, и сладостью их, словно амброзией и нектаром, напоишься! Полагаю, что, кроме того, ты должна читать и то, что переведено из греческих отцов—Григория Назианзина, Иоанна Златоуста, Василия Великого⁷, выбирая те переводы на латинский язык, которые сделаны без извращений. Наслаждаясь светскими писателями, кто не возьмет книг Туллия Цицерона, какого мужа, о бессмертный бог! Каким красноречием он обладает! Какой красотой! Сколь совершенен в языке! Сколь беспримерен в различных похвалах! Ближайший к нему Вергилий, гордость и услада нашего языка. Затем идут Ливий и Саллюстий и другие поэты и писатели, следующие в своем порядке.

Ими себя каждый в высшей степени напоит и накормит, тщательно позаботясь о том, чтобы в любом разговоре или на письме не употреблять ни одного слова, которое он прежде не отыщет у кого-либо из этих писателей. Полезным будет иногда также и чтение вслух. Ведь не только в стихе, но и в прозаической речи есть ритмы и словно бы созвучия, измеряемые и познаваемые слухом, некоторые модуляции и ступени, когда голос то понижается, то повышается; соединения, периоды и части периода, связанные между собой удивительной гармонией, которая более всего обнаруживает себя именно у лучшего писателя. Читающий вслух отчетливее заметит все это и как бы наполнит уши некой гармонией, которую после этого почувствует на письме и будет подражать ей. Помимо этого такое чтение приведет к тому, что читающий научится своевременно произносить слова и не будет спешить, когда надо остановиться, и не остановится, когда надо поспешить.

Желаю вдобавок, чтобы женщина была опытна в письме, говорю не о движении пальцев (впрочем, и это хвалю, если у кого есть этот навык), но не об этом теперь, а о буквах и слогах. Итак, пусть она знает, каким образом следует писать что бы то ни было, какова природа букв и переход их в другие, какие буквы могут связываться между собой и какие не могут никогда переходить в ближайшие. Ведь это дело, хотя оно и незначительное, служит серьезным доказательством [знания] нашей дисциплины, вскрывая явное невежество.

Надлежит также выучить и знать, какой величины может быть каждый из слогов: долгим, кратким, и каким из двух⁸. Знать это необходимо как потому, что встречается многое, что не может быть понятно в стихах без

этого знания, как, например, у Вергилия: *Omnibus in morem tonsa coma pgressa согопа*⁹ и тысячи других примеров, так и потому, что в высшей степени позорно человеку, приписывающему себе знание языка, не знать даже слогов. Ведь значительную часть литературы составляют стихи, стих же состоит из стоп, стопы из соединения долгих и кратких слогов. Право, не понимаю, чего может добиться в этом виде литературы и какой вообще вкус может иметь в поэзии тот, кто не знает их. В прозе, а также в прозаической речи это умение писать и говорить, очевидно, необходимо равным образом. В прозаической речи есть также стопы, если даже большинство их не чувствует; поэтому и там есть то, что наслаждает уши, лаская звуком. Весьма важно знать, как представляется Аристотелю, с какой стопы нужно начинать, какой кончать, какие стопы следует допускать в середине, от каких отказываться. Аристотель более всего одобряет пеан. Пеан бывает двух родов: или он состоит из долгого слога, за которым следуют три кратких, или из трех кратких и следующего за ним долгого. Аристотель считает, что этот последний род пеана соответствует концу, а первый началу, однако лучше всего эта стопа подходит середине. Дактиль и ямб Аристотель отвергает для середины: один как слишком возвышенный, другой как низкий¹⁰. Цицерон же в конце предпочитает дихорей, состоящий из двух трохеев, кретик — из длинного, краткого и длинного слогов, и пеан, о котором я сказал выше. Середине, по мнению Цицерона, более всего соответствует ямб, если мы пользуемся простым словом, если же более возвышенным — то дактиль, пеан илидохмий (последний состоит из пяти слогов — краткого, двух долгих, краткого и долгого), который, как он считает, наиболее подходит всем частям¹¹. Нет сомнения, что одни стопы должны использоваться в спорах, другие — в рассказе, третьи — в жалобах. В самом деле, гневный и возбужденный человек отвергает спондей, предпочитая только поспешную и стремительную стопу. Напротив, когда мы что-то рассказываем или чему-то учим, речь требует остановки и выдержки и не любит стоп, бегущих легко. Всякая речь, следовательно, должна приводиться в движение своими стопами, и если пишущий не знает их, он неизбежно будет блуждать словно в потемках, идя наугад без верного направления.

Возможно, многим моя забота покажется слишком тщательной. Но пусть они вспомнят, что я говорю о человеке большого ума, обещающем достигнуть всех вершин. Поэтому люди, довольствующиеся малым, пожалуй, будут двигаться медленно или, вернее, ползти, как могут. Высшего, без сомнения, не достигнет тот, кто не будет способен пользоваться этими знаниями и хорошо знать науку. И, наконец, мое мнение о языке таково: человек не должен не знать того, что обычно необходимо; пусть он стремится помимо этого к блеску, красоте и изысканности речи; и пусть в любом виде сочинительства перед человеком налицо будут изящество, красота и, как я бы сказал, само богатейшее очарование, которые он извлечет и выведет, когда будет нужно, в свет. Так как мы сказали, что настоящее образование заключается в умении владеть языком и в знании фактов, а о языке то, что хотелось нам

сказать, мы уже сказали, остается теперь добавить то, что относится к фактическому знанию.

Итак, я желаю, чтобы этому уму, поскольку он обещает мне достигнуть всех вершин, была свойственна пылкая страсть к познанию, так чтобы никакой род дисциплин он не отвергал, не посчитал чуждым для себя, будучи охвачен и воспламенен удивительным желанием понять и познать вещи. И этот ум, пылкий сам по себе и стремительный, я то прищпорю и поощрю своим возгласом, то натяну ему удила и словно бы протрублю отступление. В самом деле, есть некоторые дисциплины, в которых как быть полностью невежественным мало пристойно, так и подниматься к их вершинам не принесет славы, например геометрия и арифметика, и если бы он начал на них тратить много времени и исследовать все тонкости и неясности, я бы отклонил его и прервал. То же самое я сделал бы в отношении астрологии и, возможно, риторики. Об этой последней я сказал вопреки желанию, поскольку если кто-либо из современников и испытал ее влияние, то открыто заявляю, что я из их числа. Но я должен принять во внимание многие вещи, и прежде всего следует посмотреть, кому я пишу. Действительно, зачем всевозможные тонкости, забота об эпихейремах, криноменах¹² и тысячи других трудностей в этом искусстве будут отнимать время у женщины, которая никогда не будет выступать на суде? Право же, искусное исполнение, которое греки называли *hupocrisim*, а наши «произнесением» и чему Демосфен (по важности его в красноречии) выделил первое, второе и третье места¹³, необходимо оратору, но совсем не должно занимать женщину, которая, если, говоря, будет размахивать руками и издавать громкие вопли, покажется безумной и нуждающейся в усмирении; как войны и битвы, так и судебные споры и состязания — занятия мужей. Итак, женщина не будет учиться выступать ни в защиту свидетелей, ни против них, ни за наказания, ни против них, ни за осуждение, ни против него; она не будет постоянно занимать себя общими положениями, обдумывать двусмысленные вопросы и хитроумные ответы; она вообще оставит все тяготы суда мужам¹⁴.

Когда же я прищпорю, когда погоню бегущего? Когда он посвятит себя тому, что относится к религии или к науке благой жизни, тогда пусть он, заклинаю, расточит себя, тогда пусть душу вложит, занимаясь усердно день и ночь. О каждой из этих областей в отдельности желательно кое-что сказать.

Итак, прежде всего женщина-христианка пусть стремится приобрести знание священных книг. Почему я посоветовал бы ей начать с этого? С помощью священных книг она многое сможет исследовать и обсудить, многое познать в себе. Но среди их авторов пусть она предпочтет старых писателей, из современных же уважает и почитает только добрых мужей и не слишком касается писаний прочих. Какой толк в том, что образованная женщина знает последних и ничего не может сказать об Августине, тем более что он пишет искусным и достойным ушей языком, а эти не дают ничего. Почему же нужно читать их? Я не считаю, что

женщина должна довольствоваться священными книгами, и поведу ее к светским знаниям. Пусть она познакомится с тем, что говорили выдающиеся философы о добродетельной жизни, об умеренности, о воздержании, о скромности, справедливости, храбрости, щедрости. Пусть не проходит она и мимо таких рассуждений их о блаженной жизни, как: достаточна ли добродетель сама по себе для блаженной жизни? Не препятствуют ли ей страдания темницы, изгнание, бедность? И если все это выпадает на долю счастливого человека, становится ли он несчастным, или это только мешает его счастью, не ввергая, однако, в несчастье? Кроме того, заключается ли человеческое счастье в наслаждении и отсутствии страдания, как думал Эпикур, в чести, как у Зенона¹⁵, или в добродетельной жизни, как у Аристотеля? Все эти вопросы, поверь мне, славны и весьма достойны нашего познания. И их обсуждение принесет только пользу при выборе жизненного пути и придаст любой речи, устной или письменной, некую восхитительную красоту.

Таким образом, женщине были предложены как главные две области знания, одна из которых относится к религии, другая к добродетельной жизни. Прочие же знания составляют то, что может этим двум областям помочь или придать красоту. Вообще же то удивительное превосходство человека, которое украшает известное имя истинной славой, состоит в том, чтобы, много читая и изучая, повсюду собирать и накапливать, всячески выведывать и исследовать все то, что принесет нам пользу в наших занятиях. Но пусть при этом соблюдается тщательный отбор и осмотрительное расходование времени, чтобы всегда предпочесть лучшее и более подходящее.

К знаниям, названным мною выше, надо прежде всего добавить историю, предмет, которым никоим образом не должны пренебрегать обучающиеся. Ибо достойное дело узнавать как о происхождении и развитии своего народа, так и о военных и мирных деяниях свободных народов и великих государей. Знание прошлого дает благоразумные советы, исход подобных начинаний в прошлом побуждает нас в зависимости от обстоятельств к действию или отклоняет от него. Кроме того, откуда, как не из истории, удобнее всего брать многочисленные примеры, которыми часто следует украшать сказанное нами? В этой области знания есть поистине выдающиеся, превосходные и исполненные блеска и красоты писатели, которых ценно читать и ради литературной пользы: я говорю о Ливии, Саллюстии, Таците, Курции и прежде всего о Цезаре, излагающем свои деяния в «Комментариях» с большой легкостью и изяществом¹⁶. Женщина, подающая большие надежды, прочитает их и начнет осваивать для себя, тем более что изучать их не представляет труда. Действительно, в них не нужно ни отыскивать тонкостей, ни распутывать трудные вопросы, ибо вся история заключается в повествовании о самых простых событиях. И если однажды ею займется человек такого ума, о котором я рассуждаю, память его будет связана с ней навечно. Посоветую женщине не пренебрегать и чтением ораторов. Ведь кто более пылко возвеличивает добродетели и более сурово обличает

пороки? У ораторов мы научимся восхвалять благодеяния и проклинать злодеяния, утешать, убеждать, волновать, устрашать. Хотя все это делают и философы, однако (не знаю, каким образом) именно во власти ораторов вызывать гнев и милосердие, возбуждать и подавлять душу. Далее, особыми орудиями ораторов являются словесные украшения и мысли, освещающие речь, словно звездное сияние, и делающие ее восхитительной; их мы позаимствуем у ораторов для письма и разговора и обратим в свою пользу, когда потребует дело. Наконец, возьмем у них словесное богатство, силу высказывания и в качестве оружия, так сказать, всю жизненную силу и мощь их речи.

Считаю, что помимо этого женщина должна читать и понимать поэтов. Кто из великих мужей был несведущим в знании их? Аристотель, во всяком случае, очень часто использует стихи Гомера, Гесиода, Пиндара, Еврипида и др. поэтов, он хранит их все в памяти и очень легко приводит; это свидетельствует о том, что он был образован в поэзии не менее, чем в философии. И Платон часто использует поэтов, они встречаются у него повсюду, предлагая свои услуги без принуждения. Их авторитетом он часто подкрепляет свое мнение. Я сказал о греках. А что же наши? Разве кажется мало знающим поэтов Цицерон? Не довольствуясь Эннием, Пакувием, Акцием и прочими нашими, он приводил вдобавок стихи греков, иногда поэзия бьет у него ключом. Оставляю Августина, Иеронима, Лактанция, Боэция, о большом знании которыми поэтов свидетельствуют их сочинения. По моему мнению, кто не узнал поэзии, тот в известной мере несовершенен в знании языка. У поэтов находят многое весьма удачно и мудро сказанное о жизни и нравах, основы и причины природных явлений и словно зерна всех наук; они имеют большой авторитет благодаря своим мудрым суждениям и древности, исключительную славу благодаря красоте и некое благородство, достойное свободных людей, так что кажется совершенно грубым тот, у кого его нет. Чего недостает Гомеру, чтобы он мог считаться мудрейшим в любой мудрости? Вся его поэзия, как считают некоторые, является наукой жизни, разделенной на мирное и военное время. В войне же какая предусмотрительность вождя, какая военная хитрость или мужество воинов, какой вид засады или укрытия от нее, какое увещание и совет оставлены без внимания? Эней, вождь троянцев в одной из битв, прогнал греков, отраженных большой силой, в лагерь. И вот, когда он усилил нажим и бросил уже весь отряд на лагерь, спешит к нему Гектор и убеждает действовать осторожно и осмотрительно, утверждая, что тот, кто предводительствует войском, должен быть не столь смелым, сколь мудрым¹⁷. Какую цену, о бессмертный бог, следует дать за это наставление, тем более сделанное храбрейшим Гектором¹⁸? Вожди нашего времени, не соблюдающие именно этот совет и действующие скорее храбро, чем осторожно, ввергли себя и своих подданных в большое бедствие и поражение, чуть ли не плачевное. У того же поэта Ирида, посланная к Атриду¹⁹ и нашедшая его спящим, бранит его, говоря, что не подобает быть спящим мужу, которому вверено спасение народов и забота о столь

важных делах, и опять сколь мудро это! Ты можешь назвать это либо советом, либо предписанием, либо увещанием. Советовали ли что-либо более важное или священное правителю Сократ, Платон или Пифагор? У Гомера есть сотни подобных примеров о войне, которые я охотно привел бы, если бы не опасался длиннот. И, напротив, есть у него многое другое и не менее замечательное о мире. Но не будем все приписывать Гомеру и грекам. Сколь высоко должна цениться мудрость нашего Марона, исходящая словно из какого-то оракула и святилища природы!

«Землю, небесную твердь и просторы водной равнины,
Лунный блистающий шар, и Титана светоч, и звезды,—
Все питает душа, и дух, по членам разлитый,
Движет весь мир, пронизав его необъятное тело.
Этот союз породил и людей, и зверей, и пернатых,
Рыб и чудовищ морских, сокрытых под мраморной гладью.
Душ семена рождены в небесах и огненной силой
Наделены...»²⁰

Каким философом не пренебрежем, читая это? Говорил ли кто когда-нибудь о природе духа столь ясно и искусно? Стоит ли продолжать, когда тот же поэт, словно вдохновленный богом, незадолго до прихода Спасителя предсказывает [этот приход], говоря:

«Круг последний настал по вещанью пророчицы Кумской,
Сызнова ныне времен зачинается строй величавый,
Дева грядет к нам опять, грядет Сатурново царство.
Снова с высоких небес посылается новое племя»²¹.

Действительно, мудрейшие из древних считали, что поэтам присущ божественный ум, и называли поэтов пророками потому, что те говорили не столько от себя, сколько под влиянием какого-то душевного возбуждения и божественного наития. Впрочем, Вергилий здесь ссылается на Кумскую сивиллу²², которая, по мнению Лактанция, предсказала приход Христа. Сивилла в таком случае возвестила приход Христа, но времени его прихода не открыла в достаточной степени; Вергилий же, рожденный через много веков после Сивиллы, знает, что уже наступает это время, и, как бы удивленный и пораженный, объявляет: *novamque progeniem coelo dimitti*²³.

Некоторые отрицают, что поэтов следует читать, говоря по правде, как род божественной литературы. Однако так считают обычно только те, кто сами не обучены никакой более изящной науке и не понимают и не ценят превосходства литературы. Мне же, размышляющему о наших занятиях, обычно кажется первейшей необходимостью знать поэтов, как по причине их полезности, о которой я говорил выше, и разнообразных сведений о многих вещах, так и из-за необыкновенной красоты языка. Кроме того, нет ни одного занятия, которое отнимало бы у нас меньше времени, чем стихи; ведь они узнаются в детстве, когда обычно мы не можем быть заняты чем-либо другим; благодаря плавной гармонии они хорошо запоминаются, путешествуют вместе с нами и даже без книг приходят на память, так что делающий что-то другое одновременно будет занят и ими.

О том, сколько соответствия есть у поэзии с самой природой, свидетельствует, как я полагаю, то, что повсюду необразованные люди, как бы ни были они несведущи в литературе и науке, находясь в здравом уме, наслаждаются, воспроизводя грубо, как умеют, некоторые звуки и ритмы. И если даже они смогли бы то же самое сказать лучше в прозе, они считают, однако, что добьются чего-то достойного для слуха, только заключив слова в стихотворный размер и ритм. Об этом говорит и следующее: во время торжественных месс в храмах, хотя они и совершаются со всем усердием, наша душа порой остается безучастной и сонной, но если, между тем, хор запоет поэтическое «*Primo dierum omnium*», или «*Iste confessor*», или «*Ut queant resonare fibris*», разве тот, чья мысль дотоле была прикована к земле, не пробудится и не вознесется душой? На основании подобных наблюдений некоторые из древних полагали, что в нашей душе есть гармония и ритм²⁴; ведь несомненно, что по природе все радуется более всего подобному и родственному, но нет ничего, что так ласкало бы нашу душу и чему бы она столь радовалась, кроме гармонии и ритма. Однако этот вопрос уже выходит за пределы моей задачи. Я же только хочу, чтобы было понято, что сама природа ведет нас больше к поэзии, чем к другому роду литературы; в поэзии заключено много пользы, наслаждения и благородства, и кто лишен этого, не должен считаться образованным в такой степени, в какой подобает свободнорожденному человеку.

Сознаю, что в этой части я был многословнее, чем обещал вначале. Однако, когда начинаешь писать, так много приходит на ум, что становится труднее отвергнуть то, что само себя предлагает, чем найти то, что желал бы сказать. Кроме того, я сделал это сознательно, так как знаю, что глава вашей семьи²⁵, муж, рожденный для всего высокого и отличающийся многими замечательными добродетелями, но такой непримиримый в споре, что всегда намерен защищать то, что сказал однажды, будет противиться, если, возможно, услышит об этом. И раз он когда-то отверг необходимость чтения поэтов, то вплоть до смерти будет следовать этой ошибке. Однако я не желаю, и тем более в книге, спорить с ним, к кому даже в его отсутствие испытываю благоговейное чувство. Но я охотно спросил бы одного из тех, кто преследует поэтов, о том, по какой причине считают, что их не следует читать. Хотя нет ровно ничего, что можно было бы поставить в вину поэтам, они скажут, однако, что поэты описывают страсти и греховные деяния. Но я осмелюсь все-таки утверждать, что ни у одного из писателей не найти стольких примеров целомудрия и добрых дел, как у поэтов; известны верность и чистота Пенелопы по отношению к Улиссу²⁶, необыкновенное целомудрие Алкестиды по отношению к Адмету²⁷, восхитительное постоянство той и другой в период отсутствия мужей и их бедствий. У поэтов встречается множество подобных примеров, и среди них больше всего свидетельств супружеской преданности. А если поэты пишут о любви, например, Феба и Дафны, Вулкана и Венеры²⁸, кто туп до такой степени, чтобы не понять, что эти вещи вымышлены и что под покровом одного скрыто

другое. Наконец, предосудительного у поэтов очень немного, лучшее же весьма многочисленно и в высшей степени достойно познания, как я показал выше относительно Гомера и Вергилия. Но крайне несправедливо забывать о том, что достойно истинной похвалы, и вспоминать о другом, дающем какой-нибудь повод для нападок. «Я не хочу, чтобы это смешивалось,— заявляет мне некий суровый судья,—лучше я оставлю доброе из-за боязни злого, чем случайно встречу злое в ожидании доброго. Поэтому я и сам не буду читать поэтов и не позволю другим их читать». Но Платон и Аристотель читали! Если ты противопоставляешь им себя строгостью нравов или пониманием сути вещей, я никоим образом не потерплю этого. Неужели ты считаешь, что видишь нечто такое, чего не видели они? «Я христианин»,— скажет он. А они, может быть, жили по особым обычаям? Как будто честь и строгость нравов не были тогда теми же самыми, что и теперь! Разве не из священных книг почти безумная страсть Самсона, с чьей могучей головы, положенной на колени женщины, были обрезаны волосы, дающие ему силу²⁹? Разве это не поэтично и разве это не греховно? Я умолчу об ужасном преступлении дочерей Лота и о достойном проклятия разврате содомитов³⁰; но клянусь, что, восхваляя поэтов, я не остановлюсь перед тем, чтобы упомянуть об этих двух пороках. Но к чему смотреть, скажем мы, на любовь Давида к Вирсавии и его злодеяние по отношению к Урии, на братоубийство Соломона и на столь многочисленную толпу наложниц³¹. Все это злое, порочное и непристойное; однако разве по этой причине мы будем отрицать необходимость чтения священных книг? Ни в коем случае. Следовательно, и поэтов нельзя отвергать с презрением на том основании, что у них иногда встречается кое-что написанное для наслаждения людей. Правда, когда я читаю о любви Энея и Дидоны³² у Вергилия, я обычно восхищаюсь талантом поэта и совсем не обращаю внимания на само содержание, так как знаю, что оно вымышлено. Подобное же отношение у меня и к другим поэтическим вымыслам. Во всяком случае, они не волнуют душу, потому что я рассматриваю их как баснословные и скрывающиеся под покровом одного другого³³. Но когда я читаю что-то в священных книгах, меня это часто трогает, так как я знаю, что это действительно было. Однако, чтобы не упорствовать, мне хочется кое в чем уступить, тем более что пишу женщине. Я признаю, что как народ делится на знать и плебеев, так и между поэтами есть некоторые ступени в достоинстве. В таком случае, если у автора комедии что-то прикрывается недостаточно целомудренным доводом или у сатирика более обнаженно порицается какой-то порок, пусть женщина их не читает и даже не смотрит на них. Ведь они словно чернь среди поэтов. Но если она не будет читать достойных—я говорю о Вергилии, Сенеке, Стации³⁴ и других им подобных, пусть знает, что лишает себя величайшей драгоценности; и пусть не надеется достигнуть высшего тот, кому в образовании недостает этого знания.

Вообще же то превосходство, о котором я говорю, приобретает лишь знанием многих и разнообразных вещей. Следовательно, надлежит многое

увидеть и прочесть, посвятить время изучению философов, ораторов, историков и всех других писателей. И в результате этого в нас отразится нечто значительное и достаточное для того, чтобы в любом вопросе казаться красноречивыми, содержательными и изящными, а не пустыми невеждами. К этому надо добавить основательное и глубокое умение владеть языком. Действительно, эти две области знаний помогают друг другу и оказывают взаимные услуги. Ведь и язык без знаний фактов пуст и бесплоден, и фактические знания, сколь бы ни были они значительны, если лишены литературного блеска, оказываются недоступными и темными³⁵ Какая польза знать многое и прекрасное, если не можешь рассказать об этом достойным образом и не в состоянии написать, не вызывая смеха? Таким образом, литературный опыт и знание фактов в известной мере связаны между собой. И они, соединенные вместе, возвеличили блеском и славой имена тех древних, память которых мы чтим, а именно Платона, Демокрита, Аристотеля, Феофраста, Варрона, Цицерона, Сенеку, Августина, Иеронима, Лактанция, и едва ли можно определить, что у всех них значительнее — фактические знания или литературный опыт. Чтобы наконец закончить, скажу, что ум, который сам по себе обещает достигнуть всех высот, надлежит подготовить, учитывая эти два фактора, что для их соединения надо повсюду много читать и накапливать [знания], однако необходимо имея в виду при этом соображения времени (поэтому надо стремиться постоянно к лучшему и более полезному и не заниматься слишком темным или тем, что принесет мало пользы!); далее, что мне представляется самым главным — изучение религии и морали, все же прочее относящимся к ним как вспомогательные средства, которые способны либо помочь, либо придать блеск; что по этой причине надо ревностно заниматься поэтами, ораторами и другими писателями; в отношении же языка надо позаботиться, чтобы налицо были и благородное наставление и недремлющая изобретательность, и чтобы читали мы только наилучшее и достойнейшее одобрения.

Перед тобой мое суждение о литературных и научных занятиях; если ты, возможно, думаешь об этом по-другому, я охотно уступлю. Ведь писал я тебе не как наставник (не приписываю себе столь многого), но как один из многих, восхищенный твоим превосходством, я хотел сообщить тебе свое мнение, погоняя, как говорится, бегущего к славе. Прощай.



КОММЕНТАРИЙ

¹ *Корнелия* — дочь римского политического деятеля Публия Корнелия Сципиона Африканского Старшего (ум. 183 до н. э.), мать Гая и Тиберия Гракхов; ее письма к Гаю Гракху сохранились, но их подлинность ставится под сомнение.

² *Сафо* (VII — VI вв. до н. э.) — древнегреческая поэтесса с о. Лесбос, основательница песенной любовной лирики.

³ *Аспазия* (V в. до н. э.) — дочь Аксисоха из Милета. Поселилась в Афинах, благодаря уму и красоте собрала вокруг себя кружок образованных и видных людей своего времени. Возлюбленная Перикла.

⁴ *Лактанций Фирмиан* (ок. 250—325) — христианский писатель, автор сочинений «Божественные установления», «О гневе божьем», «О божественном творении» и других работ, написанных в защиту христианства. *Аврелий Августин Блаженный* (354—430) — христианский писатель, один из отцов западной церкви, автор «Исповеди», соч. «О граде божьем» и др. *Иероним* (ок. 340—420) — христианский писатель, автор канонического латинского перевода Библии. Гуманисты ценили раннехристианских писателей за эрудицию, стиль и ряд их идей, которые гуманисты развивали в полемике с традиционным католицизмом.

⁵ *Сервий Гонорат* — римский писатель, грамматик, философ, комментатор Вергилия (кон. IV в.). *Прициан из Кесарии* (Сев. Африка, VI в.) — грамматик, теоретик стиха.

⁶ *Амвросий Медиоланский* (340—397) — христианский писатель, один из отцов западной церкви, епископ Милана с 374 г. *Фасций Цецилий Киприан* (ок. 200—255) — христианский писатель, епископ Карфагена.

⁷ *Григорий Назианзин* (*Богослов*, ок. 330—ок. 390), *Василий Великий* (*Кесарийский*, ок. 330—379) — отцы греческой церкви, христианские писатели, богословы, церковные деятели. *Иоанн Златоуст* (ок. 347—407) — антиохийский христианский писатель, проповедник, прозванный за свое красноречие Златоустом.

⁸ Бруни говорит здесь о латинском стихосложении, построенном на периодической повторности определенной стопы (метра), состоящей из соединения долгих и кратких слогов.

⁹ *Vergilius. Aeneis*, V, 556.

¹⁰ *Аристотель*. Риторика, III, 8, 4.

¹¹ *Цицерон*. Оратор, 197, 213, 218.

¹² *Эпихейрема* — в латинской риторике сжатое умозаключение (латин. *ratiocinatio*; *кринома* — судебное решение, приговор (латин. *iudicatio*).

¹³ *Цицерон*. Об ораторе, III, 56, 213.

¹⁴ Подобная оценка дисциплин, не входивших в систему гуманитарного цикла — *studia humanitatis*, — была характерна для некоторых гуманистов, считавших, что для жизни первостепенное значение имеет моральная философия, учащая правильно жить, а естественные дисциплины пользы не приносят; у самого Бруни это ясно высказано в работе «Введение в моральную философию» (*Bruni Leonardo Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften*, p. 21) и в письмах (*Leonardi Bruni Aretini Epistolarum. libri VIII. Florentiae, 1741, pars 2, VI, 6, p. 50*). Отношение Бруни к астрологии сходно с отношением к ней ряда других гуманистов (например, Петрарки, Салютати и др.), полагавших, что признание зависимости судьбы человека от звезд лишает человека ответственности за собственные поступки, умаляет значение собственных деяний человека. Что же касается ораторского искусства, то Бруни сам объясняет свою позицию спецификой женского образования.

¹⁵ *Зенон из Китиона* (336—269 до н. э.) — один из основателей стоицизма; работы его известны только по названию.

¹⁶ Имеются в виду «Записки о Галльской войне» Гая Юлия Цезаря (100—44 до н. э.) — римского политического деятеля, полководца, историка, описавшего свои походы.

¹⁷ *Гомер*. Илиада, VI, 77.

¹⁸ Бруни здесь ошибся, так как совет дает не Гектор, предводитель троянцев, а сын Приамов Гелен, знаменитейший «птицегадатель» (Илиада, VI, 77—82).

¹⁹ И здесь у Бруни ошибка. К Атриду, то есть Агамемнону, сыну Атрея (микенского царя, предводителя греков в Троянской войне, была послана Зевсом не Ирида (вестница богов и богиня радуги), а был послан Сон, воспривший образ Нестора, царя Пилоса, старейшего среди ахейских вождей, отличавшегося мудростью и красноречием; Агамемнон почитал его более других (Илиада, II, 20—25).

²⁰ *Вергилий*. Энеида, VI, 724—731, пер. С. Ошерова.

²¹ *Вергилий*. Буколики. Эклога, IV, 4—7, пер. С. Шервинского.

²² *Кумская сивилла* — легендарная женщина-прорицательница в Древнем Риме.

²³ В IV эклоге Вергилия, посвященной Азинию Поллиону, говорится о рождении какого-то таинственного младенца; с его появлением на свет наступит счастливое время, «золотой век»:

Дева грядет к нам опять, грядет Сатурново царство.
Снова с высоких небес посылается новое племя.
К новорожденному будь благосклонна, с которым на смену
Роду железному род золотой по земле расселится.
Дева Луцина!

(пер. С. Шервинского).

В христианских толкованиях Вергилия под младенцем подразумевался Иисус Христос; Бруни повторяет распространенный в средние века взгляд на эклогу.

²⁴ Имеются в виду пифагорейцы, которые, считая сущностью всех вещей числа и их отношения, находили в человеческой душе и в мире человеческой деятельности гармонию.

²⁵ *Глава вашей семьи*—Карл Малатеста, правитель Римини (ум. в 1429 г.); завоевав Мантую, Карл распорядился снять памятник Вергилию; этот его акт, равно как и хула античной поэзии, вызвали выступление против него ряда гуманистов, прежде всего Верджеро в письме к Лодовико Алидози.

²⁶ *Улисс* (латин.)—*Одиссей*—мифический царь острова Итака, герой «Илиады» и «Одиссеи»; Пенелопа—его супруга, в течение двадцати лет верно ждавшая мужа в период его странствий.

²⁷ *Адмет*—фессалийский герой; его жена *Алkestида* согласилась пожертвовать своей жизнью, вместо него сойти в Аид и спасти мужа от смерти.

²⁸ *Феб* (латин.)—Аполлон—один из главных богов Олимпа; Аполлон полюбил нимфу *Дафну*, спасаясь от его преследований, Дафна была превращена богами, которых она молила о помощи, в лавр. *Вулкан* (Гефест)—бог огня и кузнечного ремесла, супруг *Венеры* (Афродиты)—богини любви и красоты; во время любовного свидания Венеры с Марсом (Ареем) Вулкан поймал их в изготовленные им сети.

²⁹ *Самсон*—библейский богатырь, ставший жертвой своей любви к филистимлянке Далиде; по наущению своих соотечественников Далида выведала тайну его необычной силы, которая была заключена в волосах и, обрезав волосы, способствовала его гибели (Книга Судей Израилевых, гл. 16).

³⁰ *Лот*—библейский праведник—был с семьей единственным пощаженым богом, когда бог решил уничтожить погрязшие в грехе города Содом и Гоморру; однако, когда Лот с семьей уходил из Sodoma, жена его, вопреки приказу бога, оглянулась и была обращена в соляной столб; Лот поселился с дочерьми в пещере, где дочери, напоив отца вином, вступили с ним в сожителство. (Бытие, 19, 30—38).

³¹ Библейский царь *Давид* влюбился в жену своего военачальника Урии *Вирсавию*, увидев ее из окна купающейся; мужа Вирсавии он отправил на верную смерть (Вторая Книга Царств 11, 2—17); библейский царь *Соломон*, придя к власти, приказал убить своего старшего брата Адонию (Третья Книга Царств, 2, 25). Соломон имел «700 жен и 300 наложниц» (Третья Книга Царств, 11, 3).

³² *Эней*—герой Троянской войны; после гибели Трои нашел приют у карфагенской правительницы *Дидоны*, которая полюбила Энея и, когда он оставил ее, отправившись в Италию, в отчаянии лишила себя жизни.

³³ Защита языческой поэзии и мифологии ведется Бруни в направлении, определенном еще Данте, который распространил на светскую поэзию многомысленное толкование, обычно применявшееся в средние века к Библии. Взгляд Данте был унаследован Боккаччо, аллегорически толковавшим языческие мифы в «Генеалогии богов»; затем Салютати в письмах и в трактате «О подвигах Геракла», защищал поэзию и мифологию путем аллегорического их истолкования; поэзию, говорил он, не нужно понимать буквально, она содержит в себе скрытый смысл, истину под оболочкой. *Salutati C. De laboribus Herculis*, ed. B. L. Ullman. Zurich, 1951, I, p. 9, 87; *Epistolario a cura di F. Novati*, v. 1—4, Roma, 1891—1905, (III, 10, 16; IV (1), 14, 23; IV (1), 14, 24 и др.). Бруни идет той же дорогой, но, пожалуй, он смелее и полемичнее и склонен к признанию поэзии и с точки зрения наслаждения, получаемого от чтения поэтов.

³⁴ *Папиний Стаций*—римский поэт I в., автор поэмы «Фиваида», «Ахилленда», «Сильвы».

³⁵ *Цицерон*. Об ораторе, III, 5, 19.



КОЗИМО РАЙМОНДИ

?— 1435

Имя кремонца Козимо Раймонди не получило широкой известности в итальянском Возрождении. От Раймонди осталось несколько писем, а жизнь его завершилась трагически: самоубийством. Раймонди занимался дешифровкой одного из кодексов «Оратора» Цицерона и написал послание о хвале красноречию. Из наследия Раймонди наиболее интересно письмо, направленное к Амброджо Тиньози. Оно представляет собой настоящий трактат, цель которого убедить Тиньози возвратиться к учению Эпикура, от которого тот отошел.

Сочинение Раймонди появилось, по-видимому, раньше трактата Лоренцо Валла «О наслаждении». Раймонди отличает абсолютно светское рассмотрение проблем эпикуровской этики. По сравнению с предшественниками и современниками, у которых встречаются отдельные положительные оценки этики Эпикура, работа Раймонди является наиболее аргументированной апологией этических воззрений древнегреческого мыслителя, которые Раймонди защищает в полемике со стоиками, академиками и перипатетиками.

Пolemика со стоиками ведется Раймонди с позиций утверждения гармоничного человека, в котором духовное и физическое теснейшим образом связано друг с другом. В полемике с перипатетиками он также отстаивает признание этой гармонии как предпосылки для понимания человеческого счастья: созерцание может считаться высшим благом только при условии внешних благ и телесного здоровья.

По мнению Раймонди, эпикуровский взгляд на человека, в соответствии с которым высшее благо признается в наслаждении, оказывается наиболее верным, ибо Эпикур более всех постиг сущность природы, а ее суждение, как полагает Раймонди, в любом деле следует считать самым достоверным. К наслаждению предназначен человек своим телесным строением, к радости и наслаждению влекут человека его чувства, и такое же стремление заложено в его разуме. Аргументом в пользу Эпикура оборачивается и тезис его противников, утверждавших, что Эпикур

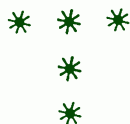
сравнил людей с животными: если к наслаждению стремятся все, значит, оно и есть высшее благо. С другой стороны, многообразие вещей, созданных природой на земле для радости и удовольствия людей, и вся человеческая практика, материальная и духовная, целью которой является наслаждение, также свидетельствуют в пользу истинности этики Эпикура. Наконец, сами этические нормы устанавливаются ради наслаждения, и добродетель оказывается средством для получения опять-таки наслаждения. Однако функция добродетели у Раймонди сложнее; он отвергает средневековую трактовку эпикуровского высшего блага, якобы заключающегося в чревоугодии, увеселениях, распутстве, и защищает добродетель как совершенно необходимое условие наслаждения: добродетель управляет чувствами, сдерживая их и побуждая следовать «подобающим наслаждениям и в подобающее время».

В своей трактовке этики Эпикура Раймонди полностью отходит от средневекового ее понимания. Стремясь восстановить подлинный дух этического учения Эпикура, Раймонди тем не менее вносит в это учение некоторые коррективы. Он делает акцент на активном характере наслаждения, и в результате этика Эпикура предстает деятельным, жизнеспособным учением, в большей мере отвечающим стремлениям эпохи Возрождения.

Защищаемые гуманистами принципы гармонического понимания человека и целостного восприятия жизни противоречили этике католицизма, еще имевшей в обществе немалое влияние. Поэтому не случайно Раймонди в полемике с противниками обращает особое внимание в их учениях на такие моменты, порой, быть может, даже сознательно их усиливая, как презрение к телу и внешним благам, враждебность природе, поскольку в них можно было усмотреть сходство с христианско-аскетическими принципами традиционного католицизма, в борьбе с которым гуманисты создавали новое мировоззрение.

Эпикурейское течение Ренессанса, к которому принадлежит Раймонди, еще недостаточно исследовано; не исключено, что учение Эпикура вызывало гораздо больший интерес среди гуманистов, чем принято думать. Последние работы Бертелли, посвященные судьбе поэмы Лукреция в эпоху Возрождения—важнейшего источника по изучению идей Эпикура,—дают представление о широком круге ее читателей в XV—XVI веках.

Перевод письма Раймонди с латинского выполнен по изд.; *Garin E. La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Firenze, 1961, p. 87—92.*





РЕЧЬ В ЗАЩИТУ ЭПИКУРА ПРОТИВ СТОИКОВ, АКАДЕМИКОВ И ПЕРИПАТЕТИКОВ



СПОРИТЬ о том, к чему побуждал ты меня в своих письмах, сейчас очень неподходящее время для меня, занятого более серьезными и гораздо более трудными вещами (а я усердно занимаюсь астрологией, в чем не стыжусь признаться). Но так как я неизменно следовал примеру и образу мыслей мудрейшего мужа Эпикура и очень хвалил его, то счел должным защитить его достоинство, слишком дерзко оскорбленное и очерненное тобой. Ведь честным и испытанным ученикам — а именно таким я постоянно показывал себя в любой науке — подобает защищать учителей, принципам которых они следуют, от нападков, чтобы не казалось, что с порицанием учителей хулятся и отвергаются занятия и учеников. А ведь собранное тобой с большой заботой и тщательностью для опровержения Эпикура мне кажется направленным не столько против него, сколько против меня, который одобряет его и ему следует. Но я воздам тебе, как ты заслуживаешь.

Относительно Эпикура существуют большие разногласия не только в наше время. Все древние философы и главным образом школы академиков, стоиков, перипатетиков объявили ему, главе остальных, преступную войну и так набросились на него, что не пожелали отвести ему в философии какого-либо места, а все труды его отвергли, побуждаемые, на мой взгляд, завистью, так как в его школу приходило гораздо больше учеников, чем к ним. Поэтому то, что я собирался сделать более пространно в другом месте для наиболее обоснованной защиты Эпикура, я намерен предпринять теперь, насколько позволят природа и условия эпистолярной формы. Если же письмо окажется длинным, то всякий понимающий эти рассуждения сочтет его все-таки коротким. В самом деле, предмет разговора значительный, в высшей степени трудный и содержательный. Ведь речь идет о высшем благе, исследуя которое,

древние много спорили, и до нас дошли многочисленные книги с противоположными мнениями.

Прежде всего, чтобы было видно, сколь несправедливо ты выступаешь против Эпикура, и чтобы было понятнее его мнение о конечной цели, я сделаю к этой теме основательное вступление. Затем отвечу на твое письмо и до такой степени все разъясню, что ты с готовностью возвратишься в школу Эпикура, из которой ушел.

<...> Итак, Эпикура порицают за то, что он слишком чувственно рассуждал о высшем благе, полагая его в наслаждении и считая необходимым все прочее сводить к нему. Мне же, чем старательнее я изучаю Эпикура, все более нравится эта его мысль, словно высказанная не человеком, но Аполлоном или кем-то иным высшей природы. Эпикур определил высшее благо в наслаждении, потому что в совершенстве постиг сущность природы и понял, что мы рождены и созданы природой так, что более всего нам подобает иметь члены нашего тела здоровыми и целыми, сохранять их в том же состоянии и не ослаблять душевными и телесными невзгодами. О, мудрейший человек Эпикур! Действительно, что можно добавить к этой мысли? Есть ли у человека другая радость! Ведь тот, чья душа удручена, не может быть счастливым; чье тело ослаблено страданием — тот несчастен. И право же, пусть никто не считает, что я не имею понятия о тех бедственных обстоятельствах, о которых рассуждаю. Всеми этими рассуждениями мы призываем не действовать, а исследовать вопрос о человеческом благе и мнения философов, которые расходились между собой в этом вопросе.

Против представления Эпикура о высшем благе как наслаждении выступают стоики, полагая счастье в одной лишь добродетели и настаивая на том, что мудрец, даже если его терзают жесточайшие палачи, счастлив. С ними я решительно не согласен. Разве есть что-либо более абсурдное, чем называть счастливым того, кто является самым несчастным? Разве есть что-либо более глупое, чем не признать несчастным того, кого сжигают в быке Фаларида? Что более противоречит всякому счастью, чем лишение всего или многого из того, что составляет само счастье? А стоики даже того, кто мучим голодом или страдает от тяжелых телесных болезней или неприятных внешних обстоятельств, называют тем не менее счастливым, пока он выставляет напоказ свою добродетель. Я же думаю, что ни Марк Регул¹, кого так хвалят и превозносят стоики в своих книгах за его мучения, ни любой другой человек выдающейся добродетели, веры и бескорыстия, который сгорал в быке Фаларида², изгонялся из отечества или недостойнейшим образом страдал от еще более злой судьбы, не только не должны считаться счастливыми, но, скорее, самыми несчастными, и тем более несчастными, что им выпало на долю столько бедствий, хотя их выдающаяся добродетель заслуженно должна была привести к благоприятному и более счастливому концу.

Если бы мы состояли только из души, то я назвал бы Регула счастливым, согласился бы со стоиками и счел бы, что счастье человека

должно заключаться в одной лишь добродетели. Но раз мы состоим из души и тела, почему стоики пренебрегают в человеческом счастье тем, что непосредственно касается человека? Почему заботятся о душе и презирают тело — обиталище души? Ведь если у вещи, составленной из частей, чего-то недостает, то эту вещь при определении ее совершенства нельзя, на мой взгляд, считать совершенной и вполне законченной. Поэтому, если мы называем человека человеком потому, что он имеет душу и тело, то, подобно телу, которое в случае болезни своей части не может считаться здоровым, он не должен считаться счастливым, если страдает какая-то его часть. Что же касается утверждения стоиков о том, что счастье только в душе, поскольку она как бы главенствует и повелевает телом, то, я думаю, весьма глупо по этой причине совсем не принимать во внимание тело, ибо душа часто следует природным свойствам тела и без него обычно ничего не может сделать. И потому, как я бы высмеял сидящего на королевском троне и называющего себя королем без свиты и слуг и не счел бы привлекательным того государя, у которого слуги грубы и неопрятны, так достойны осмеяния и те, кто при рассмотрении человеческого счастья отделяет тело от души и считает счастливым того, чье тело мучают и терзают.

Право же, я удивляюсь проницательнейшим мужам стоикам, которые, исследуя эти вопросы, забыли, что сами они люди. Кичась силой своего ума и способностью к исследованию, они, однако, не старались узнать, чего требует природа человека, а создали нечто неслыханное и достойное удивления, ради овладения которым мы должны скорее принести жертвы, нежели затратить усердие. Были затем и другие, утверждавшие, словно они больны желудком, что следовать надо только тому, чему сами они могут подражать или, точнее, что избрали для себя. Созданные такими природой, эти ненормальные и бесчеловечные философы, все чувства которых погружены в сон, закрыты и не соблазняются никаким наслаждением, решили и других удерживать от того, к чему сами они из-за своей строгости и суровости испытывают отвращение. Были, наконец, и третьи — больших и разнообразных дарований, — причем каждый судил о высшем благе, исходя из своей природы, но все пребывали в большом заблуждении, пока наконец не появился Эпикур. Он исправил ошибки древних философов и создал истинное и не подлежащее сомнению учение о счастье. Хотя стоики, как и полагаю, достаточно опровергнуты, я растолкую в дальнейшем взгляд Эпикура еще яснее, с тем чтобы тут же опровергнуть перипатетиков и академиков. Впрочем, на академиков мне не потребуется много труда, так как в их учениях нет никакой ясности. В самом деле, что это за философия, которая не может установить ничего определенного? Думаю, они даже не понимают того, что говорят эпикурейцы; поэтому как бешеные стоики, так и академики мне часто кажутся безумными.

Остаются перипатетики, которых опровергать труднее всего. Ведь, действительно, на основании того, что они говорят и как спорят, видно, что говорят они нечто [дельное]. Однако и они, на мой взгляд, сильно

заблуждаются. После изложения необходимых разъяснений относительно Эпикура это станет достаточно ясно, так что видно будет воочию, что именно претендовавшие на первенство в философии и лишившие Эпикура этой славы сильно заблуждались; Эпикур же установил истину.

С чего же лучше начать доказательство, если не с природы — госпожи и создательницы всех вещей? Ее мнение в любом деле всегда следует считать самым достоверным. Итак, природа, создав человека, так усовершенствовала его во всех отношениях, применив высокое мастерство, что он кажется созданным исключительно для того, чтобы предаваться любому наслаждению и радости. Она наделила человека ощущениями столь необходимыми и разнообразными, что, хотя и существует много видов наслаждений, нет ни одного, к которому человек не был бы причастен. Во-первых, она создала глаза, которые столь превосходны и замечательны, что не желают видеть позорного и безобразного. В самом деле, мы наслаждаемся видом прекрасных вещей, и это происходит не по чьему-либо мнению или совету, но по велению природы. Ведь кто из нас, видя красивый образ, не задержится, чтобы посмотреть на него, даже если спешит в другое место? Я счел бы человека самым несчастным, если бы природа лишила его способности видеть множество вещей, созданных ею изящными и прекрасными. Далее, кто в высшей степени не наслаждается, слушая и воспринимая музыкальные мелодии и сладчайшие звуки? На мой взгляд, лира и подобные инструменты изобретены для услаждения души. То же самое следует сказать об обонянии и прочих чувствах, с помощью которых, словно с помощью слуг, душа ощущает и воспринимает наслаждение. В самом деле, я не понимаю, какое наслаждение может она получить без чувств, разве лишь [наслаждение] от познания и понимания сокровенных вещей. Не стану отрицать, что в результате последнего наши души наполнятся большим удовольствием. Ведь среди всех наслаждений, без сомнения, то наивысшее (и в нем перипатетики полагали счастье), которое происходит от созерцания и исследования сокровенных и весьма достойных познания вещей. Но речь идет здесь о целом человеке, а не об одной его части, так что созерцатель, хотя он в этом случае и превышает всех, однако, если он страдает от телесных недугов и неблагоприятных внешних обстоятельств, не может быть самым счастливым.

Следовательно, Эпикур верно счел наслаждение высшим благом, поскольку мы так рождены и устроены, что словно бы созданы для него. Кроме того, и в наших душах есть некоторое естественное желание следовать наслаждению и достигнуть его, а раз это желание в нас есть, мы хотим быть не печальными, а радостными. Право же, кто обратит внимание на это и тщательно поразмыслит о том, какие разнообразные вещи создала природа для одного человека, тот не усомнится, что наслаждение есть высшее благо и всего следует добиваться ради него. В самом деле, мы видим великое и прекрасное множество вещей на суше и на море, многие из которых созданы для жизненной необходимости, однако гораздо больше — для наслаждения. Эти вещи такого рода, что они

ничего другого не дают, кроме наслаждения. Природа, наверное, не создала бы таких вещей, если бы не захотела, чтобы человек наслаждался ими и деятельно к ним относился. Занятия и опыт людей также свидетельствуют о том, что все совершается ради наслаждения. Для чего мы беспокойно проводим дни и ночи в тяжких трудах, стремясь с усердием приобрести и сохранить полезные для жизни вещи, как не из-за единственной надежды жить в будущем счастливо? Если бы она отсутствовала, то, несомненно, и души не были бы готовыми к перенесению трудностей и столь пылкими и храбрыми в испытаниях. А с какой целью изучали бы науки, литературу и искусства, если не ради особого удовольствия от их познания и если сами они не служили бы вспомогательным средством для приобретения богатств, благодаря которым мы сможем провести жизнь с наслаждением? Далее, мы, наверное, не домогались бы столь пылко почестей, царств, власти, из-за достижения и сохранения которых часто ведется большая борьба и разворачиваются грандиозные битвы, если бы почести и власть не приносили нам величайшего наслаждения. А по какой другой причине ведутся войны и заключается мир, если не для сохранения и увеличения того, чем мы живем и наслаждаемся?

Наконец, зачем стремятся к добродетели, создательнице и руководительнице наслаждения, которая побуждает нас следовать подобающим наслаждениям и в подобающее время, а равно соблюдать и все прочие границы, в каких очерчена сама добродетель? Зачем стремятся к ней, если не для того, чтобы жить счастливейшим образом, избегая одних наслаждений и следуя подобающим? Если добродетель никакому наслаждению не способствует, по какой причине мы высоко ее ценим и к ней стремимся? Если же способствует, то почему не признать наслаждение самым желанным и высшим благом? Но поскольку дело обстоит так и мы устроены таким образом, что с величайшей готовностью предаемся наслаждению и влечемся к нему природой, поскольку многочисленные вещи созданы для наслаждения и люди всего добиваются, чтобы получить удовольствие, кто, в конце концов, не согласится с Эпикуром и его учением и не признает, что высшее счастье заключено в наслаждении, раз это доказано столь очевидными и неопровержимыми аргументами? Будут ли на нашей стороне, спрашиваю, перипатетики, которые это отрицают и не могут вынести того, что наслаждение является наивысшим стремлением, а видят его главным образом в добродетели? Думаю, они не уступят. Но поскольку добродетели добиваются ради безмятежной жизни, которая, по Эпикуру, состоит в счастье, выступающем в облике наслаждения, я опять спрошу перипатетиков, почему они не признают наслаждение наивысшим из всех желанных благ? Если же кто-то, согласившись, что наслаждение наивысшее благо, сочтет, что понимать его надо как ежедневное проведение времени в пирах, попойках и игре в кости, любовании зрелищами и наслаждение женскими ласками, то раз он хочет всех нас сделать обжорами, пьяницами, кутилами, гистрионами и к тому же распущенными, ему славного Эпикура вообще не следует рекомендо-

вать, в прекрасном учении Эпикура ему нет нужды. Ибо мудрейший Эпикур не говорит и не требует подобного и вовсе не хочет лишить нас добродетели; для соблюдения его наставлений и следования им добродетель совершенно необходима, она умеряет чувства, о чем говорилось выше, и позволяет нам пользоваться ими только в случае надобности. Эпикур ведь не призывает к наслаждению без всякого разбора и необходимости, как это бывает у скота, но призывает к тем наслаждениям, которые соответствуют обстоятельствам и времени, так что по этой причине его учение никоим образом не следует отвергать. И перипатетики, очевидно, сами не понимают в достаточной степени того, что говорят.

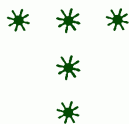
Итак, хотя я не считаю себя обязанным отвечать и хотя на все письмо или на его большую часть выше дан в известной мере ответ, но чтобы опровергнуть тебя еще больше, коснусь в отдельности каждого твоего положения, завершая сказанное кратко и сжато.

Ты утверждаешь, что ко всему стремятся не с целью наслаждения. Но выше я искусно и обстоятельно опроверг тебя, ясно показав, что все надлежит свести к наслаждению. И то, что ты добавляешь, а именно будто Эпикур сравнивал нас с животными, не только не опровергает его учения, но служит таким доводом, с помощью которого мне хочется даже защищать его. Ведь поскольку в наслаждении заключена такая сила, что даже лишенные разума животные, которых побуждает вождь-природа, следуют ему, Эпикур и вывел из этого самое надежное доказательство: высшее из всех благ есть то, к чему все стремятся. Что же касается того, что я писал о Катонах, иногда злоупотреблявших вином³, и ты это порицаешь, то следует восхищаться, когда мудрые мужи, каковыми они считаются, пируют иной раз немного веселее обычного. Все прочие твои доводы отбрасываются, поскольку они ведут к тому, что если мы ценим Эпикура, то должны жить по обычаю животных. И хотя Эпикур считал, что надлежит в жизни идти тем же путем [наслаждения], он, однако, не жил как животные. Итак, не следует отвергать Эпикура словно мятежного нарушителя норм человеческой жизни. Он не развращал нравы людей, но всем своим учением стремился сделать нас как можно более счастливыми.

Поэтому прекрати же наконец нападать на Эпикура, исправься и вернись в его лагерь, в котором прежде ты боролся вполне достойно. Ведь то, что теперь ты воспротивился ему, привлеченный изощренностью стоиков, соблазненный блестящей славой академиков и перипатетиков, было бы простительно, на мой взгляд, если бы ты был моложе и не мог еще из-за возраста судить об этих трудных вещах. Но теперь, когда ты вполне образован, твоему непереносимому высокомерию и незаурядной глупости будет вынесен приговор, если ты не прекратишь нападать на Эпикура. Итак, прими того, о наставлениях которого я, возможно, поговорю более основательно, когда появится больше свободного времени, ведь письмо я писал два дня, опасаясь даже, что не закончу. За ограниченностью времени я не смог изложить всего, что еще можно ясно высказать в защиту дела Эпикура. Так что многие и притом труднейшие

места я опустил, а их мог бы использовать для опровержения меня тот, кто ради отыскания истины или из-за стремления поупражнять ум решил бы рассуждать иначе. И я не только не сочту это неприятным, но, напротив, даже умоляю это предпринять, ибо страстно желаю высказаться.

Перед тобой письмо, содержащее твердый и истинный взгляд на Эпикура; его ты должен или одобрить, или оспорить, и если ты установишь что-либо более истинное, я этому последую.

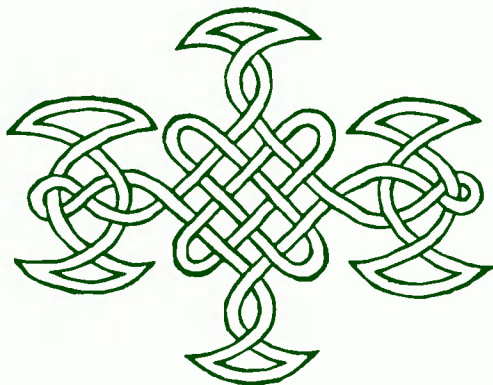


КОММЕНТАРИЙ

¹ *Марк Аттилий Регул*— римский политический деятель, консул, герой Первой Пунической войны. Попал в плен к карфагенянам. Не желая получить свободу ценой предательства родины, предпочел остаться в плену, где погиб мученической смертью. Один из любимых героев стоиков.

² *Бык Фаларида*— медный бык, сделанный по приказу агригентского тирана Фаларида (VI в. до н.э.), отличавшегося крайней жестокостью. В этом быке, под которым разводили костер, заживо сжигали людей.

³ *Катоны*— римские политические деятели из рода Порциев. Раймонди имеет в виду Марка Порция Катона Цензория Старшего (234—149 г. до н.э.), который прославился необычайной строгостью, борьбой против роскоши и порчи нравов. Говоря о любви Катонов к вину, Раймонди, возможно, черпает сведения из Горация («Рассказывают, что доблесть древнего Катона часто подогревалась вином». Оды, III, 21, 11—12).





ЛОРЕНЦО ВАЛЛА

1407—1457

Выдающийся итальянский гуманист Лоренцо Валла, римлянин по происхождению, родился в семье юриста, адвоката консистории. Был профессором в Павии (1430—1433), затем некоторое время преподавал частным образом в Милане и Генуе, а с 1435 года на 13 лет обосновался в Неаполе при дворе Альфонса Арагонского. Последние 8 лет своей жизни служил в папской курии при гуманистически настроенном папе Николае V.

В своем творчестве Валла затрагивал самые разные стороны идейной жизни своей эпохи; его работы, в которых проявился выдающийся критический ум гуманиста, вызывали сильный общественный резонанс.

Из сочинений Валлы наиболее известны: диалог «Об истинном и ложном благе», трактат «Диалектические диспуты», направленный против метода схоластического мышления и схоластизированного Аристотеля; трактат «О ложном и вымышленном дарении Константина», где Валла, используя разнообразную аргументацию и прежде всего свои незаурядные филологические познания, доказывает подложность грамоты о даре Константина, нанося сокрушительный удар по притязаниям пап на светскую власть; диалог «О свободе воли», отвергающий схоластическое богословие; филологические трактаты «О красотах латинского языка» и «Замечания о сравнении различных кодексов Нового завета». Критикуя традиционные представления, разбивая священные и высокочтимые средневековые авторитеты, Валла утверждал новые идейные принципы, наиболее отвечающие передовым устремлениям эпохи.

В диалоге «Об истинном и ложном благе» Валла осмеливается ярко и с необыкновенным энтузиазмом защищать отвергнутое церковью учение Эпикура. Диалог представляет собой диспут о высшем благе, в котором сталкиваются три точки зрения, представляющие своеобразную интерпретацию стоицизма, христианства и эпикурейства.

В противовес мыслям стоика о враждебности человека и природы, в противовес стоической *honestas*, понимаемой как совокупность добродете-

лей и рассматриваемой как самоцель, эпикуреец защищает идею доброй природы, он утверждает и пытается гносеологически обосновать принцип наслаждения, выводя его из свойственного по природе всем живым существам стремления к удовлетворению естественных потребностей и уклонению от страданий. Наслаждение (*voluptas*) провозглашается в диалоге высшим благом. Отстаивая свое понимание высшего блага, Валла пытается согласовать между собой эпикурейскую этику и христианский взгляд на мир. В речи эпикурейца появляется природа-бог, или просто бог, божественное провидение; христианин в традиционное понимание бога, бессмертия, рая вносит отдельные пантеистические моменты, признание бессмертия тела, понимание рая и блаженства в нем как душевного и телесного наслаждения, в результате чего рай предстает в диалоге как обильная чаша изысканных и утонченных наслаждений, где блаженные смогут летать как птицы и плавать как рыбы, бегать с быстротой тигра, никогда не утомляться в работе, легко овладевать любым знанием и искусством, знать все языки и уметь говорить на них.

Стойка опровергают и эпикуреец и христианин; заканчивается диспут согласием всех его участников с христианином. Точку зрения Валлы, выступающего в диалоге в трех ипостасях, приходится выводить из содержания всего трактата, не приписывая ее ни одному из участников диалога. Выявить ее помогают введение к диалогу и другие сочинения Валлы, содержащие мысли, близкие идеям участников диалога, а также отзывы современников, воспринимавших работу как выражение единой концепции. Содержательный анализ самого диалога обнаруживает точки соприкосновения в позиции христианина-арбитра не столько со взглядами стойка, сколько с эпикурейской апологией. В самом христианстве Валла находит гедонистические моменты, и «открытие» этого гедонизма дает ему возможность отвергнуть традиционный христианский аскетизм и сформулировать новое отношение к жизни, основанное на принципе наиболее полного ее восприятия. В этом свете речь эпикурейца — блестящая, убедительно аргументированная, чего нельзя сказать о речи христианина, — приобретает особый смысл.

Принципы эпикурейской этики у Валлы несколько видоизменяются в связи с новыми запросами эпохи, с полемической направленностью диалога, а возможно, и с характером самого гуманиста. Валла, в отличие от Эпикура, подчеркивает в наслаждении деятельный момент и демократический характер этого принципа, который есть не что иное, как здравый смысл, общераспространенный взгляд на жизнь и потому должен быть всеобщей нормой; наслаждение носит у нашего гуманиста явно сенсуалистическую окраску. Наконец, примечателен необычайно сильный утилитаризм в понимании высшего блага. Из естественных стремлений человека Валла выводит принцип личного интереса, собственной пользы: все, что чувствуется, приятно или неприятно, то есть доставляет или не доставляет наслаждение, а то, что доставляет наслаждение, — полезно. Стремление к собственной пользе провозглашается движущим мотивом человеческих поступков; категории добра и зла определяются этим же критерием: если

человек умеет действовать себе во благо, он хороший, в противном случае — дурной. Чтобы разъяснить это положение, Валла вводит понятие большего и меньшего блага и утверждает важность умения сделать правильный выбор в каждом конкретном случае. Одним из условий понятия большего блага является любовь других людей. Поэтому Валла согласует личный интерес с интересами других. Принцип быть полезным человеку с тем, чтобы он был полезен тебе, провозглашается основным принципом человеческих отношений. Сквозь эту призму Валла просматривает все добродетели стоиков и сводит их к пользе, к правильно понятому личному интересу.

Подобная унификация человеческих отношений путем сведения их к отношениям взаимопользости характеризует Валлу как мыслителя, сумевшего адекватным образом отразить в морали существо тех процессов, которые происходили в итальянских городах, где зарождались ранние буржуазные отношения.

Диалог Валлы имел несколько редакций, отличающихся по содержанию, действующими лицами и местом действия. Диалог был написан в 1431 году и имел название «О наслаждении». В первой редакции диалог вышел в 1512 году в Париже под названием «О наслаждении и об истинном благе».

В 1433 году Валла осуществляет вторую редакцию и дает новое название — «Об истинном и ложном благе». Диалог увеличивается по объему, в нем сильнее утверждается наслаждение как высшее благо, приводятся более основательные доводы против авторитетов. Меняются как действующие лица, так и место действия. В этой редакции диалог вышел в лувенском издании в 1483 году под названием «Об истинном благе» и кельнском издании в 1509 году под названием «Об истинном и ложном благе».

Третья редакция диалога, сохраняющая действующих лиц и название от предыдущей редакции, содержит некоторые дополнения, в которых чувствуется связь с написанными к этому времени другими сочинениями гуманиста, как трактат «Диалектические диспуты» и диалог «О свободе воли». Эта редакция осуществлена, вероятно, в 1444—49-х годах в период пребывания Валлы в Неаполе (в конце 1448 года он переезжает в Рим).

Последняя редакция представлена только рукописью Ватиканской библиотеки Ott. Lat. 2075. Она содержит некоторые добавления, но в принципе мало отличается от третьей редакции, имея такое же название. По тексту этой четвертой редакции осуществлено первое критическое издание диалога.

Перевод отрывков из первой и второй книг диалога «Об истинном и ложном благе» выполнен по изданию: *Valla Lorenzo. De vero falsoque bono. Critical edition by M. de Panizza Lorch. Adriatica editrice. Bari, 1970, pp. 1—90.*





ОБ ИСТИННОМ И ЛОЖНОМ БЛАГЕ

КНИГА ПЕРВАЯ

X



ТАК, вначале я мог бы правдиво и честно, не оскорбляя нашего слуха, ответить на твои слова, Катон, о природе: то, что создала природа, может быть только свято и достойно похвалы, как это небо, например, которое простирается над нами, украшенное днем и ночью светилами и устроенное с великим смыслом, красотой и пользой. Надо ли упоминать о морях, земле, воздухе, горах, равнинах, реках, озерах, источниках, тучах и дождях?

Надо ли упоминать о домашних и диких животных, о птицах, рыбах, деревьях, пашнях? Ничего нет созданного без высшего смысла, красоты и пользы. Свидетельством тому может быть само строение нашего тела, как ясно показал умный и красноречивый муж Лактанций в книге, названной им «О творении»¹, хотя можно привести и гораздо больше примеров, не хуже тех, о которых он упоминает.(...)

XIII

1. Природа, как я уже сказал, не создала в людях многочисленных пороков и не позволила этим порокам свирепствовать против нас, хотя обратное думают невежественные и глупейшие стоики, бегущие от прикосновения и бледнеющие от одного вида мурен², словно это змеи. Мы же не только не избегаем мурен, но даже с величайшим наслаждением употребляем их в пищу, и если не хватит прочих приправ, наверняка можно пошутить среди пиршества над невежеством и глупостью стоиков.

2. Но ты скажешь, что не высоко ценишь эти наслаждения и считаешь их детскими развлечениями, что предпочитаешь завоевать добродетель — вещь святую и вечную, — с помощью которой достигается блаженство, что нет ничего более далекого от сластолюбивой жизни, чем это блаженство; ведь жизнь людей, любящих наслаждение, подобна жизни зверей. Это заявление вам, стоикам, кажется голосом крепких и здоровых людей, мне

же, напротив,—голосом больных, которые, услышав только шепот, кричат: «Уходите, замолчите, перестаньте оглушать», а когда на их тело надето чуть больше одежд: «Горю, погибаю, сейчас же снимите, что медлите?» Подобное следует относить не к слабости человеческих тел, а к их болезни. То же самое можно сказать о пище: если сладкое покажется на вкус отвратительным, что тому виной: пища или вкусовые ощущения?

3. К чему я говорю это? К тому, что природа сделала доступными для тебя наслаждения и одновременно создала душу, склонную к ним. Ты же не благодаришь природу, и не знаю, из-за какого бешенства (именно так следует назвать эту болезнь) предпочитаешь вести жизнь одинокую и печальную. И чтобы еще больше увеличить несправедливость, вы, стоики, выступили против природы, под руководством которой могли бы жить счастливо, как с ласковой матерью, если бы у вас было хоть немного ума.

9. (...) В самом деле, чтобы показать, что вы совершенно сбились с дороги, я скажу следующее: природа предложила смертным многочисленные блага, наше же дело—уметь хорошо пользоваться ими. Одни готовятся к войне, мы же не отказываемся от мира, если это полезнее. Другие вверяют себя морю, мы с берега беззаботно смеемся над плаванием или, скорее, над плавающими. Эти из-за барышей, утомляясь, трудятся дни и ночи, мы спокойно радуемся тому, что заработали. Там—бесплодие, чума; мы удаляемся в другое место, где более радостная жизнь. Так это разнообразие условий приведет к удовольствию, будь то днем и ночью, в ясную и облачную погоду, летом и зимой. Будем стремиться то к многолюдю городов, то к свободе и уединению сельских мест. Пусть доставит нам удовольствие передвигаться то верхом, то пешком, то на корабле, то в карете. Игру в кости сменим мячом, мяч пением, пение пляской. В высшей степени недостойно из-за вашей глупости хулить наилучший миропорядок. И если не по твоей вине с тобой случится какое-то несчастье, выноси его мужественно и надейся на лучшие времена. Опасайся, однако, оглядываясь на печальное, лишиться себя радости и веселья. Таким образом, в нашей власти следовать благам.

10. Что называть благами—в этом между мной и тобой сильное расхождение. Но разве хотим мы сопоставлять друг с другом и взвешивать наслаждение и добродетель?³ Ведь если все следует отнести к наслаждению и ничего к добродетели, то, на мой взгляд, твои положения окажутся несостоятельными.

XIV

1. Но вернемся к делу. Ты, Катон, считаешь, что надо стремиться к добродетели, я призываю к наслаждению. Оба эти понятия сами по себе противоположны, и между ними нет никакой связи, подобно тому как говорится у Лукана:

как пламя от моря

или земля от светил—отличается право от пользы⁴.

Ведь полезное—то же самое, что и вызывающее наслаждение; справедливое—то же, что и добродетельное. Однако некоторые отличают

полезное от вызывающего наслаждение; их невежество настолько явно, что они не нуждаются в опровержении. Как же назвать полезным то, что не будет ни добродетельным, ни вызывающим наслаждение? Ничто не является полезным, что не ощущалось бы; то же, что ощущается, приятно или неприятно. Более правы те, кто разделил всякое благо на справедливое и вызывающее наслаждение (то есть заключающее в себе пользу).

2. Итак, с самого начала следует сказать, что стремиться одновременно к той и другой цели блага нельзя: не могут быть одна и та же цель и один результат у таких противоположных вещей, как здоровье и болезнь, влажность и сухость, легкое и тяжелое, свет и мрак, мир и война, если не встать на ту позицию, что добродетельные качества не имеют отношения к высшей добродетели, а служат для получения наслаждения. Так здраво полагает Эпикур, и я это одобряю.

XV

1. Прежде всего нельзя обойти молчанием определение предмета, о котором идет речь. Это необходимо делать в начале любого диспута, как обычно делали ученейшие мужи и как предписывает у Цицерона М. Антоний, чтобы «точно определить, о чем пойдет речь, потому что если собеседники по-разному понимают свой предмет, то и весь разговор у них идет кривь и вкось»⁵ Итак, наслаждение—это благо, к которому повсюду стремятся и которое заключается в удовольствии души и тела; почти так определял его Эпикур. Греки называют это благо «гедонэ». По мнению Цицерона, «никаким словом нельзя более убедительно выразить это понятие, звучащее по гречески «гедонэ», чем латинским *voluptas*; этому слову все, знающие латинский язык, придают два значения: радость в душе от сладостного возбуждения и удовольствие тела»⁶

2. Высшая добродетель [*honestas*] есть благо, смысл которого заключается в добродетельных качествах и к которому следует стремиться ради него самого, а не ради чего-то другого. В этом сходятся Сенека и прочие стоики. Или, как говорит Цицерон, «под добродетельным мы понимаем то, что похвально по праву само по себе, независимо от всякой пользы, от каких-либо результатов и наград»⁷ *Honestum* греки называют *calon*. Полагаю, что к этому определению ты, Катон, не можешь ничего добавить. Каждый из нас называет свое благо не только высшим, но и единственным, ты—привлекая Зенона, я—Аристиппа, который, на мой взгляд, понимал это правильнее всех.

XVI

1. Я поведу дело в соответствии с правилами риторического искусства, а именно начну с обоснования нашей задачи, затем позабочусь об опровержении противника. Итак, о том, что наслаждение является высшим благом, свидетельствуют как многие выдающиеся авторы, так и общее мнение, которое этим словом повсюду теперь называет блага души, блага тела и блага судьбы⁸. Из них два последних трезвые стоики не

хотят признавать за блага, как будто они есть зло. Но раз нельзя отрицать, что эти блага созданы природой и отданы во власть людям, не понимаю, почему они не числятся среди благ, если мы их используем во благо; пожалуй, мы склонны повсюду порицать природу и винить ее в глупости и несправедливости.

2. (...) Далее я покажу, что само понятие добродетели является пустым, нелепым и безусловно опасным и губительным и что ничего нет приятнее и превосходнее наслаждения.

3. Наконец, я молю и заклинаю, чтобы вас уже теперь не разубеждали многие расходящиеся со мной и чтобы у вас не было желания поддерживать их и скорее соглашаться с уловками людей, выдвигающих некую воображаемую добродетель, чем с законом природы. Они громко воспевают стремления к трудностям, что несомненно отрицает природа; мы, следующие законам природы, говорим, что надо стремиться к удовольствиям; они призывают к бесцельным трудам, мы — к радости, они — к мучениям, мы — к наслаждениям, наконец, они — к смерти, мы — к жизни. Вы уже ясно видите, в чем предмет спора. И пока я спорю об этом, вы внимательно слушайте и верьте, что я не только докажу правоту своего дела, но покажу, что противники никогда не делали того, о чем говорят, и, обманывая по неразумию или сознательно (а это большой аргумент в мою пользу), они предавались наслаждению. За это я их весьма хвалю, ибо стремиться следует только к наслаждению, а лицемерие и хула, к чему ты обычно прибегаешь, достойны порицания.

XVII

1. Блага внешних вещей⁹ потому называются благами, что готовят наслаждение душе и телу, двум частям, из которых мы состоим. Ведь внешние вещи сами по себе не имеют никакого значения. Какой смысл имеют деньги, страстной любовью к которым охвачены многие, если не воспользоваться ими теперь или не сохранить их для пользования в будущем, то есть для наслаждения? Когда это не принимается во внимание, имеющие деньги и богатства оказываются очень похожими на драконов и грифов, которые охраняют у себя большие запасы золота и драгоценных камней, бесполезные для них, от насильственного захвата людьми не менее тщательно, чем пищу и нежное потомство. Впрочем, люди более глупы. Ведь драконы и грифы не испытывают при этом никаких мучений. А сколько беспокойств, тревог и мучений переносим мы, пример чему Эвклион, старик у Плавта¹⁰. Подобного взгляда я придерживаюсь и относительно прочих внешних вещей, таких, как знатность, родственные связи, почести, власть, приобретаемые для радости их обладателей.

XVIII

1. Теперь скажу о благах тела, из которых самое главное — здоровье, далее красота, затем силы и, наконец, все остальное. Скажем коротко о здоровье. Нет человека до такой степени лишенного здравого смысла,

который был бы врагом здоровья. Доказательством этому служит наша забота прежде всего о сохранении и возвращении здоровья, хотя иное измышляют о Платоне и некоторых других. Однако они хотели ограничить не здоровье, а пышность тел, подобную пышности трав, которые развиваются сверх меры¹¹ Да и сам Платон считает нелепостью пренебрегать здоровьем.

XIX

1. О втором благе следует сказать подробнее. В памятниках литературы можно найти гораздо больше возвеличенных славой сильных мужей, чем красивых. Таковы Геркулес, Мелеагр, Тесей, Гектор, Аякс и прочие, которых называют героями, а также Главк, Дорифор, Милон, Полидамант, Никострат, которые побеждали в жестоких сражениях¹². Это, однако, объясняется не тем, что писатели предпочитают силу красоте. Но поскольку они рассказывают о деяниях и чаще всего о военных, то называют, скорее, тех, кто совершал деяния, то есть сильных мужей. Ведь деяние совершается силой, а не красотой. Однако судить о дарах тела нет необходимости, так как мы решительно утверждаем, что все они имеют отношение к нашему счастью.

2. Но чтобы не казалось, что я начал доказывать, не понимая, коротко скажу о том, что меня к этому привело. В войне обычно красивые не сражаются, но, что гораздо важнее, в войне сражаются за красивое. Умолчав о прочих [красивых] вещах, которых жаждут человеческие глаза, ограничусь одним примером. Все известные смельчаки, герои и полубоги с неутомимым пылом и упорством вступили в борьбу за одну прекрасную женщину¹³ И ты не должен считать, что греки сражались ради мщения, поклявшись прекратить войну только после возвращения Елены, или что троянцы сражались ради спасения своего достоинства, чтобы не казалось, что они возвращают Елену из-за страха. Воспользуюсь здесь словами Квинтилиана: «Троянские вожди не считают недостойным, что греки и троянцы терпят столько несчастий в течение столь длительного времени из-за красоты Елены»¹⁴

3. Какой же в самом деле должна была бы быть ее красота! Ведь об этом говорит не Парис, который ее похищает, не какой-нибудь юноша, не кто-нибудь из толпы, но говорят старики и мудрейшие советники Приама. И даже изнуренный десятилетней войной и потерявший стольких детей царь, кому эта красота, ставшая источником многих слез, должна была быть ненавистна и отвратительна, слушает, несмотря на угрожающую опасность, эти разговоры и, называя Елену дочерью, дает ей место рядом с собой, прощает ее и не считает, что она была причиной несчастий¹⁵ Наконец, среди крупнейших авторов нет разногласий в том, что красота в теле — главное, так что многие не колеблются предпочесть ее даже хорошему здоровью, видимо, считая, что она заключает в себе равным образом и здоровье. Об этом сказано у Цицерона: «Привлекательность и красоту тела невозможно отделить от здоровья»¹⁶, хотя правильнее было бы сказать: «здоровье не может быть отделено от привлекательности и

красоты». В самом деле, многие здоровы без красоты, но никто не красив без здоровья.

4. (...) Итак, красота является основным даром тела, и Овидий, как известно, называет ее даром бога¹⁷, то есть природы. И если она дана людям, кто посчитает, как несправедливый судья, что природа не почтила нас этим даром, а обманула? Клянусь, я не могу это допустить. Ведь если здоровье, силу, крепость и ловкость тела не следует отвергать, почему надо отвергать красоту, стремление и любовь к которой, как мы знаем, глубоко укоренились в наших чувствах?

5. Разве хвалил бы Гомер, неоспоримый глава поэтов, телесные достоинства двух великих мужей, царя и величайшего из воителей (говорю об Агамемноне и Ахилле¹⁸), если бы не понимал, что эти достоинства являются великим благом? Хотя, по-моему, он хвалил не столько ту красоту, которую нашел в них, сколько ту, которую сам выдумал, чтобы восхвалять ее и учить, что она—великое благо, свойственное великим личностям и достойное быть показанным открыто и всенародно, с тем чтобы и одаренные красотой и созерцающие ее получали наслаждение.

6. Наш же поэт Вергилий, второй, бесспорно, после Гомера, почтил в словах красоту Лавза, Турна, Паланта, Энея, Юла¹⁹. Он высказался о ней, говоря об Эвриале: «Доблесть милее вдвойне, если доблестный телом прекрасен»²⁰. Этот стих порицал где-то Сенека²¹, принадлежащий к стоикам, как будто в самом деле нужно желать, чтобы вещи отличались безобразием, и как будто Платон не увещевал Ксенократа приносить жертву Грациям, исправившим его единственный порок²². Поэтому легко ответить на вопрос, почему некоторые примечательны такими же телесными уродствами, как Ксенократ, о котором я только что сказал, и Терсит, об уродстве которого упоминал Гомер. Они для того рождены безобразными, чтобы красивые выделялись.

7. Ведь все кажется более ценным при сравнении с низким, и это настолько очевидно, что не нуждается в доказательстве. Тем не менее сами безобразные в некотором отношении вызывают удовольствие, а именно когда восхищаются, созерцая красивых, что, конечно, с трудом могут делать сами красивые, которые взирают не на самих себя, а на других. Впрочем, разве это относится к моему намерению? Сознательно опуская многое, ибо надо держаться меры, я сказал бы только о Пифагоре; он, как говорят, был величествен²³ и, подозреваю, по этой причине встретил большую доброжелательность при распространении своего учения. Ведь общеизвестно, что как стряпчему, так и автору комедий и трагедий очень помогает телесное благородство.

XX

1. Пойдем далее и тут же скажем о красоте другого пола. Как говорит Теренций, природа—создательница мира—дала многим женщинам лицо красивое и благородное²⁴. Для чего, спрашивается: чтобы одарить их украшением или оскорбить; чтобы они наслаждались этим даром или пренебрегали им? Конечно, чтобы наслаждались и радовались. Впрочем,

нет другой причины, по которой природа так старательно потрудилась в отделянии лиц. Ведь что приятнее, что привлекательнее и милее красивого лица? Оно настолько приятно, что взглянувший на небо едва ли найдет там что-нибудь более радующее. Наряду с тем, что в человеческих лицах проявляется особое неопишное искусство—так что меня столь большое разнообразие лиц наводит часто на мысль о чуде,—есть, однако, в их красоте много сходного, поэтому можно сказать вместе с Овидием: «Множество красивых лиц заставляет колебаться мое суждение»²⁵.

2. Украшение женщин—не только прекрасное лицо, но и волосы, так восхваляемые Гомером у Елены и многих других, грудь и бедра, и, наконец, все тело, если женщины стройны, белы, полны соков, если пропорции их совершенны. Поэтому мы видим, что у многих изображений женщин и богинь обнажены не только голова, но у одной—рука, у другой—грудь, у третьей—голень, чтобы была видна какая-нибудь часть телесной красоты каждой. Многое вообще не скрыто одеждой, и клянусь, это еще лучше и приятней, пример чему—скульптура Дианы, купающейся в источнике в окружении нимф и застигнутой врасплох Актеоном²⁶. Правда, Ювенал говорит, что в живописи требуется скрыть некоторые части тела²⁷. Но почему нужно скрывать то, что, вероятно, является лучшим; Овидий, например, говорит:

«Лучше еще, что скрыто!»²⁸

Ведь если женщинам, имеющим красивые волосы, красивое лицо, красивую грудь, мы позволяем обнажать эти части тела, почему мы несправедливы к женщинам, которые красивы другими частями тела?

3. Однако возвратимся к тому, от чего отошли. Для чего существует превосходная красота телесных членов, созданная удивительным умом природы? Может быть, для того, чтобы блекнуть от старости и терять сок и свежесть, подобно виноградной кисти, остающейся на лозе вплоть до зимы, тогда как нам, мужчинам, при виде таких соблазнов сгорать от желания? В таком случае было бы лучше не создавать красивых женщин, как это сделала природа с остальными животными, которые не умеют различать между безобразными и красивыми, хотя иначе сказал Овидий о быке Пасифаи, выбиравшем больше среди телок, чем среди остальных коров²⁹; равным образом это встречается и у мужчин. Как мы провожаем женщин пылающим взором, так и они нас, если наружность красива. Никто не станет отрицать, что мужчины и женщины для того рождаются красивыми и, что особенно важно, со склонностью к взаимности, чтобы наслаждаться, взирая друг на друга, любя друг друга и проводя вместе жизнь. Клянусь, что если бы все мужчины и женщины были так же безобразны, как твои, Катон, соседи, супруги Руфий и Катина, изнуренные старостью и болезнью, я убежал бы в пустыню и избегал людей, словно змей. Что сказать более? Кто не восхваляет красоту, тот слеп душой и телом, а если имеет глаза, то должен быть их лишен, так как не чувствует, что имеет их. Я сказал о зрении и осязании только одного рода.

XXI

1. Можно перечислить и многое другое. В самом деле, для чего, если не для нашего украшения, создала природа золото, серебро, драгоценные камни, дорогую шерсть, мрамор? Кто может в этом сомневаться, если он не враг истине? Даже сами боги, с чьим величием ничто не сравнится в человеческих делах, охотно позволяют украшать себя подобными предметами, и ничего нет у нас священнее храмов. Стоит ли упоминать о созданном руками людей, например, о статуях, картинах, великолепных искусствах, публичных зрелищах, и разве меньше нужно ценить дары полей и виноградников, которыми, как известно, наслаждались с восторгом не только землепашцы, но знатные люди и даже цари, как Лаэрт, Кир³⁰? Надо ли говорить о лошадях и собаках, созданных для нашего удовольствия?

2. И хотя все это так, некоторые строгие философы лишили себя зрения, из-за чего восхваляются многими; клянусь, я тоже их хвалю и заявляю, что они сделали дело, достойное самих себя. Действительно, подобных уродов следует лишиться зрения, если они имели его. Думаю, они должны быть сравнены с Эдипом и низвергнуты в преисподнюю даже ниже Эдипа, так как не достойны ни видеть, ни быть видимыми. И вообще самое абсурдное и в словах и в делах создано философами.

XXII

1. Обратим теперь внимание на речь, чем едва ли не единственным мы превосходим животных, хотя Ксенофонт то же самое думает о славе³¹; однако, по мнению Вергилия, к славе восприимчивы и лошади, например, в «Георгиках» он говорит:

«Как переносит позор, наблюдай, как пальмой гордится»³².

О смехе мы уже сказали. Говоря от имени мужчин, разве убежал бы я, заслышав случайно какую-нибудь сладкогласую, какой, говорят, была Клеопатра, и прервал беседу, которую она со мной завела? И поскольку с помощью слуха воспринимается не только речь, разве заткну я уши, словно от пения сирен, услышав, что где-то запела чистым и искусным голосом, как у нашего Карино Амфризино, какая-то девушка? Мне же приятнее слушать пение женщин, чем мужчин.

2. А если кому приятнее делать наоборот, значит, он всюду стремится отыскивать неприятные звуки, например стук молотобойцев, шум падающих с гор Рейна и Нила, а если говорить о человеческих голосах,— рыдания и вопли. И раз он им радуется, его надо заставить слушать свой собственный плач. Здравый смысл до такой степени далек от того, чтобы отвергать песню, что, по-видимому, с давних пор никакому делу люди не отдавали больше труда, чем музыке. Некоторые авторы даже утверждают, что музыка древнейшее из всех любимых занятий, поэтому так же древне и стремление к наслаждению.

3. Действительно, музыка не доставляет ничего, кроме удовольствия. Множество музыкальных инструментов, известных даже неучам, указывает на широкое распространение этого приятного занятия, каковое, если

верить молве, воздействует даже на богов. Вот почему поэты, которые называют себя божественными прорицателями, часто поют, доставляя удовольствие богам или людям, или тем и другим вместе. Кроме того, в древние времена музыканты почитались наравне с прорицателями и мудрецами. В сочинениях «Государство» и «Тимей», так же как и в других работах, Платон считал, что музыка необходима гражданину³³. Что еще прибавить? Наши уши услаждает не только пение людей, но и пение птиц. Я уже не говорю, насколько приятно каждому собственное пение, о чем хорошо знают испытавшие это. Ведь я и сам с детства приложил к этой науке много труда, как потому, что она, казалось, помогает поэтическому и ораторскому искусству, так и потому, что она приятнейшее занятие.

XXIII

1. Пойдем далее, чтобы закончить разговор о двух оставшихся чувствах, и прежде всего о вкусе. Не буду перечислять разные виды пищи, о природе и мастерстве приготовления которой создали книги не только повара, но и медики и даже некоторые философы. В пище, приготовленной из мяса животных, птиц, рыб, пресмыкающихся или из смеси их, можно наблюдать такое же разнообразие, как и в женских лицах, поэтому приходится колебаться, что предпочесть (впрочем, и с остальными чувствами может случиться подобное). Теренций потому и говорит:

«Ставят стол сомнительный...»³⁴,

чтобы ты колебался в выборе. Если же кто-то осмеливается бранить пищу или уклоняться от нее, то он, видимо, больше хвалит смерть, чем жизнь, так что его следует изморить постом, то есть как раз тем, что одобряется, и я снова и снова молю, чтобы он погиб от голода.

2. Что же касается того, что многих хвалят за бережливость, святость жизни, достойную удивления экономию, то они, по-моему, едва ли отличаются от древних, грубых и диких людей, почти подобных животным, которые делали так, исходя из возможностей, и еще не знали богатств в то время,

«...когда скромным жилищем

Грот прохладный служил, которого тень заключала

Вместе весь дом — и огонь, и ларов, и скот, и владельца;

В те времена, что супруга в горах устилала лесное

Ложе соломой, листвою и шкурами дикого зверя»³⁵

Но мало-помалу люди ушли от той дикой жизни и с каждым днем стали все больше наслаждаться изобилием, которое повсюду, придя однажды, словно хозяин, никогда больше не оставляло дома³⁶.

3. Однако до сих пор многие никогда и не уходили от той жизни. Но кто они? Те, о которых излишне говорить, например, гараманты³⁷ и некоторые южные народы, питающиеся саранчой, или северные, о которых говорит Вергилий:

«Кислое пьют молоко, смешав его с конскою кровью»³⁸.

Гимнософисты³⁹, хвалимые Ксенофонтom, а также египетские жрецы, кичащиеся своей древностью и мудростью, и жрецы критского Юпитера, видимо, побуждены к этому какой-то безумной яростью и похожи на фанатиков, которые, как стоики, делают все из пустого хвастовства.

4. Лакедемоняне же, далекие от этого тщеславия, бережливы не из-за презрения к пище, а из-за чрезмерной любви к войне. Думаю, они поступают вдвойне глупо: как потому, что отравляют себе жизнь, так и потому, что относятся легко к смерти. Но стоит ли удивляться постыдным нравам спартанцев, тех же лакедемонян, которые считают воровство признаком трудолюбия и воруют друг у друга, словно упражняются в добром искусстве. Красноречие же из своего государства изгнали. Что касается разговоров о воздержании Пифагора, то это отрицали Аристотель и его ученик музыкант Аристоксен⁴⁰, а впоследствии Плутарх и некоторые другие; подобное можно было выдумать об Эмпедокле и Орфее.

5. А если даже они были воздержанными, разве следует тотчас, совсем не раздумывая, подражать им? Для чего они это делали? Для того, чтобы не вводить кого-то в расходы? Или чтобы казалось, что они мудрее других и не живут по обычаю? Или же им не нравились мясо и другие продукты, раз они не употребляли их? Например, некоторые отказываются от вина, почему и называются трезвенниками; ведь от того, что не нравится, воздерживаться легко. Поэтому нужно смотреть не на то, что делают, а по какой причине и сколь правильно делают. Я уж не буду говорить, что Эмпедокл, желая считаться богом, прыгнул в Этну, а Орфей был обвинен в каком-то значительном позорном поступке⁴¹.

6. Вообще о пище пусть каждый думает что хочет. Мне же всегда казалось, что в высшей степени умно и справедливо говорит тот, кто хотел бы получить журавлиную шею, чтобы продлить наслаждение⁴², если только длинная шея дает продолжительное наслаждение в еде и питье. Отчего же я не могу сказать то, что думаю? О, если бы у человека было не пять, а пятьдесят или пятьсот чувств! Ведь если хороши те, которые мы имеем, почему бы нам не пожелать и других такого же рода?

XXIV

1. Перейдем к винам, восхвалять которые не стыдно в любой речи. Действительно, разве мы не можем здесь повторить самую большую похвалу, которую я высказал выше, а именно что пьем вина мы отличаемся от животных. Смех же я не могу так хвалить и воздавать благодарность природе за то, что она дала его главным образом людям вместе с плачем и слезами, хотя Вергилий, следуя поэтическому обычаю, показал коня Палланта оплакивающим смерть хозяина⁴³, а Гомер наделил слезами коней Ахилла по случаю смерти Патрокла⁴⁴. Не отрицаю, что плач, жалобы и смех даны только людям; первые в основном для облегчения страданий, второй для выражения радости; но особенно благодарить природу надо за более важное, если к тому же учесть, что смех имеет большое сходство с плачем.

2. Итак, я воздаю природе величайшие благодарности за все, о чем только что говорил, и, соединив все это вместе, хочу выступить с большой и громкой хвалебной речью. Пожалуй, двумя вещами мы, люди, превосходим прочие живые существа: тем, что обладаем речью и что можем пить вино; первое выходит из нас, а второе входит. И хотя не всегда приятно говорить, когда есть удобный момент, пить же всегда приятно, если не испорчены вина или не повреждены вкусовые ощущения. Нам и природой дано так, что в детстве человек раньше узнает вина, чем начинает говорить, и старик разучивается сначала хорошо говорить, а затем хорошо пить, до такой степени растет день ото дня наслаждение этим естественным даром природы; поэтому у Теренция и сказано «орлиная старость»⁴⁵

3. Поскольку я назвал эту птицу, мне могут возразить: разве некоторые птицы не пьют вина? Им отвечу так: разве некоторые птицы не говорят? Полагаю, что поскольку они это делают по принуждению и несовершенно, не стоит говорить ни о том, что они обладают даром речи, ни о том, что они пьют вино. Итак, питье вина, как и речь, является естественным свойством, присущим только людям. Какая похвала способна в достаточной мере быть достойной этого блага!

4. О, вино—создатель веселья, учитель радостей, спутник счастливого времени, утеха в несчастье! Ты—руководитель пиров, ты—вождь и правитель свадеб, ты—судья мира, согласия и дружбы; ты—отец сладчайшего сна, ты—восстановитель сил в уставших телах, как говорит твой почитатель Гомер, ты—облегчение в тревогах и заботах, ты из немощных делаешь нас сильными, из робких смелыми, из немых красноречивыми! Итак, да здравствуют верные и постоянные наслаждения в любом возрасте, для любого пола! Действительно, скажу по справедливости, хотя и без охоты: пиры нас часто утомляют, часто вызывают отвращение, долгое время держат пресытившимися, приносят расстройство желудка; стариков же они совершенно не увеселяют. В питье же вина не имеет значения ни сколько выпито, ни когда выпито, и оно, как говорится, всегда без ущерба доставляет удовольствие как прочим возрастам, так и более всего старикам.

5. Спросишь, почему? Потому что для человека в старости почти все теряет свою прелесть; что же касается святых даров Бахуса, они с каждым днем становятся все более прекрасными. И если поверить Тибуллу:

«Сок этот нас научил, как голос возвысить до песни,
Так же размеренный лад дал неискусным ногам»⁴⁶.

Не только поэты воздавали честь Бахусу и посвятили одну вершину Парнаса Аполлону, а другую Бахусу, почему у Ювенала говорится: «И устремляются они к владыкам Нисы и Киры»⁴⁷, но также и философы, глава которых Платон как в первой и второй книгах «Законов», так и в «Пире» считает, что если душа и тело пылают от вина, то оно является неким разогревающим и возбуждающим средством для ума и доблести⁴⁸.

6. Долго перечислять, как много великих мужей заслужило славу у потомков своей любовью к вину дома и в походе, на отдыхе и в труде, например, Агесилай, Александр, сам основатель законов и нравов Солон и равный ему у римлян строгий Катон⁴⁹, о котором в лирических «Одах» Горация говорится:

«И сам Катон свой дух высокий
Цельным вином согревал охотно»⁵⁰.

7. Для себя же я предусмотрел единственное убежище в старости, и когда подойдет поздняя старость, то есть когда мы ослабнем и будем лишены многого из пищи, любовных и прочих утех, я посвящу всего себя служению этому делу. Поэтому я уже давно, как вы знаете, вырубил в подземной каменной скале, которая примыкает к моим строениям, погреба и позаботился (чему больше всего радуюсь) их наполнить превосходнейшим вином различного цвета, вкуса и запаха. Ведь в нем—о чем я опрометчиво не сказал, хотя невозможно о большом деле рассказать в короткой речи,—проявляется удивительная щедрость природы.

8. В самом деле, если посмотреть на все, что существует в мире, то не найти ничего наделенного таким великим разнообразием цвета, вкуса и запаха. Когда пьешь, услаждает даже цвет вина, чего нет в пище. Вот почему для питья надо использовать большие и широкие бокалы, как это обычно и делали древние цари, что известно от поэтов. И Г. Марий, по обычаю отца Либера, пользовался большим сосудом⁵¹. Поэтому на веселых пирах, особенно в конце их, подают бокалы больших размеров, и я знаю достоверно, каких и сколько этих бокалов должно быть. Если вы одобряете мое намерение, то последуете ему, а я, который во всем остальном могу считаться вашим учеником, в этом деле свято обещаю быть, если угодно, вашим учителем, верным и испытанным. <...>

XXVI

1. <...> Мне остается коротко сказать о последнем чувстве. Я имею в виду обоняние, которое считают самым тонким из чувств, так как если есть неприятный запах, все остальное, что могло быть приятным, обязательно теряет свою прелесть. С помощью обоняния воспринимаются многие запахи, как природные, например, запахи цветов, фициям в честь богов, ароматы вин, так и созданные искусством смертных, например, запахи яств и благовоний. Поэтому у многих сохранился вплоть до нашего времени прекрасный обычай приходить в публичные места надушенными благовониями—вещь весьма достойная почтенного гражданина. И, напротив, нет ничего презреннее тех людей, о которых говорит Флакк:

«Пахнет духами Руфил—и козлом воняет Горгоний»⁵².

2. К чему многие слова? Нельзя отвергать жен, какими бы они ни были—некрасивыми, строптивыми, косноязычными, немыми, больными, но тех, от которых исходит неприятный запах, отвергать можно. И гораздо больше следует порицать этот запах в нас, мужчинах, часто заседающих в суде, в сенате, магистрате, особенно если мы возбуждаем

отвращение к себе не только телесным пороком, как эти женщины, но и пороком души, как Руфил и Горгоний. Этим грешат стоики так же, как и всем прочим. Если же по бедности своего состояния нельзя душиться бальзамом или другими ценными благовониями, надо любить по крайней мере чистоту и душиться мускусом, что не принесет больших расходов.

3. О, мудрейшие наши предки, которые даже то, что предписывает природа, не только не осмеливались делать, чтобы не оскорбить обоняние, но и говорить об этом. Ведь если мы правильно рассудим, речь избегает, пожалуй, только тех вещей, которые оскорбляют чувство обоняния; примеры даже стыдно приводить. Стоики же, словно не имея носа, не считают дурным говорить и делать эти непристойности в частных и общественных местах; еще бы—ведь это естественно, будто не они говорили, что природа создала вещи, которых следует остерегаться, например яды. Но оставим стоиков с их дурными запахами и непристойными высказываниями. Спрашивается, почему создано столько запахов? Почему только людям дана и врождена способность их распознавать? Почему люди получают наслаждение от их обоняния?

XXVII

1. Ведь чувства остальных животных, хотя они и те же самые, менее всего сходны с прекрасными и достойными человека чувствами. Животные не умеют различать и выбирать красивое; наслаждаются только своим пением или пением своих сородичей, осязания почти вовсе лишены, их вкус не дает им возможности почувствовать разнообразие пищи и выбрать лучшее, обонянием они пользуются только для того, чтобы добыть пищу, находящуюся на расстоянии, однако и это по природе не у всех, и, вероятно, никто из них никакого наслаждения от этого чувства не получает.

XXVIII

1. Не знаю, как случилось, что, когда я начал рассуждать о телесных благах, речь отклонилась к благам внешним. Скорей всего, когда я показал, что красота помещена среди благ, ибо услаждает глаза, пришло на ум нечто другое, также имеющее отношение к превосходству красоты. Это были внешние блага. Таким образом я, не подозревая, исследовал всякое наслаждение, которое вызывается внешними благами. Тем не менее вышло очень кстати, поскольку внешние блага приносят большее наслаждение, чем блага тела. Ведь красота приятнее кому-либо чужая, нежели своя, как я сказал относительно мужчин и женщин. А если кто наслаждается своей красотой или голосом, то наслаждается ими словно внешней вещью.

2. Действительно, одна и та же вещь не может содержаться в чем-то и заключать его в себе. Нечто иное есть цвет по сравнению с глазом, пение по сравнению с ухом. Цвету и пению так же радуется глаз и ухо, как уста гранату и нос запаху розы. Потому цвет и звук, как наши, так и чужие, числятся среди внешних благ. Сила же, быстрота и другие качества,

которые являются благами тела — ни чужие, ни свои — никому не приносят радости потому, что после красоты они, по-видимому, не принимаются в расчет, поскольку наслаждения не вызывают. Из этого ясно, что внешние блага, а не блага тела дают, а чувства воспринимают наслаждения. Как после этого можно удивляться, что внешние блага называются благами, между тем как они и являются почти единственными благами.

XXIX

1. Однако блага тела важны для многих других вещей, например, чтобы приносить похвалу, которая является радостью, присущей душе и приходящей извне из восхищенных отзывов людей; а также и для многого другого. И если сами они не рожают телесного наслаждения, то готовят нечто такое, чем тела наслаждаются. Например, Геракл, сообщают поэты, среди многих выдающихся женихов был расцenen как самый достойный Деяниры, поскольку оказался сильнейшим среди соревнующихся. Равным образом в беге, устроенном для женихов, Пелоп и Гиппомен добыли один Гипподамию, другой — Аталанту⁵³.

XXX

1. Поэтому, как красота превосходит силу, так внешние блага превосходят блага телесные. Ведь я объяснил, что красота является внешней вещью, сила же, хотя она многим кажется телесным ощущением, является благом здоровья, так как без нее нельзя ни возратить, ни сохранить его.

XXXI

1. Как бы то ни было, достойно замечания, что только то должно называться наслаждением, в чем сходятся воспринимающее и воспринимаемое: глаза и блеск, небо и гранат и тому подобное. Мы справедливо называем наслаждение благом потому, что оно происходит от обоих, словно от своих родителей. Душа и тело со своей стороны воспринимают, внешнее воспринимается.

XXXII

1. Мы сказали о внешних благах, которые относятся к телу. Блага, относящиеся к душе, я назвал выше: благородство, родственные связи, власть, должности и тому подобное; впрочем, некоторая часть их приносит большую радость телу. У меня нет намерения говорить о них больше, поскольку происходят они не столько от природы, сколько от людей, так же как и такие блага души, как ремесло, знание, наука. Мы же говорим о предусмотрительности и разумности природы, которая, как я показал, для того создала столько благ, чтобы мы ими наслаждались.

XXXIII

1. Те четыре качества, <...> которых вы требуете с обычным для вас высокомерием, не достигают ничего другого, как той же самой цели. Но я бы сразу не согласился с тем, что есть только четыре источника

добродетели и только четыре аффекта, о чем будет сказано в другое время, так как сейчас в этом нет необходимости. Благоразумие — я скажу об этой очевидной вещи очень кратко — заключается в том, чтобы уметь предвидеть выгодное для себя и избежать невыгодного. Поэтому Энний и говорит: «Тщетна мудрость того мудреца, который не может быть полезен себе самому»⁵⁴. Умеренность состоит в воздержании от какой-либо одной радости, чтобы наслаждаться многими и большими.

2. Справедливость — в снискании у людей расположения и благодарности, в приобретении выгод. <...> Скромность (некоторые исключают ее из числа добродетелей) является, на мой взгляд, не чем иным, как своего рода средством для приобретения у людей авторитета и расположения благодаря тому, что нет нелепости в голосе, лице, жестах, походке, одежде.

XXXIV

1. Перед вами истинное и краткое определение добродетелей. Среди них наслаждение не блудница среди матрон, как болтает позорнейший род людей — стоики, а госпожа среди служанок. Приказывая им: одной поспешить, другой возвратиться, третьей остаться, четвертой ожидать, она восседает без дела сама и пользуется их услугами.

XXXV

1. <...> Ты, Катон, привел много примеров; поскольку нет смысла каждый из них в отдельности опровергать, нужно сразу заметить следующее: что бы ни делали те, которых ты перечислил, они делали это ради одного наслаждения, и этого даже ты не смог бы опровергнуть. В подтверждение скажу, что природа выделила роду живых существ одно и главное: сохранять свою жизнь и тело и уклоняться от того, что кажется вредным. Но ничто более не сохраняет жизнь, чем наслаждение с помощью органов чувств, зрения, вкуса, слуха, обоняния, осязания, без чего мы не можем жить; без добродетели же можем. Так что если кто-то жесток и несправедлив по отношению к любому из чувств, он действует вопреки природе и вопреки своей пользе.

XXXVI

1. Что же касается того, что наслаждение является приятным, когда оно необычно, то ты не должен ни осуждать это обстоятельство, ни восхищаться им. Ведь ничто не наслаждает больше, нежели редкость и разнообразие. Например, [мы хотим] то сидеть, то стоять, то ходить, то лежать, то бежать или упражнять члены все новыми и новыми движениями и не можем выносить долго одно и то же. Равным образом и в пище нам требуется то сладкое, то кислое, то жидкое, то сухое, как у Плавта:

«Маслин, говядины хотите ль, каперсов?»⁵⁵

То же и в прочих вещах. Редкость же имеет такую силу, что мы пойдем смотреть скорее на уroda, чем на нормального, на смерть осужденного,

чем на религиозную службу, на фокусы, чем на свадьбу. Потому что второе случается ежедневно, оно словно бы под рукой, им можно воспользоваться по нашей воле, первого же, пожалуй, не будет возможности увидеть позже, если мы как можно раньше не используем представившийся случай. <...>

XLVI

1. Не отрицаю, что у слушающего может возникнуть тайная мысль: нельзя избежать глаз, ушей и мнения общества. Чтобы закрыть все пути противникам, я буду так себя вести, что в случае, если что-то будет противоречить общепризнанному убеждению или я буду подозревать какое-либо неудовольствие в отношении к себе, я самым тщательным образом постараюсь избежать этого; и не потому что оно дурно, но потому, что важнее, чтобы ты был любим народом. Многого можно делать с полным правом, но в одном месте это позволено, в другом — нет.

2. Например, не принято делать и потому запрещается открыто завтракать или обедать, заботиться о чистоте тела, совершать таинство брака (подобной стыдливостью иные стойки не обладают, ибо они бесстыдны не только на словах, но и на деле). И, напротив, принято рыдать на похоронах близких, бить себя в грудь и лицо, рвать волосы, раздирать одежды; эти вещи можно порицать, так как они бесполезны, однако не только не следует их бранить, но даже надо подражать им. Ибо нельзя противиться, как обычно делают стойки, но нужно повиноваться народу, как стремительному потоку, и если ты не допустишь несправедливости и обиды по отношению к нему, ты поступишь в достаточной степени умно.

XLVII

1. Впрочем, заодно со мной, ибо все измеряют наслаждением, не только те, кто обрабатывает поля и которых по справедливости хвалит Вергилий, но и те, кто населяет города,—старые и малые, греки и варвары, следующие не Эпикуру, Метродору или Аристиппу, но самой природе, учительнице и славному вождю, как говорит Лукреций: «и влечет сама богиня-наслаждение—вождь жизни»⁵⁶. Кто заботится, как ты заявляешь, о добродетели, или, как я скажу, помышляет о ней? Пусть назовут меня лжецом, если кто-то может в достаточной степени объяснить толково, что, собственно, представляет из себя добродетель и ее дары. Существуют сложнейшие и весьма запутанные рассуждения философов о долге, в которых утверждается различное.

2. Но каким образом их смогут понять необразованные? И напротив, о наслаждении знают даже дети. Но что говорить о людях, когда боги (которых вы, строгие цензоры, осуждаете) не только не порицают это стремление в нас, но часто сами занимаются этим. Я мог бы назвать любовные связи (осуждаемые вами в высшей степени) разных богов и прежде всего Юпитера, если только их можно перечислить. Кто из богов осуждает хороводы, пиры, игры? Но Катон, взывающий к самой сути

философии, называет это баснями. Ладно, пусть басни, видишь, насколько я уступаю тебе! Но почему поэты, величайшие из людей, приписывают это богам? В одном из двух ты должен уступить: или признать, что поэты говорят о богах истину, или что они сами были такими, какими хотели видеть богов. Здесь нет третьего.

3. Ведь никто не считает для себя недостойным и низким то, что подобает богам. И кто дерзнул бы, не скажу, ставить себя выше поэтов, но сравниваться с ними—Гомером, Вергилием, Пиндаром, Овидием—и порицать их суждения и жизнь? Станешь ли говорить теперь, что природа гневается на невежественную массу, если поэты—вожди остальных—стремятся к наслаждению или, вернее сказать, наносят богам оскорбление, не вызывая их гнева? Что же такое природа, если не боги? Или ты боишься ее, а их не боишься? Разве не видно, что все писатели, за исключением немногих философов, согласно одобряют наслаждение? И за то превозносили они в многочисленных похвалах первый век, за то называли его золотым, когда боги жили вместе с людьми, что он был свободен от тягот и полон наслаждений. К их мнению пришли все народы и нации—каждый в отдельности и все вместе, на этом они стоят и навеки останутся.

XLVIII

1. Право же, если бы этот спор о достоинстве вынесен был на голосование народа, то есть человечества, ибо это дело мировое, и решалось бы, кому отдать первенство в мудрости—эпикурейцам или стоикам,—то думаю, на нашей стороне было бы полное единодушие, а вас бы не только отвергли, но и заклеямили высшим бесчестьем. Не говорю уж об опасности, которой подверглись бы ваши жизни со стороны такого множества противников. В самом деле, зачем богам и людям отречение, умеренность и бережливость, если эти свойства не имеют отношения к чему-либо полезному? В противном случае они непонятны человеческим телам, ненавистны ушам, наконец, достойны того, чтобы все государства с шумом изгнали их в безлюдные места, на самый край пустыни.

КНИГА ВТОРАЯ

I

1. Уже вначале, поскольку ты превозносил добродетель (на что у тебя есть дар) и с почтением и похвалой перечислял великих римлян и греков, скажи-ка, кого из всех их ты преимущественно хвалил и кем восхищался? Несомненно, [ты восхищался теми], кто более всего сражался за добродетель. Кто же эти люди? Конечно те, которые больше всего заботились о родине. Ты и сам, кажется, отметил это, указывая только имевших заслуги перед государством. А среди них, названных тобой поименно или в общем, кто больше всех заботился о родине? Очевидно, достоин большей похвалы Брут, чем Попликола, Деций, чем Торкват, Регул,

чем Манлий, ибо сильнее и с большим пылом проявили себя первые, чем их товарищи, и потому они в большем почете. Следовательно, если мы обсудим заслуги этих великих людей, в оценке которых заключена суть спора, то не будет после этого необходимости говорить о менее значительных лицах.

2. Поговорим сначала о мужестве, затем, если потребует дело, и о других добродетелях. Ибо мужество, очевидно, дает более широкое поле стремлению к добродетели, являясь своего рода открытой борьбой против наслаждений. В нем, как известно, упражняли себя и те, о которых мы упоминали. Этих людей, как я сказал уже, ты превозносишь до небес. Я же, клянусь, не вижу причины, на основании которой можно сказать, что они действовали во благо и стали добрым примером. Если я не отвергну трудностей, жертв, опасностей и даже смерти, какую награду или цель ты мне предложишь? Ты отвечаешь: нерушимость, достоинство и процветание родины. И это ты считаешь благом? Этой наградой вознаградишь меня? Из-за надежды на это побуждаешь идти на смерть? А если я не повинуюсь, ты скажешь, что я совершил преступление перед государством?

3. Посмотри, как велика твоя ошибка, если можно ее назвать скорее ошибкой, а не коварством. Ты выдвигаешь славные и блестящие понятия «спасение», «свобода», «величие» и не объясняешь их смысла для меня после моей смерти. Только ведь умирая, я не получу обещанного и потеряю даже то, что имел. Оставляет ли что-то себе тот, кто идет на смерть? Но разве смерть этих людей, скажешь ты, не помогла родине и разве спасение родины не является благом? Я не признаю этого, если ты не разъяснишь. Но ведь государство, освобожденное от опасности, наслаждается миром, свободой, спокойствием и изобилием. Хорошо! Ты говоришь верно, и я с тобой согласен. Вот почему так проповедуют и возносят к звездам добродетель, ведь она добывает то, из чего более всего состоит наслаждение.

XV

2. <...> Добродетель—пустое и бесполезное слово, ничего не выражающее и не доказывающее, и ради нее ничего не следует делать. Не ради нее действовали и те герои, которые были названы. Какая же, однако, причина заставила их действовать? Причины могут быть многочисленны, но я не собираюсь их исследовать. Ясно, что добродетель (то же самое, что и ничто) в них не присутствовала.

3. Все же следует подробнее и обстоятельнее показать, что те герои, о которых шла речь, руководствовались не добродетелью, а одной лишь пользой, к которой все и следует свести. Говоря в самых общих чертах, только то можно назвать пользой, что лишено ущерба или по крайней мере восполняет ущерб. Полезнее ли рыбам питаться пищей, бросаемой в течение нескольких дней в воду, если их удобнее оттуда выловить? Или полезнее ли ягненку пастись на более тучных пастбищах, когда тем быстрее он будет заколот, чем быстрее пожирнеет.

4. Я сказал бы, что им подобны те люди, кто предпочитает малые блага большим; но даже благами не должно считаться то, что влечет за собой большее зло. Вы же считаете наоборот, когда учите о добродетели. Ты можешь спасти человека, попавшего в опасность, не явившись в суд; ежели ты решил явиться в суд по закону, ты совершил ошибку. Но соблюдать закон, возразишь ты, добродетельно. Однако ты поступишь бесчестно по отношению к этому человеку. Проявление мужества — не бежать из строя, не покидать поле сражения. Но когда все бегут, оставаться — безумие. Щедрость похвальна, ничего не оставлять себе — губительно. Терпеть раз и другой постыдное злословие — доказательство стойкости человека. Но если дерзость хулителя ты никогда не сдержишь и не подавишь, то впадешь в порок равнодушия.

5. Этого не допускают, как у вас, так и у нас, люди понимающие именно потому, что они служат пользе. В самом деле, они предпочтут меньший ущерб большему, как и большие блага меньшим. В тех случаях, которые я приводил, без сомнения, то, что вы называете более добродетельным, оказывается более полезным. Почему предпочтительно бежать, чем оставаться в строю, когда остальные бегут? Почему не надо щедро раздавать или, как я сказал бы, расточать все имущество, но следует оставить что-то для себя? Почему предпочтительнее не всегда быть терпеливым, слушая злые речи, а изгнать ненавистника? Очевидно, потому, что это полезнее для жизни, состояния и молвы. Таким образом, большие блага, заключающие в себе большие выгоды, предпочитают меньшим благам, как и меньший ущерб большему.

6. Что такое большие блага и что меньшие, определить трудно именно потому, что меняются времена, места, лица и прочее. Но для разъяснения сути дела я бы сказал так: главное условие большего блага заключается в отсутствии несчастий, опасностей, беспокойств, трудностей, в стремлении к тому, чтобы быть любимым всеми, что является источником всех наслаждений. Что это такое, все понимают, и свидетельство тому — многочисленные книги о дружбе. Это ясно также из противоположного: ведь жить окруженным ненавистью подобно смерти. Руководствуясь этим правилом, мы расцениваем и определяем добрых и злых людей из того, умеют они или не умеют сделать выбор между этими вещами.

XVI

<...> 3. Не может быть такого, чтобы люди, за исключением глубоко несчастных и привыкших к злодеяниям, не радовались благу другого человека и, более того, сами не были причиной его радости, как, например, в случае спасения его от нужды, пожара, кораблекрушения или плена. На основании ежедневной практики надо научиться радоваться благам других людей и всеми силами стараться, чтобы они нас полюбили. Это случится только тогда, когда мы полюбим их и будем стремиться оказать им большие услуги; если мы пренебрежем этим, то никогда не сможем жить в радости.

XXVII

1. <...> Ты нашел на земле деньги какого-нибудь прохожего. Верни их ему, если он не бесчестный и пропащий, хотя следует воздерживаться от оскорбления и бесчестных людей, чтобы они не причинили нам какого-нибудь вреда. Доброму человеку ты возвратишь деньги не потому, что это добродетельно, но чтобы порадоваться его благу, его радости и расположению, кроме того, приобрести доверие других. Однако здесь необходим совет: ты должен умышленно делать это не наедине и не скрытно от всех, иначе это известие не дойдет до других людей, и делать ради пользы, а не ради добродетели, как я уже говорил.

2. Если твое основание этого поступка — не причинять вреда человеку, насколько достойнее и целесообразнее мое — и ему и себе принести пользу. И хотя я действую только в собственных интересах, но при этом хочу быть полезным другому, чтобы равным образом быть полезным самому себе. Поэтому, если бы я не возвратил деньги прохожему, то был бы преступником по отношению к своему доброму имени. Но верно и то, что если бы деньги были нужны мне для сохранения жизни, то, даже по вашему мнению, возвращать их не следует. <...>

XXVIII

1. Надеюсь, я сказал обо всем, чего требовала тема наслаждения. Однако видно, что побежденные в бою и честной борьбе и обращенные в бегство противники, возвратившись в лагеря и ругая из-за вала победителей, заявляют, что у них все же остаются созерцательная жизнь и спокойствие духа и что эти вещи являются исключительно благами добродетели и составляют у них общее с бессмертными богами; мы же следуем-де презреннейшему наслаждению, позорному, отвратительному и вызывающему раскаяние. Итак, разгромим этих непокорных и выйдем их из лагерей, которыми они называют два блага, относящиеся к одной лишь душе.

2. Обсудим прежде всего созерцание, на которое указал Катон. Твой Аристотель считает, что надо стремиться к трем благам. Он так говорит об этом (воспользуюсь лучше словами нашего друга Леонардо Аретино⁵⁷, который недавно перевел его «Этику» на латинский язык, и перевел очень искусно и поистине на латынь): «к чести же, к наслаждению, к разуму и всякой добродетели мы стремимся как ради них самих, так и ради счастья»⁵⁸. То же самое он выразил выше другими словами, сделав полную наслаждений жизнь одновременно гражданской и созерцательной и следуя в этом Платону, который установил три цели в государстве: знание, почести, доход⁵⁹ (что было взято из известного вымысла Гомера о трех богинях — Юноне, Минерве и Венере).

3. Мнение Аристотеля о достижении трех благ ради них самих и ради счастья ненаучно и нескладно, словно счастье есть нечто отличное от них самих. Ведь добавляя «ради счастья», мы добавим и «ради блаженства» и «ради достижения всех благ» или всего им подобного. Если не следует допускать установления излишних целей, зачем добавлять четвертую, а

именно добродетель, которая есть не что иное, как эти три. Не говори, что Аристотель понимает стремление к ним ради них самих как частное, а стремление ради счастья—как общее. Ибо если они представляют собой виды рода, то нельзя стремиться к роду самому по себе, потому что это ничто, как, например, «дерево», которое само по себе только название и включает в себя виды и отдельности, как лавр, олива или этот лавр, эта олива, или, например, добродетель, которая похвальна не из-за рода, но из-за составляющих ее видов: справедливости, мужества, умеренности. Если же отдельные части сами по себе без целого не имеют значения, как нога, рука, глаз—без тела, то стремятся не к частям, а к целому; так и к добродетели нужно стремиться не ради нее самой, но ради счастья. Об этом достаточно.

4. Из трех же целей, установленных Аристотелем, две, а именно касающаяся наслаждения и гражданская, доставляющая почет, что, пожалуй, относится к славе, ничем между собой не различаются, но вторая является разновидностью первой. Поэтому остается рассмотреть третью и свести ее к наслаждению, чтобы стало ясно, что в наслаждении, которому мы следуем, заключено истинное и совершенное счастье и то благо, к которому, по словам Аристотеля, все стремятся. Итак, Аристотель отдает пальму первенства созерцательной деятельности⁶⁰ Так как во многих местах он не скрывает, что в созерцательной и гражданской жизни присутствует наслаждение (или, яснее сказать, к созерцательной жизни надо стремиться потому, что она есть созидательница наслаждения в душе), я мог бы сразу снять этот вопрос.

5. В самом деле, мы согласны, что какой-то вид наслаждения должно превозносить; об этом говорил и Платон, полагая в душе два удовольствия, к одному из которых следует стремиться, а другого избегать⁶¹. Я согласен с ним, хотя, как я показал выше, всякое наслаждение благо. Да и Платон в книгах «О государстве» три цели часто называет удовольствиями⁶². Но Аристотель признает два наслаждения—одно в чувствах, другое в душе. Однако я не понимаю: если у них одно и то же название, каким образом мы можем получать разные вещи, тем более что всякое наслаждение не столько чувствуется телом, сколько душой, которая сдерживает тело, что, полагаю, признает Эпикур. И наконец, кто сомневается, что наслаждения тела рождаются с помощью души, а наслаждения души при поддержке тела? Ведь то, что пребывает в душе, разве не является как бы телесным, разве не существует согласно тем вещам, которые мы видим, слышим или воспринимаем каким-либо чувством, откуда рождается созерцание?

6. Объясним же, что, собственно, представляет из себя созерцание. Пифагор, глава философов, говорит, что те, кто старательно вникает в природу вещей, считая все прочее ничтожным, более всего подобны таким людям, которые отправляются на торг, устраиваемый при большом стечении народа со всей Греции во время самых пышных игр, не для того, чтобы в телесных упражнениях добиться славы и благородного венка, и не для покупки или продажи, но чтобы посмотреть и разглядеть со

вниманием происходящее там, что в высшей степени свободно и благородно. Наслаждение созерцанием игр Пифагор сравнил с философским созерцанием, так что почти ничем они не различаются⁶³

7. Ты, Пифагор, на праздничном торге созерцаешь качества людей, их умы, воли, страсти, аффекты, тела, внешний вид, силы, действия, все то, что я называю иначе: самим праздничным торгом и великолепными играми. И я, искатель наслаждений, пришел созерцать торжище и игры, ибо мне приятно смотреть на эти красивые вещи. Как ты восхищаешься ими, сомневаешься, сетуешь, так и я делаю то же; более того, даже женщины и дети делают так же; присутствуя в театрах, на спектаклях, на играх, они наслаждаются, сомневаются, сетуют. Поэтому прекратите же восхвалять и превозносить это созерцание.

8. Одно и то же основание у философов, созерцающих, не скажу, людские собрания, но небо, земли и моря, и у юношей и девушек, глядящих на лавки на площади, восхваляющих и сравнивающих между собой драгоценности у менял, красивые картины и статуи. Но ты получаешь из исследования небесного строения большее наслаждение, чем я—от красот форума. В самом деле, больше понимая, получаешь большее наслаждение от значительной вещи. Я наслаждаюсь двумя статуями Фидия и Праксителя больше, чем какой-нибудь мальчик, поскольку понимаю различие таланта того и другого мастера, а он—нет. Впрочем, твое наслаждение от созерцания неба и звезд не больше, чем мое, когда я смотрю на прекрасное лицо, при условии, что ты, открыв созерцанием что-то особенно замысловатое, не тешишь себя надеждой жалких похвал.

9. Но послушаем, как Аристотель хвалит наслаждение. Что созерцание есть высшее счастье, больше всего доказывается тем, говорит он, что мы считаем наиболее счастливыми и блаженными богов, и блаженство их есть само созерцание⁶⁴ Весьма удивляюсь такому убеждению столь великого мужа. Хотя он лишает богов действия, однако приписывает им созерцание и не понимает, что созерцание есть процесс познания,—то, что мы называем или обдумыванием, или изобретением и что является свойством людей, а не богов. Именно глубоким созерцанием важнейшие искусства доведены до высшего совершенства. Ведь всякий созерцает с целью познать то, чего он не знает.

14. Если же боги предаются созерцанию непрерывно, они должны уставать. Но усталость, скажешь ты, богам не присуща. Однако ты переносишь на богов человеческие свойства. Ведь ты счел созерцание высшим благом в делах человеческих не тогда, когда узнал, что жизнь богов состоит в созерцании, но, напротив, поскольку созерцание показалось тебе высшим благом в делах человеческих, ты пожелал сделать его общим с всевышними, чтобы придать авторитет своему имени и жизни. Поэтому или припиши богам созерцание людей, или вообще не приписывай им никакого созерцания.

15. Допустим далее, что боги никогда не устают и, что было бы удивительным, никогда не пресыщаются созерцанием, всегда пребывая в

состоянии этого наслаждения. Может быть, и мы никогда не устаем и всегда познаем с наслаждением? Скажу о себе: я так часто бывал измучен многими занятиями, так истощен и обессилен, что становился больным душой и телом. Не говорю уж о том, сколько раз, несмотря на упорнейший труд, мы чего-то не понимаем или не можем сделать, как, например, Юлий Флор, упоминаемый у Квинтилиана: в течение трех дней он не находил начала для своей речи по делу, которое должен был защищать⁶⁵. Кто, спрашиваю, соблазненный сладостью созерцания, прилагает труд к изучению грамматики? Когда я, уже взрослый, начал изучать греческий язык, то, хотя он и приятнее нашего, я столько тратил сил на основы греческой грамматики, что иной раз отчаивался выучить ее основательно. А кто изучает грубую и дикую диалектику, медицину, твое, Катон, гражданское право, откуда нельзя получить почти никакой приятности, а только выгоду?

16. Скажу кратко: как совершение добродетелей, так и созерцание требуют больших усилий. <...> Поэтому многие, соглашаясь, что в добродетели есть все достаточное для благой жизни, отрицают, однако, ее достаточность для счастья.

17. А ты, Аристотель, не столько думал над этим, сколько превозносил свой труд. Осмелюсь поклясться всеми богами и богинями, что если бы ты не ожидал награды в виде славы, то никогда не заставил бы себя состариться среди своих размышлений, изложенных во многих книгах, в самом деле восхитительных. Ты хотел казаться не алчущим славы, а почитателем науки, хотя любил науку не ради нее самой, а главным образом ради славы. Цицерон высказывается более откровенно, когда говорит о себе не как философ, а как оратор: «... ведь доблесть не нуждается в иной награде за свои труды, кроме хвалы и славы; если она у нас будет похищена, то к чему нам на нашем столь малом и столь кратком жизненном пути так тяжело трудиться»⁶⁶. Или о философях: «Самые знаменитые философы даже на тех книгах, в которых они пишут о презрении к славе, ставят, однако, свое имя; они хотят, чтобы за те самые сочинения, в которых они выражают свое презрение к прославлению и известности, их прославляли и восхваляли их имена»⁶⁷

XXIX

1. Мне гораздо легче рассмотреть теперь то, что стоики называют спокойствием духа; оно является, на их взгляд, неким царственным украшением честной души. Сам я не нахожу этого. Почему бы спокойствию духа не принадлежать той цели, которую определили мы? Ведь как созерцание готовит радость в душе, так и спокойствие и безмятежность содействуют тому, чтобы в душу не закрались волнения и тревоги; они словно открывают путь к радости и сохраняют ее. Хорошо знаю, как часто некоторые не дают покоя этой теме, как много раз повторяют, что нет ничего более опасного, более тревожного и несчастного, чем злая душа. Перечисляют очень многих и пространно описывают их жизнь, например Фаларида, Дионисия и других, подобных им. На это

приведу краткое соображение, в сущности, едва ли противоречащее им, чтобы не казалось, что везде противоречу.

2. Итак, не отрицаю, соглашаюсь и признаю, что нет ничего несчастлинее, чем злая душа. Однако понимаю это так: нет ничего более лишнего наслаждения, чем она. Нет необходимости понимать под злой душой любую недобродетельную душу. Ведь я отрицаю, что добродетель что-то из себя представляет; но не отрицаю существование злой души, как и утверждал выше, признавая благоразумие, справедливость и прочие добродетели. Поэтому не ожидай, что теперь я буду одобрять пороки. Напротив, я порицаю их и осуждаю. Следует избегать пороков, не позволяющих успокоиться душе и обременяющих ее несомненной тягостью, когда душа вспоминает о совершенных деяниях.

3. Так было у Суллы, душа и мысль которого постоянно витали среди трупов убитых граждан, не давая ему заснуть⁶⁸. И хотя Сулла не раскаивался в содеянном, однако вел ужасную жизнь, поскольку не мог избавиться от образов несчастных убитых. Такое беспокойство души стало даже причиной его смерти. <...>

4. Итак, надо воздерживаться от пороков как из-за того, о чем я сказал, так и потому, чтобы не упустить тех наслаждений, которые следуют из безмятежности духа. От этих пороков мы [эпикурейцы] находимся всегда далеко и наслаждаемся душевным спокойствием. Те же, кто не спокоен душой, всегда несчастны, например, разбойники, воры, убийцы, игроки в кости, тираны, так же как и те, кто обесчестил себя и пользуется дурной славой у людей, кто жаждет накопления богатств и не умеет использовать приобретенного, кто, увеличивая и долго сохраняя богатства, терзается вдвойне, будучи ограбленным; и прежде всего несчастны те, кто, старея и угнетаясь какой-либо болезнью, не имеет ни запасов в сундуке, ни друзей; именно такими являются стойки или, вернее, такими они станут, если будут вести жизнь, соответствующую их речам. <...>

XXXII

1. Но пора наконец в заключительной части речи воздать похвалу наслаждению, ибо приятно, как говорится, петь песню увидевшему порт в конце долгого плавания. И если до сих пор кто-то ищет, здесь обретет искомое. Ведь не только законы, о них я говорил выше, созданы для пользы, рождающей наслаждение, но также города и государства, где люди избирают государя, правителя или короля исключительно в ожидании высшей пользы. Не будем упоминать многочисленные искусства (кроме свободных), которые или удовлетворяют необходимые потребности, или украшают жизнь, например, агрикультуру — ибо она искусство, по свидетельству Варрона⁶⁹, архитектуру, ткачество, живопись, корабельное дело, скульптуру, изготовление пурпура.

2. Разве грезят о добродетели, занимаясь любым из этих искусств? И разве такие свободные искусства, как искусства чисел, меры, пения, рождают что-нибудь, связанное с добродетелью? А медицина, в занятиях

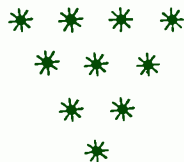
которой не стремятся ни к чему иному, кроме здоровья других людей и собственной пользы? Да будут практикующие ее сами себе медиками! Добавь сюда и профессию юристов, о которой можно сказать то же самое. Что касается поэтов, то они, по словам Горация, хотят другим приносить пользу или наслаждение, а для себя добиваться славы⁷⁰; им подобны историки, хотя тем и другим сопутствует и какая-то выгода. А царица мира — риторика с тремя разновидностями речи⁷¹, из которых две имеют задачу учить и побуждать — вы знаете, к чему они относятся, — третья же, имеющая целью наслаждения, объяснима уже из своего названия, как сказано то ли у Аристиппа, то ли у Хрисиппа.

3. Отчего возникла дружба, так восхваляемая во все века и у всех народов, если не из-за выгод от взаимных услуг, например, давать и принимать то, что требует общая польза, если не из-за радости говорить, слушать и делать вместе другие вещи? Также нет никакого сомнения, что основанием отношений господ и слуг является исключительно выгода. А что сказать об учителях и учениках? Наставники не могут относиться к ученикам с любовью, если не надеются благодаря им добыть себе выгоды или приумножить свою славу. Сами же ученики обычно не уважают наставников, если видят хвастунов вместо ученых, придир вместо обходительных; в первом случае причина неуважения имеет в виду пользу, во втором — наслаждение.

4. Пойдем далее к самому важному. Какие узы связывают родителей и детей, если не польза и наслаждение? <...>

5. <...> Еще меньше сомнений должно быть в отношении мужа и жены, братьев и сестер. Даже сам брак, соединяющий мужчину и женщину, рожден, по-видимому, из обоюдного наслаждения. Таким образом, если мы советуем кому-то действовать по совести и усердию в пользу родителей, детей, родственников или прочих людей, мы взываем не к добродетели, как считают некоторые, а пытаемся возбудить чувство. <...>

6. О, бессмертные боги, вас также нельзя обойти молчанием! Призываю в свидетели веру в вас. Кто молил вас когда-нибудь о даровании ему добродетели, принимал обеты для ее достижения и, более того, выполнял их; кто с надеждой на это приходил в ваши храмы, воздвигал и украшал их? Скажу честно, я никогда не просил вас об этом. Может быть, Катон просил когда-нибудь? Не думаю. Ведь не вам, а самому себе он приписывает обретение собственной мудрости. Но не хочу больше говорить о нас двоих. Посмотрим на других: один молит о здоровье, второй о богатстве, третий о детях, четвертый о продлении жизни, те — о победе, об отведении опасности, о власти. <...>



КОММЕНТАРИЙ

¹ *Лактанций*. О божественном творении, 3—4.

² *Мурена*—рыба с угревидным голым телом, спиной желтого цвета с темными мраморными пятнами и бурый брюхом.

³ *Honestas* и *virtus* выступают у Валлы как тождественные понятия и переводятся как «добродетель». Когда *honestas* стоит рядом с *virtutes*, перевод соответственно — «высшая добродетель» и «добродетельные качества» (части добродетели). О трактовке этих понятий в древнем Риме см. ст. *С. Л. Утченко*. Две шкалы римской системы ценностей.— ВДИ, № 4, 1972.

⁴ *Лука*. Фарсалия, VIII, 487—88, рус. перев. Л. Е. Остроумова.

⁵ *Цицерон*. Об ораторе, I, 48, 209.

⁶ *Цицерон*. О пределах добра и зла, II, 4, 13.

⁷ *Цицерон*. О пределах добра и зла, II, 14, 45.

⁸ Валла приводит точку зрения перипатетиков относительно трех родов благ: благ души, благ тела и благ внешних, или благ судьбы. Перипатетики, оценивая блага души как высочайшие и полагая в них счастье, считали тем не менее необходимыми для счастья блага телесные и внешние. Стоики телесные и внешние блага вообще не считали за блага.

⁹ Блага внешних вещей, или внешние блага (внешние по отношению к душе и телу).

¹⁰ *Плавт*. Клад. Герой этой комедии бедняк Эвклион нашел клад; но вместо использования его в хозяйстве он зарывает деньги и все дни проводит в мучительных переживаниях об их сохранности.

¹¹ *Платон*. О государстве, III, 403d—408e, пер. А. Н. Егунова.

¹² *Геракл* (латин. Геркулес)—один из самых популярных героев древнегреческой мифологии. Прославился своими двенадцатью подвигами: задушил немейского льва, умертвил лернейскую гидру, очистил авгиевы конюшни и др. В современном языке *Геракл*—синоним силача. *Мелеагр*—сын калидонского царя Ойнея, участвовал в походе аргонавтов и в Калидонской охоте, во время которой убил чудовищного вепря, опустошавшего калидонские поля. *Тесей*—аттический герой, сын афинского царя Эгея; прославился борьбой с разбойниками и великанами, убил Прокруста, уничтожил на Крите Минотавра—страшное чудовище, которому афиняне посылали на съедение в качестве дани семь юношей и семь девушек. *Гектор*—троянский герой, предводитель троянцев во время Троянской войны. *Аякс*—сын саламинского царя Теламона, отличался силой и большим ростом, участник троянской войны. *Глаук*—один из храбрейших союзников троянцев в Троянской войне. *Милон*—полулегендарный греческий атлет VI в. до н. э. из Кротона, поднимавший взрослого быка. *Полидамант*—знаменитый фессалийский борец, убивал львов.

¹³ ...за одну прекрасную женщину—Валла говорит здесь о Елене, жене спартанского царя Менелая, славившейся своей красотой; ее похищение троянским царевичем Парисом послужило поводом к началу Троянской войны.

¹⁴ *Квинтилиан*. Обучение оратора, VIII, 4, 21.

¹⁵ *Гомер*. Илиада, III, 155—70.

¹⁶ *Цицерон*. Об обязанностях, I, 27, 95.

¹⁷ *Овидий*. Искусство любви, III, 103.

¹⁸ *Агамемнон*—царь Микен и Аргоса, предводитель греков в Троянской войне. *Ахилл*—герой Троянской войны, совершивший ряд подвигов при осаде Трои.

¹⁹ *Лавз*—сын этрусского царя Мезенция, погибший вместе с отцом от рук Энея во время его войн в Италии за утверждение своего господства. *Турн*—царь рутулов, жених Лавинии, дочери легендарного царя Лация—Латина, соперник Энея, убитый им. *Паллант*—италийский герой, сын Евандра, основавшего на берегу Тибра колонию аркадян; сражался на стороне Энея и погиб в борьбе с Турном. *Эней*—герой Троянской войны. Спасся после разрушения Трои и, отплыв с остатками троянцев на двадцати кораблях, прибыл в Лацию, где основал Альба-Лонгу—город, откуда вышли римские цари. *Юл*—сын Энея и Креусы, легендарный родоначальник рода Юлиев, к которому принадлежали Цезарь и Август.

- ²⁰ *Вергилий*. Энеида, V, 344, перев. С. Ошерова. *Эвриал*—троянский юноша, участник игры в честь Анхиза, отца Энея, устроенных Энеем на Сицилии.
- ²¹ *Сенека*. Письма, 66, 2.
- ²² *Диоген Лазертский*, IV, 2, 1.
- ²³ *Диоген Лазертский*, VIII, 1, 9.
- ²⁴ *Теренций*. Евнух, IV, 4, 15.
- ²⁵ *Овидий*. Искусство любви, I, 98.
- ²⁶ По мифу, охотник Актеон увидел купающуюся богиню Артемиду (латин. Диана). Разгневанная богиня превратила Актеона в оленя, и его растерзали собственные собаки.
- ²⁷ *Ювенал*. Сатиры, VI, 340.
- ²⁸ *Овидий*. Метаморфозы, I, 502, перев. С. В. Шервинского.
- ²⁹ *Овидий*. Искусство любви, I, 288—325.
- ³⁰ *Лазрт*—отец Одиссея, мифического царя о. Итака, героя «Илиады» и «Одиссеи».
- Кир I*—основатель персидской державы (558—529 до н. э.).
- ³¹ *Ксенофонт*. Воспитание Кира, I, 1, 2—3.
- ³² *Вергилий*. Георгики, III, 102, перев. С. Шервинского.
- ³³ *Платон*. О государстве, II, 376e.
- ³⁴ *Теренций*. Формион, II, 2, 343—345, перев. А. В. Артиюшкова.
- ³⁵ *Ювенал*. Сатиры, VI, 2—5, перев. Д. С. Недовича и Ф. А. Петровского.
- ³⁶ *Теренций*. Неогон, III, 2, IV.
- ³⁷ *Гараманты*—жители Ливии (*Вергилий*. Эклоги, VIII, 44; Энеида, VI, 795).
- ³⁸ *Вергилий*. Георгики, III, 463.
- ³⁹ *Гимнософисты*—мудрецы индусов, жившие в лесах в полном отречении от мира (Августин. О граде божьем, XIV, 17).
- ⁴⁰ *Авл Геллий*. Аттические ночи, IV, 11, 1.
- ⁴¹ Существует легенда о том, что древнегреческий философ V в. до н. э. Эмпедокл бросился в кратер вулкана Этны, чтобы доказать свою божественность (*Диоген Лазертский*, VIII, 69; *Горацій*. Об искусстве поэзии, 465). О гибели Орфея, мифического фракийского певца, существуют разные мифы; по одному из них он погиб от рук менад, спутниц Диониса, за то, что после смерти жены Евридики избегал женщин (*Овидий*. Метаморфозы, X, 79—85).
- ⁴² *Аристотель*. Никомахова этика, III, 10, 10, 1118a. («поэтому-то некий обжора желал иметь шею длиннее, чем у журавля, чтобы наслаждаться проглатыванием пищи»—перев. Э. Радлова. Этика Аристотеля. Спб., 1908, III, 13.)
- ⁴³ *Вергилий*. Энеида, XI, 90.
- ⁴⁴ *Гомер*. Илиада, XV, III.
- ⁴⁵ *Теренций*. Самоистязатель, III, 2, 10.
- ⁴⁶ *Тибулл*. Элегии, I, 7, 37—38, перев. Л. Остроумова.
- ⁴⁷ *Ювенал*. Сатиры, VII, 64.
- ⁴⁸ *Платон*. О законах, II, 672 bd; *Тимей*, 60a (Валла ошибочно ссылается на «Пир»). В I книге «О законах» говорится о вине как средстве испытания души человека (I, 643d—650v).
- ⁴⁹ Римский политический деятель Марк Порций Катон Цензорий Старший (234—149 до н. э.) прославился необычайной строгостью, борьбой против роскоши и порчи нравов.
- ⁵⁰ *Горацій*. Песни, III, 21, 11—12, перев. О. Румера.
- ⁵¹ *Валерий Максим*, III, 6, 6.
- ⁵² *Горацій*. Сатиры, I, 2, 27 и I, 4, 92, перев. М. Дмитриева.
- ⁵³ *Пелоп*—сын малоазийского правителя Тантала, одержал победу в состязании на колесницах над отцом Гипподамией и получил в жены дочь Эномая. *Гиппомен*—по мифу, рассказанному Овидием, победил в состязаниях в беге знаменитую аркадскую охотницу Аталанту и стал ее мужем.
- ⁵⁴ *Цицерон*. Об обязанностях, III, 62.
- ⁵⁵ *Плавт*. Куркулион, I, 1, 90, перев. Ф. Петровского и С. Шервинского.
- ⁵⁶ *Лукреций*. О природе вещей, II, 172.
- ⁵⁷ *Леонардо Аретино*—Леонардо Бруни Аретино (1370—1444)—итальянский гуманист, переводчик Аристотеля и Платона.

⁵⁸ *Аристотель*. Никомахова этика, I, 7, 5, 1097 в и I, 5, 2, 1095 б (у Бруни lib. I, p. 2, cap. VII, 20—21 и p. 1, cap. IV, 36—38).

⁵⁹ *Платон*. О государстве, IX, 580d—583в. У Платона существует соответствие между тремя разрядами граждан в государстве (философы, воины и работники производительного труда), тремя частями души (разумной, аффективной, яростной, и вожделеющей) и тремя видами удовольствия (удовольствие мудреца от познаний, удовольствие честолюбивого и воинственного человека и удовольствие корыстолюбца). Поэтому Валла и говорит о трех целях в государстве у Платона—знаниях, почестях и доходе. Следующая далее фраза о вымысле Гомера о трех богинях, видимо, имеет в виду миф о золотом яблоке богини раздора Эриды с надписью на нем «Красивейшей», на обладание которым претендовали богини Гера (Юнона), Афина (Минерва) и Афродита (Венера).

⁶⁰ *Аристотель*. Никомахова этика, X, 7—8, 1177a—1179a.

⁶¹ *Платон*. Филеб, 36с—38а.

⁶² *Платон*. О государстве. IX, 580d.

⁶³ *Цицерон*. Тускуланские беседы, V, 3, 9.

⁶⁴ *Аристотель*. Никомахова этика, X, 8, 7, 1178б.

⁶⁵ *Квинтилиан*. Наставления оратору, X, 3, 14.

⁶⁶ *Цицерон*. Речь в защиту Архия, XI, 28, перев. В. О. Горенштейна.

⁶⁷ *Цицерон*. Речь в защиту Архия, XI, 26, перев. В. О. Горенштейна.

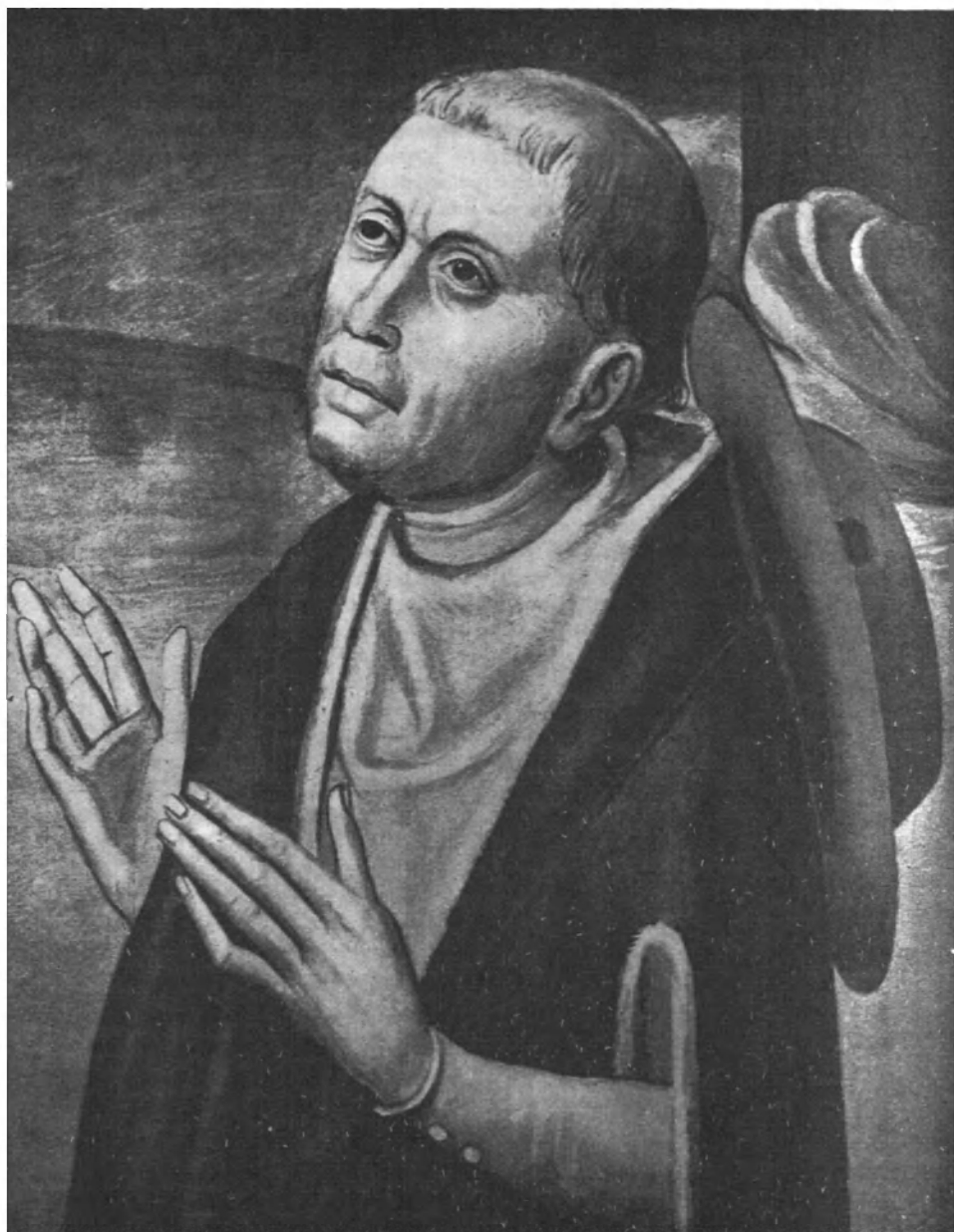
⁶⁸ *Луций Корнелий Сулла*—римский полководец, консул (88 г. до н. э.), диктатор в 82—79 гг. до н. э.; отличался необычайной жестокостью, приказал убить 4 тысячи (по другим данным, 6 тысяч) пленных; в результате введенных им проскрипций погибли многие всадники и сенаторы (*Валерий Максим*, III, 8; *Плутарх*. Сулла, 137).

⁶⁹ *Варрон*. О сельском хозяйстве, I, 3, 1.

⁷⁰ *Гораций*. Наука поэзии, 333.

⁷¹ Красноречие делилось на совещательное (выступление в народном собрании и в сенате), судебное и парадное (выступление с похвалой или обличением).





НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ

1401—1464

«**П**ервый философ нового времени», по происхождению немец, Николай Кребс родился в селении Куза около г. Трира в семье зажиточного хозяина, по неизвестным причинам мальчиком бежал из дома. Согласно преданию, он воспитывался в семье графов фон Мандершайд и был помещен в школу Братьев общей жизни (Девентер, Голландия), где 70 лет спустя учился и Эразм Роттердамский. О настроении, которое Николай здесь прочно усвоил, можно судить по книге «Подражание Христу» Фомы Кемпийского (1379—1471), созданной в той же атмосфере северогерманского мистического благочестия. В старых документах сохранилась запись о поступлении Николая Канцера из Кузы на отделение права Гейдельбергского университета (1416); между 1417 и 1423 годами он учился в Падуанском университете, где приобрел друзей среди итальянских гуманистов; заразившись страстью собирания старинных рукописей, он нашел и ввел в обиход несколько античных текстов и создал значительную сохранившуюся до наших дней библиотеку. В Кёльне (1423—1425) он изучал теологию, сблизился с последователем Альберта Великого Эймерихом де Кампо, получил степень доктора канонического права и преподавал; с 1425 года был настоятелем храмов в Трире и Кобленце. На затяжном Базельском соборе (который открылся в 1432 году и продолжался еще и после того, как задававшие на нем тон иерархи, постепенно проиграв в единоборстве с папой, были осуждены в 1439 году за схизму и ересь) Николай выступал с большим трактатом «О католическом согласии» (1433), с докладом о границах папской власти (1434), с проектом исправления старого юлианского календаря (1436; подобная реформа была проведена папой Григорием XIII в 1582 году). Вначале он был поглощен планами гармонического устройства церкви и мира на осознанных началах любви и свободы при суверенитете «верующего народа» во главе со своим священством, разуму и соборной воле которых

призван был подчиниться даже папа. Можно сказать, что в этот ранний период Николай отдаленно предвосхищал лютеровские принципы, опережая их почти на век. Однако он эволюционировал в направлении, противоположном будущей Реформации: убедившись на Соборе, что церкви грозит раскол, он безоговорочно встал на сторону папской партии и, благодаря характерной для него энергичной сосредоточенности и дару слова, много сделал, чтобы склонить на тот же путь все немецкое духовенство. Как и вначале, им руководила полуутопическая цель религиозного и социального единства Европы и всего человечества, однако личность папы воплощала для него теперь ту таинственную центральную точку, откуда он ожидал стройного развертывания и освящения духовного и всякого другого вселенского порядка — в полном согласии с развитыми в «Науке незнания» мыслями о первенстве всеобъемлющего единства над обреченным на неполноту множеством. Эти идеалы он отстаивал всю жизнь в сочинениях (среди них «Согласие веры», проект объединения всех вероисповеданий, «Разбор Корана», выявление общих черт магометанства и христианства в видах их интеграции) и в неустанной деятельности на авансцене европейской политики в качестве кардинала (с 1448), легата по Германии, а в последние 6 лет жизни — первого заместителя и ближайшего советника папы Пия II (известного гуманиста Энея Сильвио Пикколомини). Он также ездил с многочисленными миссиями, работал над социальными реформами и городским благоустройством в Риме, Орвьето, создал приют для престарелых в Кузе.

Николай Кузанский знал схоластику, был близок к немецкой мистике (Мейстер Экхарт), усвоил философию античности и эллинизма (неоплатонизм), изучал восточных отцов церкви, профессионально владел математикой и астрономией. Однако ввиду интенсивной церковной и политической деятельности его философские произведения писались как бы порывами и по наитию. Самыми плодотворными периодами были 1440 год («Наука незнания»), 1445—1447 гг. («Богосыновство», «Искание Бога», «Дар Отца светов», «О становлении»), 1450 год (диалоги «Простец о мудрости», «Простец об уме», «Простец об опытах с весами»), 1458—1460 годы («Берилл», о философском методе, «Возможность-бытие») и особенно последний год жизни («Игра в шар», «Компендий», «Охота за мудростью», «Вершина созерцания»). Многие работы создавались в один присест, за день; только «Предположения» (1441—1444) писались долго, но, по видимому, с перерывами.

Не изменяя традиции католического богословия, Николай Кузанский в то же время принадлежит уже будущей немецкой классической философии. Он предвосхищает Лейбница широтой занятий, интересом к математике и семиотике, идеей равного онтологического достоинства всех вещей в мире; Канта — развернутой в «Науке незнания» (II книга) системой космологических антиномий; Гегеля — триадным расположением мирового сущего; Гуссерля и Хайдеггера — учением о человеческой вселенной как априорной цельности. Непосредственным образом Николай Кузанский повлиял на эстетические построения Луки Пачоли и Леона Альберти,

натурфилософию Джордано Бруно, который с энтузиастическим восторгом ставил его «выше Пифагора, Коперника и Аристотеля»; трактат Мирандолы «О достоинстве человека» опирается на III книгу «Науки незнания».

В основе мироощущения философа стоит божественное бытие-потенция (*posse-est*), а именно такая абсолютная возможность всего, которая парадоксальным образом есть вместе и абсолютная действительность. Об этом всеобщем источнике и его творчестве можно что бы то ни было высказать только в виде тоже творческих «предположений», или «догадок» (*coniectura*), потому что безграничность его проявлений все равно рано или поздно опровергнет любое частное утверждение, превзойдет любое определение: он просто «все может». Мир — его произведение («Наука незнания», II, 13), и, согласно одному сравнению Николая Кузанского, как текст Аристотеля длинен и сложно-подробен только для того, чтобы можно было лучше понять единый замысел автора, так и во всем многообразии мира нет ничего, кроме осуществления творческого замысла создателя («Вершина созерцания», 5—6). Личная потенция творца выступает как «форма форм», потому что образует образ любой конкретной вещи. Почему вещи именно таковы и так разнообразны — это творческая тайна, которую нельзя разгадать, но к которой человек может приобщиться, если сам поднимется к творчеству. Благодаря повсеместности формы форм, «точнейшей меры» всякой вещи, мир не тонет в хаосе бесконечной пестроты, все скреплено через свой источник единой гармонией. Каждый индивид существует постольку, поскольку достигает в себе единства, связности цельного образа. Но всякий другой индивид тоже цельный образ, поэтому индивиды при всем несхождении равны в своем бытийном начале и соединены в вечности этим равенством. Они разобщены, несоизмеримы и взаимно непонятны только до тех пор, пока в них не просветлилась бытийная форма. Согласно Аристотелю (Поет. 4, 1448b 12-19), «подражания» доставляют нам удовольствие, поскольку мы опознаем в них тождество с подлинником. В развитии той же идеи у Николая Кузанского бытийная форма, проявляясь и воспринимаясь в вещи, становится предметом созерцательного наслаждения и «вкушения», потому что она явственно и ощутимо возвращает вещь на ее единственное и неповторимое, «свое» уютное место. Верность подлинному прообразу проявляется вещью, когда она равна самой себе: когда она есть, а не так, что то ли она есть, то ли ее нет; когда она именно эта вещь, а не какая-то другая; когда она именно такова, а не устроена каким-то другим образом. В том, что вещь есть, что она именно эта вещь и такая, какая есть, и сказывается присутствие в ней бытийной формы, ее подлинного существа. Подобная форма не парит вне и выше подражающей ей материальной вещи. «Если все может прийти к покою не иначе, как на своих местах,—говорит в одной проповеди Николай,—то формы суть некие покои, и когда вещи достигают своих форм, они успокаиваются». Прозрачность бытийной формы совпадает таким образом с возвращением вещи к самой себе и с приобретением ею самодостаточной полноты. Выразительные способности любого предмета

при такой интерпретации идеи (эйдоса) оказываются одинаковыми, и здесь характерное расхождение с Платоном, который сомневался, есть ли вообще идеи у невозвышенных вещей. На любых путях, будь то причинные объяснения, математические выкладки, жизненный, художественный опыт, созерцание, интуиция, в каждой частице всеелеского бытия для Николая Кузанского открывается упоительная, «питательная» глубина бесконечности с ее всеобъемлющим единством, источником всякой гармонии. Даже раздробленность и безобразие таковы только потому, что они торчат на фоне единства и красоты. Углубившись в интуитивные озарения, ум, по Николаю, увидит во всем только совершеннейшее единство, в котором узнаёт и свою собственную суть, ведь всякое его восприятие заранее обеспечено осознанным или неосознанным светом единства (единство есть свет потому, что, пусть хотя бы в предвосхищении, оно впервые дает восприятию полноту, а тем самым ясность). На той же основе единства покоится и второй традиционный аспект красоты — «пропорция».

Как для всего Возрождения, для Николая Кузанского пропорция и гармония тоже составляют сущность прекрасного. Но, несмотря на свое собственное увлечение математикой, он не поддается оптимистическому измерительному нафосу, который набирал силу среди художников и теоретиков (он развернулся потом у раннего Дюрера, Леонардо да Винчи, в тенденции полной перспективизации художественного изображения), и говорит о неизмеримости и нематематичности той меры, какой красота отмерена в мире и какой ее мерит человеческая душа («Поступайте по духу»). Обращение к безмерной основе гармонии и пропорции — необходимый восполняющий противовес измерительному техницизму Ренессанса; без учета мысли Николая Кузанского возрожденческая эстетика останется однобокой. Если Возрождение не было безотчетным праздником раскованного духа, — на примере Петрарки видно, что человеческий дух по крайней мере в начале этой эпохи был не менее серьезен, напряженно сосредоточен и мучим двойственностью искусства и красоты, чем в Средние века, — то оно не сводилось также ни к риторическому искусству, ни к психологизму, ни к техницизму, что доказывает фигура Николая Кузанского: гуманиста, у которого нет и тени риторики, а математичность и эстетическое восприятие бытия включены в универсальную онтологию.

Свой первый и главный труд, «Науку незнания», Николай Кузанский задумал, возвращаясь морем из посольства в Константинополь, и это едва ли простая случайность: в открытом им философском методе много от парадоксалистской антиномичности Дионисия Ареопагита и других восточных учителей. В приводимом ниже кратком отрывке из первой главы второй книги даются примеры применения так называемого «правила ученого незнания», согласно которому нельзя прийти к бесконечности путем постепенных прогрессивных приращений, откуда следует, что для постижения Величайшего (Максимума) надо совершить скачок к точке совпадения несоизмеримых величин, творения и творца, и признать, что любое положительное определение стоит на непостижимой основе.

Следующий у нас далее диалог «Простец о мудрости» (1450)—это первый и, может быть, лучший в западноевропейской философии трактат о вкусе (мудрость, *sapientia*, понимается как *sapere*, «вкушение», «обладание вкусом»). Согласно Николаю Кузанскому, вкус иррационален потому, что стоит над рациональностью как ее источник. Мудрость заключается в том, чтобы следовать вкусу или предвкушению полноты и совершенства жизни. Известно, что идея реабилитации в этом свете и всякого непосредственного чувства счастья и наслаждения способствовала появлению последней редакции диалога «О наслаждении» Лоренцо Валлы (1451); Николай Кузанский энергично выступил в защиту Валлы против некоторых церковных критиков. Вплоть до XIX века «Простец о мудрости» включался в некоторые издания Петрарки как часть его диалога «Об истинной мудрости» («Лекарства от превратностей судьбы», I, 12); еще в 1957 году Дж. Санта доказывал принадлежность его Петрарке. Подлог совершил, по-видимому, Франческо Филельфо (1398—1481), плодовитый гуманист, задавший большой труд последующим векам своими необузданными филологическими фантазиями. Вместе с тем этот подлог обратил внимание на действительную близость двух великих умов Возрождения. В библиотеке Николая Кузанского есть несколько рукописных книг Петрарки; на полях рукой Николая отмечены, например, мысль Петрарки о том, что «ученейшие мужи всех лучше понимают незнание» («О невежестве своем собственном и многих других людей»), и ряд суждений Петрарки о Платоне.

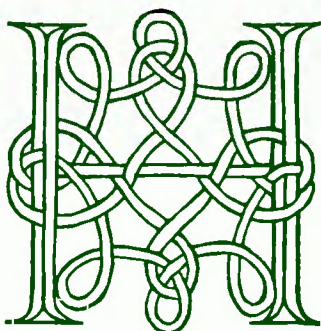
Текст Николая Кузанского, известный под условным названием «О красоте»,—это беседа на стих «Вся ты прекрасна, возлюбленная моя...» из библейской «Песни песней» (IV, 7). Подобно Мейстеру Экхарту, Николай Кузанский ставил философские вопросы перед любой аудиторией. «Некоторые недовольны,—говорит он в беседе 271,—что я часто говорю с вами, людьми простыми, на слишком высокие темы... Но они извинили бы меня, если бы вспомнили, что Христос с пользой открыл глубочайшие тайны простой женщине, грешнице и самаритянке, которая говорила с ним один на один; а я обращаюсь ко многим, и среди вас, надо думать, есть люди и более способные, чем та простая женщина». Беседа 240 «О красоте» возникла в 1456 году, когда эта тема привлекала постоянный интерес мыслителя; к ней подводит ориентированный на эстетический опыт трактат «Видение Бога» (1453) и беседы 181 («Утешитель же, дух...», 1455) и 198 («Поступайте по духу», 1455).

Перевод сделан по изд.: *Nicolai de Cusa Opera omnia*, vol. I. Lipsiae, 1932, p. 61—63; vol. V Lipsiae, 1937, p. 3—24; *Nicolai de Cusa Tota pulchra es, amica mea (Sermo de pulchritudine)*, ed. critica ed introduzione a cura di G. Santinello. Padova, 1958; *Nicolai de Cusa Opera*. Basileae, 1565, p. 554—555.





НАУКА НЕЗНАНИЯ



АУКЕ незнания очень поможет, если из нашего первого принципа мы сначала выведем некоторые общие предпосылки; они дадут возможность приемами одного и того же искусства получать бесконечное множество сходных положений и сделают наш предмет более ясным.

В основе всего сказанного лежало, что к максимуму в бытии и потенции нельзя прийти путем постепенных превышений; соответственно мы вывели выше, что точное равенство присуще лишь богу¹. Отсюда следует, что помимо него все вещи в мире различны; никакое движение не может быть равно другому, и одно не может быть мерой другого, поскольку мера неизбежно отличается от измеряемого.

Можешь делать на этом основании бесчисленные выводы. Скажем, в приложении к астрономии ты легко заметишь, что вычислительное искусство лишено точности, раз оно исходит из предпосылки, что движением солнца можно измерить движение всех других планет. Положение неба, будь то какое-либо место, восход или заход созвездий, возвышение полюса и подобные вещи, точно познать тоже невозможно, и поскольку никакие два места не совпадают в точности по времени и положению, ясно, что частные суждения относительно звезд далеки от точности. Если затем то же правило применишь к математике, увидишь, что в геометрических фигурах актуально достичь равенства невозможно и ни одна вещь не совпадает в точности с другой ни по фигуре, ни по размеру, то есть пускай в своей логической абстрактности правила построения фигуры, равной данной, верны, но актуальное равенство различных фигур невозможно. Поднимись отсюда к пониманию того, что хотя истина допускает равенство себе в отвлечении от материальных вещей, по логике, однако на опыте в вещах это совершенно невозможно, поскольку здесь оно всегда неполное.

Далее, в музыке нет точности по тому же правилу. Ничто не совпадает ни с чем ни по весу, ни по длине, ни по толщине, и невозможно найти столь точные гармонические пропорции между различными тонами человеческих голосов, флейт, колоколов и других инструментов, чтобы были немыслимы более точные. Ни на каких инструментах недостижима также одна и та же ступень пропорции к истине, как это недостижимо и ни для кого из людей, но во всем есть различие в зависимости от места, времени, обстоятельств и прочего². Опять-таки точная пропорция усматривается только логически, и мы не можем среди чувственных вещей познать на опыте сладостнейшую гармонию без несовершенства, потому что тут ее нет. Поднимись отсюда к пониманию того, что точнейшая величайшая гармония есть пропорция, которая состоит в совершеннейшем равенстве, и человек не может услышать ее в плотской жизни, потому что, будучи всеобщим строем, она поглотила бы строй нашей души, как бесконечный свет поглощает всякий свет; и если бы отрешившаяся от чувственных вещей душа смогла умным слухом услышать гармонию высшего согласия, она исступила бы из себя в восторге³. Здесь можно найти источник великого наслаждения, размышляя и о бессмертии нашего умного и логического духа, хранящего в своей природе нетленный строй⁴, по согласию или несогласию с которым он, исходя из самого себя, улавливает в музыке гармонию или диссонанс, и о той вечной радости, в которую, отрешаясь от мирских вещей, переносятся блаженные. Однако об этом в другом месте⁵.

Наконец, приложив правило ученого незнания к арифметике, мы увидим, что никакие две вещи не могут сойтись в своих численных определениях, и поскольку с изменением численных определений, растяжимые до бесконечности, изменяются состав, сочетаемость, соотношение, гармония, движение и вообще все, то мы и отсюда начинаем понимать меру нашего незнания.

Раз никто не подобен другому ничем — ни чувством, ни воображением, ни разумом, ни исполнением, будь то в писании, в живописи или в другом искусстве, — то если бы даже кто-то тысячу лет старался подражать другому, он все равно никогда не достиг бы точности, хотя бы чувствами разница в каких-то обстоятельствах и не воспринималась. Искусство по мере сил подражает природе⁶, но тоже никогда не сможет в точности уподобиться ей, так что медицина, а также алхимия, магия и другие искусства превращений все лишены точной истины, хотя одно из них истиннее сравнительно с другими, — скажем, медицина истиннее, чем искусства превращений, как само собой очевидно.

Еще один вывод из того же основания. Раз мы имеем превьшаемую и превьшающую степень у противоположностей (простого и сложного, абстрактного и конкретного, формального и материального, тленного и нетленного и так далее), то, значит, невозможно прийти ни к чистой инаковости противоположных вещей, ни к совпадению двух в точности равных противоположностей: все состоящее из противоположностей располагается по степеням различия, одного имея больше, другого

меньше и приобретает природу той из противоположных вещей, которая пересилила другую. На этом основании достигается рассудочное знание вещей: мы познаем, что в одной вещи сложность пребывает в некой простоте, в другой вещи—простота в сложности, в третьей тленность обнаруживается в нетленности, в четвертой наоборот и так далее, как мы разъясним в книге «Предположений», где об этом будет идти речь подробнее⁷. Но уже немногого сказанного достаточно, чтобы показать чудесную силу знающего незнания.

«ВСЯ ТЫ ПРЕКРАСНА, ВОЗЛЮБЛЕННАЯ МОЯ...»



ОСКОЛЬКУ мы празднуем праздник рождества Приснодевы и поем эти слова сегоднешнего песнопения¹, наша беседа будет о красоте. Здесь первыми приходят на ум слова Дионисия² из того места, где он говорит о красоте: надо заметить, что «добро» по-гречески называется καλός, а «прекрасное» — κάλλος, как если бы доброе и прекрасное были родственны. К тому же греческое слово καλῶ значит «зову»; в самом деле, доброе зовет к себе и влечет, так же как и прекрасное³. Мы называем прекрасное еще благообразным от «образа», благовидным от «вида» и благолепным от «лепоты», то есть того, что лепо и пристойно; ведь пристойное приятно и прекрасно.

Если внимательно рассмотреть, то прекрасное мы постигаем, каждым по-своему, более духовными из наших чувств, через которые происходит и познание. Недаром мы говорим, что красивы бывают цвет и фигура, а также голос и речь,—стало быть, красоту каким-то образом постигают зрение и слух,—но мы не называем красивыми ни запах, ни вкус, ни что-либо только осязаемое; эти чувства не так близки разумному духу, они косные, неодухотворенные и принадлежат нашему животному существу. Конечно, всякое вообще человеческое чувство благороднее, чем у животных, от соединения с разумным духом,—более благородная сила облагораживает соединенное с ней, как солнечный луч освещает воздух,—но все же более тонкие чувства соединяются с умом прямее. Зрение тянется к прекрасной форме и цвету, а слух—к прекрасным согласиям, и это так у человека потому, что соразмерность, которой мы наслаждаемся в пропорциях, непосредственнее просвечивает через эти два чувства; хорошо упорядоченные и пропорциональные вещи, то есть такие, где в многообразии просвечивает единство пропорции или согласия, по той же причине приятны.

Суть красоты, говорит Дионисий, лежит как бы в созвучии различного⁴. Он рассуждает о том, что существуют некие исхождения Бога в творение, и благодаря их действию все сотворенное совершенствуется,

уподобляясь Богу, потому что эти исхождения все собой формируют; так от первотепла идет все теплое. Первое исхождение, совершаясь в небесном уме, соответствует постижению истины. Эта истина потом теплеет и воспринимается в виде добра, после чего пробуждается влечение к ней. В самом деле, движению желания обязательно предшествует двойное постижение: одно — отвлеченное понимание теоретическим разумом самой по себе истины, а второе — понимание практическим разумом распространения истины в виде добра; только после этого возникает порыв влечения к добру. В толковании на Дионисия, которому принадлежат эти слова, Альберт Великий приводит пример: как врачебное искусство ничего не достигнет никакими трудами, если ему не поможет сила природы, так не проснется и влечение, если его не направит постижение истины.

Постижению истины в виде истины будет соответствовать исхождение света; постижению истины в виде добра будет соответствовать исхождение красоты; порыву желания будет отвечать исхождение приятного, или желанного, как по порядку излагает Дионисий. И помня, что Цицерон в первой книге «Об обязанностях» определяет прекрасное как благородное⁵, то есть влекущее нас своей внутренней силой и пленяющее достоинством, мы должны видеть в понятии прекрасного три стороны: во-первых, сияние формы, — будь то существенной или случайной, — проясняющее соразмерные и определенные части материи, как тело называется прекрасным от чистоты цвета, сияющей в пропорциональных членах⁶; во-вторых, способность пробуждать влечение к себе, а именно, поскольку прекрасное есть добро и конечная цель; в-третьих, способность собирать все воедино, единит же прекрасное цельностью своей формы, сияние которой и делает вещь прекрасной. Красота сама по себе есть то, существование чего является причиной всего прекрасного и творит всякую красоту. По своему субъекту⁷ прекрасное и благородное — одно и то же; они различны по своему виду или модусу: в виде красоты их общий субъект есть сияние формы, проясняющей пропорциональные части материи, или разные материи, или действия; а в виде благородного он есть то, что пробуждает влечение к себе.

Красота и прекрасное, по Дионисию, тождественны в Боге; ведь красота в Боге — первая и верховная, откуда природа красоты излучается во все прекрасное; форма всего прекрасного она потому, что делает все прекрасным, как белизна — белым. По Альберту, высшая и первая красота есть сущность Бога, которая есть сам Бог⁸.

Итак, во всем прекрасном, как мы говорили, есть согласие, или соразмерность, и ясность, или блеск, — согласие как субъект, ясность как сущность⁹. Добродетель несет в себе ясность, в силу которой она прекрасна, даже если никем не признана, потому что и тогда способна восприниматься как что-то блестящее; и недаром Цицерон называл прекрасное благородным. Поскольку прекрасное в своем субъекте сливается с добром, красота всем желанна; ведь добру присуще быть желанной целью, вызывающей к себе влечение, почему философ и определяет:

добро есть то, к чему все стремится¹⁰. Благородное же — это то доброе, которое сверх того увлекает нас своей силой и достоинством.

Прекрасное, еще раз повторяет Дионисий, есть некий блеск и ясность, разлитые по соразмерным вещам; поскольку она последняя цель, то есть добро, красоте присуще звать к себе, поскольку форма — собирать и соединять; ведь форме свойственно собирать, потому что она соединяет и заключает в единую цельность развернутые во множество потенции материи. Красота, зависящая только от одной формы, совершеннее, чем то, красота чего складывается из многих форм; ведь чем меньшее число причин участвовало в совершенстве вещи, тем выше ее достоинство. Затем Дионисий говорит, что красота, поскольку она взаимообратима с добром, — причина движений духа, в той мере, в какой он движим влечением, а влечение и есть или собственно дух, или что-то принадлежащее к его сущности. Когда ангелу является красота добра, он жадно стремится открыть ее всем, а потом — как можно быстрее вернуться к наслаждению ею, так что здесь описывается круг: явление совершается в его центре; нисхождение откровения есть полет по прямой линии до крайних пределов сущего, или путь провидения; наконец, возвращение есть как бы отраженное движение, и в красоте добра круг замыкается. Как человек, обнаруживший сокровище, возможно быстрее сообщает другу свою радость, а потом возвращается, чтобы перечесть сокровище или насладиться им, так ангелы движутся круговым, прямым и обратным движением; и души движутся подобным же образом и столькими же движениями¹¹. Как, когда Солнце светит взору, он благодаря ему видит разнообразные краски, но пожелав разглядеть сам солнечный свет, отвращается от всего окрашенного, так душа благодаря свету действующего ума видит отдельные вещи, но если хочет разглядеть сам свет, отвлекается от отдельного и обращается к первому свету. Это и будет круговым движением, по Альберту¹². Взор — подобие человеческого ума, солнечное сияние подобно свету действующего ума, умопостигаемое подобно цвету. Таким же образом движение исходит от красоты первого начала и к нему же возвращается, потому что действующий ум делает все силой божественного света, мерцающего в нем. И когда потенциальный ум¹³ воспринимает свет действующего ума и возвращается от отдельных вещей к себе самому, вглядываясь в себя, то первым, в меру своего понимания, он осознает в себе при этом то, что он воспринял и что своим действием дало ему существовать.

Движение всего чувственного совершается от красоты и к красоте, таково движение всякого роста, всех положений, образов жизни, чувств, души, природы, малости, величия, всех пропорций, смесей, свойств и всего вообще. Все, что существует, существует благодаря красоте и добру и через красоту и добро, к красоте и добру сводится; и все, что живет и возникает, по причине добра и красоты и живет и возникает. К доброму и прекрасному все обращено, все им движимо и хранимо, его силой и посредством него все приходит к бытию, и в нем всякое начало, от которого выводятся подобия. Словом, говорит в заключение Дионисий,

все существующее существует в красоте и добре; и все еще не существующее сверхсушно заключено в красоте и добре, в котором начало и конец всего. А потом: прекрасное и доброе недаром всем желанно, всеми любимо и всех влечет; через него и благодаря ему низшее движимо любовью к превосходнейшему и от этого само в него превращается, равное дружелюбно прилепляется к подобному себе, высокое в любовной заботе соединяется с малым, а все в отдельности любит само себя ради своего продолжения и сохранения; и все, что творит и волит, и творит и волит силой влечения к прекрасному и доброму. Завершает же он так: с верой и с полным правом мы скажем, что творец всего по величию своей доброты все любит, все делает, все усовершенствует, все сохраняет, все исправляет. В обильном многообразии выражений славный Ареопагит учит нас, что одно и то же есть добро, к которому все стремится, и абсолютно прекрасное, то есть сама красота. Абсолютность добра и красоты он поясняет на примере Солнца, когда от чувственного света переходит к умопостигаемому свету, говоря, что этот свет действует в чувственной природе. Поистине прекрасно все, что он пишет о прекрасном.

Обратим и мы внимание на то, что, когда нашими более духовными чувствами, то есть зрением и слухом, мы постигаем высшую ступень красоты, наш разумный дух волнуется восхищением, его силы пробуждаются и он в разумном порыве устремляется к прекрасному, едва прикоснувшись к нему чувством, как человек, ощутивший кончиком языка сладкое, движим желанием напитаться им. Все в мире хочет добра, которое есть и прекрасное; к нему обращается всякая вещь сообразно своей природе—как существующая, как живущая или как разумная,—но умная природа, будучи по самой своей сути причастна природе доброго и прекрасного, ведь оно ее форма, не может ни питаться, ни жить иначе, как в потоке добра и красоты; поэтому жизнь ее—в добром и прекрасном, которое она созерцает и вкушает.

Опять-таки у всех живущих разумом существ мы находим способность суждения о прекрасном. Люди говорят: прекрасна эта вот округлая фигура, прекрасна эта роза, прекрасен тот кипарис, прекрасен этот вот напев. Ясно, что если бы судья, которым тут является ум, не имел в себе идеи прекрасного, свернуто содержащей всякую чувственную красоту, он не мог бы судить о прекрасных вещах, утверждая, что это вот прекрасно, а то—прекраснее. Таким образом, ум есть некая универсальная красота или идея идей, тогда как отдельные идеи или виды—это по-разному определенные красоты. Как огонь свертывает в себе форму и идею всего теплого, так ум есть сила, способная свертывать все умопостигаемые идеи. Ведь умная природа, будучи первым излучением прекрасного, поскольку она есть образ Бога, а он—сама красота, изначально свертывает в себе все природные красоты, развертывающиеся своими идеями и видами во вселенной.

Абсолютная красота, которая есть Бог, вглядывается в саму себя и воспламеняется любовью к самой себе. В самом деле, как смог бы быть

высшей красотой источник всего прекрасного, которого все прекрасное заслуженно называет своим отцом, если бы сам не сознавал, что он прекрасен? Ведь понимание прекраснее чувства, поэтому бесконечная красота не может не знать себя; а если красота созерцает или понимает сама себя, то следствием может быть лишь совершенная любовь. Вот — троичность в единой сущности красоты: источник красоты рождает понимание красоты, откуда любовь¹⁴ Этот вот наш телесный глаз может увидеть сам себя только в зеркальном отражении; наоборот, дух не видит прочих вещей, если сначала не увидит сам себя, потому что все прочее он видит через себя, так что если бы зрение нашего глаза было умным пониманием, оно сперва видело бы само себя, а все остальное — в себе. Поистине умная природа знает, что она — умная, иначе она не была бы умной, и знать это есть видеть себя; уже потом она в себе видит все остальное умным видением, подобно тому как чувство постигает все ощущаемое чувственным образом.

Живая красота, божественная и вечная жизнь, та самая жизнь, которая есть Бог, пожелала явить свою славу, а это и есть форма красоты, и пожелала потому, что красота есть добро, добру же свойственно сеять самого себя. Так красота, зовя к себе ничто, чтобы оно, приобщившись к добру и красоте, явило божью славу, сотворила все. Красота влечет к себе; и вот все, привлеченное из ничто красотой, поскольку поднимается из ничто к красоте, постольку поднимается из ничто к бытию. Поэтому ничего не существует непричастного красоте, как и добру. Форма, дарующая бытие, есть таким образом не что иное, как причастность красоте, и ступени сущего располагаются по мере усвоения им красоты. Через акцидентальную красоту, к которой мы прикасаемся чувствами в покрове мира и внешних образах, мы приходим к красоте субстанциальной формы. Все существующее — произведение абсолютной красоты, сформированное по ее подобию, и это формирование совершается привлечением. Пророки говорят, что небесный Израиль поселится в красоте мира; в другом месте читаем о красоте праведности. Давид поет, что у Бога красота полей и что исповедание и красота перед лицом его¹⁵ Отсюда мы можем вывести, что в царстве красоты заключено все прекрасное, какое только есть и может быть, и красота есть все бытие всего существующего, вся жизнь всего живущего и все понимание всякого ума. Как в единице свернуто содержится всякое число, в числе — всякая пропорция и соразмерность, а в пропорции — всякая гармония, порядок и согласие, и значит, вся красота, которая светится в порядке, пропорции и согласии, точно так же, когда мы говорим, что Бог един, то это единое есть само сверхсущное единство, и тем самым красота, заключающая в себе все прекрасное¹⁶. Мы говорим также, что Бог есть свет, в котором нет никакой тьмы: стало быть, свет этот — не что иное, как единство. И если бы существовало простое имя, означающее свет и единство, оно пристало бы Богу: оно заключило бы в себе всю красоту — и то, что в красоте материально, скажем, пропорция, и то, что в ней формально, скажем, блеск; первое потому, что единство, второе потому, что свет.

Что такое небесные силы, как не красóты в царстве Божьем? Сила велика постольку, поскольку прекрасна. Уродство не от царства красоты. Безобразие душ—уродство, искажающее форму их красоты; оно не от красоты, потому что от первой красоты может исходить только прекрасное и доброе. Безобразие—от приемлющих, благолепие—от дарителя форм. Если взор вглядится в царство красоты, он увидит, что красота всего прекрасного такова, что красота одного не затмевает и не умаляет красоту другого, поскольку сама по себе красота не исчисляется и не может быть малой или большой, но малы или велики прекрасные вещи в меру своего приобщения к красоте. Если видеть красоту Божьего царства или иерархии воинствующей церкви в царстве небесном, она явится там в своей чистоте как вознесенная над всяким пространственным или временным определением: красота истинной действительности вещей, мест, положений и всего в царстве красоты не иная, как духовная и вечная. Красота невинности, чистоты, юности, мужества, целомудрия, доблести и так далее, всего в отдельности,—это не путаные и разрозненные области, но прекрасные и упорядоченные в небесном царстве. Прекрасные обитатели в том царстве—это прекрасные добродетели, в них обитают красóты добродетельных душ, каждая в приличествующем ей сообразно добродетели месте. И двенадцать колен Израиля, то есть видящих Бога, в царстве Иерусалима, то есть видения мира, восседают в едином царстве сообразно месту каждого колена и питаются там красотой сообразно красоте своей добродетели.

В этом прекрасном мире—который потому и называется *κόσμος*—умный дух охотится за красотами добродетелей, которыми он украшает свою природную красоту. Любовь есть последняя цель красоты; красота хочет быть любима. Бог есть сама красота, поэтому он хочет быть любим. Но только красота его, самого по себе достойного любви, есть благодать; и поэтому абсолютную красоту не увидит никто без благодати. А наша забота должна быть о том, чтобы от красоты чувственных вещей восходить к красоте нашего духа, охватывающей все чувственные красóты; сознавая нашу красоту, восхищаться источником всякой красоты, подобие которой представляет эта наша; оставлять все безобразное, то есть грехи,—потому что сам дух наш свидетельствует об их безобразии, и это свидетельство называется совестью,—и стремиться к тому, чтобы наша красота в неослабной любви к красоте источника уподоблялась ей; ведь живая умная красота, созерцающая или понимая абсолютную красоту, влечется к ней несказанным желанием, и чем жарче горит желание, тем больше она к ней приближается, все больше и больше уподобляясь этому своему прообразу. Желание, или любовь, постоянно изменяет любящего по образу любимого; это восхождение совершается благодаря влекущей силе красоты, или славы Бога. Потому что нет славы, кроме как в красоте его царства; быть в этой славе значит быть в видении красоты и соединиться с ней любовью. Также и слова нашего песнопения—«вся ты прекрасна, возлюбленная моя»,—надо толковать в отношении души, которая во всех своих способностях, в цельности и в

полноте совершенства выходит без единого омрачающего пятна из юдоли бедствий и которую ее супруг, абсолютная красота, встречает прекраснейшим словом, а именно называя ее своей возлюбленной. Поистине душа, которая настолько любит красоту, что всю себя отдает красоте, так что в ней не найти темного пятна,—такая душа как возлюбленная приходит в объятия первой красоты. Так что эти пять слов можно в широком смысле объяснить как слова царя красоты, который хочет иметь своей избранной возлюбленной только душу, всю и во всем, всем существом своим прекрасную и томящуюся любовью. Потом эти слова прилагаются к славной приснодеве Марии, которая выше всех, вполне и совершенно прекрасна всяким образом красоты. Она от начала своего существования отдала себя в супруги абсолютной красоте; она прежде всех была привлечена высшей красотой как возлюбленная ее; и, украсившись красотою всех добродетелей, она ближе, чем все дочери иерусалимские, по жребию занимающие места вокруг Иерусалима, поднялась, как мать истинного Соломона, к солнцу царя красоты,—царя красоты вечного мира. К ней мы и обращаемся, движимые благоговением, чтобы, зная нашу немощь, она молилась за нас вечно благословенному сыну своему Иисусу.

Так скажем мы здесь о красоте.

ПРОСТЕЦ О МУДРОСТИ



А ПЛОЩАДИ в Риме к пышному ритору подошел бедный простец¹ и, дружелюбно улыбнувшись, заговорил с ним так:

ПРОСТЕЦ. Удивляюсь твоей важности: изучая в непрестанных трудах и занятиях бесчисленные книги, ты не пришел к смирению. Это, конечно, потому, что наука мира сего, в которой ты надеешься превзойти всех, есть некое безумие у бога, и она надмевает; а истинное знание смиряет². Мне хотелось бы, чтобы ты пришел к нему, ведь в нем сокровище радости.

РИТОР. Как самонадеянно ты, бедный простец и совершенный невежда, принижаешь словесные занятия, без которых нет совершенства!³

ПРОСТЕЦ. Не самонадеянность, славный ритор, мешает мне молчать, а жалость: вижу, что ты отдался в поисках мудрости огромному пустому труду, и если смогу удержать тебя от него, так чтобы ты и сам увидел свою ошибку, ты, думаю, порадуешься спасению из старой сети⁴. Тебя увлекло мнение авторитета, и ты уподобился коню, который волен по природе, но хитро привязан за узду в конюшне, где ест только то, что ему дадут. Ведь твой разум, прикованный к авторитету писателей, питается чужой, а не естественной пищей⁵.

РИТОР. Если пища мудрости не в книгах мудрецов, то где же?

ПРОСТЕЦ. Я не говорю, что там ее нет; я говорю, что там нет естественной пищи. Люди, которые первыми начали писать о мудрости, выросли не на книжной пище, которой еще не было, они стали совершенными мужами⁶ на естественном питании; но далеко превзошли мудростью прочих, которые думают, что достигли совершенства благодаря книгам.

РИТОР. Хотя допускаю, что без книжного учения можно что-то познать, однако вещи трудные и великие—ни в коем случае; недаром науки возросли путем постепенного приращения.

ПРОСТЕЦ. Вот я и говорю: ты идешь за авторитетом и обманываешься. Кто-то написал слово, и ты веришь. Я же тебе скажу: мудрость возглашает на улицах и площадях, и голос ее о том, что она живет в вышних⁷

РИТОР. Как слышу, хотя ты простец, но считаешь себя мудрым.

ПРОСТЕЦ. Вот, пожалуй, разница между тобой и мной: ты, не будучи знающим, считаешь себя им и потому гордишься, а я знаю, что простец, и потому смиреннее тебя. Тут я, возможно, оказываюсь умнее⁸

РИТОР. Как могло случиться, что ты пришел к знанию своего незнания⁹, если ты простец?

ПРОСТЕЦ. Не из твоих, а из Божьих книг.

РИТОР. Что это за книги?

ПРОСТЕЦ. Те, которые он написал свѣим перстом.

РИТОР. Где они?

ПРОСТЕЦ. Повсюду.

РИТОР. Значит, и на этой площади?

ПРОСТЕЦ. Вот именно! Я как раз и сказал, что мудрость возглашает на площадях.

РИТОР. Я бы хотел услышать, как.

ПРОСТЕЦ. Если бы я увидел, что ты увлечен, а не просто любопытствуешь, то рассказал бы тебе что-то важное.

РИТОР. Можешь в краткое время дать мне уловить твою мысль?

ПРОСТЕЦ. Могу.

РИТОР. Тогда прошу, войдем в эту ближайшую лавку цирюльника, чтобы поговорить спокойнее сидя.

Простец согласился. И когда они вошли в лавку и сели лицом к площади, он начал свою речь словами:

ПРОСТЕЦ. То, о чем я тебе уже сказал,— что «мудрость возглашает на площадях, и голос ее о том, что сама она живет в вышних»,— попробую показать тебе теперь так... Вот сначала скажи мне: что, замечаешь ты, делают на этой площади?

РИТОР. Вижу, что там считают деньги, в другом углу взвешивают товар, напротив меряют масло и прочее.

ПРОСТЕЦ. Все это—действия того разума, которым люди превосходят животных; ведь животные не умеют считать, взвешивать и мерить. Теперь подумай, ритор, через что, в чем и из чего это делают, и скажи мне.

РИТОР. Через различие.

ПРОСТЕЦ. Верно. Но через что различие? Не через единое ли ведется счет?¹⁰

РИТОР. Как это?

ПРОСТЕЦ. Не так ли, что единица—это единожды единое, два—дважды единое, три—трижды единое, и так далее?

РИТОР. Да.

ПРОСТЕЦ. Значит, каждое число возникает через единое?

РИТОР. Видимо, так.

ПРОСТЕЦ. И как начало счета—единое, так начало взвешивания—минимальный вес, а начало измерения—минимальная мера. Такой вес называется унцией, а мера—петитом¹¹. Не правда ли, что как через единое исчисляют, так через унцию взвешивают, а через петит мерят? И точно так же: от единого счет, от унции взвешивание, от петита измерение. И опять-таки: в едином счет, в унции взвешивание, в петите измерение. Не так ли?

РИТОР. Конечно.

ПРОСТЕЦ. Через что же постигается единое, через что—унция, через что—петит?

РИТОР. Не знаю. Знаю только, что единое не постигается числом, потому что число после единицы; так же и унция не постигается весом, а петит—мерой.

ПРОСТЕЦ. Прекрасно, ритор. В самом деле, как простое¹² по природе прежде сложного, так сложное по природе позже простого¹³; поэтому сложное не может измерить простого, а только наоборот. Отсюда и выходит, что то, через что, из чего и в чем исчисляется все исчислимое, непостижимо числом, а то, через что, из чего и в чем взвешивается все весомое, непостижимо через вес. Равным образом и то, через что, из чего и в чем измеряется все измеримое, непостижимо мерой.

РИТОР. Ясно это вижу.

ПРОСТЕЦ. Перенеси теперь этот голос мудрости, возглашающей на площадях, в вышние, где мудрость имеет свое жительство, и обнаружишь вещи, намного более сладостные, чем во всех твоих великолепнейших книгах.

РИТОР. Не понимаю; разве что объяснишь, что хочешь всем этим сказать.

ПРОСТЕЦ. Говорить не смею, потому что тайны вечной и несотворенной премудрости нельзя открывать пбходя каждому¹⁴; разве что попросишь от всего сердца.

РИТОР. Очень хочу тебя слушать и загораюсь уже от малого, сказанного тобой. Твое начало обещает что-то важное в дальнейшем. Поэтому прошу, продолжай.

ПРОСТЕЦ. Не знаю, можно ли открывать такие тайны и показывать, как проста такая возвышенная глубина; но не могу не выполнить твою просьбу... Вот, брат: высшая мудрость в том, чтобы знать, по подобию сказанного выше, что непостижимое постигается непостижимо¹⁵.

РИТОР. Ты говоришь чудно и несообразно.

ПРОСТЕЦ. Вот поэтому и нельзя многим сообщать сокровенное: оно им кажется несообразным, когда его показываешь. Тебя удивляет, что я сказал что-то противоречивое; послушай, и вкусишь истину. Я говорю только, что так же, как сказано выше о едином, унии и петите, надо сказать в отношении всеобщего начала всех вещей в мире; ведь это всеобщее начало и есть то, через что, в чем и из чего начинается все, что может начаться, но его нельзя постичь через что бы то ни было, имеющее начало; и оно же есть то, через что, в чем и из чего понимается все умопостижимое, но его разум не постигает; и, равным образом, оно — то, через что, в чем и из чего говорится все, что можно сказать, но само оно несказанно; и точно так же оно — то, через что, в чем и из чего определяется все определимое и кончается все конечное, но само оно не определяется никаким пределом и не кончается никаким концом. Можно составить бесчисленные подобные справедливейшие суждения и наполнить ими все твои риторические томы и другие к ним добавить без числа, чтобы ты увидел, что мудрость жительствоует в вышних. В самом деле, ведь вышнее есть то, выше чего не может быть. Но только бесконечность есть такая высота. Поэтому, хотя все люди по природе стремятся к знанию и страстно ищут мудрость, она познается только так, что она выше всякого познания, и не постигается, и никаким словом не выражается, и никаким умом не понимается, и никакой мерой не измеряется, и никаким концом не кончается, и никаким пределом не определяется, и никакой пропорцией не соразмеряется, и никаким сравнением не сравнивается, и никаким очертанием не очерчивается, и никаким образом не изображается; и во всяком движении она недвижима, и во всяком воображении невообразима, и во всяком ощущении неощутима, и во всяком влечении неувлекаема, и во всяком вкусе невкушаема, и во всяком слышании неслышима, и во всяком видении невидима, и во всяком восприятии невоспринимаема, и во всяком утверждении неутверждаема, и во всяком отрицании неотрицаема, и во всяком сомнении несомненна, и во всяком мнении немнима. И поскольку во всякой речи она неизреченна, невозможно помыслить конца всем этим выражениям, потому что ни в каком помышлении не помыслимо то, через что, в чем и из чего все вещи.

РИТОР. Поистине это выше того, что я ожидал от тебя услышать. Прошу, продолжай вести меня туда, где я мог бы с еще большим наслаждением вкусить вместе с тобой крупицу этих высших созерцаний: вижу, с какой ненасытностью ты говоришь об этой мудрости, и думаю, что это в тебе действует высшее наслаждение, которое не влекло бы тебя так, если бы ты не вкушал его внутренним вкусом¹⁶.

ПРОСТЕЦ. Это — вкус мудрости, сластнее которой нет ничего для разума. И никак нельзя считать мудрыми тех, в чьих речах только слова, но нет этого вкуса. А со вкушением говорят о мудрости те, кто знает, что через нее — все, но так, что она — ничто из всего; ведь всякий внутренний вкус через мудрость, из нее и в ней, сама же она, жительствоуя в вышних, не вкушаема никаким вкушением, поэтому вкушается она невкушаемо,

будучи выше всего вкушаемого: чувственного, рассудочного и умного. Вкушать невкушаемо и в отдалении— это подобно тому как какой-нибудь запах можно назвать предвкушением невкушаемого: как запах, расходящийся¹⁷ от пахнущего предмета, будучи воспринят в ином, влечет нас тянуться к нему,— например, при запахе от благовония мы тянемся к этому благовонию,— так вечная и бесконечная мудрость, отражаясь во всем, влечет нас в каком-то предвкушении ее плодов. Чудное стремление тянет нас к ней. Поскольку она есть духовная жизнь ума, несущего в себе какое-то врожденное предвкушение ее, в силу которого он с такой страстью разыскивает этот источник своей жизни,— а без предвкушения не искал бы, и даже если бы нашел, не знал бы, что нашел,— то он и тянется к ней как к своей собственной жизни, и сладостно каждой душе постоянно восходить к началу, пусть недостижимому, своей жизни. Жить все счастливее— ведь это и значит восходить к жизни. И когда ищущий свою жизнь начинает видеть, что это— жизнь бесконечная, он тем больше радуется, чем яснее видит, что его жизнь бессмертна. Тогда получается, что недоступность или непостижимость его бесконечной жизни делается его желаннейшим постижением,— как если бы человек имел сокровище своей жизни и пришел к пониманию того, что это его сокровище неисчислимо, неоценимо, неизмеримо. Знание непостижимости есть радостное и самое желанное постижение,— конечно, когда оно относится не к постигающему, а к самому желанному сокровищу жизни; так, если кто-то любил бы какую-нибудь вещь за то, что она достойна любви, то ему было бы радостно находить в любимой вещи бесконечные и невыразимые основания для любви. Самое радостное постижение любящего— когда он постигает, что желанность любимого непостижима: ведь если любить любимое за что-то понятное, радость ни в коем случае не будет так велика, как если сознавать, что желанность любимого совершенно неизмерима, бесконечна, беспредельна и непостижима. Есть радостное постижение непостижимости и сладость умудренного незнания в том, чтобы каким-то образом знать это, не зная в точности, как.

РИТОР. Посмотри; возможно, я понял. Ты ведь, по-видимому, имеешь в виду, что наше начало— через что, в чем и из чего мы живем и движемся,— вкушается нами как начало, середина и конец¹⁸ тогда, когда его живая сладость вкушается чувством невкушаемо и постигается умом непостижимо; и что старающийся вкусить его как что-то вкушаемое и постичь как что-то постигаемое совершенно лишен и вкуса и разума.

ПРОСТЕЦ. Ты прекрасно понял, ритор! Поэтому кто думает, что мудрость— это просто что-то умопостигаемое, а счастье— только то, чего он может достичь, тот далек от вечной и беспредельной истинной мудрости и ищет какого-то определенного покоя и удовлетворения, в котором предполагает радость жизни, а ее там нет. Потом такие люди мучатся, заметив свое заблуждение, потому что где им виделось счастье, к которому они стремились со всей страстью, они находят тяжкую пытку и смерть. А бесконечная мудрость есть неистощимая пища жизни, которую вечно живет наш дух, не могущий любить ничего, кроме

мудрости и истины: ведь всякий разум стремится к бытию, его бытие есть его жизнь, его жизнь есть понимание, а понимать для него — значит питаться мудростью и истиной. Поэтому разум, не вкушающий чистую мудрость, подобен глазу в темноте: он — глаз, но не видит, потому что не в свете, и поскольку лишен наслаждения своей жизни, которая состоит в видении, то мучится и казнится, а это скорее смерть, чем жизнь. Так разум, обращенный к чему угодно, кроме пищи вечной мудрости, оказывается вне жизни, опутанный какими-то туманами невежества¹⁹ и скорее мертвый, чем живой. Это бесконечная пытка — быть понимающим существом, и все же не понимать; а ведь только вечная мудрость есть то, в чем может понимать всякий понимающий разум.

РИТОР. Ты говоришь прекрасные и редкостные вещи. Только скажи: как мне подняться до какого-то вкушения вечной мудрости?

ПРОСТЕЦ. Во всем вкушаемом вкушается вечная мудрость: она — сладость всего сладостного, она — красота всего прекрасного, она — влечение во всем влекушем, и так можно говорить обо всем, что нам желанно. Как же после этого можно не вкушать ее? Разве тебе не радостна жизнь, когда она согласна твоему желанию?

РИТОР. Нет ничего радостнее!

ПРОСТЕЦ. Но поскольку это твое желание существует только через вечную премудрость, из которой и в которой оно живет, и эта счастливая жизнь, которая тебя влечет, тоже исходит только от той же вечной мудрости, в которой она заключена и вне которой невозможна, то в каждом желании своей разумной жизни ты хочешь не чего иного, как вечной премудрости, которая есть исполнение твоего желания, его начало, середина и конец. И вот, если тебе сладостно это желание бессмертной жизни, чтобы жить в вечном счастье, значит, ты ощущаешь в себе некое предвкушение вечной премудрости. Ведь ничего совершенно неизвестного мы не хотим, — скажем, в Индии растут яблоки, которых мы не хотим, потому что не имеем их предвкушения, — но мы хотим пищи, потому что без пищи не можем жить, а какое-то предвкушение пищи у нас есть, потому что иначе тело не могло бы жить; недаром даже у младенца есть какое-то предвкушение молока, отчего он, проголодавшись, тянется к молоку. Из чего мы составлены, тем мы и питаемся. Так и разум: его жизнь — от вечной премудрости, и он имеет какое-то предвкушение ее. Ко всякой пище — а пища необходима ему для жизни — его влечет желание насытиться как раз тем, от чего он получил свое разумное бытие. Так что если в каждом влечении разумной жизни проследишь, из чего исходит твой разум, чем он движим и к чему, то обнаружишь, что именно сладость вечной премудрости делает тебе твое влечение таким сладким и радостным, что невыразимое чувство влечет тебя к ее постижению как к бессмертию твоей жизни. Посмотри на железо и магнит: для железа в магните заключено как бы начало его природы, и когда магнит своим присутствием возбуждает тяжкое и весомое железо, то силой чудного влечения это железо поднимается даже над порядком природы, согласно которому под действием тяжести оно должно бы стремиться вниз, и

движется вверх, соединяясь со своим началом. Не будь в железе какого-то естественного предвкушения того магнита, оно не более стремилось бы к нему, чем к любому камню; и не будь в камне [магните] большей наклонности к железу, чем к меди, тоже не было бы того притяжения. Таким же образом наш разумный дух берет начало своего разумного бытия от вечной премудрости, и поэтому его бытие сообразнее премудрости, чем чему бы то ни было другому, неразумному. Излучение или изливание премудрости в чистую душу тем самым есть вместе и движение желания к ней в пробудившемся уме²⁰ Кто разумным движением ищет премудрость, тот, внутренне коснувшись ее предвкушаемой сладости, забывает о себе, восторгается в теле как бы вне тела; его не может удержать никакое бремя чувственных вещей, пока он не соединится с влекущей его мудростью, его душа безумствует, забываясь в несказанном изумлении, так что он совершенно ни во что уже не ставит весь мир, в котором ее нет. Тогда ему сладкой становится даже мысль о том, что он может оставить этот мир и эту жизнь: лишь бы скорее унестись к бессмертной мудрости. Это предвкушение делает для чистых сердец отвратительной всякую кажущуюся сладость и дает им с величайшим терпением переносить любые телесные муки ради скорейшего достижения желанной: она учит нас, что наш дух, обратившись к ней, не сможет никогда погибнуть; ведь если наше тело не может удержать дух никакими чувственными цепями, когда он с величайшей жадностью устремляется к ней, оставив заботу о теле, то никак он не может погибнуть, хотя бы погибло тело. То прирожденное нашему духу подобие премудрости, в силу которого он успокаивается только в ней, есть как бы живой ее образ. Образ находит свое завершение только в том, образом чего он является и в чем его начало, середина и конец. А живой образ благодаря своей жизни сам производит в себе движение к образцу, в котором он только и находит покой, потому что жизнь образа не может покоиться в себе, раз она есть жизнь жизни истины, а не своя; вот он и стремится к образцу как к истине своего бытия. И если образец вечен, а образ имеет жизнь, благодаря которой предвкушает свой образец и неудержимо тянется к нему, и если это живое движение не может успокоиться нигде, кроме как в той бесконечной жизни, которая есть вечная премудрость, то это духовное движение, никогда не достигая в бесконечной полноте бесконечной жизни, не может прекратиться: дух вечно волнуется радостным влечением к достижению того, сладостное прикосновение к чему никогда не пресыщает; вечная премудрость есть та лучшая пища, которая, питая, не уменьшает желания вкушать ее, так что и при вечном вкушении сладость не прекратится.

РИТОР. Мне кажется, сказанное тобою прекрасно; но я замечаю огромную разницу между вкусом мудрости и теми словами, которые можно сказать об этом ее вкусе.

ПРОСТЕЦ. Верно; и мне приятно слышать от тебя такое. В самом деле, как все мудрые разговоры о вкусе вещи, которой человек никогда не пробовал, пусты и бесплодны, пока он не ощутит ее чувством, так об

этой мудрости, которой никто не может вкусить понаслышке, кроме воспринявшего ее во внутреннем вкусе, человек получает свидетельство не со слов, но на опыте вкушает ее в себе самом. Знать многие описания любви, оставленные нам святыми, без вкушения любви—пустое тщеславие²¹. Для искателя вечной премудрости мало поэтому знать, что написано о ней в книгах: нужно после того, как разум откроет, где она, сделать ее своей. Так человек, найдя поле, на котором есть сокровище, не может пользоваться сокровищем, лежащим на чужом, не своем поле; тогда он продает все свое имущество и покупает то поле, чтобы сокровище было на его поле. Вот почему и надо все продать и раздать. Вечная премудрость дается лишь тогда, когда ее искатель отказался от всего своего ради обладания ею. Своего же мы имеем только порок, тогда как от вечной премудрости только добро. Недаром дух премудрости не обитает в теле, покорном греху, не живет в злорадной душе, а поселяется только на своем поле, то есть в чистом образе премудрости [который есть в человеке], как бы в своем святом храме. И где поселяется вечная премудрость, там поле господне, приносящее вечный плод; ведь мудрость возделывает поле добродетелей, на котором рождаются плоды духа,—справедливость, мир, мужество, умеренность, целомудрие, терпение и прочие подобные²².

РИТОР. Ты хорошо объяснил все это. Но только скажи мне: разве не Бог начало всего?

ПРОСТЕЦ. Кто усомнится?

РИТОР. Разве вечная премудрость есть что-то иное, чем Бог?

ПРОСТЕЦ. Немыслимо, чтобы она была чем-то иным; она и есть Бог.

РИТОР. Не образовал ли Бог всего своим Словом?

ПРОСТЕЦ. Да.

РИТОР. Слово есть Бог?

ПРОСТЕЦ. Да.

РИТОР. Так оно же и мудрость?

ПРОСТЕЦ. Нет различия, скажем ли мы, что Бог сотворил все премудростью или что он сотворил все Словом. Посмотри: все, что есть, смогло быть, и смогло быть таким-то, и есть таково. У Бога, придавшего всему действительность бытия,—то всемогущество, через которое всякая вещь смогла перейти из небытия в бытие²³. Это есть бог отец, которого можно называть единством или бытием, потому что он своим всемогуществом побуждает к бытию то, что было ничем. Бог также придал всему такое-то бытие, так что каждое стало этим вот,—скажем, небом, а не чем-то другим, не более и не менее, чем небом,—и этот бог есть Слово, Премудрость или Сын Отца, его можно называть равенством единства, или бытия. Наконец, бытие и такое-то бытие соединились, чтобы быть, что тоже идет от бога, который есть связующая все связь, то есть Бог Дух святой: ведь именно дух соединяет и связует все в нас и во вселенной. Как единство ничем не порождено, но само есть никоим образом не начавшееся первое начало, так ничто не породило Отца, который вечен. Равенство исходит от единства: так Сын от Отца. И от единства и

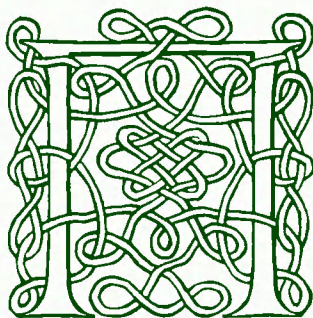
равенства ему исходит связь: так Святой Дух от Отца и Сына. Поэтому каждая вещь, чтобы иметь бытие, и такое бытие, в котором она есть, нуждается в триедином начале, то есть в троичном и едином Боге, о чем можно было бы долго говорить, если бы позволило время.

Так что премудрость, которая есть само равенство бытию, есть и слово, или логос вещей. Она—как бы бесконечная разумная форма. Форма образует вещь и тем дает ей бытие, а бесконечная форма есть действительность всех формируемых форм и точнейшее равенство им всем. Потому что как бесконечный круг, если бы он существовал, был бы действительным образцом всех начертываемых фигур и равенством любой существующей фигуре, будь то треугольник, шестиугольник, десятиугольник и так далее, а также точнейшей мерой всего, хотя он и простейшая фигура²⁴, так бесконечная мудрость есть простота, свертывающая в себе все формы, и точнейшая мера их всех. В совершеннейшей идее всемогущего искусства все, что это искусство может образовать, существует в простейшей форме в качестве самого этого искусства, так что если посмотришь на форму человека, то найдешь, что форма божественного искусства есть ее точнейший образец, как если бы эта форма и не была ничем иным, кроме как образцом формы человека; точно так же, если взглянешь на форму неба и обратишься к форме божественного искусства, то сможешь понять, что она есть не что иное, как образец этой формы неба. И так в отношении всех сформированных и формируемых форм. Искусство, или премудрость Бога Отца есть простейшая форма, и однако она—точнейший образец бесконечных, сколь угодно изменчивых формируемых форм²⁵. О, как чудесна эта форма, чью простейшую бесконечность не в силах до конца развернуть никакие формируемые формы! Только тот, кто возвышенным умом поднимется над всякой противоположностью, увидит эту величайшую истину. И если кто-нибудь рассмотрит природную силу, которая таится в единстве, и поймет ее как существующую в действительности, он увидит, что эта сила есть как бы некое формальное бытие²⁶, которое ум может видеть только издали, и поскольку эта сила единства будет простейшей, она окажется некоей простейшей бесконечностью. Если он обратится потом к форме чисел, рассматривая двоичность или десятичность, и от них возвратится к действительной силе единства, то увидит, что та форма, какую представляет собой действительная сила единства, есть точнейший образец двоичности, а также и десятичности и любого другого исчислимого числа: ведь благодаря бесконечности той формы, которую мы называем силой единства, получается, что когда рассматриваешь, например, двоичность, эта форма не может быть ни более, ни менее как формой двоичности, будучи ее точнейшим образцом. Так ты видишь, что единая и простейшая божественная премудрость, будучи бесконечной, есть истиннейший образец всех формируемых форм. Отсюда ее проникающая сила, которой она всего достигает, все завершает, всем располагает: она присутствует во всех формах как истина в образе, образец в изделии, форма в фигуре, точность в подобии. Но хотя вечная премудрость, будучи бесконечным

благом, сообщается всему свободнейшим образом, никто не может воспринять ее, как она есть: бесконечное тождество не может быть воспринято в другом, потому что в другом оно воспримется по-другому, и, поскольку оно не может быть воспринято в чем бы то ни было иначе как по-другому, оно воспринимается тем наилучшим способом, какой только возможен, а неразвертываемая во множество бесконечность всего лучше развертывается в многообразии ее принятия²⁷; ведь великое различие лучше выражает неразвертываемость во множество. Так получается, что из-за различного, и в разных формах, принятия премудрости все формы, призванные ею к тождеству с собой, причастны премудрости в доступной для них мере. Одни, едва наделенные ею элементарным бытием, причастны ей в некоем огромном отстоянии от первоформы; другие, наделенные ею минеральным бытием, имеют более ясный образ причастности; третьи, которым она дала растительную жизнь,— в еще более благородной степени; за ними идут те, кому она дала жизнь воображения; потом те, кому осмысленную; и наконец, те, кому духовную. В них высшая ступень и ближайший образ премудрости; это и единственная ступень, обладающая способностью подниматься до вкушения премудрости, поскольку в таких духовных природах образ мудрости живет жизнью разума, а эта жизнь имеет силу выводить из себя жизненное движение, то есть разумное стремление к своему источнику, абсолютной истине, какова вечная премудрость. Поскольку же стремление это есть понимание, оно есть и умное вкушение; ведь духовно понимать что-то и значит в меру возможности ненасытимо вкушать суть вещей. Как чувственный вкус, не достигающий сути вещи, через ее внешние свойства улавливает какую-то идущую от ее сути упоительную сладость, так разум вкушает в сути вещей умную сладость, образ упоительной вечной премудрости, которая есть суть всякой сути, хотя по несоизмеримости одного с другим нет сравнения, которое могло бы описать сладость премудрости.

Из-за краткости времени пусть будет достаточно сказанного. Знай же, что мудрость не в риторическом искусстве и не в толстых книгах, а в отделении от чувственных вещей и в обращении к простейшей и бесконечной форме, и научись принимать мудрость в храме [тела], очищенном от всякого порока, и прилепляться к ней жаркой любовью, пока способен вкушать ее, и видеть, как упоительна она, таящая в себе всю сладость мира. Когда ты вкусишь ее, для тебя прогоркнет все, что теперь кажется важным; ты достигнешь такого смирения, что в тебе совсем не останется гордыни, ни какого другого порока, потому что, однажды вкусив мудрости, ты захочешь соединиться с ней целомудренным и чистым сердцем, предпочитая оставить лучше весь этот мир и все, что не есть она, чем ее. И с несказанной радостью ты будешь жить, не боясь смерти, а после смерти навеки успокоишься в любовных объятиях премудрости, что да пошлет и тебе и мне сама вечно благословенная премудрость божия, аминь²⁸.

«ПОСТУПАЙТЕ ПО ДУХУ»¹



РЕКРАСНО говорили некоторые философы, что душа составлена из тождества и различия и что она подобна числу, которое одновременно и простое и составное. Например, число три — простое, поскольку оно неделимо и не может быть увеличено или уменьшено, [оставаясь числом три,] но в то же время оно составлено из чета и нечета. Притом оно составлено не чем иным, как только самим собой, потому что невозможно помыслить что-либо от этого числа прежде этого числа. В самом деле, если прежде числа три ты помыслишь три единицы, они еще не составят числа три, пока ты не помыслишь их соединенными, а ведь три соединенные единицы и есть не что иное, как число три; стало быть, число три составлено самим собой. И поскольку число *составлено*, оно состоит из одного и иного, или из чета и нечета, или из делимого и неделимого; а поскольку число составлено *самим собой*, оно мыслится как бы движущим само себя.

Поэтому и уподобляли числу разумную душу: она тоже и простая и составная, и составлена не чем иным, как ею же самой. Принимая жизнь прямо от Бога, который есть сама простота, она отпадает тем самым от чистейшей простоты и оказывается как бы составной простотой. Как у орла есть некая летучая тяжесть, в силу которой он и ступает по земле, и взлетает к эфиру, так душа может обращаться и к вещам, подверженным изменению, и к вечным, неизменным вещам, пребывающим всегда в самотождестве.

Кроме того, душа есть как бы *живое* число, составленное из чета, или делимого, и нечета, или неделимого: в самом деле, она есть жизнь, которую можно представить как бы исчисляющим числом; эта жизнь составлена из чувства, то есть делимого, и ума, то есть неделимого. И, будучи как бы живым числом, душа способна видеть свою гармонию в себе самой; ведь внешнюю чувственную гармонию она измеряет мерой своей внутренней нетленной гармонии. За это душу можно было бы представлять как бы живым числом десять, которое заключает внутри себя числа для исчисления всего; то есть в душе есть все, что производит в мире пропорцию, или гармонию, или красоту. Взяв в руки монохорд, искусный музыкант получает на нем при одной численной пропорции октаву, при другом соотношении — кварту, при еще новом — квинту, а из них образуются все прочие гармонии; и всё, что музыкант признает в этом своем искусстве гармонией, он признает, сообразуясь со своей собственной природой. В самом деле, он не знал бы причины, почему надо называть гармонией соотношение одного к двум [октаву] или двух к трем [квинту], если бы не находил в этих звуках некое созвучие с тем, что сам носит в себе и что он сам есть, и если бы его не отталкивал диссонанс как несообразный с его внутренней сутью.

Итак, душа в себе самой имеет меру, посредством которой измеряет и исчисляет, сочетает и разъединяет, благодаря чему она может также и развернуть во внешних знаках то, что несет внутри себя. Это подобно тому, как, если бы стоимость золотого динария была живой, динарий мог бы развертывать сам себя и уподобляться множеству равноценных ему вещей, и он мог бы свертываться, уподобляя себе множество вещей; так же стоимость дуката распространяется на многие веронские безделушки и поделки, свертывая в себе ценность многих таких вещей. В самом деле, ум есть сам по себе как бы стоимость умопостигаемых вещей, то есть тех, которые ниже его, как, например, формы чувственных вещей: совершенство умной природы свертывает в себе всякое чувственное совершенство, потому что разумное познание по своей стоимости превосходит и охватывает всякое чувственное познание, распространяется на всякое такое познание при развертывании и соединяет и связывает в себе всякое такое познание при свертывании. И вот, поскольку ни стоимость, ни пропорцию или уподобление, ни развертывание или свертывание невозможно понять, если не понимать числа, то душа, выносящая суждение обо всех подобных вещах, по справедливости уподобляется живому числу, которое может судить обо всем этом на основании своей собственной силы.

Если кто-нибудь скажет, что число есть количество, я отвечу, что называю душу живым числом не в смысле математического числа или количества, а в смысле бытийного числа, из которого понятие математического числа извлекается по подобию². Математическое число заранее предполагает некое существующее само по себе число, которое выносило бы суд о математическом. Сама по себе душа, конечно, и не число, и не гармония, и не что бы то ни было из чувственно постигаемых или воображаемых вещей, но, будучи сотворена для того, чтобы ей была показана слава всемогущего творца, она имеет духовное око ума для виденья всех созданий бога, для различения или суждения, без чего она не могла бы подниматься к восхищению славой всемогущего. Однако всякое различение, без которого невозможно суждение, предполагает число: ведь без «одного» и «другого» нет различения, а как может быть «одно» и «другое» без числа? Если, таким образом, различение совершается числом, то душа и может называться неким живым числом, которое развертывает из себя [математическое] число для суждений и различений.

Теперь, если душа дана от Бога для того, чтобы достичь виденья славы его величия, то телом она обладает не для чего иного, как для постижения видимых творений Бога, во славу его. Она не должна быть поэтому терзаема плотью или видимыми вещами, не должна отдаваться переменчивым желанием, но все в мире должно служить для ее обращения, чтобы она величила славу великого Бога, переходя таким путем через посредство видимого к невидимому Богу, и чтобы он был целью ее стремления.

Бог есть то благо, которого все хотят. Поэтому кто склоняется к желаниям плоти, тот в них видит свою цель, тому бог — брюхо. Дух, к сути которого не принадлежит ни плоть, ни кровь, ненавидит эти

обманчивые влечения. Наоборот, душевный человек³ не воспринимает того, что от духа; бог есть добрый дух, которого хотят все добрые души. Оттого бывают противоположные желания: желания тленной природы принадлежат чувственному миру, они временны; желания нетленной природы не таковы, это — жажда увидеть славу мирного царя, чья слава есть мир, который превосходит всякое ощущение и радостнее и желаннее которого невозможно ничего придумать. Вот апостол Павел и увещевает нас поступать по духу, прибавляя, что тогда мы не будем исполнять желаний плоти. Что это значит?

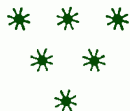
Если кто видит прекрасную женщину и поступает по духу, он приписывает сияние ее красоты Богу, то есть отдается изумлению перед той бесконечной красотой, некоей отдаленнейшей тенью блеска которой является эта женская красота. Поступающий таким образом по духу не исполняет желаний плоти, то есть не прелюбодействует и не хочет прелюбодействовать с той прекрасной женщиной, потому что красота волнует его не плотски, она волнует его дух, и по этому духу он поступает, поднимаясь к восхищению славой создателя. А когда такого человека влечет желание законного союза с красавицей, он размышляет в духовном подъеме: «Даже в тленной материи красота по-своему так притягивает; с какой же силой притягивает душу сама по себе абсолютная красота! Как велико наслаждение от союза духа с Божьей премудростью, которая есть сама красота, если таково наслаждение от союза плоти с плотью!»

Человеческую волю нельзя извне принудить к согласию, хотя, конечно, из-за сопротивления плоти человек иногда неспособен чувством хотеть того, что решили разум и воля: в телесных членах есть закон, противный закону разума. Поскольку, таким образом, всякий грех добровольен и установлен закон против преступников, поступающие по духу — не под законом; недаром апостол Павел и говорит, что если дух ведет вас, то вы не под законом. Дух ведет сердца ввысь к Богу, плоть — вниз. Христос говорит, что он пришел свыше, потому что его ведет дух, а плотские иудеи — снизу, потому что их ведет не дух, а плоть.

Плод духовного порыва, в котором, по совету апостола, мы должны поступать по духу, — это любовь, радость, мир и прочее из перечисляемого им⁴; в этом движении душа обращается к единству и тождеству, отсюда и плодом становятся любовь, радость, мир. Да вообще все, что перечисляет Павел, возникает и существует благодаря единству и тождеству, потому оно вечно и устойчиво; ведь душа приходит тогда к единству. Добродетельная сила, постоянно стремящаяся к единству, возрастает крепостью, и против тех, кого дух ведет к принесению этого плода жизни, нет закона.

Причина, почему плоть похотствует против духа: потому что все по отдельности действует своим образом; холерики легко гnevаются, сангвиники склонны к сладострастию. Плоть подобна зажженному маслу, которое кипит и бурлит, а душа постоянно подкладывает как бы дрова, живое питание, как бы пищу и вкусные яства, отовсюду привлекая все,

лишь бы напитать это пламя: через глаза—прекрасные краски, через уши—мелодии, через уста—сладкие вкусы, через нос—благовония; и все это плоть получает сверх должного предела, из-за чего разгорается и воспламеняется сердце. Причина также в том, что всякая плоть извращена и гниет, от нее исходит зловоние ее извращенности, отравляющее хуже, чем дурная пища. Поэтому, когда душа крива и клонится к плотскому, она заражается зловонием, которое вдыхает от похотствующей плоти. Так что не удивительно, что если душа тонет в этом и не сосредоточивается внутри себя, в живом и неизвращенном созерцании, она портится и делается зверской.



КОММЕНТАРИЙ

«НАУКА НЕЗНАНИЯ»

¹ См. «Наука незнания», I, 5; 17: Величайшее в точности равно и самому себе и каждой вещи, поскольку вбирает каждую вещь в себя; наоборот, частные вещи, поскольку частные, даже себе равны не вполне.

² Инфинитезимальное различие между «приблизительным» и «точным» не подлежит у Николая Кузанского сбрасыванию со счета, как впоследствии у Декарта, а знаменует неустранимую онтологическую разницу между вещами мира и совершенным бытием.

³ Тем самым отвергается возможность «неземных» переживаний красоты как природной способности исключительных лиц, медиумов.

⁴ Об этом говорится подробнее в беседе «Поступайте по духу».

⁵ Об этом говорится, например, в «Предположениях»: «гармония есть сочетание единства и инаковости» (II, 2, 83); «несказанна радость, когда человек... умно созерцает в инаковости единство всей красоты, умно слышит единство всякой гармонии...» (II, 6, 105).

⁶ В «Предположениях» говорится о переплетении природы и искусства в интеллигенции: она разворачивает из себя искусство, но действует при этом с природной естественностью (II, 12, 131).

⁷ См. «Предположения», I, 10.

«ВСЯ ТЫ ПРЕКРАСНА, ВОЗЛЮБЛЕННАЯ МОЯ»

¹ То есть слова «Вся ты прекрасна, возлюбленная моя, и пятна нет на тебе» («Песня песней», IV, 7).

² Дионисий *Ареопагит*. О Божиих именах, 4 (см. в кн.: История эстетики. М., 1962, с. 334-335).

³ Греческое *καλόν* «прекрасное» возводил к *καλω* «зову» еще Платон в «Кратиле» (416 b-c): прекрасное есть «звущее» и в смысле зова и в смысле называния, потому что оно как бы дает всему имена.

⁴ Красота есть «причина слаженности (гармонии) и блеска», см. примеч. 2.

⁵ В цицероновском *honestum* «нравственно-прекрасное» понятия добра и красоты снова соединились («Об обязанностях», I, 6, 18).

⁶ Сложение красоты из «субстрата» («субъекта») гармонии-согласия-пропорции и «субстанции» света-блеска-ясности есть у Дионисия Ареопагита (см. выше, примеч. 4), Августина («Град Божий», XXII, 19), Фомы Аквинского (Толкование на Псалом 44, «Сумма теологии», II, 2, q.145, a.2 c), Ульриха Страсбургского (Книга о высшем благе, II, 3).

⁷ Субъектом (субстратом) до Декарта называлась основа вещи, то, что в ней всегда уже заранее есть (ее пред-данность).

⁸ *Альберт Великий*. О прекрасном и добром: Бог творит красоту не только вовне себя, он сам по своей сущности тоже есть красота.

⁹ Аристотель показывает различие субъекта (см. примеч. 7) и сущности на таком примере: в реально существующей курносости совпадают курносый нос как субъект и вздернутость как смысловая сущность курносости («Метафизика», VI, 1, 1025 b 31 слл., VII, 5,1030 b 29 слл.).

¹⁰ *Аристотель*. Этика Никомахова, I, 1, 1094 a 3.

¹¹ Согласно Ареопагиту, ангелы (интеллигенции, духовные озарения) сначала движутся круговым движением, храня самотождество, потом в прямом движении несут миру весть о божественном добре и красоте и, наконец, касаясь мира, возвращаются в спиральном движении к источнику света.

¹² Имеется в виду комментарий Альберта на «Божии имена».

¹³ Согласно Фоме Аквинскому, у человека есть только возможность понимания, которая не может осуществиться без путеводного сияния божественного ума, всегда пребывающего в действительности.

¹⁴ Три момента красоты (ее источник—ее понимание—любовь к ней) отвечают у Николая Кузанского трем моментам бытия (бесконечное начало, единое—равенство единого самому себе в своем порождении—возникающая таким образом связь равных).

¹⁵ «Исаия», XXXII, 18; «Иеремия», XXXI, 23; «Псалтирь», 49,11 и 95,6.

¹⁶ Хотя абсолютное единство, не имея частей, не представляет собой пропорции, оно свертывает в себе всякое число; число в свою очередь насыщено соразмерностями (второй момент красоты, свет, содержится в первоединстве как в источнике света). Под словом «число» следует лишь во вторую очередь понимать математическое число. Соответствующее латинское слово *numerus* означает «соразмерность», «ритм» (в том числе поэтический, откуда *numeri* «стихи»), «такт», «гармония», «музыка», «порядок», «достоинство», и только в частном случае «число» как инструмент счета. Говоря о «числе» божественного начала, Николай Кузанский имеет в виду гармонию тождественности, совершенный ритм, создаваемый возвращением бытия к самому себе.

«ПРОСТЕЦ О МУДРОСТИ»

¹ Образ мудрого простеца («идиота») уже имел хождение в литературе немецкой мистики. Николай Кузанский обратился к нему, по-видимому, в связи со своим назначением «легатом по всей Германии».

² Выражения из I послания апостола Павла к Коринфянам, III, 19 и VIII,1.

³ *Словесные занятия*—всякая книжная наука, в отличие от той, которая «пишется в душе обучающегося» (*Платон*. Федр, 275c-276e).

⁴ Псалом 123,7: «Душа наша избавилась, как птица, из сети ловающих».

⁵ Ср. Платон («Федр», 248 bc) о «мнимом пропитании» обманутых душ.

⁶ Выражение из послания апостола Павла к Ефессянам, IV,13.

⁷ «Книга притчей Соломоновых», I, 20; «Книга премудрости Соломона», IX, 17.

⁸ Ср. *Платон*. Апология Сократа, 21 d: «...но он думает, что знает, не зная, а я, раз не знаю, так и не думаю; вот я и оказываюсь чуть-чуть мудрей его, поскольку не думаю, что знаю, чего не знаю».

⁹ Эти выражения есть в «Науке незнания» и в «Апологии ученого незнания».

¹⁰ «Если есть единое, обязательно есть и число» (*Платон*. Парменид, 144 a); «единое есть начало числа» (*Аристотель*. Метафизика, IX, 1, 1052 b 21); «единое... корень и очаг числа» (Прокл, Комментарий к «Тимею», III, 2, Diehl, p. 232, 12), и т.д.

¹¹ *Petum*— старая кельтская мера объема, 1/6 литра.

¹² Слово «простой» (*sim-plex*) следует понимать в связи с «развертыванием» (*ex-plicatio*) и «свертыванием» (*com-plexio*) бытия.

¹³ Эти аксиомы учения о едином см. у Платона («Федон», 78с), Аристотеля («Метафизика», IV, 5, 1015 b), Прокла и т. д.

¹⁴ Эсотеризм смягчается здесь до простого требования серьезности.

¹⁵ *Inattingibile inattingibiliter attingitur*. Эта знаменитая формула Николая Кузанского восходит к выражениям Дионисия Ареопагита и имеет двойкий смысл постижения через осознание непостижимости познаваемого и через непостижимое экстатическое прозрение его сути.

¹⁶ Родство латинских слов *sapere* «вкушать» и *sapientia* «мудрость» используется для мысли о слиянии ощущения, сердечного чувства, рассудка и разума в единое целое.

¹⁷ *Multiplicans*, букв. «размножающийся». Ср. выше примеч. 12.

¹⁸ То есть «вкус» мудрости есть вкус цельности, ср. Платон. Парменид, 137 d, 145 ab, 153c, 165 b.

¹⁹ Ср. Платон. Государство, VII, 533 d.

²⁰ Мысль об одновременности божественного воссияния и порыва к нему тоже восходит к Дионисию Ареопагиту и неоплатоникам.

²¹ В борьбе против поздней схоластики эта старая истина стала знаменем всего возрожденческого гуманизма, начиная с Петрарки («О невежестве...»).

²² Ср. в «Послании к Галатам» (V, 22) плоды духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание.

²³ В других местах Николай Кузанский уточняет: бог дает не бытие—вещи, а бытие-вещи, то есть одновременно и вещь и ее бытие.

²⁴ Совпадение в максимуме любых геометрических фигур доказывается в «Науке незнания» (I, 11—15) как пример творения всех вещей абсолютным единством.

²⁵ В «Видении Бога» предлагается другой образ: как взор на портрете кажется обращенным конкретно к любому зрителю, откуда на него ни смотреть, так форма форм одновременно творит все в отдельности, оставаясь единой.

²⁶ На языке Альберта Великого и Фомы «формальный»— «формирующий».

²⁷ Раз всеединство все равно не может изобразиться в виде одной конкретной вещи, необозримое множество вещей отразит его все-таки с большей полнотой, чем какое-то конечное их число.

²⁸ В конце диалога стоит приписка: «Закончил в день, в который начал. Риети, 15 июля [1450 г.]. Николай, кардинал св. Петра».

«ПОСТУПАЙТЕ ПО ДУХУ»

¹ Слова из послания апостола Павла к Галатам, V, 16.

² См. «Вся ты прекрасна...», примеч. 16. У Николая Кузанского нет мистики чисел: для него онтологически значимо только «число» в смысле гармонии и порядка, происходящих из абсолютного Единства. Математическое число возникает вторично как человеческая попытка осознания ритма и размеренности, царящих в действительности.

³ В евангельском словоупотреблении «душевный»— погруженный в неустойчивые переживания.

⁴ См. «Простец о мудрости», примеч. 22.





МАРСИЛИО ФИЧИНО

1433 — 1499

Марсилио Фичино, прозванный современниками «вторым Платоном», глава и основатель Флорентийской Академии, родился 19 октября 1433 года в местечке Фильине близ Флоренции. Образование он получил во Флорентийском университете, где изучал философию и медицину (традиционное мнение, что Фичино учился в Болонском университете, не имеет документальных подтверждений). Первые его работы, самая ранняя из которых может быть датирована 1452 годом, свидетельствуют о хорошем знании Аристотеля и его латинских и арабских комментаторов. Но уже в них проявляются более широкие философские интересы: Фичино, связанный с самого рождения с медичейским окружением, а в 1452 году представленный Козимо Медичи, был воспитан в традициях гуманистической культуры, о чем красноречиво свидетельствует стиль его сочинений, сохраняющий, несмотря на использование схоластической терминологии, формы гуманистической латыни. Видимо, под влиянием этой же традиции Фичино пережил непродолжительный период увлечения Лукрецием и даже написал несколько лукрецианских сочинений, а 1456 годом датируются утраченные, как и многие другие ранние сочинения Фичино, «Наставления к платоновскому учению», составленные на основании латинских источников — главным образом сочинений Августина (греческий язык Фичино начал изучать примерно в это же время).

В 1462 году произошло важное событие в жизни Фичино: Козимо Медичи дарит ему виллу в Кареджи и передает ему несколько греческих кодексов. С этого времени Фичино полностью посвящает себя изучению платонической традиции. Свою деятельность он начал как переводчик: к 1463 году был готов перевод Герметических сочинений (сборник сочинений III в. н. э., считавшихся во времена Фичино очень древними и приписываемых легендарному Гермесу Трисмегисту, то есть Триждывеликому, отождествлявшемуся в античной традиции с египетским богом

Тотом), а к 1464 году—году смерти Козимо—перевод десяти диалогов Платона, полный перевод сочинений которого был закончен к 1468 году.

В последующие пять лет Фичино пишет наиболее значительные оригинальные сочинения. В 1469 году — «Комментарий на „Пир“ Платона», в котором Фичино излагает учение о любви и концепцию прекрасного. С 1469 по 1474 год он пишет главное сочинение «Платоновское богословие, или О бессмертии души», посвященное изложению своей онтологической теории, в котором учение о душе как связующем звене между божественным и земным началами является одним из наиболее важных. Доказывая бессмертие индивидуальной души, Фичино, по мысли которого человек является неким микрокосмом, подчеркивал сопричастность его тем же двум началам, ставя его вне иерархии ступеней бытия и порывая с традиционной богословской схемой. В том же 1474 году он заканчивает небольшой по объему, но очень важный для понимания его воззрений трактат «О христианской религии». Название мало соответствует содержанию сочинения: здесь Фичино развивает учение о «всеобщей» или «естественной» религии, основанной на тех истинных положениях, которые содержатся в каждой исторической религии, и на рациональных доказательствах, опирающихся на традицию древнего богословия (начатую Гермесом Трисмегистом и нашедшую наибольшее развитие у Платона и неоплатоников). По этой причине «всеобщая религия» лишена всяческих суеверий, присущих любой религии, в том числе и христианской, которая лучше других только потому, что в ней больше истинных положений. Здесь — правда, в еще очень осторожной форме — заложены основы идей веротерпимости и исторического подхода к религиозным проблемам.

Интересно, что, став в 1473 году священником, а с 1484 года занимая должность каноника Флорентийского собора, Фичино посвящает свою церковную деятельность распространению платонизма. В одной из проповедей он утверждал, что «закон Моисеев до Христа был исправлен Платоном и Сократом». Часто проповеди Фичино были просто комментарием к какому-нибудь трудному месту в сочинениях Платона или Плотина.

В 1480-е годы Фичино пишет множество небольших трактатов, адресованных различным лицам и помещенных позднее в издании его писем (1495). Тогда же он готовит к печати и издает «Платоновское богословие» (1482) и перевод Платона (1484). С 1484 по 1492 год переводит и комментирует Плотина, в это же время делает переводы сочинений Прокла, Порфирия, Ямвлиха, Псевдо-Дионисия Ареопагита и сочинения Михаила Пселла «О демонах». В 1489 году им написано сочинение «О жизни», а в 1492 — «О солнце и свете». Во время правления Савонаролы Фичино высказывает покорность новому правительству, но после его свержения обрушивается с нападками на «возбудителя народных страстей и гражданской вражды». Политические смуты последнего десятилетия XV века никак не отразились на его судьбе и литературной деятельности. Комментарии к Платону, которые он готовил к печати, и комментарий к «Посланию к римлянам» апостола Павла, оставшийся

незаконченным, были последними работами Фичино. 1 октября 1499 года он скончался.

Вклад Фичино во флорентийскую культуру последней трети XV века весьма значителен. Несмотря на расхождение оценок различных исследователей, можно утверждать, что Фичино был создателем нового ренессансного богословия, учитывавшего достижения гуманистической культуры и существенно отличавшегося от традиционного. Современная наука давно уже отказалась от того мнения, что деятельность Фичино перекрывала философскую активность других мыслителей его времени. Однако трудно себе представить возможность философской аргументации после опубликования основных работ Фичино без учета платонизма вообще и его фичинианского варианта в частности (при этом нужно помнить, что Фичино не только перевел на латинский язык Платона и всех неоплатоников, но и написал к ним обширные комментарии). Примером этого может служить тот факт, что в системе Пико делла Мирандола, которая всеми исследователями признается существенно отличной от системы Фичино, некоторые важные моменты — учение о всеобщей согласованности философских систем или учение о воплощении в различных формах бытия человека, который обладает почти безграничной свободой воли, — являются дальнейшим развитием фичинианской доктрины. Ее влияние наиболее ярко проявилось в многочисленных трактатах XVI века о любви (Бембо, Кастильоне, Леон Эбрео и других). Религиозные воззрения Фичино оказали влияние на умеренные реформационные учения, например на Лефевра д'Этапля. Воздействие идей Фичино можно проследить, наконец, у таких мыслителей, как Бруно, Патрици и Кампанелла.

Однако значение деятельности Фичино не ограничивается только философскими проблемами. Уже сама его Академия, которая была, по существу, кружком друзей, не имевшим ни писаного устава, ни постоянного членства, свидетельствует о влиянии платонизма на различные круги флорентийской интеллигенции. Здесь и профессиональные философы: Джироламо Бенивьени (известный и своими стихами), Франческо ди Дьяччето и Аламанно Донати; политические деятели: ближайший друг Фичино Джованни Кавальканти, Бернардо дель Неро — один из виднейших сторонников Медичи, и в то же время антимадичейски настроенные Пьеро Содерини и Филиппо Валори. Среди друзей Фичино крупнейшие представители флорентийской интеллигенции того времени: Лоренцо Медичи — правитель города, покровитель искусств и в то же время один из крупнейших поэтов Италии; комментатор Данте, философ и поэт Кристофоро Ландино; поэт и филолог Анджело Полициано; и, наконец, поселившийся во Флоренции в конце 1480-х годов уже упоминавшийся Джованни Пико делла Мирандола. Все они в разной степени (только Франческо ди Дьяччето и Аламанно Донати были последовательными фичинианцами) испытали влияние Фичино, оно сказалось и в стихах Лоренцо и Полициано, и в ученых комментариях Ландино. Важно и то, что через свое окружение Фичино оказывал воздействие, хотя и не прямое, на различные стороны духовной жизни Флоренции, особенно на изобразительные

искусства. Литературную программу художественных произведений, которую, конечно, не могли составлять сами художники (исключение здесь, может быть, представляет один Боттичелли), не имевшие, как правило, достаточного гуманистического образования, составляли обычно заказчики. Влияние идей Фичино можно проследить в таких произведениях, как «Весна» и «Рождение Венеры» Боттичелли, «Пан» Синьорелли, цикл картин Пьеро ди Козимо «История Вулкана» и др.

Влияние Фичино не ограничилось современниками: его следы можно найти в поэзии Микеланджело и Тассо, в Ватиканских фресках Рафаэля, особенно в «Парнасе» и «Афинской школе», в неосуществленном проекте надгробия папы Юлия II, Сикстинском плафоне и Капелле Медичи Микеланджело (жившего в юности в доме Лоренцо Медичи и знавшего Фичино), и даже у такого художника, как Тициан,— например, в его картинах «Любовь земная и любовь небесная» или «Вакханалия». За Альпами влияние Фичино было не менее сильным, чем в Италии,— его пропагандистами были Пиркхеймер и Рейхлин в Германии, Джон Колет в Англии, уже упоминавшийся Лефевр д'Этабль во Франции и многие другие. Идеи Фичино нашли отражение в творчестве Дюрера, особенно в его знаменитой гравюре «Меланхолия», а также у Кранаха и Мартина ван Геемскерка. Для формирования эстетической концепции маньеристов важное значение имело учение о трансцендентности эстетического идеала.

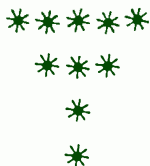
Главным источником изучения эстетической теории Фичино является «Комментарий на „Пир“ Платона», кроме того, вопросам музыкальной эстетики (сам Фичино был музыкантом и устраивал концерты не только у себя на вилле, но и во дворце Лоренцо Медичи) посвящено сочинение «О музыке» (1484), а также некоторые главы книги «О жизни, согласованной с небесами» (она входит в состоящую из трех частей книгу «О жизни»), в которой развивается концепция магического значения музыки, заимствованная у пифагорейцев.

История создания «Комментария на „Пир“ Платона» была недавно изучена французским ученым Р. Марселем, исследовавшим все дошедшие до нас списки этого сочинения. «Комментарий» был написан под влиянием реального события — пира, происходившего в Кареджи 7 ноября 1468 года. Вероятно, что названные в первой главе лица были истинными участниками торжества: все они исторические личности. Сочинение было написано между ноябрем 1468 и июлем 1469 года (датировка посвящения Яну Паннонию). Автографом Марсель считает рукопись, хранящуюся в Ватиканской библиотеке (Vat. lat. 7705). В июле 1469 года Фичино сделал с него копии для друзей, предпослав каждой посвящение — Джованни Кавальканти, Яну Паннонию, Франческо Пикколомини. В 1484 году «Комментарий» был напечатан в первом издании перевода сочинений Платона. При подготовке текста в него были внесены некоторые незначительные изменения.

Дошедшая до нас итальянская авторская версия трактата была сделана Фичино в период с 1469 по 1474 год. Впервые этот текст был издан в 1544 году во Флоренции.

На русский язык отрывки из пятой речи «Комментария на „Пир“ Платона» были переведены Н. В. Ревякиной и В. П. Зубовым для книги «История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли». М., 1962. Перевод был сделан по крайне слабому в текстологическом отношении изданию: *Mersilio Ficino's Commentary on Plato's Symposium. The text and translation by R. Jayne. Columbia, 1944.*

Настоящий перевод сделан по последнему критическому изданию латинского текста: *Ficin Marsile. Commentaire sur le Banquet de Platon. Texte du manuscrit autographe presente et traduit par Raymond Marcel. Paris, 1956.* Это издание учитывает изменения, которые были внесены Фичино при переводе на итальянский язык. Наиболее существенные из них учитываются в нашем переводе.





КОММЕНТАРИЙ НА «ПИР» ПЛАТОНА, О ЛЮБВИ

РЕЧЬ ПЕРВАЯ

ГЛАВА I



ПЛАТОН, отец философов, умер в возрасте восьмидесяти одного года, в день своего рождения седьмого ноября¹, возлежа на пиру, после окончания трапезы. Такой же пир, в котором, соединяя, праздновали дни рождения и отмечали годовщины смерти Платона, устраивали ежегодно древние платоники, вплоть до времени Плотина и Порфирия². Но после Порфирия в этих торжественных пирах наступил перерыв, продолжавшийся тысячу двести лет. Наконец, в наше время прославленный муж Лоренцо Медичи³, пожелавший возобновить платоновские пиры, назначил главой их Франческо Бандини⁴. Когда же Бандини решил праздновать день седьмого ноября, он с царской роскошью принял в вилле Кареджи⁵ девять платоновских сотрапезников: Антонио Альби⁶, епископа Фьезоле, врача Фичино⁷, поэта Кристофоро Ландино⁸, ритора Бернардо Нуцци⁹, Томмазо Бенчи¹⁰, нашего друга Джованни Кавальканти¹¹, которого за доблесть души и высокие способности провозгласили героем пира, и двух сыновей поэта Карло Марсупини: Кристофоро и Карло¹². И, наконец, девятым Бандини пожелал пригласить меня, чтобы, прибавив к предшествующим [сотрапезникам] Марсилио Фичино, довести число их до числа муз.

Окончив трапезу, Бернардо Нуцци взял книгу Платона, озаглавленную «Пир. О любви», и прочел все речи этого «Пира». Закончив чтение, он предложил, чтобы каждый из сотрапезников истолковал какую-нибудь из речей. Все согласились. И когда по жребию первая речь — речь Федра — досталась для толкования Джованни Кавальканти; речь Павсания — богослову Антонио; врача Эриксимаха — врачу Фичино; поэта Аристофана — поэту Кристофоро; юноши Агафона — Карло Марсупини; Томмазо Бенчи были даны рассуждения Сократа, а речи Алкивиада — Кристофоро

Марсупини,—все одобрили этот жребий. Но епископ и врач, которых забота принудила уйти—одного к душам, другого—к телам, предоставили говорить за себя Джованни Кавальканти. Остальные, повернувшись к нему и умолкнув, приготовились слушать. Тогда герой пира начал так.

ГЛАВА II

По какой причине восхваляется Эрот.
Каковы его достоинства и величие

Мне выпал сегодня, о достойнейшие сотрапезники, благодарнейший жребий: я исполняю роль Федра из Мирринунта. Того Федра, говорю я, дружбу с которым фиванский оратор Лисий¹³ так ценил, что пытался привлечь его к себе искусно составленной речью, плодом многих бессонных ночей; чьим дарованием до такой степени восхищался Сократ, что, побуждаемый и вдохновленный его великолепием, воспел божественные тайны у реки Илис¹⁴—тогда как раньше заявлял, что ничего не смыслит не только в небесных, но даже и в земных вещах¹⁵; талантом которого был так восхищен Платон, что первые плоды своих занятий посвятил Федру. Ему [посвятил он] эпиграммы, ему—элегии¹⁶, ему—первую книгу о красоте, которая названа «Федр». И поскольку подобным этому Федру признал меня не я сам (я ведь не приписываю себе так много), но сначала жребий, а затем ваше одобрение—при столь счастливых предзнаменованиях я прежде охотно объясню его речь, а потом, насколько сумею, изложу речи Антонио и Фичино.

Всякий (о лучшие мужи!) подражающий Платону философ рассматривает любую вещь трояко: то, что предшествует вещи, то, что ее сопровождает и то, что следует за ней. Если все это хорошо, то он хвалит саму вещь, если же дурно, то порицает. Следовательно, та похвальная речь совершенна, которая рассматривает происхождение вещи, описывает ее нынешнее состояние и показывает ее последствия. По происхождению восхваляется благородство вещи, по нынешнему состоянию—ее величие, а по последствиям—польза. А потому вследствие этих трех сторон в похвальной речи также заключаются три части: благородство, величие и польза.

Поэтому наш Федр, рассматривая прежде всего превосходство Эрота, поименовал его «великим богом». Он присовокупил: «достойный восхищения богов и людей». И это справедливо. Ибо мы восхищаемся как раз тем, что обладает величием. Конечно же, обладает величием тот, чьей власти повинуются, как и сами они это признают, и люди и боги. Ибо у древних и боги любят, как люди. Это отмечают Орфей¹⁷ и Гесиод¹⁸, утверждающие, что души смертных и бессмертных укрощаются любовью. Сверх того, его называют достойным восхищения, так как всякий любит то, чьей красотой он восхищен. Боги же, или, как у нас говорят, ангелы, восхищаются и любят божественную красоту, а люди—наружность тел. Эта похвала Эроту выводится из присущего ему в его настоящем состоянии великолепия. Затем Федр хвалит его, исходя из его происхож-

дения, когда утверждает, что он—древнейший из всех богов, в чем появляется блеск благородства Эрота, когда идет речь о его древнем происхождении. В третьих, он станет восхвалять его за его дела, в чем будет явлена его восхитительная польза. Но вначале мы расскажем о его древнем и благородном происхождении, а затем о будущей пользе.

ГЛАВА III

О происхождении Эрота

Орфей в «Аргонавтике»¹⁹, когда пел о началах вещей в присутствии Харона и героев, следуя богословию Гермеса Трисмегиста²⁰, поместил хаос раньше мира, в лоне хаоса расположив Эрота прежде Сатурна, Юпитера и других богов и выразив это в таких словах: «Эрот древнейший и совершеннейший в себе». В согласии с Орфеем и Гермесом Гесиод в «Богословии»²¹, пифагореец Парменид²² в книге «О природе» и поэт Акусилаи²³ называют Эрота древнейшим и совершеннейшим. Платон в «Тимее» подобным же образом описал хаос и в нем поместил Эрота²⁴. То же самое говорит и Федр в «Пире»²⁵ Платоники называют хаосом бесформенный космос, а космос—оформленным хаосом. Так как, по их учению, существуют три мира, то и хаоса они полагают три. Начало всего есть бог, творец мира, которого мы называем высшим благом. Вначале он творит ангельский ум, затем, как указывает Платон²⁶, душу этого мира, и в конце концов—тело мира. Этого высшего бога мы не называем миром, потому что слово «мир» означает украшение, хорошо составленное из многих частей. В боге же мы полагаем совершенную простоту, начало и конец всех миров. Ангельский ум есть первый мир, сотворенный богом. Второй мир—душа мирового тела. Третий—все то миростроение, которое мы видим.

По отношению к этим трем мирам и рассматриваются три хаоса. Первоначально бог создал субстанцию этого ума, которую мы еще именуем сущностью. Она в первый момент своего сотворения бесформенна и темна. Но так как она рождена богом, она благодаря некоему врожденному стремлению возвращается к богу. Возвращаясь к богу, она освещается его лучом. Сверканием этого луча он возжигает ее стремление. Когда возгорается стремление, она предается богу и, предаваясь ему, обретает форму. Ибо бог, который может все, запечатлевает в преданном ему уме подлежащие творению формы. Итак, в уме некоторым духовным образом обрисовывается, если так можно сказать, все, что мы ощущаем в телах. Так рождаются сферы небес и элементов, светила, воздух, формы камней, металлов, растений, животных.

Эти виды вещей, зарождаемые в высшем уме в силу некоего божественного воздействия, суть, несомненно, идеи. Форму и идею небес мы именуем часто Ураном, форму первой планеты—Сатурном, второй—Нептуном, и в том же порядке формы следующих планет. Идею же огня мы называем Вулканом, идею воздуха—Юноной, воды—Нептуном, земли—Плутоном. Поэтому все боги, соотнесенные с определенными частями низшего мира, суть идеи этих частей, собранные в высшем уме. Но

этому зарождению идей, совершенному благодаря формирующему богу, предшествовало приближение ума к богу. Этому в свою очередь предшествовало возгорание стремления, ему—проникновение божественного луча, которому предшествовала первая направленность желания, а ей—бесформенная сущность ума. Эту еще не оформленную сущность мы считаем хаосом, первое ее обращение к богу—началом любви; проникновение луча—пищей любви. Возникающий из этого огонь мы называем возрастанием любви, приближение—порывом любви, оформление—ее совершенством. Совокупность всех форм и идей мы называем по-латински *mundus*, а по-гречески—космос, то есть упорядоченный мир. Прелесть этого мира и порядка—красота, к которой народившийся Эрот склонял и увлекал ум; ум, раньше бесформенный,—к этому же самому, но уже прекрасному уму. Поэтому свойство любви заключается в том, что она влечет к красоте и соединяет прекрасное с безобразным.

Итак, кто, в самом деле, усомнится, что Эрот постоянно следует за хаосом и предшествует космосу и всем богам, которые распределены по разным частям мира,—так как это желание появляется в уме раньше его оформления, и в получившем форму уме рождаются боги и мир. Поэтому справедливо Орфей назвал его [Эрота] древнейшим и, кроме того, совершеннейшим, то есть он как бы считал его совершенствующим самого себя. Это первое желание ума заключается по его собственной природе в том, чтобы почерпнуть от бога свое совершенство и передать его уму, который затем оформится, и богам, которые затем родятся. Сверх того он назвал его рассудительнейшим—и по праву. Ибо вся мудрость, свойством которой является размышление, была дарована уму для того, чтобы он, обращенный любовью к богу, воссиял его светом. Таким же образом ум обращается к богу, как глаз к свету солнца. Ибо сначала он смотрит, потом видит свет солнца и, наконец, воспринимает в солнечном свете цвет и очертания вещей. Потому что глаз, сперва темный и бесформенный, подобно хаосу, испытывает любовь к свету, когда его увидит; увидев его—воспринимает излучение; воспринимая луч, принимает форму от красок и образов вещей. Как ум, только что родившийся и бесформенный, посредством любви обращается к богу и приводится в порядок, так и мировая душа возвращается к уму и богу, где она рождена, хотя вначале и была лишена формы и пребывала в виде хаоса,—посредством любви, направленной к уму, благодаря воспринятым от него [ума] формам становится космосом. Точно так же и материя этого мира, когда пребывала вначале в виде бесформенного хаоса неупорядоченных форм, благодаря врожденной любви устремилась к душе и пребывала в повиновении у Эрота, дарующего согласие материи и душе, и, получив от души украшение всех зримых в мире форм, превратилась из хаоса в космос.

Три, стало быть, существует мира, и хаоса—три. Эрот во всех них сопровождает хаос, предшествует миру, недвижимое приводит в движение, освещает тьму, оживляет мертвое, дает форму бесформенному, несовершенному—совершенство. После этих похвал ни измыслить, ни высказать больших—нельзя.

ГЛАВА IV
О пользе Эрот

Но о его происхождении и благородстве мы сказали достаточно, и я полагаю, что теперь следует рассмотреть его пользу. Излишне перечислять по отдельности благодеяния, оказанные Эротом человеческому роду,— тем более что все они могут быть охвачены в целом. Ибо все они заключаются в том, чтобы мы следовали благу, избегая зла. Ведь одно и то же — дурные дела и позорные дела человека, равно как тождественны добрые и честные поступки. И конечно же, все учения и законы [религии] не имеют иной цели, как чтобы дать людям такие установления, благодаря которым они отвращались бы от позорных деяний и устремлялись к благим. Но того же, чего неисчислимые почти что законы и искусства едва достигают за долгий срок, Эрот один достигает в краткое время. Ведь известно, что стыд удерживает людей от позорных поступков, а стремление отличиться склоняет к благородным деяниям. Но ничто не дарует людям эти два свойства так легко и проворно, как Эрот.

Когда мы говорим о любви, ее надо понимать как желание красоты [стремление к красоте], ибо в этом заключается определение любви у всех философов. Красота же является некоей гармонией, которая рождается по большей части от сочетания как можно большего количества частей. По природе своей она трояка. Ведь гармония в душах возникает от сочетания многих добродетелей; в телах гармония рождается из согласия красок и линий; величайшая же гармония в звуках — из согласия множества голосов. Итак, красота трояка — красота душ, тел и голосов. Красота душ постигается умом; тел — воспринимается зрением; голосов — только слухом. И так как, следовательно, мы можем наслаждаться красотой только посредством ума, зрения и слуха, любовь же есть желание наслаждаться красотой — то любовь всегда довольствуется умом, зрением и слухом. Зачем же тогда обоняние? Зачем необходимы осязание и вкус? Эти чувства воспринимают запахи, вкусовые ощущения, тепло, холод, мягкость и твердость и им подобное. Ни в одном из этих качеств не заключена человеческая красота, так как они являются простыми формами. Красота же человеческого тела может быть найдена в согласовании различных членов. Эрот рассматривает плод красоты как ее предел. Она имеет отношение только к уму, зрению и слуху. Итак, Эрот ограничивается этими тремя чувствами; влечение же, которого ищут иные чувства, называется не любовью, а бешенством и распутством.

Далее, если Эрот стремится к красоте человека, а красота человеческого тела заключена в некоей согласованности, которая есть соразмерность, то только то, что соразмерно, скромно и пристойно, вызывает любовь. Поэтому Эрот не только не желает наслаждений вкуса и осязания, которые до такой степени страстны и неистовы, что выводят разум из равновесия и смущают человека,— но ненавидит их и гонит прочь, так как они по причине разнузданности противоположны красоте. Плотское

неистовство склоняет к разнузданности и потому к несогласию. Поэтому оно склоняет к безобразию, любовь же — к красоте. Безобразие и красота противоположны. Следовательно, противоположны и влекущие к ним стремления. Поэтому страсть к совокуплению, то есть к супружеству, и любовь не только не являются одинаковыми стремлениями, но и побуждают к противоположному. Это утверждают и древние богословы, которые давали богу имя любви. То же в высшей степени убедительно утверждали более поздние [христианские — в итал. тексте] богословы. Но никакое имя, приличествующее богу, не бывает соединено с вещами безобразными. Поэтому всякий, кто обладает здравым умом, должен остерегаться и не переносить опрометчиво божественное имя любви на низменные страсти. Пусть устыдится Дикеарх²⁷ и иной, кто не страшится умалять платоновское величие за то, что оно слишком предано Эроту. Ибо никогда мы не сможем ни в достаточной мере, ни излишне предаться достойным, благородным, божественным страстям. Из этого и следует, что благородна всякая любовь и праведен всякий влюбленный. Ибо прекрасна и достойна всякая любовь, и достойное избирается прежде всего предметом любви. Непристойная же страсть, влекущая нас к распутству, коль скоро склоняет нас к гнусности, подчиняется враждебной любви.

Итак, вернемся к пользе Эрота: стыд, удерживающий нас от позорных поступков, и страстное желание славы, которое пылких подвигает на достойные деяния, легче и быстрее всего возникают от Эрота. Так как, во-первых, Эрот, который всегда стремится к прекрасному и всегда желает скромного и великолепного и не терпит безобразного, по необходимости гонит прочь позорное и отвратительное. Далее, если двое взаимно любят друг друга, они наблюдают один другого и стремятся понравиться друг другу. А наблюдая друг друга и не оставаясь благодаря этому без свидетеля, они воздерживаются от позорных поступков. Желая же понравиться друг другу, устремляются со всем пылом страсти к великолепным деяниям, дабы не вызвать презрения со стороны любимого, но оказаться достойным ответной любви.

Но этот довод подробнейшим образом изложил Федр и привел три вида любви²⁸ Один — пример любви женщины к мужчине, когда речь идет об Альцесте, супруге Адмета, которая пожелала отдать жизнь за мужа. Другой — пример любви мужчины к женщине, как у Орфея к Евридике. Третий — мужчины к мужчине, как у Патрокла к Ахиллу. Этим он показывает, что ничто не дает людям такую силу, как Эрот. Здесь не место рассматривать подробно смысл аллегии Альцесты или Орфея. Ибо эти примеры сильнее выражают силу и власть любви, когда изложены в виде подлинных историй, нежели если их рассматривать в качестве аллегорий.

Следовательно, мы признаем, что Эрот есть величайший и достойный восхищения бог и, кроме того, в высшей мере полезный. И мы тем более благорасположены к любви, что мы удовлетворены ее целью, которая есть красота. Но мы наслаждаемся ею лишь в той мере, в какой познаем, а познаем ее умом, зрением и слухом. Стало быть, мы наслаждаемся

благодаря этим трем способностям. Прочими же чувствами мы не постигаем красоту, к которой стремится любовь, но, скорее, пользуемся для удовлетворения нужд тела. Итак, с помощью этих трех способностей мы устремимся к красоте, и благодаря красоте, сияющей в звуках и телах, как по неким признакам, постигаем красоту души. Мы восхвалим красоту тела, мы оценим красоту души и будем стремиться всегда сохранить ее, чтобы любовь была столь же сильной, сколь велика красота. Там же, где тело прекрасно, душа же — нет, мы будем любить красоту лишь немного, как тень и зыбкий образ красоты. Где же прекрасна душа, мы страстно возлюбим неизменную красоту духа. Но с еще большей силой восхитимся мы соединением той и другой красоты. Именно так мы докажем, что принадлежим к платонической поистине семье. Ибо она стремится лишь к веселому, радостному, небесному и возвышенному.

Но хватит уже о речи Федре. Перейдем к речи Павсания.

РЕЧЬ ВТОРАЯ

ГЛАВА I

Бог есть благо, красота, справедливость,
начало, середина и конец

Философы пифагорейцы полагали, что троичность есть мера всех вещей — на том, я полагаю, основании, что бог управляет вещами посредством троичного числа и сами эти вещи определяются троичным числом. По этой причине Вергилий говорил:

«Бог радуется нечетному числу»²⁹.

Ибо этот высший творец, во-первых, творит отдельные вещи, во-вторых, влечет их к себе, в-третьих, придает им совершенство. Также и вещи, рождаясь, прежде всего проистекают от этого вечного источника, а затем к нему же текут обратно, поскольку влекутся к своему происхождению, и, наконец, достигают совершенства, после того как возвращаются к своему началу. Это изрек Орфей, именуя Юпитера началом, серединой и пределом вселенной³⁰. Началом — поскольку он создает [вещи]; серединой — поскольку влечет созданное к самому себе; пределом — поскольку возвращенному дает совершенство. По этой причине мы можем назвать его царем вселенной, благим, прекрасным и справедливым, как это часто говорится у Платона. Когда он творит, говорю я, он благ, когда влечет к себе — прекрасен, когда дарует совершенство каждому по заслугам — справедлив. Итак, красота, которой свойственно вызывать влечение, находится между благом и справедливостью. Ведь она происходит от блага и стремится к справедливости.

Каким образом божественная красота порождает любовь

Этот божественный облик [то есть красота—в итал. тексте] зарождает во всем любовь, то есть стремление к себе. Так как если бог влечет к себе мир, а мир влеком к нему, существует один непрерывный поток, берущий начало от бога, проходящий через мир и наконец завершающийся в боге, который как бы в виде некоего круга возвращается туда же, откуда исходит. И так один и тот же круг, ведущий от бога к миру и от мира к богу, называется тремя именами. Поскольку он начинается в боге и к богу влечет—красотой; поскольку, переходя в мир, захватывает его—любовью; а поскольку, вернувшись к создателю, соединяет с ним его творение—наслаждением.

Итак, любовь, зародившись от красоты, завершается наслаждением. Об этом свидетельствует преславный гимн Дионисия Ареопагита³¹ и Иеротея³², в коем эти богословы возгласили: любовь есть благой круг, вечно обращающийся от блага к благу³³. Ибо по необходимости любовь есть благо, поскольку благо возвращается к благу. Один и тот же бог, к облику которого все стремятся и в обладании коим находят успокоение. Следовательно, отсюда возжигаются наши желания, там находит успокоение огонь любящих, но при этом не гаснет, а достигает полноты. И справедливо Дионисий³⁴ сравнивает бога с солнцем, потому что как солнце освещает и согревает тело, так бог дарует душам ясность истины и огонь божественной любви. Это сравнение мы можем извлечь и из шестой книги «Государства» Платона³⁵ тем способом, который я вам изложу.

Конечно, солнце создало и видимые тела и видящие их глаза. И наполняет глаза, чтобы они видели, светлым духом, а тела, чтобы они были видимы, расписывает красками. Однако для усовершенствования зрения не достаточен ни собственный луч глаза, ни собственные краски тел, если не появится, не осветит [тела] и не возбудит и не укрепит [зрение] некий единый свет, [сущий] над всеми, от коего исходит многообразный, свойственный глазу и вещам свет. Таким же образом этот первый из всех акт, который называют «бог», щедро роздал, производя их, облик и акт [актуальное существование] единичным вещам. Конечно, этот акт [деяние] становится слабым и неспособным к осуществлению, будучи воспринят сотворенной и подверженной воздействию вещью. Но вечный и невидимый свет божественного солнца присутствует во всем, хранит, дает жизнь, возбуждает, и придает совершенство, и укрепляет. О чем божественно [пел] Орфей:

«Сохраняющий все и распространяющийся надо всем».

Он называется благим, поскольку он есть акт всего и все укрепляет. Прекрасным—поскольку дает жизнь, смягчает, успокаивает и возбуждает. Красотой—поскольку к познаваемым вещам привлекает три силы

познающей души: ум, зрение и слух. Истиной—поскольку, находясь в познающей потенции, прилагает ее к познаваемому [объекту]. Наконец, в качестве благого он творит, управляет и придает совершенство. В качестве прекрасного—освещает и сообщает всему прелесть.

ГЛАВА III

Красота есть сияние божественного блага,
а бог—центр четырех кругов

Не без оснований древние богословы помещали благо в центре, а красоту в круге. Ведь благо пребывает в едином центре, красота же в четырех кругах. Единый центр всего есть бог, четыре круга вокруг бога—ум, душа, природа и материя. Ум—неподвижный круг. Душа подвижна сама по себе; природа подвижна в другом, но не от другого; материя подвижна и в другом и от другого. А почему именно бога мы называем центром и почему эти четыре называются кругами, кратко изложим следующим образом.

Центр круга есть точка, единая, неделимая, неподвижная. От центра многие делимые и подвижные линии идут к подобной им окружности. Каковая делимая окружность вращается вокруг центра, как бы вокруг оси: Свойство центра в том и заключается, что хотя он един, неподвижен и неделим, он, однако же, находится во многих, вернее, во всех подвижных и делимых линиях. Ибо повсюду линия состоит из точек. Но так как, разумеется, ничто не может быть достигнуто несхожим с ним, линии, проводимые от окружности к центру, могут коснуться его только одной-единственной простой и неподвижной точкой. Кто станет отрицать, что бог по достоинству именуется центром всего, когда он, будучи совершенно простым и неподвижным, присущ всему. Все же произведенные от него вещи являются множественными, сложными и в известной мере подвижными, и как от него проистекают, так к нему и возвращаются наподобие линий и окружности.

Таким образом, происходящие от бога ум, душа, природа и материя стремятся возвратиться к нему и повсюду в меру своих сил вращаются вокруг него. И подобно тому как центральная точка обнаруживается повсюду в линиях и во всем круге и каждая из линий одной из своих точек касается срединной точки круга, так бог—центр всего, который есть наипростейшее единство и наичистейший акт, заключен во всех вещах не только потому, что присутствует во всем, но и потому, что всем сотворенным им вещам придал некую часть или внутреннюю силу, наипростейшую и наипревосходнейшую, которую называют единством вещей; от нее [силы] как от центра зависят и к ней как к центру своему тяготеют остальные части и силы всякой вещи. К этому своему центру, к этому собственному единству должны собраться сотворенные [вещи], прежде чем они устремятся к своему творцу, чтобы через присущий им центр, который мы уже часто упоминали, соединиться с центром всего.

Так ангельский ум, прежде чем подняться к богу, достигает своей вершины и главы. Так же [поступают] и душа и все остальные вещи. И видимый круг мира является образом этих невидимых кругов, то есть ума, души и природы. Ибо тела являются тенями и отпечатками души и ума, тень же и отпечаток передают облик того, чьей тенью и отпечатком являются. Потому мы справедливо считаем, что эти четыре являются четырьмя кругами.

Но ум, неподвижный круг, всегда мыслит и желает одним и тем же образом, потому что как его действие, так и субстанция всегда остаются тождественны и действуют подобным себе образом. Подвижным же ум можно назвать только исходя из того, что, происходя, как и все прочее, от бога, он возвращается к нему же. Душа мира и любая другая — есть подвижный круг. Ибо она по своей природе познает, рассуждая, и действует с течением времени; рассуждение же, идущее от одного к другому, и временное действие несомненно называется движением. Если же есть в познании души и некое постоянство, то оно обязано своим существованием не душе, а уму. Природа есть тоже подвижный круг. Когда мы говорим о душе, то понимаем под этим, по обычаю древних богословов, силу, заключенную в разуме и чувствах; когда говорим о природе, — [имеем в виду] силу души, заключенную в способности к порождению. Одну силу в нас они именовали собственно человеком, другую же тенью и отображением человека. Конечно, эта способность к порождению называется подвижной по той причине, что требует для своего осуществления определенного промежутка времени. Однако в этом она отличается от собственного свойства души, ибо душа движется сама по себе и в себе самой. Сама по себе, потому что она является началом движения. В себе же самой, потому что в самой субстанции души заключены действия разума и чувств, для осуществления которых ни одно из них не испытывает необходимости в теле. Сила же порождения, которую мы называем природой, хотя и движется сама по себе, поскольку она есть некая сила движущейся самой по себе души, но именуется движущейся в ином потому, что всякое ее действие ограничивается массой тела. Ибо она питает, растит и рождает тело. Материя же и телесная масса есть круг, движимый и от иного и в ином. От иного, так как по необходимости приводится в движение душой, а в другом, потому что всякое движение тела происходит в определенном месте.

Итак, мы уже ясно можем понять, по какой причине богословы помещают благо в центре, а красоту в окружности. Ведь именно благо всех вещей один есть бог, благодаря которому все [остальное] является благом; красота же есть божественный луч, заключенный в этих некоторым образом вращающихся вокруг бога четырех кругах. Такой луч воспроизводит в этих четырех кругах все виды всех вещей. Эти виды мы обычно именуем в уме идеями, в душе — логосами [мыслимыми прообразами — rationes], в природе — семенами, в материи — формами. Поэтому в четырех кругах проявляются четыре сияния: идей — в первом, логосов — во втором, семян — в третьем, и в последнем — форм.

Как Платон рассуждал о божественных вещах

Это тайное учение Платон раскрыл в письме к царю Дионисию, когда утверждал, что бог — причина всех прекрасных вещей, как бы начало и источник всей красоты. «Вокруг царя всего, — говорит он, — [расположено] все. Все существует благодаря ему. Сам он есть причина всего прекрасно-го. Вторые вещи расположены вокруг второго. Третьи — вокруг третьего. Человеческий же дух стремится познать, каковы эти существа, рассматривая в них то, что ему родственно и чем он не обладает в достаточной мере. Но относительно самого царя и того, о чем я сказал, ничто не является таковым, и дух говорит о том, что существует после этого»³⁶. «Вокруг царя» означает: не внутри, но вовне, ибо в боге ничто не может быть составным. Но что означает это выражение «вокруг», Платон разъясняет, когда добавляет: «Все существует благодаря ему. Сам он есть причина всего прекрасного», как бы сказав, потому они все вокруг царя, что к нему, как к пределу, по природе своей все возвращаются, так же как от него, как начала, все произошли. «Всего прекрасного», то есть всей красоты, которая сияет в вышеназванных кругах. Ибо формы тел через семена, те через логосы, они же через идеи приводятся к богу и по тем же ступеням происходят от бога. Когда он говорит «все», он понимает собственно идеи, ибо в них заключено все остальное.

«Вторые вокруг второго, третьи вокруг третьего». Зороастр³⁷ полагал, что в мире существуют три государя: Ормузд, Митра и Ариман. Платон именовал их³⁸: бог, ум и душа. Также три порядка, полагал он, существуют и в божественных видах: идеи, логосы и семена. Следовательно, первый вид, то есть идеи, [расположен] вокруг первого, то есть бога, так как они даны уму от бога и к нему же [богу] приводят ум, которому они были даны. «Вторые вокруг второго», то есть логосы вокруг ума, потому что через ум переходят в душу и направляют душу к уму. «Третьи вокруг третьей», то есть семена вещей вокруг души. Ибо через душу переходят в природу, то есть в ту способность порождения, и они же обратным путем воссоединяют природу с душой. Формы нисходят в той же последовательности от природы к материи. Но их Платон не перечисляет в приведенном порядке, потому что, спрошенный Дионисием о вещах божественных, привел три порядка, относящиеся к бестелесным видам в качестве божественных, формы же тел пропустил. Бога же он не пожелал назвать первым царем, но — царем всего, чтобы не показалось, если бы он назвал его первым, что он его располагает в отношении числа, вида и состояния наравне со следующими государями. И не сказал, что вокруг него [расположены] первые [сущности], но «все», чтобы мы не подумали, что он скорее правитель одного какого-то порядка, а не всех.

«Человеческий же дух стремится познать, каковы они». После этих трех сияний божественной красоты, сверкающих в трех кругах, он искусно присоединил к ним любовь, которую испытывает к ним душа.

Ибо там возжигается пыл души. Ведь подобает, чтобы божественный [дух— в итал. тексте] желал божественного. «Рассматривая в них то, что ему родственно». Так как человеческое познание происходит от чувств, с их помощью мы часто имеем привычку судить о божественном, по тому превосходному, что мы видим в телах; мы постигаем через силу телесных вещей— силу бога; через порядок— мудрость; через пользу— благость бога. Формы же тел он называет родственными душе, как бы порожденными близ нее, ибо формы тел располагаются на следующей после души ступени.

«Чем он не обладает в достаточной мере». Такого рода формы и существуют не в достаточной мере [не в достаточной мере обладают существованием] и недостаточно показывают нам божественные вещи. Ведь истинные вещи суть идеи, логосы и семена. Формы же тел представляются скорее тенями вещей, чем истинными вещами. Но как тень тела не показывает точную и четкую форму тела, так и тела не отображают собственную природу божественных сущностей.

«Но относительно самого царя и того, о чем я сказал, ничто не является таковым». Ибо в каком отношении могут смертные вещи быть подобны бессмертным? И ложные истинным?

«А дух говорит о том, что следует после этого», то есть дух, судя о божественных вещах по смертным, говорит о божественном ложно, и не о божественном возвещает, но о смертном.

ГЛАВА V

Божественная красота сияет во всем,
и ее любят во всех вещах

Впрочем, говоря в немногих словах обо многом, благо есть высочайшая сущность бога; красота— некий акт или луч оттуда [от бога], проникающий во все; сперва в ангельский ум, во-вторых, в душу всего [dell' universo— мира] и остальные души, в-третьих, в природу, в-четвертых, в материю тел. Он украшает ум порядком идей, душу наполняют рядом логосов, природу укрепляют семенами, материю украшают формами. Но подобно тому как один луч солнца освещает четыре элемента— огонь, воду, землю и воздух, так один божественный луч озаряет ум, душу, природу и материю. И как тот, кто посмотрит на свет в этих четырех элементах, увидит луч самого солнца и обращается через него к лицезрению высшего света солнца, так и тот, кто созерцает и любит красоту в любом из этих четырех порядков— уме, душе, природе и теле,— созерцает и любит в них сияние бога и в такого рода сиянии созерцает и любит самого бога.

ГЛАВА VI О страстях любящих

Из этого следует, что порыв любящего не утоляется ни видом, ни прикосновением к телу. Ибо он желает не то или иное тело, но поклоняется, желает и испытывает трепет от сияния божественного величия, сверкающего в телах. Поэтому любящие не знают, чего желают или ждут, ибо не знают самого бога, чей сокровенный вкус придает его делам некое наисладчайшее благовоние. Каковое благовоние повседневно нас возбуждает. Но мы ощущаем благовоние, вкуса, без сомнения, мы не знаем. Ибо когда мы, привлеченные явным благовонием, ощути́м желание скрытого вкуса, мы не пойдем, чего мы страстно желаем и что испытываем.

Из-за этого всегда случается, что любящие некоторым образом боятся и вместе с тем почитают вид любящего. Ибо даже сильные и, я бы сказал, если бы не боялся, что кто-нибудь из вас, слушающих меня, покраснеет, мудрые мужи испытывали это перед лицом низшего любимого. Ибо [то], что их пугает, приводит в уныние и покоряет, не является человеческим свойством. Ибо свойственная человеку сила всегда более возвышенна в более сильных и мудрых. Но этот блеск божественного, сверкающий в прекрасных вещах, как бы подобие бога, побуждает любящих поражаться, трепетать и преклоняться. На том же основании любящий ради присутствия любимого презирает и ни во что не ставит богатства и почести. Ибо подобает, чтобы божественное предпочиталось человеческому.

Также часто случается, что любящий страстно желает перенестись в любимое существо. И не без причины, ибо он стремится и пытается из человека сделаться богом. Кто же не променяет человеческую сущность на божественную? Так же бывает, что опутанные любовью попеременно то вздыхают, то радуются. Вздыхают потому, что утрачивают самих себя, теряют и разрушают. Радуются потому, что переносятся в нечто лучшее. Так же попеременно их бросает то в жар, то в холод, наподобие тех, кого поразила лихорадка. Естественно, что их бросает в холод, потому что они теряют собственное тепло, естественно и что в жар, поскольку они возгораются пыланием божественных лучей. За холодом следует робость, за жаром—смелость. Вот почему они попеременно кажутся то робкими, то дерзкими. И кроме того, полюбив, самые тупые изостряют свой ум. Ибо кто же не станет видеть более остро при помощи небесных лучей? Но мы уже достаточно сказали о самом Эроте и красоте, его источнике, и о страстях любящих.

ГЛАВА VII О двух родах любви и о двойкой Венере

Ранее рассмотрим вкратце два рода любви. У Платона Павсаний утверждает, что Эрот является спутником Венеры. И полагает, что по необходимости существует столько же Эротов, сколько Венер. Он

говорит о двух Венерах, которых соответственно сопровождают два Эрота. Одну Венеру он считает небесной, другую же вульгарной. Эта небесная Венера порождена небом без матери. Вульгарная же происходит от Юпитера и Дионы.

Платоники называют небо высшим богом, потому что как небо—это высшее тело—управляет и содержит [в себе] все тела, так этот высший бог превосходит все духи. Ум же называют многими именами. Ведь [они] то называют [его] Сатурном, то Юпитером, то Венерой. Ибо этот ум существует, живет и мыслит. Сатурном они обычно именовали его сущность, Юпитером—жизнь, Венерой—мышление. Подобным образом мы называем душу мира Сатурном, Юпитером и Венерой. Сатурном—потому, что постигает высшее, Юпитером—потому, что движет небесные тела, Венерой—потому, что порождает низшие тела.

Первая Венера, которая находится в уме, рождена небом без матери, так как, согласно физикам, мать—это материя. Ум же этот чужд всякой сопричастности с тленной материей. Вторая Венера, которая находится в душе мира, происходит от Юпитера и Дионы. От Юпитера, то есть от той доблести души, которая движет небесные тела, так как она [доблесть] создала ту силу, которая порождает эти низшие [вещи]. Мать же ей приписывают по той причине, что полагают, что, рассеянная в материи мира, она имеет связь с материей. Итак, говоря кратко, Венера двойка: одна есть то мышление, которое мы полагаем в ангельском уме; другая есть порождающая сила, приписанная мировой душе. У обеих в качестве подобного им спутника имеется Эрот. Ибо одна врожденной любовью возносится к умопостижению божественной красоты. Другая же—своей любовью—к порождению той же красоты в телах. Одна вначале заключает в себе сияние божества, затем передает его второй Венере. Та же переносит искры этого сияния в материю мира. Благодаря присутствию такого рода искр отдельные тела мира, в меру природной их способности, представляются красивыми. Облики этих тел через глаза воспринимает человеческий дух, который тоже обладает двойкой способностью, а именно силой понимания и силой порождения. Эта двойкая способность представляет в нас двух Венер, которых сопровождают два Эрота. Когда сперва нашим глазам является облик человеческого тела, наш ум, который является в нас первой Венерой, почитает и любит его в качестве образа божественной красоты и через него часто возносится к ней. Порождающая же сила, то есть вторая Венера, страстно желает породить подобную ей форму. Итак, Эрот сопутствует той и другой. Там—как желание созерцать, здесь—как желание порождать красоту. И тот и другой Эрот благороден и достоин похвалы. Ибо и тот и другой следуют божественному образу.

Что же Павсаний порицает в любви? Я скажу вам. Если кто-либо, более стремясь к удовлетворению чувственной страсти, пренебрегает созерцанием или предается этой страсти чрезмерно с женщинами или, вопреки естественному порядку, с мужчинами, или формы тела предпочитает красоте души, то он поистине злоупотребляет достоинствами любви.

Это злоупотребление любовью и порицает Павсаний. Тот же, кто правильно ею пользуется, тот, конечно, хвалит форму тела, но благодаря ей воспринимает более возвышенную красоту души, ума и бога и более пылко любит ее и восхищается ею. Долг же продолжения рода и плотского соединения он выполняет настолько, насколько предписывают естественный порядок и гражданские законы, установленные благоразумными людьми. Но об этом более подробно говорит Павсаний.

ГЛАВА VIII

Поощрение к любви. О любви простой и взаимной

Вас же, о друзья, я прошу и заклинаю, чтобы вы предались всеми силами поистине божественному делу Эрота. И пусть вас не устрасит то, что, как говорят, сказал Платон о некоем любовнике. Этот любовник, говорит он, есть смертная душа в своем теле и живая в чужом³⁹ И пусть также вас не смущает то, что пел Орфей о горьком и несчастном жребии любящих. Ибо, если угодно, прошу внимательно выслушать, как это следует понимать и чем тут можно помочь.

Платон называет любовь горькой вещью⁴⁰ [в итал. тексте — сладостным горьким плодом]. И справедливо, потому что всякий, кто любит, умирает. Орфей называет ее *γλυκύτρον*⁴¹, то есть сладостно горькой, так как любовь есть добровольная смерть. Поскольку она есть смерть, она горька, но, так как смерть эта добровольна, — сладостна. Умирает же всякий, кто любит, ибо его сознание, забыв о себе самом, всегда обращается к любовнику. Если он не размышляет о себе, то, конечно, не мыслит в себе самом. Поэтому охваченный любовью дух не действует в себе самом, так как именно мышление является главным деянием души. А кто не действует в себе самом, тот и не пребывает в себе. Ибо эти два понятия — бытие и деяние — являются равнозначными. И не бывает бытия без деяния, и деяние не превосходит самое бытие. Никто не действует, когда не существует, и везде, где существует, действует. Следовательно, душа любящего пребывает не в нем самом, раз она в нем не действует. Если он не находится в себе, то также и не живет в самом себе. А кто не живет — тот мертв. А потому всякий, кто любит, умирает для себя [в себе]. Живет ли он по крайней мере в другом? Разумеется.

Существует два вида любви: одна простая, другая взаимная. Простая, когда любимый не любит любящего. Тогда любящий целиком мертв. Ведь он не живет в себе, как мы уже достаточно доказали, как не живет и в любимом, потому что отвергнут им. Где же он тогда живет? Неужели же в воздухе или в воде, в огне или земле, или в теле животного? Никким образом. Ибо душа человека не живет в каком-нибудь ином теле, кроме человеческого. Так, может быть, она влачит жизнь в каком-нибудь ином теле нелюбимого человека? Разумеется, нет. Ибо если он не живет в том, в ком он страстно стремится жить, как он будет жить в другом?

Следовательно, нигде не живет тот, кто любит другого, но им не любим. По этой причине нелюбимый любящий вполне мертв. И никогда не воскреснет, если не пробудит его негодование. Когда же любимый отвечает на любовь, то любящий по крайней мере живет в нем. В этом, разумеется заключено нечто восхитительное.

Всякий раз, когда два человека охвачены взаимным благоволением, они живут один в другом. Эти люди поочередно превращаются один в другого и каждый отдает себя другому, получая его взамен. Я понимаю, как они отдают себя до самозабвения, но каким образом воспринимают другого — не понимаю. Ибо, кто не обладает самим собой, имеет много меньше возможностей завладеть другим. А тут каждый обладает самим собой и [вместе с тем] обладает другим. Тот обладает собой, но в этом. Этот же обладает собой, но в том. Конечно, когда я люблю тебя, я узнаю себя любящего в тебе, думающем обо мне, и, потеряв себя своим небрежением, обретаю себя в тебе сохраненным. То же ты совершаешь во мне.

И вот что еще представляется удивительным. Если я, потеряв себя, с твоей помощью себя обретаю вновь, то я посредством тебя обладаю собой; если посредством тебя я обладаю собой, то прежде и больше обладаю тобой, чем собой самим, я оказываюсь более близким тебе, чем себе, так как я достигаю себя не иначе, как посредством тебя. Именно этим сила [любовной] страсти отличается от необузданности Марса. Ибо так различаются власть и любовь. Властитель посредством себя овладевает другими, любящий посредством другого овладевает собой, и каждый из любящих, удаляясь от себя, приближается к другому и, умирая в себе, воскресает в другом. Но одна только во взаимной любви есть смерть, воскресение же двойственно. Ибо тот, кто любит, единожды умирает в себе самом, так как пренебрегает собой. Воскресает же в любимом тотчас же, так как любимый постигает его страстной мыслью. Воскресает снова, так как в любимом узнает себя и не сомневается, что он любим. О счастливая смерть, за которой следуют две жизни! О удивительная сделка, при которой кто отдает самого себя ради другого — обладает другим и продолжает обладать собой! О неоценимая выгода, когда двое до такой степени делаются единым, что каждый из двух делается двумя и словно удвоен и, кто имел одну жизнь, благодаря этой смерти уже обладает двумя! Ибо кто однажды умер, воскресает дважды, и за одну жизнь обретаю две, и из себя одного превращается в двоих.

Несомненно, наисправедливейшее возмездие заключено во взаимной любви. Убийца должен быть наказан смертью. Кто станет отрицать, что убийца — любимый, раз он отделяет душу от любящего? И кто станет отрицать, что в свою очередь умирает любимый, раз он подобным же образом любит любящего?

Это возмездие вполне справедливо, так как один другому отдает душу, а тот отдает ему душу, полученную от него. Каждый из двух, любя, передает свою [душу], а, ответив на любовь, за свою возвращает чужую. Вот почему по справедливости должен любить всякий, кого любят. А кто не любит любящего, должен быть признан виновным в убийстве. Мало

того: вором, убийцей и святотатцем. Имуществом обладает благодаря телу, телом—благодаря душе. Следовательно, кто захватывает душу, которая обладает как телом, так и имуществом, душу захватывает вместе с телом и имуществом, благодаря чему он повинен тройкой смерти как вор, убийца и святотатец и притом как совершенно безобразный и отверженный [человек]. Он может быть убит любым безнаказанно, если только не исполнит закон по своей воле, то есть не полюбит любящего. И тогда вместе с однажды умершим, подобно ему, он и сам умрет, и вместе с дважды воскресшим точно так же дважды воскреснет.

Вышеприведенными доводами доказано, что любимый обречен ответно любить любящего. Но мы докажем, что не только должен, но и понуждаем. Подобие создало Эрота. Подобие есть некое качество, тождественное [во многих]. Ибо, если я подобен тебе, ты по необходимости также подобен мне. Следовательно, это же подобие, которое побуждает меня любить тебя, также заставляет любить меня. Кроме того, любовник отчуждается от себя и отдается во власть любимому. Следовательно, любимый заботится о нем как о принадлежащей ему вещи, ибо свое всякому дорого. К этому добавляется то, что любящий запечатлевает в своей душе внешность любимого. Итак, душа любящего становится зеркалом, в котором отражается облик любимого. Потому любимый, когда в любящем распознает себя, понуждаем любить его. Астрологи полагают, что взаимность любви существует особенно между теми, при рождении которых происходит противостояние светил, то есть Солнца и Луны. К примеру, если я родился, когда Солнце было в созвездии Овна, а Луна в созвездии Весов, а ты—когда Солнце было в созвездии Весов, а Луна в созвездии Овна. Или между теми, для кого взойдет тот же либо подобный знак и та же либо подобная планета. Или если благоприятствующая планета будет обращена к восходу под одним и тем же углом. Или если Венера окажется расположенной в том же доме рождения и под тем же градусом. Платоники добавляют: между теми, чья жизнь подчинена одному и тому же или подобному демону⁴². Физики же и моралисты полагают, что подобие темперамента, питания, воспитания, обучения, привычек и решений порождает те же желания. Далее, когда сочетаются многие причины, тогда сильнее оказывается взаимность, когда же объединяются все причины, тогда возникает страсть Финтии и Дамона⁴³, Ореста и Пилада⁴⁴.

ГЛАВА IX

Что ищут любящие

Что, однако же, ищут они, когда взаимно любят друг друга? Они ищут красоту. Ибо любовь есть желание наслаждаться красотой. Красота же есть некое сияние, влекущее человеческую душу. Красота тела ведь есть не что иное, как само сияние, проявляющееся в привлекательности красок и линий. Красота же души есть сверкание, проявляющееся в согласии учености и нравов. Этот свет тела не воспринимает ни слух, ни обоняние,

ни вкус, ни осязание, но только зрение. А коль скоро одно лишь зрение воспринимает его, то одно оно и наслаждается им. Итак, только одно зрение наслаждается телесной красотой. Но так как любовь есть не что иное, как желание наслаждаться красотой, а воспринимает ее только зрение, любящий довольствуется одним созерцанием тела. Страсть же осязать не является ни частью любви, ни чувством любящего, но есть лишь вид необузданности и смятение рабской души. Кроме того, свет и красоту души мы воспринимаем только умом. А потому тот, кто постигает красоту души, довольствуется только умозрением. Наконец, между любящими происходит обмен красотой. Муж наслаждается лицезрением красоты юного любовника. Юноша умом постигает красоту зрелого мужа. И тот, кто красив только телом, вследствие этого становится красив и душою. Кто красив только душою, свое телесное зрение насыщает телесною красотой. Это совершенно восхитительный обмен, он с обеих сторон достоин, полезен и приятен. Достоинство по крайней мере равно в обоих. Ибо равно достойно и учиться и учить. Приятности больше для старшего, который наслаждается лишь зрением и пониманием. Для юного же больше пользы. Ибо насколько душа превосходит тело, настолько обретение красоты души ценнее, чем обретение красоты тела.

РЕЧЬ ТРЕТЬЯ

ГЛАВА I

Эрот находится во всем и для всех

До сих пор мы объясняли речь Павсания, теперь будем толковать речь Эриксимаха. Три вопроса должны быть рассмотрены нами, согласно мнению нашего Эриксимаха. Во-первых, что Эрот, существуя во всех вещах, воздействует на все. Затем, что он является творцом и хранителем всех природных вещей. В-третьих, что он наставник и господин отдельных искусств. В природе, бесспорно, усматриваются три степени вещей: высшие, низшие и равные. Высшие — причина низших; низшие — создание высших; равные наделены тождественной природой. Причины любят свои произведения как свои собственные части и образы. Более того, произведения стремятся к своим причинам как к своим охранительным началам. Те же, которые помещены в одном и том же порядке, связаны друг с другом как подобные члены единого целого взаимной привязанностью. Вот почему бог с неким благоволением руководит и управляет ангелами, ангелы совместно с богом — душами, души совместно с ними — телами. В этом ясно усматривается любовь высших к низшим.

И, с другой стороны, тела с величайшей страстью связаны со своими душами и в высшей степени тяжело разлучаются с ними. Наши души стремятся к блаженству небесных сил, а небесные силы радостно почитают величие высшего божества. И это есть состояние любви низших к высшим. Далее, частицы огня охотно соединяются друг с другом, равно как и частицы земли, воды и воздуха между собой и во всяком виде

животных. Животные одного вида всегда относятся друг к другу со взаимным благоволением. В этом проявляется любовь между равными и подобными. Итак, у кого же возникнут сомнения, это Эрот присущ всем и всему? И это есть то, что высказал Дионисий Ареопагит в книге «О божественных именах», следуя Иеротею, такими словами: «Говоря о божественной, либо ангельской, либо духовной, либо животной, либо естественной любви, мы подразумеваем некую врожденную и связующую силу, которая заставляет высших заботиться о низших, равных согласует во взаимном общении, низших же, наконец, побуждает обратиться к лучшему и высшему»⁴⁵. Так он сказал.

ГЛАВА II

Эрот есть творец и хранитель всего

Второе же положение этой нашей речи, где Эрот был назван создателем и хранителем всего, доказывается следующим образом. Страсть распространить собственное совершенство является некой любовью. Абсолютное совершенство заключено во всемогуществе бога. Ее созерцает божественный разум. И потому воля желает распространить его же вне себя. Благодаря этой любви к распространению ею и создано все. По этой причине наш Дионисий говорил: «божественная любовь не допускает, чтобы царь всего оставался бесплоден в себе самом»⁴⁶. Тот же инстинкт распространения был внушен всем от этого первого творца. Вследствие этого святые духи движут небеса и щедро раздают свои дары всем последующим [вещам]. Вследствие этого звезды рассеивают свой свет в элементах. Вследствие этого огонь, сообщая свое тепло, движет воздух, воздух—воду, вода—землю. И наоборот, земля притягивает к себе воду, вода—воздух, он же—огонь, всякие травы и деревья жадно порождают свои подобия, рассеивая свои семена. Животные же и люди увлечены соблазном той же страсти к порождению потомства.

Если Эрот творит все, то также и все сохраняет, ибо всегда на одного и того же падает обязанность созидания и сохранения. Ведь подобные сохраняются с помощью подобных. Любовь же притягивает подобное к подобному. Отдельные части земли, когда они связаны взаимной любовью, обращаются к другим подобным частям земли. Так же вся земля склоняется страстным желанием к подобному ей центру мира. Части воды несутся подобным образом друг к другу и к подходящему для них месту со всей массой воды. Так же поступают части огня и воздуха. И эти два элемента той же любовью влекутся к высшей подходящей для них и подобной им области. И небо тоже подвижно врожденной любовью, как писал Платон в «Политике»⁴⁷ Ибо вся душа неба находится одновременно в любой его точке. Небо вращается из-за страсти к наслаждению душой таким образом, чтобы всеми своими частями получать это наслаждение. Оно несется очень быстро, чтобы как только может целиком одновременно находиться там, где одновременно находится вся душа. Кроме того, вогнутая поверхность большей сферы есть естественное место меньшей

сферы. И потому, что любая часть этой сферы соединяется с какой-нибудь ее частью, любая желает достичь всех частей. Если она покоится, отдельные части касаются отдельных частей, а не каждая всех. В быстром же движении достигается то, чего нельзя достичь в покое. Двигается же все очень быстро, чтобы любая часть сообразно своим силам достигла почти в то же время всех частей.

Наконец, все вещи сохраняются единством своим частей, от рассеяния же частей гибнут. Единство же этих частей создает взаимная любовь. Что можно усмотреть в соках нашего тела и элементах мира, согласие которых, как говорил пифагореец Эмпедокл, поддерживает и мир и наши тела, а раздор разрушает их. Согласие же представляет собой чередование мира и любви. Об этом же пел Орфей:

Только ты держишь бразды правления всех этих [вещей]⁴⁸.

ГЛАВА III

Эрот — наставник и правитель искусств

Нам остается после этого показать, каким образом он является наставником и правителем всех искусств. Мы поймем, что он является наставником искусств, если будем исходить из того, что никакое искусство нельзя ни открыть, ни изучить, если не побуждает к тому радость познания и желание открытия и если учитель не любит учеников, а ученики не будут страстно жаждать учения. Кроме того, его по заслугам называют правителем. Ибо всякий, кто усердно следит за делом художеств и тщательно [их] завершает, ценит в высшей степени и сами искусства и людей, которыми они создаются. К этому добавим, что художники в отдельных искусствах не следуют ничему и не заботятся ни о чем, кроме как о ней.

Теперь мы вкратце рассмотрим те искусства, которые у Платона упоминает Эриксимах. Ибо что же рассматривает медицина, как не то, каким образом четыре влаги нашего тела поочередно становятся и остаются друзьями, и какие яства, напитки и прочие средства к поддержанию жизни и лечению любит и отыскивает природа? И здесь те же две любви, пошлую и небесную, которые выше различал Павсаний, подобным образом обнаруживает Эриксимах. Ибо умеренное и сдержанное тело несет в себе умеренную и приспособленную для благоразумных деяний любовь. Неумеренное же тело, напротив, несет в себе противоположную и склонную к противоположному любовь. Первой следует уступать, никогда не повинаясь второй. Также в гимнастических упражнениях следует исследовать, какое тело любит и требует каких способов упражнения и телодвижений. В земледелии — какая почва требует каких семян и какого ухода и каким деревьям какой способ возделывания более предпочтителен. То же наблюдается в музыке, мастера которой исследуют, какие числа к каким другим числам питают большую или меньшую любовь. Они находят наименьшую любовь между одним и двумя и одним и семью. Но между одним, тремя, четырьмя, пятью и шестью они

отыскивают более страстную любовь; между одним и восемью наиболее страстную. Благодаря определенным интервалам и определенной мере они добиваются наибольшего согласия между высокими и низкими голосами. Из этого и рождается соединение и прелесть гармонии. Также они упорядочивают поочередно замедление и ускорение, так что они становятся дружественными и задают упорядоченный ритм. В музыке различают два рода мелодии. Ибо существует некий серьезный и постоянный род, и есть другой — изнеженный и разнузданный. Первый, как рассудил Платон в книгах «Государство»⁴⁹ и «Законы»⁵⁰, полезен тем, кто его употребляет, второй — вреден. Одному роду он в «Пире»⁵¹ предпослал музу Уранию, другому — Полигимнию. Одни любят этот первый род, другие второй. Нужно поощрять любовь первых и предоставлять им ту музыку, которой они домогаются; желаньям других следует сопротивляться. Ибо любовь первых небесная, других пошлая.

Некая дружба, которую рассматривает астрономия, присуща звездам и четырем элементам. В них мы обнаружим некоторым образом эти два вида любви. Ибо у них есть благоразумная любовь, когда они достигают гармонии с помощью взаимных усилий. Есть и разнузданная любовь, когда кто-либо из них чрезмерно любит себя, иными же некоторым образом пренебрегает. От первой любви происходит благодатная умеренность воздуха, спокойствие воды, плодородие земель, здоровье животных. От второй — противоположные им последствия.

Наконец, дар прорицателей и жрецов, по-видимому, заключается прежде всего в том, чтобы научить нас, какие человеческие обряды приятны богу, как людям сделаться дружественными богу, какую меру любви и привязанности следует прилагать к богу, родине, родителям и прочим, как живым, так и мертвым.

То же можно заметить о прочих искусствах и вкратце заключить, что Эрот существует во всем и для всего и что он является создателем и хранителем всего и господином и наставником искусств. Справедливо назвал его божественный Орфей: хитроумным, двояким и владеющим ключами от всего⁵².

Ведь каким образом он обладает двоякой природой, вы услышали сперва от Павсания, а затем от Эриксимаха. А по какой причине Орфей сказал о нем, что он владеет ключами мира, в достаточной мере мы можем понять из вышесказанного. Действительно, как мы показали, это стремление распространить собственное совершенство, врожденное всем вещам, раскрывает скрытое и затаенное плодородие каждого, побуждая семена развиваться в плод, и выводит из недр каждого его силы, и зачинает плод, и, как бы освобождая плод с помощью тех же ключей, выводит на свет. Вот почему все части мира, так как они являются творением одного мастера и частями той же машины и подобными в существовании и жизни, поочередно связываются между собой некоей взаимной привязанностью, так что с полным основанием можно сказать, что Эрот есть вечный узел и соединение мира, недвижимая опора его частей и прочное основание всей машины.

ГЛАВА IV

Ни одна часть мира не питает ненависти к другой части

Если все это так, то никакие части этого творения никоим образом не могут быть враждебны между собой. Ибо огонь бежит от воды не из ненависти к воде, но из любви к самому себе, чтобы спастись от холода воды. И вода гасит огонь не из ненависти к огню, но из некоего желания распространить свой холод, стремится породить подобную себе воду из тела огня. Ибо, так как всякое естественное желание тяготеет к добру, а не к злу, намерением воды является не тушение огня, являющееся злом, а порождение подобной себе воды, что является добром. Ибо если бы она могла насытиться без уничтожения огня, то, конечно, не губила бы огонь. Это же обоснование относится к остальным вещам, которые кажутся враждебными и противоположными. К примеру, ягненок ненавидит не жизнь и вид волка, но его ужасает гибель, которая происходит от волка. И волк не из ненависти к ягненку, а из любви к самому себе раздирает и пожирает его. И человек страшится не человека, а его пороков. И мы завидуем не дарам более могущественных и изобретательных людей, не из ненависти к ним, но из любви к себе боясь оказаться у них в подчинении. Поэтому ничто не препятствует, чтобы Эрот был во всем и проникал через все. Итак, если этот бог столь велик, что он присутствует всюду и проникает во все глубины, мы несомненно устранимся его как могучего господина, власти которого мы не в силах избежать; и как наимудрейшего судии, от которого наши мысли не могут быть сокрыты. Так как он является творцом и хранителем всего, словно отцу, мы поклоняемся ему, почитаем как защитника и оплот. Так как он научил отдельным искусствам, мы следуем ему как наставнику. Благодаря этому творцу мы живем и существуем. Благодаря этому охранителю мы пребываем в вечности. Благодаря этому покровителю и судье мы управляемы. Благодаря этому наставнику мы обучаемся и образуемся к благой и блаженной жизни.

РЕЧЬ ЧЕТВЕРТАЯ

ГЛАВА I

В которой пересказывается текст Платона о природе древних людей

На этом наш друг окончил речь. Его сменил Кристофоро Ландино, муж необыкновенной учености, известный нам как лучший орфический и платонический поэт нашего времени, с тем чтобы истолковать темные и сложные суждения Аристофана.

Хотя Джованни Кавальканти избавил нас своим старанием от пространных неясностей рассуждения, все же мнение Аристофана выражено столь темно, что потребует разъяснения и света. Эрот, говорит Аристофан, по сравнению с другими богами в высшей степени есть благодетель человеческого рода, защитник, попечитель и целитель людей. Прежде всего надлежит обратить внимание на то, какова была некогда природа людей или каковы ее страсти. Ибо не такова она теперь, как была встарь, но весьма отлична. Первоначально было три рода людей, а не только два, как теперь,— мужской и женский, но также имелся некий третий, составленный из того и другого. Кроме того, облик каждого человека был завершен и округл, спина и бока образовывали окружность, у него было четыре руки и равное рукам количество ног и два лица, соединенных округлыми шеями и во всем совершенно схожих. Мужской род был порожден солнцем, женский— землей; луной— смешанный. Поэтому они были надменны душою и могучи телом. Вследствие этого они попытались воевать с богами и взобраться на небо. Поэтому Юпитер каждого разделил вдоль и сделал двух из одного, наподобие того как яйца разделяют вдоль волоском. И пригрозил, если еще раз окажется, что люди в безумии восстанут на богов, снова разделить их подобным образом. После того как природа людей была поделена таким образом, каждый возжелал свою половину. Тогда они стали соединяться и обхватывать друг друга распростертыми руками, страстно стремясь вернуться к первоначальному состоянию. Потому они угасли бы от голода и бездействия, если бы бог не установил способ соединения. Вот по этой причине и зародилась в людях взаимная любовь, возвращающая нас к нашей древней природе, старающаяся из двух сделать одного и исцелить природу людей. Ведь каждый из нас являет собой половину человека, как те рыбки, которые называются *psecte* [камбалой?] или золотистой форелью и которые, будучи разрезаны, образуют из одной две. Ищет же каждый свою половину. Итак, всякий раз как он встретит свою половину, независимо от пола, к которому он вожделеет, он с силой влечется к ней, соединяясь с пылкой любовью, и не терпит разделения хотя бы и на один миг. Это желание и стремление воссоединиться в целом и получило имя Эрота. Это он в настоящем радует нас всеми силами, приводя каждого к его некогда утраченной половине, и на будущее внушает нам высшую надежду, что если будем благочестиво почитать бога, то достигнем блаженства, исцелившись и вернувшись к своей прежней природе.

ГЛАВА II

Объяснение взглядов Платона на первоначальный облик человека

Об этом и [многом] другом подобном чудесам и фантазиям рассказал Аристофан. Надо полагать, что под этими чудесами, как под тайными покровами, скрыты божественные тайны. Ибо у древних богословов был обычай скрывать в тени образов священные и чистые тайны, чтобы их не

оскверняли непосвященные и нечистые. Мы не считаем, что все описанное выше в образах в точности отвечает чувствам. Ибо и Аврелий Августин говорит, что не все вещи, которые излагаются в образах, обладают определенным значением⁵³. Многие ведь добавлено к имеющему значение ради порядка и связи. Только лемехом вспахивается земля, но чтобы он смог это сделать, к нему присоединяются другие части плуга.

Вот вкратце предмет нашего объяснения. Когда-то люди имели три пола: мужской, женский и смешанный и были детьми солнца, земли и луны. И были они цельными. Но вследствие высокомерия порывались стать равными с богом и были разорваны надвое и, если [снова] возгордятся, будут разделены снова. После разделения половина притягивается любовью [Эротом] к [другой] половине, чтобы восстановить свою цельность, достигнув которой род человеческий будет блаженным.

Сущность нашего толкования такова. «Люди», то есть души людей. «Когда-то», то есть когда творились богом. «Существуют целиком», то есть они украшены двумя видами света: врожденным и дарованным [в итал. тексте: естественным и сверхъестественным], чтобы с помощью врожденного созерцать равное и более низкое, а с помощью дарованного — высшее. «Пожелали сравняться с богом»: возвратились к единственному врожденному свету. «Поэтому они были разделены» — потеряли дарованный свет, поскольку опустили к одному врожденному, и тотчас впали в тела. «Если еще более возгордятся, то будут разделены еще раз», то есть если слишком будут надеяться на естественный ум, то и этот оставшийся у них естественный и врожденный свет погаснет». «И имели три пола. Мужской, порожденный солнцем, женский — землей, смешанный — луной». Сверкание бога одни души восприняли согласно мужеству, которое присуще мужскому полу, другие согласно умеренности, которая свойственна женскому полу, иные согласно справедливости, которая является смешанной добродетелью. Эти три добродетели в нас — дочери трех других, которыми владеет бог. Но в боге они именуется солнце, земля и луна, в нас же мужское, женское и смешанное начало. «После разделения одна половина Эротом притягивается к другой». Когда уже разделенные и вверженные в тела души придут в юношеский возраст, этот вечный и естественный свет, который они сохранили, то есть одна их половина, влечет их к некогда утраченной ими в их падении второй половине, к вечному и божественному свету, для того чтобы вновь обрести истину. А обретя ее, они снова станут цельными и достигнут блаженства в созерцании бога. Такова вкратце суть нашего толкования.

ГЛАВА III

Человек есть душа, и душа — бессмертна

Так как тело состоит из материи и количества, и так как свойство материи — воспринимать, а количества — делиться и распространяться, а сами восприятие и деление являются страданиями, то оно по своей собственной природе является лишь субъектом для страдания и разрушения. Если же покажется, что некое действие подобает телу, то оно

действует не как тело, а поскольку в нем присутствует некая в известной мере бестелесная сила и качество, как тепло в теле огня, холод в материи воды, темперамент в нашем теле. Именно из этих качеств происходят действия тел. Ибо огонь согревает не потому, что он широкий, длинный или глубокий, но потому, что теплый. И не тот огонь, который более обширен, греет больше (более того, вследствие рассеяния он греет меньше), а тот, который теплее. Итак, поскольку действия возникают по милости сил и качеств и сами силы и качества не состоят из материи и количества, хотя они находятся в материи и количестве, следует, чтобы свойством тела было страдание, а действие — свойство чего-то бестелесного. Эти силы являются орудиями действия. Сами же по себе никоим образом не достаточны для действия, потому что не достаточны для существования. Ибо то, что находится в другом и не может существовать само по себе, обязательно зависит от другого, из-за чего и происходит, что качества, так как они по необходимости поддерживаются телом, возникают и управляются некоей более высокой субстанцией, которая не есть тело и не располагается в теле. Таковой субстанцией является душа, присутствующая и заключенная в телах; она сама себя поддерживает и наделяет тела качеством и силой темперамента, посредством их, как орудий, осуществляет в теле и через тело различные действия. По этой причине хотя и говорится, что человек рождается, вскармливается, растет, двигается, стоит, сидит, говорит, создает произведения искусства, но все это делает сама душа, а потому душа и есть человек. Если мы говорим, что человек рождается, вскармливается, растет,— это значит, что душа, словно отец и художник, порождает, выращивает и вскармливает тело. Если говорим, что человек стоит, сидит и говорит,— это значит, что душа поддерживает, сгибает и приводит в движение члены тела. Если говорим, что работает и бежит,— это значит, что душа поднимает руки и приводит в движение ноги и направляет их по своей воле. Если чувствует, то это душа через органы чувств, как бы через окна и отверстия, воспринимает внешние тела. Если понимает,— это означает, что душа воспринимает истину сама по себе без каких-либо органов тела. Итак, все, о чем говорится, что это создает человек, делает сама душа, тело же испытывает воздействие. Потому только душа есть человек, тело же деяние и орудие человека. Тем более что душа главное свое деяние, то есть мышление, осуществляет без какого-либо органа тела, когда с его [мышления] помощью постигает бестелесные вещи, а с помощью тела постигает только телесные вещи. Итак, если душа действует сама по себе, то несомненно она существует и живет сама по себе, так как то, что действует без тела— без тела и живет. Если она [душа] существует самостоятельно, ей подобает быть чем-то особенным, не общим телу, поэтому она может присвоить себе собственное имя человека отдельно от материи и тела. Ибо представляется, что имя это действительно обозначает нечто пребывающее постоянно, так как каждого из нас называют человеком на протяжении всей жизни, и всякий человек называется человеком во всяком возрасте. Тело постоянно меняется, то вырастая, то уменьшаясь, то

становясь более слабым и жидким, то испытывая поочередное воздействие жары и холода. Душа же всегда остается та же, что ясно показывает нам исследование истины, всегда одно и то же желание добра и устойчивое сохранение памяти. Кто же будет до такой степени безумен, что припишет наиболее достоверное наименование человека нашему всегда текучему и во всех отношениях изменчивому телу скорее, чем неустойчивейшей душе? Из этого может быть ясно, что, когда Аристофан говорит о человеке, он в соответствии с обычаем платоников обозначает нашу душу.

ГЛАВА IV

О том, что душа при сотворении была украшена двояким светом,
и почему она нисходит в тело

Душа, после того как она рождена богом, возвращается к нему, своему отцу, неким естественным побуждением, подобно тому как огонь, порожденный в земле силой высших вещей, природным побуждением немедленно направляется к высшим областям. Обращенная к нему [душа] освещается его лучами. Но это первое сияние, воспринятое в субстанции души, ранее бесформенной, делается более темным и, приспособляясь к способности души, становится свойственным ей и естественным. И по этой причине с помощью этого света, который стал ей равен, душа видит себя самое и то, что находится ниже ее, то есть все вещи; бога же и прочие высшие вещи не видит. Но, став с помощью этой первой искры более близкой богу, она воспринимает другой более ясный свет, чтобы познавать также и высшие вещи. Итак, она обладает двояким светом. Одним — естественным или врожденным, другим — божественным или боговдохновенным, и с помощью этих двух видов света, соединенных вместе, она, как с помощью двух крыл, может взлететь к высшему царству. А если бы она всегда пользовалась только божественным, то всегда была бы обращена к божественным [вещам], земля же была бы лишена разумных животных.

Впрочем, божественное провидение постановило, чтобы душа была сама себе госпожой и могла пользоваться то одновременно обоими светам, то только одним из них. По этой причине происходит так, что по велению природы она обращается к свойственному ей свету, пренебрегая божественным, она сосредоточивается на себе самой и на своих силах, управляющих телом, и жаждет, чтобы силы эти занялись порождением тел. Как говорят платоники, этой страстью душа нисходит в тело, где осуществляет свои способности к порождению, движению и чувствованию и своим присутствием украшает землю — низшую часть мира⁵⁴. Каковая не должна быть лишеной разума, чтобы никакая часть мира не оказалась лишеной разумных живых существ, так как ее творец, по подобию которого сделан мир, весь есть разум. Наша же душа снизошла в тело, так как, пренебрегая божественным светом, воспользовалась только

своим и стала довольствоваться самою собой. Один только бог, который ни в чем не испытывает недостатка и выше которого нет ничего, всегда довольствуется самим собой, будучи самодовлеющим. Потому душа уподобилась богу, когда захотела довольствоваться собой, как будто бы она не менее бога способна быть самодовлеющей.

ГЛАВА V

Сколько существует путей, которыми душа возвращается к богу

Именно это высокомерие, говорил Аристофан, послужило причиной того, что душа, рожденная целой, разделилась, то есть из двух светов воспользовалась после этого одним, другим же пренебрегла. Она низвергается в подземное царство тела, словно погрузившись в реку Лету⁵⁵, и, мгновенно забыв о себе самой, похищается чувствами и распутством, словно тираном и его пособниками. Но в зрелом теле, очистив орудия чувств, при содействии учения она несколько приходит в себя. Тогда начинает сиять естественный блеск и она познает естественный порядок вещей. С помощью этого исследования она догадывается, что есть некий строитель этой огромной машины, и желает видеть и постичь его. Но он познается только с помощью божественного сияния. Поэтому ум, побуждаемый исследованием собственного света, страстно стремится вновь обрести божественный свет. Побуждение же и воздержание такого рода и есть истинная любовь, благодаря которой одна половина человека страстно желает другой его половины, так как естественный свет, который есть половина души, старается вновь зажечь этот некогда оставленный в пренебрежении божественный свет—вторую половину души. И то же самое говорит Платон в письме к Дионисию: «Человеческий дух страстно стремится познать, каковы божественные вещи, усматривая в них то, что родственно ему»⁵⁶. Когда бог вливал в душу свой свет, он предназначил его главным образом для того, чтобы привести людей к блаженству, которое заключается в обладании им. К этому нас ведут четыре добродетели: благоразумие, храбрость, справедливость и умеренность. Благоразумие—первая из добродетелей, указующих нам блаженство. Три остальные упомянутые добродетели—как бы три пути, ведущие нас к блаженству. Таким образом, бог различно соразмеряет свою искру в различных душах ради этой цели, так что под водительством благоразумия они повторяют своего творца, одни в храбрости, другие в справедливости, третьи в умеренности. Ибо одни благодаря этому дару с сильным духом встречают опасность смерти за веру, за добродетель, за родину. Другие так справедливо устроили жизнь, что и сами никому не причиняют несправедливости, и не позволяют, чтобы ее причиняли другие. Третьи укрощают страсти бдением, постом и трудами. Хотя они идут тремя путями, однако стремятся достичь одной, указанной им мудростью цели—блаженства.

Следовательно, эти три добродетели заключены в мудрости самого бога. Воспылав к ним желанием, души человеческие стремятся, следуя им, достичь их, соединиться с ними и вечно ими обладать. Мы называем храбрость мужской добродетелью вследствие твердости и бесстрашия; умеренность — женской вследствие несколько более спокойного и холодного свойства ее желания и природного мягкого нрава. Справедливость мы называем добродетелью смешанной: женской, поскольку по своей беззлобности она никому не причиняет несправедливости; мужской же вследствие того, что она не позволяет другим причинять зло и более строго наказывает низких людей. Ведь давать — есть мужское свойство, а воспринимать — женское, и поэтому солнце, которое ни от кого не воспринимает свой свет и всем дарует его, мы называем мужским; луну, которая воспринимает свет от солнца и передает его элементам, — смешанной, а землю, так как она воспринимает свой свет ото всех и не наделяет им никого, именуем женской. Вследствие этого солнце, луну и землю, храбрость, справедливость и умеренность по заслугам называют именем мужского, смешанного и женского начала. И для того, чтобы оставить наивысшие имена богу, мы называем эти добродетели в нем солнцем, луной и землей, в нас же — мужским, средним и женским полом. О тех, кому этот божественный свет божьего солнца был дарован при рождении вместе с добродетелью храбрости, мы говорим, что им был дан мужской свет; о тех, кому от божьей луны [дан свет] вместе с чувством справедливости — смешанный; кому от божьей земли [был дан свет с добродетелью] умеренности — [говорим, что дан свет] женский.

Увлеченные естественным светом, мы тотчас же пренебрегаем дарованным нам божественным светом, и, оставив один, сохраняем в себе другой, отчего, удержав одну половину себя, вторую — утрачиваем. Конечно, с возрастом, ведомые естественным светом, мы все начинаем желать божественного, но, по различиям в нас, различным образом стремимся его достичь. Посредством храбрости — те, кто вместе с чувством храбрости восприняли его от храбрости бога; другие сходным образом посредством справедливости или умеренности. Короче говоря, каждый отыскивает свою половину такой, какую он ее получил, и одни хотят насладиться мужскою храбростью бога с помощью некогда утраченного и ныне вновь обретенного мужского божественного света, другие сходным образом с помощью смешанного света — смешанной добродетелью, третьи таким же образом с помощью женского света.

Но, конечно, только те обретают столь великий дар, кто, после того как воссияла в них с возрастом искра естественного света, понимают, что она недостаточна для суждения о божественных вещах, чтобы по свидетельству естественного света не приписать божественному величию душевные или телесные страсти и не решить, что оно не выше тел или душ. Именно в это заблуждение, как передают, впадали многие — те, кто, доверившись естественному уму в постижении божественных вещей, либо говорили, что бога нет, как Диагор⁵⁷, либо сомневались, как Протагор⁵⁸, либо сочли его телом, как эпикурейцы, стоики или киренаики⁵⁹ и многие

другие, или некоей душою, как Марк Варрон, Марк Манилий⁶⁰ и некоторые иные. Эти нечестивцы не только не обрели вновь некогда оставленный ими в небрежении божественный свет, но, злоупотребив им, извратили и свет природный. А что извращено, то по справедливости считается разрушенным и разбитым. Поэтому души тех, кто, охваченные тщеславием и гордыней, доверились собственным силам, наново разделяются, как говорит Аристофан, ибо они даже оставшийся у них естественный свет омрачают ложными мнениями и истребляют низкими нравами.

Итак, правильно пользуются естественным светом те, кто, признавая его неполным и ущербным, считают, что он лишь некоторым образом пригоден для суждения о природных вещах, и, полагая, что для познания того, что выше природы, необходим и высочайший свет, тщательно очищают свою душу и готовят себя к тому, чтобы вновь воссиял им этот божественный свет, в лучах коего они смогут верно судить о боге и возродиться к своей изначальной цельности.

ГЛАВА VI

Эрот приводит души к богу, распределяет степени
блаженства, дарует вечную радость

Вы же, о превосходнейшие сотрапезники, всякого рода жертвоприношениями умилостивьте этого бога, которого Аристофан назвал более всех богов благодетелем рода человеческого. Призывайте его в благочестивых молитвах, устремляйтесь к нему всем сердцем. Он благоденствиями своими сперва ведет души к небесной трапезе, изобилующей амброзией и нектаром, затем определяет каждой подобающее ей место, и, наконец, бережно сохраняет ее в вечности. Ибо никто не достигнет небес, если не будет угоден царю небесному. Угодны же те, кто превьше всего его возлюбили. Ведь познать его вовсе невозможно в нынешнем веке. Истинно же возлюбить, лишь некоторым образом познав, и легко и возможно. Те, кто узнал бога, неуютны ему, если, узнав его, не полюбят. Те, кто знает и любит, не за то любимы богом, что знают, а за то, что любят. Ведь и мы окружаем своею любовью не тех, кто нас знает, но тех, кто нас любит. Ибо многие из тех, кто нас знает,—наши враги. Стало бытъ, небу нас возвратит не знание бога, но любовь.

На небесной же трапезе возлежат сообразно степеням любви. Ибо те, кто превьше всех возлюбили бога, вкушают там от превосходнейших яств. Так, те, что почитали силу бога делами храбрости, наслаждаются этой силой. Кто почитал справедливость бога, те наслаждаются справедливостью. Подобным же образом те, кто почитал его умеренность, те довольствуются умеренностью. И таким образом разные души наслаждаются разными идеями и логосами божественного ума согласно различным порывам своей любви. Но все они наслаждаются всем богом, ибо он весь присутствует в каждой идее. Но те, кто созерцает его в более возвышенной идее, более возвышенным образом обладают всем божеством.

Каждый же владеет той добродетелью бога, которую он возлюбил. Вот почему, как сказал Платон в «Федре»⁶¹, зависти нет в божественном хоре. Поскольку нет ничего приятнее, чем обладать предметом любви, всякий, обладая тем, что он любит, пребывает в довольстве и изобилии. Ибо если двое влюбленных станут сотрапезниками в усадях, каждый из них найдет успокоение в обладании предметом любви, и ни одного не будет тревожить, что другой обладает более прекрасным возлюбленным.

Вот почему благодеянием Эрота устроено так, что в различных степенях блаженства всякий доволен своею частью, не ведая зависти. И он же устроил так, что, не зная пресыщения, души вечно наслаждаются все теми же яствами. Ведь для того, чтобы сотрапезники получали удовольствие, недостаточно еды и вина, нужно, чтобы привлекали их к наслаждению голод и жажда, и удовольствие длится столько же, сколько желание. А кто же станет отрицать, что желание есть некая любовь? Стало быть, вечная любовь, которой всегда к богу устремляется дух, приводит к тому, что он всегда радуется богу как новому зрелищу. Любовь эту в душе постоянно возжигает та же благодать бога, которая дарует любящему блаженство.

Итак, чтобы вкратце сказать, мы восхвалим три благодеяния Эрота: что он нас, некогда разделенных, восстановив в цельности, возвращает на небо; что каждого располагает на своем месте и так, что все довольны этим распределением; и что, всякую устранив досаду, он пламенем своим как бы новое удовольствие возжигает в душе, и в сладостном и нежном наслаждении дарует ей блаженство.

РЕЧЬ ПЯТАЯ

ГЛАВА I

Эрот счастлив, ибо он прекрасен и благ

Вслед за поэтом Ландино Карло Марсупини, возлюбленный питомец муз, так приступил к толкованию речи Агафона.

Любезный наш Агафон считает, что Эрот — счастливейший из богов, ибо он прекраснее и лучше всех. Он тщательно перечисляет все основания, по которым почитает его прекраснейшим и лучшим, и, перечисляя их, создает образ самого Эрота. А затем, рассказав о том, каков он, излагает все благодеяния, оказанные Эротом человеческому роду. Такова вкратце суть его речи. Нам же предстоит прежде всего выяснить, по какой причине он считает нужным, доказывая счастье Эрота, объявить его благим и прекрасным и установить, в чем заключаются различия блага и красоты.

Платон в «Филебе»⁶² считает счастливым того, кто ни в чем не испытывает недостатка, то есть кто обладает совершенством. Совершенство же бывает внутреннее и внешнее. Внутреннее мы именуем благом,

внешнее — красотой. Поэтому того, кто благ и прекрасен, как совершенного во всех отношениях, мы называем счастливым. Это различие мы наблюдаем во всех вещах. Так, в драгоценных камнях, по мнению физиков, некое уравновешенное сочетание четырех элементов порождает внешний блеск. Присущая корням и сердцевине порождающая способность облачает растения и деревья в приятнейшее разнообразие листьев и цветов. В животных здоровое соединение соков порождает привлекательный вид черт и окраски. Доблесть же духа, проявляясь вовне в словах, жестах и поступках, придает благороднейший облик. Равным образом высшая субстанция неба распространяет от него ярчайшее сияние. Во всем этом внутреннее совершенство порождает совершенство внешнее. Первое мы можем назвать благом, второе — красотой. Вот почему мы считаем красоту цветом блага, которым, как приманкой, пользуется сокрытое внутри благо для привлечения любующихся ею. А так как наше познание берет начало от ощущений, мы не можем ни воспринять сокрытое в глубине вещей благо, ни устремиться к нему, если не возвысимся к нему благодаря очевидным признакам внешней красоты. В этом и проявляется удивительная польза красоты и сопутствующего ей Эроса.

Этого, мне кажется, достаточно, чтобы доказать, что различие между благом и красотой такое же, как между семенем и цветком, и как цветы деревьев порождаются от семени и сами же порождают затем семена, так и красота — цвет блага, порожденный благом, ведет любящих ко благу. Именно это основательно доказал выше наш герой.

ГЛАВА II

Каким образом изображается любовь и какими частями души познается красота и порождается любовь

После этого Агафон обстоятельно перечисляет то, что относится к прекрасному облику этого бога. Он есть, говорит он, юноша нежный, ловкий, стройный и блистательный. Нам же, во-первых, надлежит уяснить, каким образом эти вещи составляют красоту, затем, как они должны быть истолкованы, когда ими наделяется этот бог.

Люди обладают разумом и чувством. Разум самостоятельно постигает бестелесные основы всех вещей. Чувство же через пять орудий своего тела воспринимает образы и качества тел: цвета при помощи глаз, звуки — ушей, запахи — ноздрей, вкус — языка, простые свойства элементов, а именно тепло, холод и остальное, — нервами. Посему, поскольку это касается поставленного вопроса, насчитывают шесть сил души, относящихся к познанию: разум, зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Разум соотносится с высшим богом, зрение — с огнем, слух — с воздухом, обоняние и вкус — с водяным паром, осязание — с землей. Таким образом, разум исследует небесные вещи и не имеет собственного места в

каком-либо члене тела, подобно тому как божество не имеет точного места ни в какой части мира. Как огонь располагается в высших областях мира, зрение помещается в верхней части тела и воспринимает в соответствии со своей природой свет, который является свойством огня. Как воздух следует за огнем, так и слух, следующий за зрением, вливает в себя звуки, которые рождаются в преломленном воздухе и через промежутки воздуха проникают в уши. Орган обоняния потому соотносится с паром и влажным воздухом, смешанным из воздуха и воды, что, будучи помещен между ушами и языком словно между воздухом и водой, он легко схватывает и предпочитает эти пары, которые возникают от смешения воздуха и воды. Таковы сладчайшие для ноздрей запахи трав, цветов и плодов. Кто усомнится, что следует сравнить с водой вкус, который следует за обонянием словно вода за более плотным воздухом и, увлажненный неиссякаемой слюной, страстно наслаждается питьем и вкусом влаги? Кто также будет колебаться приписать осязание земле, поскольку оно возникает посредством всех частей землистого тела, насыщается нервами, которые являются по своей природе в высшей степени землистыми и легко ощущают то, что имеет плотность и тяжесть, которыми вещи наделяет земля? Из всего этого вытекает, что осязание, вкус и обоняние воспринимают только близко к ним расположенные вещи и в высшей степени подчиняются тому, что должно ощущаться, хотя представляется, что обоняние схватывает более удаленное по сравнению с вкусом и осязанием. Слух познает более удаленное и не столь пассивен. Но насколько дальше видит зрение, совершая мгновенно то, на что ушам требуется время. Ибо раньше различается сверканье молнии, а затем слышатся раскаты грома. Разум постигает самое удаленное. Ибо, в отличие от чувства, постигает не только то, что есть в мире в настоящем, но и то, что было и будет. Из этого каждому становится ясно, что три из этих шести сил души—осязание, вкус и обоняние—относятся, скорее, к телу и материи, три же других—разум, зрение и слух—к духу.

Поэтому те три силы, которые более склоняются к телу, скорее согласны с телом, нежели с духом. И те вещи, которые ими воспринимаются, так как они возбуждают согласное с ними тело, едва достигают души и менее всего ей приятны, так как подобны ей в наименьшей степени. Три же высших силы, в наибольшей степени удаленные от материи, гораздо больше соответствуют душе и постигают те вещи, которые бесспорно весьма мало возбуждают тело, но весьма сильно душу. Без сомнения, запах, вкус, теплота и другие тому подобные вещи по большей части или вредят, или приносят пользу телу, к восхищению же или суждению души прилагаются они в весьма малой степени, и она желает их умеренно. С другой стороны, понятие бестелесной истины, цвета, формы и звуки либо вовсе не возбуждают тело, либо едва-едва и весьма мало. Всего же более побуждают они пронизательность души к тому, что должно исследовать и восхищает в ней желание самой себя. Пища души—истина. Для отыскания ее весьма приспособлены глаза, для ее усвоения—уши. Таким образом, те вещи, которые имеют отношение к

разуму, зрению и слуху, она схватывает ради самой себя, словно собственную пищу. Те же вещи, которые возбуждают три другие чувства, более всего необходимы телу или для питания, или для поддержания жизни, или для рождения. Итак, душа ищет этих вещей не ради самой себя, а ради другого, а именно тела. Но мы произносим слово «любить» только относительно тех вещей, к которым стремимся ради них самих, а совсем не в отношении тех, которых желаем ради чего-то другого. Таким образом, мы с полным правом желаем распространить понятие любовь только на науки, формы и звуки. И оттого прелестны только те вещи, которые отыскиваются только в этих трех — добродетели души, форме и звуке, поскольку более всего эта прелесть призывает душу и называется «callos», то есть «зов», от «caleō», что означает «зову». Греческому же «callos» в латинском языке соответствует слово «pulchritudo». Бесспорно нам приятен разумный и добрый нрав души, приятна форма красивого тела, приятна стройность голосов. И поскольку душа эти три, как родственные ей и в известном смысле бестелесные, ценит гораздо более, чем три остальные, очевидно, что она их более жадно приемлет, более пылко их любит и сильнее ими восторгается. Эта прелесть добродетели, формы и звуков, которая зовет к себе душу и восхищает ее через разум, зрение или слух, совершенно правильно называется красотой. Это три грации, о которых говорит Орфей:

«Блеск, Юность и изобильная Радость»⁶³

Блеском он называет ту прелесть и красоту души, которая заключается в ясности истины и добродетели. Юностью же называет прелесть формы и цвета, ибо она более всего процветает в свежести юности. И, наконец, радостью — чистое, здоровое и вечное наслаждение, которое мы испытываем от музыки.

ГЛАВА III

Красота есть нечто бестелесное

Поскольку дело обстоит таким образом, необходимо следует, что красота есть нечто общее добродетели, форме и звукам. Ибо мы не называли бы повсюду одинаково каждую из этих трех прекрасной, если бы определение красоты не было присуще каждой из них. Посему следует, что сама сущность красоты не может заключаться в теле, потому что, если бы красота была телесна, ей менее всего соответствовали бы добродетели души, которые бестелесны. И красота потому чужда тому, чтобы быть телесной, что не только та, которая заключена в добродетелях души, но также и та, которая находится в телах и звуках, не может быть телесна. Ведь хотя мы и говорим, что некоторые тела изящны, однако они изящны не благодаря своей материи. В самом деле: одно и то же тело человека сегодня красиво, завтра безобразно по причине какого-нибудь несчастного случая, словно быть телом — одно, а быть красивым — другое. Вещи не являются красивыми и благодаря своей

величине. Так как прекрасными кажутся и иные большие и некоторые маленькие. И часто большие уродливы, маленькие прекрасны. И напротив, маленькие уродливы, большие же в высшей степени прелестны. Иногда случается так, что в каких-то больших и маленьких телах красота одинакова. Итак, если часто сохраняя одну и ту же величину, в результате какой-нибудь случайности красота меняется, при изменении величины красота остается той же и представляется одинаковой как в больших, так и в малых вещах, то, без сомнения, эти два свойства— красота и величина—должны быть совершенно различны.

В самом деле, даже если бы красота какого-нибудь тела была заключена в его плотности, то нравилась бы она взирающему на нее не потому, что она телесна. Душе приятен облик какого-нибудь лица не потому, что он обитает во внешней материи, но потому, что образ его через зрение охватывается и постигается душой. Образ этот в зрении и в душе, поскольку они бестелесны, не может быть телом. Ведь как может быть охвачен маленьким зрачком глаза, так сказать, все небо, если бы оно вмещалось в нем телесно? Наверно, никак. А дух в миг воспринимает всю громаду тела духовным путем в бестелесном образе. В особенности приятен душе только тот образ, который ею воспринимается. Но хотя этот образ является отражением внешнего тела в ней [душе], он, однако, бестелесен. Стало быть, воспринимается бестелесный образ. То, что нравится, приятно каждому. То, что приятно, это вообще и прекрасно. Из этого следует, что любовь направлена на нечто бестелесное и что сама красота есть скорее некое духовное отображение вещи, нежели телесный образ.

Впрочем, есть такие, которые считают, что красота заключается в некоем расположении всех членов, или, поскольку мы пользуемся их словами, в соразмерности и пропорциональности вместе с некой приятностью цвета. Мы не соглашаемся с их мнением потому, что коль скоро такое расположение частей существует лишь в сложных вещах, ничто простое не может быть изящным. Между тем мы называем красивыми и чистые цвета, источники света, один-единственный звук, блеск золота и сияние серебра, науки и душу, а все это—простые вещи; они доставляют нам чудесное наслаждение как подлинно прекрасные вещи. Добавим к этому, что пропорция эта включает все члены, составляющие тело, и не существует в каждом из них в отдельности, а во всех вместе. Следовательно, один член сам по себе не может быть красивым. Но из отдельных частей рождается пропорция всего согласия. Отсюда следует нечто в высшей степени абсурдное: вещи, по своей природе неизящные, рожают красоту. Притом часто случается, что, хотя в теле и остается та же самая пропорция членов и мера, тело уже не нравится так, как нравилось раньше. Форма вашего тела та же самая, что в прошлом году, но грация не та же. Ничто не стареет медленнее, чем форма, ничто не стареет быстрее, чем грация. Из этого ясно, что красота и форма не одно и то же⁶⁴ Часто мы также видим в одном человеке более правильное расположение и меру членов, чем в другом. Однако этот другой, не знаем

по какой причине, нам кажется красивее, и любим мы его сильнее. Нам представляется, что сказанного достаточно, чтобы убедиться, что мы считаем красоту чем-то другим, нежели правильным расположением частей. Тот же самый довод побуждает нас не признавать и того, что красота заключена в приятности цвета. Ибо часто цвет ярче в старике, красоты больше в молодом. Среди людей равных по возрасту часто случается, что тот, кто превосходит другого по цвету, уступает другому в грации и красоте.

И пусть никто не осмеливается утверждать, что красота есть некое сочетание формы и цвета. Ведь тогда было бы нельзя считать достойными любви ни науки, ни звуки, лишённые цвета и формы, ни цвета и источники света, которые не имеют никакой определенной формы. Кроме того, желание каждого насыщается тем свойством, которого он желает. Разумеется, голод и жажда успокаиваются с помощью еды и питья. Любовь же не насыщается никаким лицемерием или обладанием тела. Следовательно, она пылает страстью не к природе тела, а, без сомнения, стремится к красоте. Вот почему красота не может быть чем-то телесным.

Из всего этого вытекает, что те, кто, возгоревшись любовью, жаждут красоты и желают погасить ею свою жгучую жажду, должны искать сладчайшую влагу этой красоты, возбуждающей их жажду, не в реке материи и не в ручейках величин и каких бы то ни было красок, а в ином месте. Куда же, наконец, вы обратитесь, бедные влюбленные? Кто погасит жгучие огни вашего сердца? Кто прекратит столь великий пожар? Вот в чем задача, вот в чем трудность. Скоро я вам отвечу, но будьте внимательны.

ГЛАВА IV

Красота есть сияние божественного лика

Божественная сила, все превосходящая, породив из себя ангелов и души, тотчас же милосердно вливает в них, как в свое, сияние свое, в котором заключается плодоносная сила всего создаваемого. В них, как наиболее к себе близких, она начертала гораздо более тщательно, чем в мире материи, строй и порядок всего мира. По этой причине та картина мира, которую мы видим, в ангелах и душах сверкает с большей силой. Ведь в них форма каждой сферы, Солнца, Луна и прочих светил, стихий, камней, деревьев, каждого из животных. Картины этого рода называются у платоников в ангелах прообразами и идеями, в душах — логосами и понятиями, в материальном мире — формами и образами. Ясные в материальном мире, они более ясны в душе, и наиболее ясны в уме ангела. Таким образом, один лик божий сияет в трех по порядку расположенных зеркалах: в ангеле, в душе, в теле мира.

В ангеле как наиболее близком ему лик божий отражается наиболее ясно; в душе, более удаленной, более темно; в теле, как наиболее отдаленном по сравнению с прочими, наиболее темно. Поэтому священ-

ный ангельский ум, не имея помех от действий тела, возвращается к себе самому и там созерцает запечатленный в своих недрах лик бога и, созерцая, восхищается и с великою страстью постоянно стремится к соединению с ним. Грацию этого божественного лика мы называем красотой. Страстное стремление ангела к единению с божественным ликом именуем любовью. О если бы и нам было доступно такое! Но душа наша, порожденная [в итал. тексте: сотворенная] с тем условием, чтобы быть заключенной в земное тело, склоняется к делу порождения и, отягощенная этой склонностью, пренебрегает сокровищем, укрытым в ее глубинах. И затем, облаченная земным телом, она долго служит телесным потребностям. И служению этому чувство свое приспособливает всегда, а разум — долее, чем подобает. Из-за этого и получается, что сверкание божественного лика, сияющего в ней, она заметит не прежде, чем когда станет взрослым ее тело и пробудится разум, и усмотрит с помощью умозрения отраженный в устройении мира и явленный очам лик бога. Путем такого усмотрения она приводится к созерцанию этого лика, сияющего в ней самой. И как лицо отца приятно детям, так неизбежно чрезвычайно приятен душам лик их отца — бога. Сияние и грацию этого лика, как я не устану повторять, будь то в ангеле, душе или в материи мира, должно именовать всеобщей красотой, а порыв к ней — всеобщей любовью.

Мы не сомневаемся, что красота эта повсюду бестелесна. Ведь никто не усомнится, что в ангеле и в душе она не есть некое тело. Но что она бестелесна также и в телах, это мы и выше показали и теперь выводим в особенности из того, что глаз видит не что иное, как свет солнца, ибо фигуры и краски тела воспринимаются, только когда они освещены светом. Они не проникают в глаза со своей материей. Представляется, однако же, необходимым, чтобы они находились в глазах, чтобы были видимы глазом. Итак, глазам открывается один только свет, изукрашенный фигурами и красками всех освещенных им тел. Наполненный таким образом свет глаза воспринимают с помощью некоего свойственного им луча, а восприняв, видят и его и все, что находится в нем. Вот почему весь порядок мира воспринимается не таким, каков он в материи тел, но таким, как он различается в свете, воспринятом глазами. И так как в этом свете он отделен от материи, он неизбежно чужд телу.

Это еще более очевидно явствует из того, что сам свет не может быть телом, раз он в одно мгновение заполняет весь мир от востока до запада и без всякого сопротивления проникает тело воздуха и воды и не загрязняется, даже будучи смешан с нечистыми вещами. Все это никоим образом не подобает природе тел. Тело ведь движется не мгновенно, но во времени, и не проникает в другое тело без ущерба для того или другого тела или без распада обоих тел, и два тела, смешанные между собой, проникают одно в другое при взаимном прикосновении, что замечается при смешении воды и вина, огня и земли. А так как свет Солнца бестелесен, то все, что он принимает, он принимает способом, отвечающим его природе. Поэтому краски и фигуры он принимает духовным

образом. И таким же образом воспринятое им воспринимается глазами. Из чего следует, что вся красота этого мира, которая есть третий лик бога, в качестве бестелесной открывается глазами посредством бестелесного света Солнца.

ГЛАВА V

Каким образом рождается любовь и ненависть и о том, что красота бестелесна

Из всего этого следует, что вся прелесть божественного лика, которая называется всеобщей красотой, бестелесна не только в ангеле и душе, но и в восприятии глаз. И мы любим, проникнутые восхищением, не столько этот лик в целом, но также и части его, отсюда рождается частная любовь к частной красоте. Так на нас воздействует и какой-нибудь человек — член мирового порядка, особенно когда в нем ясно сияет искра божественной красоты. Благосклонность этого рода порождается двумя причинами. Как потому, что нам приятен образ лика породителя, так и потому, что вид и форма стройно сложенного человека соответствуют понятию человеческого рода, которое наш дух воспринимает от создателя всего сущего и удерживает в себе. От этого образ внешнего человека, воспринятый чувствами и перешедший в душу, если он не созвучен с формой человека, которой обладает душа, сразу же не нравится и становится ненавистным, как безобразный. Если же он созвучен, тотчас же нравится и бывает любим, как прекрасный. Оттого-то некоторые встречные тотчас же нам нравятся или не нравятся, но причину этого чувства мы не знаем, поскольку дух, испытывая помехи от служащего ему тела, никоим образом не может увидеть сокровенные формы самого себя. Но вследствие естественного и скрытого несоответствия или соответствия устраивается так, что внешняя форма вещи разногласна или созвучна в своем отражении с формой той же вещи, начертанной в душе, и душа, приведенная в движение этим скрытым оскорблением или лаской, ненавидит или любит эту вещь.

Без сомнения, совершенную конфигурацию создаваемого человека божественная сила произвела в ангеле и душе. Но в материи мира, как наиболее удаленной от творца, строение человека отклонилось от его совершенной формы. В материи, испытавшей лучшее воздействие, являет большее подобие, в другой же меньшее. Более подобная материя находится в согласии и в соответствии как с силой бога и идеей ангела, так и с разумом души. Душа одобряет это соответствие. Ибо в самом соответствии в действительности и заключается красота, а в этом одобрении чувство любви. Так как идея и разум чужды материи тела, то строение человека признается подобным не по материи или величине, но скорее на основании чего-то другого, бестелесного. Когда есть это подобие, они совпадают. Когда они совпадают, есть красота. По этой причине тело и красота различны.

Если бы кто спросил, каким образом форма тела может быть подобна

форме души и мысли и разума, пусть он посмотрит на здание и архитектора. Вначале архитектор зачинает в душе план здания и как бы его идею. Затем он в меру своих сил сооружает дом таким, каким он его замыслил. Кто будет отрицать, что дом—тело и что вместе с тем он похож на бестелесную идею мастера, по подобию которой создан? Далее, здание должно почитаться подобным скорее на основании некоего бестелесного строя, нежели на основании материи. Итак, удали материю, если можешь, а ты можешь сделать это мысленно, и оставь строй. У тебя не останется ничего телесного, ничего материального. Напротив, останется тот же самый строй, который происходит от творца и пребывает в творце. То же самое ты можешь сделать и с любимым телом человека. Ты найдешь, что форма, соответствующая понятию ее в душе,—простая и лишена материи.

ГЛАВА VI

Сколько условий требуется, чтобы вещь была прекрасной,
и о том, что красота есть дар духовный

Что же такое, наконец, красота тела? Деятельность, жизненность и некая прелесть, сияющая в нем от вливающейся в него идеи. Сияние этого рода проникает в материю не раньше, чем она будет надлежащим образом приуготовлена. Приуготовление живого тела заключено в трех вещах: порядке, мере и облике. Порядок означает интервалы между частями, мера—количество, образ—очертания и цвет. Ведь прежде всего надлежит, чтобы каждый член тела занимал естественное положение, уши, глаза, нос и прочее находились бы на своем месте, и глаза были на равных расстояниях от носа, а оба уха на равных расстояниях от глаз. Но одного равенства интервалов, относящихся к порядку, недостаточно, если к этому не присоединится мера частей, которая каждому члену в отдельности определяет среднюю величину при сохранении должной пропорции всего тела: три носа, расположенные вдоль, должны составлять длину одного лица, полукружия обоих ушей, соединенные вместе, должны образовывать круг раскрытого рта, тот же круг должны образовывать и сочетания бровей, длина носа должна равняться длине губ, равным образом и уха. Обе глазные впадины должны быть равны отверстию рта, восемь голов должны составлять рост тела, ту же величину дадут распростертые по сторонам руки, равным образом голени и ступни ног. Кроме того, мы считаем необходимым и наличие облика, чтобы искусно проведенные черты, и складки лица, и блеск глаз украшали тот порядок и ту меру частей.

Хотя эти три начала и существуют в материи, они не могут быть никакой частью тела. Порядок существует в членах, но ни один член не может составлять порядка. Ведь порядок присутствует во всех членах. Но ни один член не существует во всех членах. К тому же порядок есть не что иное, как подобающий интервал между частями. А что другое мы назовем интервалом, как не расстояние между частями? Расстояние в

свою очередь либо ничто и совершенно пустое пространство, либо какое-то протяжение линий. Но кто же назовет телами линии, которые лишены ширины и толщины, необходимо присущих телу? Далее: мера — не количество, а граница количества. Границы же — это поверхности, линии и точки, которые не считаются телами, поскольку лишены глубины и толщины. Также и облик мы усматриваем не в материи, а приятной гармонии света, теней и линий. Из всего этого явствует, что красота до такой степени чужда массе тела, что она никогда не соединилась бы с материей, если бы материя не испытала воздействия трех бестелесных приуготовлений, о которых мы сказали. Основой же их является уравновешенное смешение четырех элементов, дабы тело наше было наиболее сходно с небом, субстанция которого именно такова, и дабы оно не отступало от формы души вследствие какого-либо избытка в нем одной из влаг. Ведь тогда и небесный блеск будет легко сиять в теле, совершенно подобном небу, и та совершенная форма человека, которую имеет душа в материи умиротворенной и покорной, проявится отчетливее. Далее, для усвоения красоты почти таким же образом располагаются и звуки. Ибо их порядок состоит в повышении низкого звука на октаву, а затем в понижении. Мера — это должное движение по терциям, квартам, квинтам, секстам, а также тонам и полутонам.

Благодаря этим трем или нескольким элементам тела, состоящие из многих членов, деревья, животные, сочетания многих звуков приспособлены для усвоения красоты. Тела же более простые, как, например, четыре стихии, камни, металлы, а также отдельные звуки в достаточной мере приноравливаются к красоте посредством некоего внутреннего свойства, изобилия и ясности своей природы. Что касается души, по своей природе она лучше всего отвечает красоте, потому что она духовна и есть как бы зеркало, ближайшее к богу, в ней, как мы сказали, блистает образ божественного лика. Стало быть, как золоту совершенно не нужно ничего добавлять, чтобы оно явилось в своей красе, но нужно лишь удалить земную грязь, если таковая к нему пристала, как ни в каких добавлениях не нуждается душа, чтобы казаться прекрасной, но нужно лишь отложить телесные попечения и беспокойство, столь тревожное, изгнать смятение, страсти и страх, и тогда тотчас же воссияет природная красота души.

Впрочем, чтобы не затягивать нашу речь, из всего вышесказанного кратко заключим: красота есть некая прелесть, живая и духовная, влитая сияющим лучом бога сначала в ангела, затем в души людей, в формы тел и звуки, которая посредством разума, зрения и слуха движет и услаждает наши души, услаждая, влечет и, увлекая, воспламеняет горячей любовью.

ГЛАВА VII

Об изображении Эрота

Поэт Агафон по обычаю древних поэтов облек этого бога в человеческий образ и живописал его наподобие красивого человека: юным, нежным, гибким или ловким, хорошо сложенным и блистательным.

Почему же так? Это ведь скорее предпосылки красивой природы, чем [сама] красота. Ибо из этих пяти качеств первые три обозначают сложение соразмерного тела, которое есть первое основание [красоты], два же последних указывают на порядок, меру и внешний вид.

Физики показали, что признаком гармонического телосложения является мягкое и устойчивое равновесие нежной плоти. Там, где в избытке тепло, там тело сухо и грубо; где холод — там оно слишком жестко; где сухость — твердо, где влага — слабо, неустойчиво, непостоянно, напряжено. Ровная же и постоянная мягкость тела свидетельствует о равномерном расположении четырех соков. По этой причине Агафон назвал [Эрота] мягким, гибким и нежным. Почему [он назвал его] юным? Потому что умеренность есть преимущество не только его природы, но и возраста. С течением времени самые тонкие части соков растворяются, и остаются самые густые. С испарением огня и воздуха царит избыток воды и земли. Почему [он назвал его] гибким или ловким? — А для того, чтобы было понятно, что он способен и пригоден ко всякому движению, и чтобы не подумали, когда он назвал его мягким, что он подразумевал женскую вялую и бездеятельную мягкость, которая противоположна уравновешенному сложению. После этого он добавил слова: «хорошо сложенный», имея в виду отличный порядок и меру образующих его частей. Добавил: «и блистательный», то есть сияющий сладостной красотой красок. Изложив эти предпосылки, Агафон умолчал об остальном. Нам же следует подразумевать следующее за этим явление прелести [в итал. тексте: каковая есть Красота].

Эти пять качеств в образе человека могут быть истолкованы так, как мы это показали, в мощи же Эрота должны быть поняты, по-видимому, иначе, а именно они показывают его силу и качество. «Юным» он называется потому, что юноши по большей части уловляются в сети любви и, оказавшись в ее силках, вожделеют к юному возрасту. «Мягким» потому, что кроткие умы легче бывают охвачены любовью, и потому, что, охваченные ею, даже если прежде были необузданными, становятся ручными. «Гибким или ловким» потому, что он вкрадчиво проникает и ускользает тайком. «Гармонически сложенным», потому что он стремится к тому, что упорядоченно и красиво, и бежит противоположного. «Блистательным» потому, что он вдохновляет человеческий ум в цветущем и блистательном возрасте и страсть его направлена на то, что в цвету. Но так как обо всем этом Агафон говорит весьма многоречиво, достаточно будет этого краткого изложения.

ГЛАВА VIII

О добродетели Эрота

То же, что Агафон говорит о четырех добродетелях Эрота для обозначения его благостности, должно быть истолковано следующим образом. Он называет его справедливым, потому что где встречается

истинная и цельная любовь, там и взаимная доброжелательность, не допускающая никакой обиды и бесчестия. И такова сила этой любви, что благодаря ей одной род человеческий может жить в мире и покое, чего ни благоразумие, ни сила, ни мощь оружия, законов и красноречия не могут достичь без доброжелательности.

Кроме того, он называет [Эрота] умеренным, потому что он подавляет низкие страсти. Ведь поскольку Эрот стремится к красоте, состоящей в порядке и умеренности, он гнушается низменных и разнузданных желаний и питает отвращение к постыдным поступкам. Об этом вы достаточно слышали уже в начале от нашего героя. И там, где царит эта страсть, все прочие страсти оказываются в пренебрежении.

Он добавил, [что Эрот] обладает чрезвычайной силой духа. Ведь что же сильнее смелости? И кто же сражается смелее, чем любящий за своего любимого?

Других богов, то есть планеты, превосходит силою духа Марс, так как он придает людям смелость. А Венера его подавляет. Ибо когда Марс располагается в углах неба, либо во втором или восьмом доме рождения, он приносит зло рождающемуся. Но Венера часто, так сказать, обуздывает это зло, соединяясь с ним, или противостоя, или воспринимая его, при трояком или шестеричном восхождении Марса. Напротив, когда Марс господствует при рождении человека, он дарует ему величие духа и гневливость. Если же близко подходит Венера, то она не препятствует данной от Марса добродетели великодушия, но подавляет порок гневливости. Из чего видно, что она смягчает и подавляет Марса. Марс же никогда не подавляет Венеру. Если она владычествует над рождением человека, она наделяет его предрасположенностью к любви. Если Марс оказывается вблизи, он своим жаром еще больше придает пылкости порыву Венеры, так что если при чем-либо рождении Марс оказывается в доме Венеры, Весов или Тельца, родившийся в это время благодаря присутствию Марса будет пылать жаркой любовью. Марс следует за Венерой, Венера же не следует за Марсом, поскольку смелость служанка любви, а не наоборот. Ибо люди не потому, что они смелы, становятся пленниками любви, но по большей части потому, что ранены любовью, становятся чрезвычайно смелыми и бесстрашно встречают любую опасность ради любимого. Наконец, превосходство Эрота в силе духа над всеми очевиднейшим образом доказывается тем, что ему повинуются все, а он — никому. Ведь любят даже небесные духи, и все животные, и тела, и сильные, мудрые и богатые мужи, и величайшие цари склоняют выи под владычеством любви. Эрот же не повинуетя никому из них. Ведь и дарами богачей нельзя купить любовь, и ни угрозы, ни насилия властителей не могут ни принудить нас к любви, ни отвратить от нее. Эрот ведь свободен и добровольно возникает в свободной воле, которую не может принудить и сам бог, изначально определивший, чтобы она была свободной. Вот почему Эрот всем придает силы, но сам бежит насилия всех. И столь велика его свобода, что все прочие страсти души, искусства и деяния требуют по большей части иной помимо себя награды, любовь же

довольствуется самой собой как собственной наградой, как если бы не существовало помимо любви награды, достойной любви. Ибо кто любит, тот прежде всего любит Эрота (самое любовь), а он главным образом требует от любимого, чтобы тот ответно полюбил любящего.

Он также весьма мудр. На каком основании Эрота почитают создателем и хранителем всех вещей, а равно наставником и господином всех искусств, я думаю, достаточно сказано в речи Эриксимаха. В этом и проявляется мудрость Эрота. Из всего этого можно заключить, что он самый счастливый, раз он красивейший и наилучший. Самый красивый — потому, что он наслаждается прекраснейшими вещами как подобными себе. Наилучший же потому, что делает любящих лучшими, а наилучший это неизбежно тот, кто лучшими делает других.

ГЛАВА IX

О дарах Эрота

Кто такой Эрот, видно из этого нашего изложения. Каков он — из вышеприведенных слов Агафона. Каковы приносимые им дары — легко вывести из сказанного. Ведь существует любовь простая и взаимная. Какого бы человека ни охватила простая любовь, она делает его разумным в предвидении, тонким в рассуждении, способным к красноречию, великодушным в деяниях, веселым в шутках, ловким в играх, мужественным во всех серьезных делах. Взаимная любовь дарует уверенность, устраняя опасности, дарует согласие, устраняя спор, дарует счастье, избавляя от нищеты. Ведь там, где любовь взаимна, там нет вражды. Там все общее, там прекращаются ссоры и грабежи, убийства и войны. Подобное спокойствие дарует взаимная любовь не одним животным, но даже и небесам и стихиям, это отмечает и Агафон, а подробнее это показано выше в речи Эрисимаха. В конце своей речи он сказал, что Эрот своим пением смягчает умы богов и людей, что вполне поймет тот, кто припомнит, как выше было показано, что любовь заключена во всем и распространяется везде.

ГЛАВА X

Эрот древнее и моложе всех прочих богов

Прежде чем кончить, о доблестнейшие мужи, я по мере сил своих разрешу три вопроса, возникающих из речи Агафона. Во-первых, спрашивается, почему Федр считает, что Эрот старше Сатурна и Юпитера, а Агафон — что он младше их. Во-вторых, что означает у Платона царство Необходимости, а что — царство Эрота. И в-третьих, какие боги какие искусства открыли в царствование Эрота.

Бог, отец всех вещей, из любви к распространению своего семени и от доброты своего провидения, породил эти духи — слуг своих — которые

движут Сатурн, Юпитер и прочие планеты. Духи же, едва родившись, признав своего отца, возлюбили его. О том Эроде, благодаря которому были сотворены небесные духи, мы говорим, что он старше, а о том, благодаря которому твари обращаются к своему творцу, что он моложе их. Кроме того, ангельский ум не прежде воспринял от своего отца идеи планеты Сатурна и других, чем благодаря врожденной любви обратился к его лицу. А восприняв их, еще более пылко возлюбил отеческий дар. Стало быть, и любовь этого ангела к богу отчасти старшей идей, именуемых богами, отчасти же моложе. Следовательно, Эрот — и начало и конец, и первый и последний из богов.

ГЛАВА XI

Эрот царствует прежде Необходимости

Отвечая на второй вопрос [следует сказать], что Эрот царствует прежде необходимости, поскольку божественная любовь даровала жизнь всем от нее родившимся вещам без всякого насилия необходимости. Ибо поскольку нет ничего выше божественной любви, она действует не по принуждению, а по собственной воле. Когда она сеет, то следующий за ней ум по необходимости дает произрастание. Она, стало быть, производит по любви, он же продолжает по необходимости. Там начинается владычество любви, здесь — необходимости. Ум, хотя и родившийся от божественной благодати и потому благой, однако же, поскольку продолжает действовать вне бога, неизбежно отходит от бесконечного совершенства отца. Ведь следствие никогда не получает всю благодать причины. Вот в этом необходимом следовании результата и в его вырождении по сравнению с причиной и состоит владычество необходимости. Но ум, как мы уже сказали, сразу же от рождения любит своего создателя. Здесь и возобновляется царство любви. Ибо и ум любовью возвышается к богу, и бог его, обращенного к нему, освещает любовью. Здесь, однако же, снова проявляется власть необходимости, ибо ум, по природе своей темный, не с той же ясностью воспринимает нисходящий от бога свет, какую придает ему бог, ибо вынужден воспринимать его лишь в меру способности своей природы. Поэтому из-за насилия воспринимающей природы свет становится темнее. Этой необходимости сызнова приходит на смену власть любви. Ибо ум, возженный этим первым божественным сиянием, возвращается к нему с большим пылом и, побуждаемый этой как бы искрой света, жаждет всей полноты света. И тогда бог по благодати своего провидения сверх этого первого природного света дарует свет божественный. Так вот попеременно наследуют одна другой власть необходимости и любви. Это чередование в делах божественных осуществляется в природной последовательности; в прочих вещах — в промежутки времени, но таким образом, чтобы Эрот был первым и последним из всех. Подобным же образом следует судить и о душе и о прочих создаваемых богом вещах, в том, что касается этих двух царств. Поэтому, если говорить абсолютно, то царство

Эрота древнее царства необходимости, поскольку его власть берет начало в боге, ее же — в сотворенных вещах. Если же говорить в применении к созданным богом вещам, то тирания необходимости предшествует царству любви, поскольку вещи происходят по необходимости и, происходя, вырождаются, прежде чем любовью обращаются вновь к своему отцу.

Два эти царства в двух гимнах воспел Орфей. Царство необходимости воспел он так в гимне Ночи:

«Тяжкая необходимость владычествует над всеми вещами»⁶⁵

А царство любви — так воспел в гимне Венере:

«Парками правишь теперь ты и все порождаешь»⁶⁶

Столь божественно расположил Орфей два царства и, сравнив их между собой, поставил Эрота прежде необходимости, сказав, что он правит теми тремя [парками], в которых заключена необходимость.

ГЛАВА XII

Каким образом при царстве необходимости
Сатурн выхолостил Урана, а Юпитер сковал Сатурна

Каким же образом при господстве необходимости низшие боги могли выхолостить или сковать своих отцов, об этом говорит Агафон, а мы легко можем понять из его слов. Это не следует понимать так, что ангельский ум делит и расчленяет на части самого бога, но он делит и расчленяет в себе самом полученный им от бога дар. Мы достаточно ясно показали уже, что дары бога в воспринимающем их духе по необходимости отступают от высшего его совершенства. Отчего и получается, что та плодovitость природы, которая цельною пребывала в боге, будучи в ангеле уменьшена и некоторым образом изувечена, справедливо именуется выхолощенной. Если же говорится, что это происходит при царствовании необходимости, то не по воле дарующего или принимающего дар, а в силу необходимости, согласно которой результат не может сравняться со своей причиной. Вот таким образом и представляется, что Сатурн, то есть ангел, выхолостил Урана, высшего бога, а Юпитер, то есть душа мира, сковал Сатурна, то есть полученную от Сатурна силу воплотил в себе самом, в теснейших пределах ущербности своей природы, ибо мощь Сатурна необъятнее, нежели мощь Юпитера. Вот почему мощь, которая в Сатурне благодаря своей необъятности раскована и свободна, в Юпитере из-за ограничения оказывается связанной и скованной. Мы говорим уже о мнении астрологов, что Юпитер весьма часто своим соединением, или противостоянием, или восприятием при шестеричном или тройком восхождении обуздывает злое влияние планеты Сатурна.

Но об этом достаточно. Перейдем к третьему вопросу.

Какие боги какие искусства даровали людям

Агафон считает, что искусства были переданы человеческому роду богами благодаря Эроту. Юпитер даровал искусство царствовать, Аполлон—искусство стрельбы из лука, врачевания и прорицания, Вулкан—кузнечное дело, Минерва—ткацкое ремесло, музы, наконец, музыку. Двенадцать богов направляют двенадцать созвездий Зодиака: Паллада—Овна, Венера—Тельца, Аполлон—Близнецов, Меркурий—Рака, Юпитер—Льва, Церера—Деву, Вулкан—Весы, Марс—Скорпиона, Диана—Стрельца, Веста—Козерога, Юнона—Водолея, Нептун же—Рыб. От них переданы нам все виды искусств. Созвездия внедряют в тела, а направляющие их боги—в души способности к отдельным искусствам. Так Юпитер через Льва делает человека способным к управлению богами и людьми, то есть к наилучшему ведению как божественных, так и человеческих дел. Аполлон через Близнецов передает людям дар прорицания, врачевания и стрельбы из лука. Паллада через Овна—умение ткать, Вулкан через Весы—искусство кузнечное, и иные боги—прочие искусства. А так как эти дары щедро даны нам благодатью провидения, мы говорим, что они дарованы нам по побуждению любви. Кроме того, мы полагаем, что музыкальная гармония порождена чрезвычайно быстрым и упорядоченным движением небес: восемь тонов от восьми круговых движений, а девятый от общего их согласия. Эти девять небесных звуков по их музыкальному согласию мы именуем девятью музами. Душа наша некогда была одарена смыслом этой музыки. По своему небесному происхождению эта врожденная гармония справедливо именуется небесной. Ей подражаем мы в звучании различных инструментов и песен. Подобным образом и этот дар предоставлен нам любовью божественного провидения.

Так возлюбим же, о благородные мужи, этого бога, ибо он прекрасен, уподобимся ему, ибо он—наилучший, поклонимся—ибо он благ, дабы от милости и щедрот своих даровал нам обладание его красотой, благодатью и блаженством.

РЕЧЬ ШЕСТАЯ

ГЛАВА I

Введение к спору об Эроте

После Карло Марсупини Томмазо Бенчи, верный подражатель Сократа, весьма охотно и с улыбкой на устах приступил к толкованию Сократовых речей.

Наш Сократ, сказал он, которого оракул Аполлона объявил мудрейшим из греков⁶⁷, говаривал обычно, что всем искусствам предпочитает искусство любви, как если бы по осведомленности в этом искусстве и

следовало судить о мудрости и Сократа и любого иного человека. Он говорил, что обязан знанием этого искусства не физикам, как Анаксагор⁶⁸, Дамон⁶⁹ и Архелай⁷⁰, не учителям риторики, как Продик Кеосский⁷¹ или Аспазия⁷², не музыканту Конну⁷³ (от которых он, однако же, многому научился), но пророчице Диотиме⁷⁴, вдохновленной божественным духом. Я думаю, он хотел этим сказать, что только по божественному вдохновению люди могут познать, в чем заключена истинная красота, что такое истинная любовь и как должно любить. Так велика мощь и великолепие любви! А потому — подите прочь от этих небесных яств, прочь, говорю я, подите, нечестивцы, вы, погруженные в земную грязь рабы Приапа⁷⁵ и Вакха, свинским обычаем низводящие на землю любовь — божественный дар небес!

Вы же, чистейшие мои сотрапезники, и все, посвятившие себя служению Диане и Афине Палладе, наслаждающейся свободой чистейшего духа и вечною радостью ума, пожалуйста сюда и выслушайте внимательно божественные тайны, открытые Диотимой Сократу. Но, прежде чем слушать Диотиму, надлежит разрешить некое разногласие, возникшее между теми, кто до сих пор рассуждал о любви, и теми, кому предстоит говорить. Ведь до сих пор все именовали Эрота прекрасным, благом, счастливым богом. Сократ же и Диотима отрицают это и располагают Эрота между красотой и безобразием, добром и злом, счастьем и несчастьем, богом и человеком. Я же считаю, что оба эти суждения равно справедливы, хотя и в разном отношении.

ГЛАВА II

Эрот — посредник между красотой и безобразием, а равно между богом и человеком

Магнитный камень передает железу некое свое качество, благодаря которому железо, уподобившись магниту, склоняется к нему⁷⁶. Склонность эта, порожденная магнитом, к магниту и обращена и называется магнитной, а находясь в железе, равно является и железной и магнитной. Ибо в материи железа она находится не в чистом виде, но образована там свойством магнита. Поэтому она сохраняет свойства того и другого. Огонь же, если привести другой, более понятный пример, своим качеством, то есть жаром, воспламеняет лён; и лён, поднятый свойством жара, взлетает в высшую область огня. Этот взлет, поскольку он, вызванный огнем, обращает лён к огню, мы называем огненным, а поскольку он происходит со льном (не в обычном его состоянии, а в горящем льне), мы скажем, что он обладает природой как льна, так и огня, и назовем его и льняным и огненным.

Внешний облик человека, часто прекрасный на вид, благодаря внутреннему благу, которым он счастливо наделен от бога, переносит в душу через глаза смотрящего луч своего сияния. Привлеченная этой искрой, как бы приманкой, душа тянется к привлекаемому ее. Вот это-то влечение,

которое и есть любовь, мы, вне сомнений, поименуем прекрасным, благом, счастливым богом, по учению Агафона и прочих, ибо оно зависит от прекрасного, благого и счастливого и к ним же стремится. А так как оно находится в душе благодаря присутствию уже зажженного луча этой красоты, мы должны определить его как чувство, среднее между прекрасным и его противоположностью. Ведь душа, которая не восприняла образ прекрасной вещи, не любит эту вещь, как ей неизвестную. А кто обладает полной красотой, тот не затронут чувством любви — ибо кто же стремится к тому, чем уже обладает? Стало быть, душа только тогда пылает огнем любви, когда, повстречав некий прекрасный образ прекрасной вещи, от предвкушения ее устремляется к полному обладанию красотой. Когда же душа любящего частично обладает этой прекрасной вещью, частично же не обладает, то по справедливости следует сказать, что отчасти она [душа] прекрасна, отчасти же нет. И вот в этом случае мы полагаем, что любовь, возникшая из такого рода смешения, есть некое среднее чувство между красотой и отсутствием красоты, ибо оно причастно тому и другому. По этой именно причине Диотима — если вернуться к ней — называла Эрота демоном. Ибо как демоны расположены посредине между небесными и земными сущностями, так и Эрот занимает среднее положение между красотой и безобразием. А что область Эрота есть средняя между бесформенной и прекрасной природой — это достаточно хорошо доказал Джованни в своей первой и второй речи.

ГЛАВА III

О душах сфер и демонах

Каким же образом демоны населяют эту среднюю между небом и землей область, об этом вы узнаете из речей Диотимы в «Пире» Сократа, в «Федре» и «Филебе», Афинянина в «Законах» и в «Послесловии к Законам»⁷⁷

Платон считает, что всю машину этого мира движет некая душа, поскольку все тело мира есть некое тело, состоящее из четырех элементов, частицы которого суть тела всех животных. Ибо тело всякого животного есть лишь частица мирового тела и состоит не из всей совокупности элементов огня, воздуха, воды и земли, но лишь из некоторых частиц этих элементов. И насколько целое совершеннее своей части, настолько и тело мира совершеннее тел отдельных животных⁷⁸.

Было бы вместе с тем нелепо, если бы несовершенное тело обладало душой, а тело совершенное не обладало бы ни душой, ни жизнью. Кто же будет столь безумен, чтобы, признав жизнь за частью, отрицать ее в отношении к целому. Стало быть, уж если живут тела животных, которые являются частицами мирового тела, то обладает жизнью и это целое тело мира. Необходимо, чтобы существовала единая душа всего, как существует единая материя, единое строение мира. Следовательно, так как, по Платону, существует двенадцать мировых сфер — восемь сфер

небес и четыре элемента под небом — и эти двенадцать сфер различаются видом, движением и свойствами, необходимо, чтобы им было придано двенадцать душ, различных по виду и способностям⁷⁹

Стало быть, одна будет душа первой материи, и двенадцать душ двенадцати кругов. Кто станет отрицать, что земля и вода обладают жизнью, раз они дают жизнь порожденным от них животным? А если эти низшие части мира живут и полны живых существ, то разве не живут и не содержат в себе живые существа воздух и огонь, превосходнейшие части мира, а равным образом и небеса? Но этих небесных животных — звезды — равно как животных земных и водных, мы видим; огненных же и воздушных — не различаем, так как мы неспособны увидеть чистые элементы тел воздуха и огня. В том и существует различие, что на земле два рода животных — скоты и разумные животные; то же должно быть и в воде, так как вода более совершенное тело, чем земля, и должна быть не меньше, чем земля, снабжена разумным началом. Десять же высших сфер из-за возвышенности их природы могут быть населены одними разумными существами.

Душу мира, то есть первой материи, и души двенадцати сфер и небесных светил Платон называет богами, как бы спутниками ангельского ума и высшего бога; животных, которые населяют область эфирного огня ниже сферы Луны, или сферу воздуха и тумана, близкого к воде, — демонами; тех же разумных существ, что населяют землю, — людьми. Боги — бессмертны и бесстрастны; люди — смертны и страстны; демоны же, очевидно, бессмертны, но страстны. Платоники не приписывают демонам телесных страстей, но лишь некоторые чувствования души, в силу которых они в некотором роде любят добрых людей, ненавидят злых и сами вмешиваются, непосредственно и со страстью, в ход низших вещей и в человеческие дела. Некоторое платоники и христианские богословы считают, что существуют и некие злые демоны. Но у нас сейчас о злых демонах речи не будет. Добрых демонов, наших хранителей, Дионисий Ареопагит обычно именуется собственно ангелами — правителями низшего мира⁸⁰, что не расходится с духом учения Платона. Более того, мы можем именовать тех, кого Платон называет богами и душами сфер и небесных тел, ангелами — служителями бога, по обычаю Дионисия, что не расходится со взглядами Платона, ибо души этого рода он, как это видно из 10-й книги «Законов»⁸¹, не связывает с телами сфер, как он соединяет души земных существ с их телами. Но он, напротив того, утверждает, что они снабжены от высшего бога такой силой, что могут одновременно радоваться лицезрению бога и без всякого труда и забот по воле отца своего направлять и двигать мировые сферы, и одновременно с легкостью, приводя их в движение, управлять вещами низшего мира. Это доказывает, что различие между Платоном и Дионисием скорее в терминах, чем в мысли.

О семи дарах,
ниспосылаемых от бога людям
через посредство духов

Говорят, что низшие боги находятся в услужении у идей всех вещей, содержимых божественным разумом, а демоны—в услужении у богов. Ибо все вещи нисходят от высшего к низшему через средние ступени, так что идеи, эти понятия божественного разума, расточают свои дары людям через посредство богов и демонов. Важнейшие из этих даров—следующие семь: острота созерцания, способность управлять, сила духа, ясность чувств, жар любви, тонкость толкования, плодovitость порождения. Всю их силу прежде всего содержит в себе бог. Затем он придает их семи богам, движущим семь планет, у нас именуемым ангелами, так что каждый из них получает преимущественно один из даров. Они же сообщают их семи разрядам демонов, находящимся у них в услужении, каждому преимущественно один из даров. Те же передают их людям.

Бог, конечно, вселяет их в души, как только они рождаются от него. Нисходя из сферы Млечного Пути и проходя мимо созвездия Рака, души облакаются в некое небесное и прозрачное тело и в таком облачении заключаются в тело земное. Ибо порядок природы требует, чтобы чистейший дух мог снизойти в это нечистое тело не прежде, чем облечется в посредствующий между телом и духом чистый покров. Этот покров, будучи более плотным, нежели дух, и чище и тоньше тела, почитается платониками наиболее подходящей связью души и тела. Отчего и происходит, что души планет в наших душах и тела их в наших телах изначально и постоянно упрочивают и укрепляют данную богом силу этих семи даров. Эту же службу несут и демоны, посредники между небесными силами и людьми. Дар созерцания укрепляет в нас с помощью своих демонов Сатурн, способность управлять и повелевать—Юпитер, величие духа—Марс, ясность чувств и мысли, от коей зависит пророческий дар,—Солнце при помощи солнечных демонов, Венера внушает любовь, Меркурий способствует тонкости толкования и выражения мыслей, Луна, наконец, при содействии демонов лунных споспешествует делу плодородия. И хотя употребление этих даров распространяется на всех людей, они в особенности проявляются у тех, на кого боги могут воздействовать больше в силу расположения неба в момент их зачатия и рождения. И хотя сами дары, внушенные богом, благородны, в нас иногда из-за злоупотребления могут оказаться извращенными: это видно из злоупотреблений властью, мужеством, любовью и производительной способностью. Не отклоняясь от нашего предмета, заметим, что любовное побуждение мы получаем от высшего бога и от Венеры, именуемой богиней, и от ей подчиненных демонов. Происходя от бога, Эрот именуется богом, а укрепляемый демонами—демоном. Вот почему справедливо Агафон назвал его богом, Диотима—демоном; демоном, добавлю я, подчиненным Венере.

О разряде демонов, подчиненных Венере,
и каким образом они поражают любовь

Подчиненный Венере демон есть троякий Эрот. Первого платоники относят к небесной Венере, то есть к самому мышлению ангельского ума. Второго—к Венере пошлой, а именно к производительной способности мировой души. Оба они потому именуется демонами, что посредствуют между бесформенностью и формой, как мы уже отметили выше и как объясним немного погодя. Третий (Эрот) соотнесен к числу демонов, сопутствующих планете Венере. Их мы тоже распределяем на три порядка: одни отнесены к огню, другие к чистому воздуху, третьи к воздуху более плотному и туманному. Все они носят имя Эротов, то есть демонов любви, от греческого слова «эрос», означающего любовь.

Первые поражают стрелами любви тех людей, в ком преобладает желчь, влага холерическая и огненная. Вторые—тех, в ком преобладает кровь, воздушная влага. Третьи же тех, в ком владычествуют флегма и черная желчь—влаги водяная и земляная. Все люди поражаемы стрелами любви, но четыре их рода ранимы в наибольшей мере. Ведь Платон в «Федре»⁸² показал, что особенно ранимы души, повинующиеся Юпитеру, Фебу, Марсу и Юноне—слугам Венеры. Они с самого своего возникновения предрасположены к любви и обычно больше любят тех, кто родился под теми же светилами, что и они сами. Так, родившиеся под знаком Юпитера, или Марса, или другого светила всего более любят подобных себе.

Каким образом мы бываем охвачены любовью

То, что я скажу об одном из этих трех видов любви, вы отнесете и к остальным. Душа, что снизошла в земное тело под знаком Юпитера, в нисхождении своем восприняла для воплощения в человеке образ, соответствующий планете Юпитер. В своем эфирном теле, как наиболее для того пригодном, она выразит его точнейшим образом. Если зародившееся на земле тело окажется соответственно расположенным, она воплотит в нем третий образ, вполне подобный двум первым, если же нет—то гораздо менее сходный. Часто случается, что две души, хотя и в разные промежутки времени, но обе под знаком Юпитера нисходят в тела, и одна из них, попав в подходящее тело, воплотит в нем образ в полном соответствии с изначальной идеей, другая же из-за непригодности материи осуществит тот же труд, но не достигнет столь же большого подобия по отношению к своему образцу, и первое тело окажется красивее второго.

Оба они взаимно нравятся друг другу благодаря некоему сходству их природы, но больше нравится тот, кто красивей. Из-за этого и получается, что люди больше любят не самых красивых, а подобных себе, то есть рожденных под теми же светилами, что они сами, даже если они менее

красивы, чем другие. Поэтому, как мы сказали, у тех, кто родились под одной звездой, образ прекраснейшего из них, войдя через очи в душу другого, оказывается созвучным и согласным тому образу, который с самого рождения был запечатлен как в эфирном теле, так и в сокровенных глубинах души. И затронутая им душа признает этот встреченный образ своим. Ибо он именно таков, каким она изначально обладала и какой пыталась, но не смогла воплотить в своем теле. Она сближает его со своим внутренним образом, и если ему недостает чего-то, чтобы в совершенстве выразить образ тела Юпитера, она преобразует и улучшает его. И затем преобразованный этот образ любит, как свое собственное творение. Отчего случается, что любящие заблуждаются до такой степени, что считают любимого красивее, чем он есть на самом деле. Ибо по прошествии времени они уже не видят любимого в том образе, какой воспринимают их чувства, но в том виде, в какой преобразила его их душа в соответствии с его идеей, которая прекраснее тела. И сверх того, они желают постоянно созерцать это тело, от которого явился им впервые этот образ, ибо хотя душа и в отсутствии тела хранит в себе его образ и почти довольствуется им, жизненный дух и зрение — орудия души — не могут его сохранить.

Ибо в нас, очевидно, имеются три части: душа, жизненный дух и тело. Душа и тело, столь различные по своей природе, сочетаются жизненным духом, который есть некий тончайший и прозрачный пар, порождаемый благодаря воздействию исходящего от сердца тепла из тончайшей части крови. Распространяясь по членам, он воспринимает силы души и разносит их по всему телу. Через органы чувств он воспринимает образы внешних тел, которые не могут быть запечатлены в душе, поскольку бестелесная субстанция, превосходящая тела, не может формироваться, воспринимая образы тел. Но душа, повсюду присутствуя в жизненном духе, легко различает в нем, как в зеркале, образы тел и по ним судит о самих телах. Это знание платоники называют ощущением. Созерцая эти образы, душа собственной силой воспринимает в себе подобные им, но гораздо более чистые образы. Такого рода восприятие мы называем воображением и фантазией. Таким образом воспринятые образы сохраняются в памяти. Они часто побуждают внутренний взор души рассматривать содержимые в ней общие идеи вещей. Поэтому когда душа заметит с помощью чувств и воспримет воображением некоего человека, она разумом своим созерцает природу и определение, общее всем людям, благодаря врожденной ей идее человека и, созерцая, сохраняет их в себе. Так что для души, которая хранит в памяти воспринятый и преобразованный ею образ единожды увиденного ею прекрасного человека, достаточно того, что она однажды видела его. Но для глаза и жизненного духа, которые воспринимают, подобно зеркалу, образ тела только в его присутствии и теряют его, когда его нет, необходимо постоянное присутствие прекрасного тела, чтобы постоянно освещаться, согреваться и наслаждаться его сиянием. Поэтому и сами они из-за своего несовершенства требуют присутствия тела, и душа, по большей части следуя им, вынуждена желать того же.

Но вернемся теперь к Диотиме. Она, отнеся Эрота по изложенным нами причинам к числу демонов, следующим образом объяснила Сократу его происхождение. В день рождения Венеры, когда боги пировали, сын Мудрости Порос, опьяненный нектаром, в саду Юпитера совокупился с Пенией. От их соединения и родился Эрот.

«В день рождения Венеры», то есть когда ангельский ум и мировая душа, которых мы по приведенным выше основаниям называем Венериными, произошли от высочайшего величия бога. «Когда боги пировали», то есть когда Уран, Сатурн и Юпитер вкушали от собственных благ. Ибо когда в ангеле появился ум, а в мировой душе производящая способность, которых мы собственно и называем двумя Венерами, уже существовал тот высший бог, которого зовут Ураном; в ангеле, кроме того, появилось существование и жизнь, которых мы зовем Сатурном и Юпитером, а в мировой душе — знание высших сущностей и движение небесных тел, что мы также именуем Сатурном и Юпитером. Порос и Пения означают изобилие и нужду. Порос, сын Мудрости, то есть искра высшего бога, ибо бог именуется Мудростью и источником Мудрости, потому что он есть истина и благо всех вещей, чьим сиянием приобщается к истине всякая мудрость и чью благодать всякая мудрость стремится обрести. «Сад Юпитера» означает плодородие ангельской жизни, снизойдя в которую этот Порос, или луч бога, соединившись с Пенией, то есть изначальной нуждой, породил Эрота. Сначала ангел существует и живет благодаря богу, и это его существование и жизнь называются Сатурном и Юпитером. Сверх того, он обладает способностью понимания, которую мы называем Венерой. Способность эта по своей природе, пока она не просвещена богом, бесформенна и темна — подобно способности зрения до восхода солнца. Эту темноту мы считаем Пенией, поскольку она есть нужда и отсутствие света. Впрочем, эта способность понимания, по некоей природной склонности обратившись к отцу, воспринимает от него божественный луч, именуемый Порос и изобилие, в котором, как в семени, заключены основания всех вещей. Пламенем этого луча возжигается природная склонность. Это пламя, этот огонь, происходящий из первоначальной темноты и возжигающей искры, и есть Эрот, рожденный от нужды и изобилия.

«В саду Юпитера», то есть зачатый под тенью жизни, поскольку страсть понимания следует тотчас за силою жизни. Но почему Пороса представляют «опьяненным нектаром»? Потому что он переполнен рососою божественной жизненной силы. Почему Эрот отчасти богат, а отчасти беден? Потому что мы не стремимся ни к тому, чем обладаем в полной мере, ни к тому, чего вполне лишены. Раз каждый стремится к тому, чего он лишен, кто станет далее искать то, чем он вполне обладает? И так как никто не желает того, что ему не известно, необходимо, чтобы мы хоть как-то прежде знали предмет нашей любви. Но мало знать его, ибо

случается, что мы ненавидим вещи известные нам, но нужно еще, чтобы мы считали его для себя благим и приятным. Да и этого мало, чтобы вызвать страстное желание, нужно еще, чтобы мы считали легко доступным то, что доставит нам наслаждение. Стало быть, кто любит некую вещь, уже тем самым не обладает ею в полной мере. Но, по рассуждению духа, он ее знает, считает приятной и полагает, что может ее достичь. Вот это знание, суждение, надежда и есть некое наличное предвосхищение отсутствующей вещи. Не пылала бы страсть, если бы не ждала наслаждения, и не ждала бы наслаждения, если бы не предвкушала его. Стало быть, так как любящие отчасти обладают тем, к чему стремятся, отчасти же не обладают, не без основания считается, что Эрот заключает в себе вместе некое изобилие и нужду. Вот почему эта высшая Венера, возгоревшись от первого прикосновения божественного луча, возносится любовью к цельной полноте всего света и, этим усилием действительнее прикинув к отцу, тотчас в полной мере возгорается его сверканием, и те еще смешанные основания вещей, которые были сперва заключены в луче, именуемом Порос, разворачиваются благодаря присутствию Венере способности и, различаясь, сияют во всей своей силе.

Как ангел относится к богу, так мировая душа относится к ангелу и к богу. Ибо, устремляясь горе, она от высших вещей подобным же образом воспринимает луч, возжигается и порождает Эрота, причастного изобилию и нужде. Изукрашенная таким образом формами всех вещей, она по их примеру движет небеса и производительной способностью порождает подобные им формы в материи элементов. И здесь мы сызнова усматриваем двоякую Венеру: одну—способность этой души к познанию высших вещей; другую—той же души способность к порождению вещей низшего мира. Первая не есть собственная способность души, но подражание ангельскому созерцанию, вторая же, напротив, присуща природе души. Вот почему всякий раз, когда мы полагаем в душе одну-единственную Венеру, мы понимаем под ней ее особенную способность и ей свойственную Венеру. Когда же говорим о двух, то имеем в виду одну общую ей с ангелом и вторую—собственно присущую душе. Стало быть, в душе наличествуют две Венеры: первая небесная, вторая же пошлая. Обе они обладают Эротом: небесная—для познания божественной красоты, пошлая—для порождения ее в материи мира. Ту красоту, которую созерцает одна, другая желает в меру сил передать машине мира. И та и другая стремятся к порождению красоты, но каждая по-своему. Венера небесная стремится силою своего ума воспроизвести в себе самой как можно точнее красоту божественных вещей, Венера пошлая—воспринятую благодаря плодородию божественного семени божественную красоту воспроизвести в материи мира. Первого Эрота мы иногда именуем богом, поскольку он устремлен к божественным вещам, но чаще демоном, так как он—посредник между изобилием и нуждой. Второго Эрота—зовем всегда демоном, так как он очевидно влечется к телу и более склонен к низшей области мира, что, конечно же, чуждо природе богов и более подобает демонам.

Во всех душах имеется два Эрота,
в наших же пять

Двоякая Венера и двоякий Эрот наличествуют не только в мировой душе, но также и в душах сфер, светил, демонов и людей. И так как все души в последовательности естественного порядка относятся к этой первой [мировой душе], то по необходимости и Эроты всех этих душ так же относятся к Эроту мировой души и некоторым образом зависят от него. Поэтому их всех Диотима называет просто демонами, а Эрота мировой души—великим демоном. Он, проникая через весь мир во все существа, не дает сердцам уснуть и постоянно побуждает их к любви.

В нас же обнаруживается не два только, но целых пять Эротов. Два из них, крайние, демоны. Трое же средних—не демоны только, но страсти. Разумеется, в человеческом уме вечна любовь к созерцанию божественной красоты, благодаря коей мы устремляемся к философским занятиям и к служению правде и благочестию. И в производящей способности заключено некое сокровенное стремление к порождению потомства; эта любовь постоянна, и мы непрестанно побуждаемся ею, чтобы воплотить в облики порожденного нами потомства подобие этой высшей красоты. Эти два Эрота суть постоянно присущие нам демоны, о которых пророчествовал Платон, что они всегда будут пребывать в наших душах,—из коих один, чтобы подвигнуть нас к высшему, другой—чтобы низвергнуть нас вниз; один—это калодемон, или демон благой, другой же—какодемон, или злой демон. На самом же деле оба они—благие, ибо как продолжение рода, так и исследование истины равно почетны и необходимы. Ведь второй потому именуется дурным, что из-за злоупотребления по нашей вине он часто смущает нас и отвращает душу от главного ее блага, состоящего в созерцании истины, и низводит ее до низменных занятий. Среднее между ними положение занимают в нас три Эрота, которые, будучи не равны в душе этим двум постоянным, поскольку они возникают, растут, уменьшаются и исчезают, правильнее должны называться движениями [души] и страстями, нежели демонами. Один из них отстоит от обоих крайних на равном расстоянии, два же других ближе то к одному, то к другому. Конечно же, когда фигура некоего тела открывается очам и через них проникает в дух и оказывается благодаря расположению материи в наибольшей мере именно такой, какой ее содержит в качестве идеи божественный ум, она сразу же нравится душе, так как оказывается в согласии с логосами, которые как наша душа, так и наша порождающая способность некогда восприняли от божества и сохранили в себе в качестве образцов самой вещи. Здесь-то и возникает, как мы сказали, троякий Эрот. Ибо мы от рождения или по воспитанию более приготовлены и склонны либо к созерцательной, либо к деятельной, либо к чувственной жизни. Если [мы предрасположены] к созерцательной жизни, то мы от вида телесной формы тотчас же возвышаемся к рассмотрению формы духовной или божественной. Если к

жизни чувственной—то тотчас же опускаемся от наслаждения зрелищем к жажде осязания. Если же [мы склонны] к жизни деятельной и нравственной, то мы стремимся наслаждаться лицезнением и собеседованием. Одни столь духовны, что устремляются ввысь, другие столь тупы, что низвергаются вниз, третьи же остаются в середине.

Итак, всякая любовь начинается от внешнего вида. Но любовь созерцательного человека от внешнего вида восходит к уму. Любовь человека чувственного от внешнего вида нисходит к осязанию. Любовь же деятельного человека останавливается на внешнем виде. Эрот первого скорее превращается в высшего демона, чем в низшего. Эрот второго более нисходит к низшему, чем возвышается к высшему. Эрот же третьего остается на равном расстоянии от обоих. Этим трем Эротам подобают три определения: любовь созерцательного человека именуется божественной, деятельного—человеческой, чувственного—животной.

ГЛАВА IX

Какие страсти влюбленных происходят от матери Эрота

Итак, мы выяснили, что Эрот—это демон, рожденный от богатства и бедности, и что он разделяется на пять видов. Теперь же, со слов Диотимы, мы поведем речь о том, какие страсти возникают во влюбленных благодаря такой природе Эрота.

Так как Эрот, говорит Диотима, был зачат в день рождения Венеры, он служит Венере и охвачен страстным желанием красоты, поскольку сама Венера прекрасна. Поскольку он сын бедности, он сух, худощав, бледен, бос, жалок, бездомен, не имеет ни подстилки для сна, ни кровя над головой, спит у порога, на дороге, под открытым небом, и наконец, постоянно беден. Поскольку он сын богатства, он охотится за красотой и благом. Он храбр, смел, жесток, страстен, горяч; он искусный ловец, строящий все новые козни, предусмотрителен, красноречив; всю жизнь философствуя, он—искусный чародей и колдун, маг и софист. По природе своей он и не смертен и не вполне бессмертен. В один и тот же день он то рождается и расцветает, то умирает и возрождается вновь благодаря природе отца. Все, что он приобретает, он снова теряет, и потому он никогда ни богат, ни беден, и точно так же оказывается посредине между мудростью и невежеством.

Так говорит Диотима. Мы же как можно более кратко изъясним ее слова. Хотя все это присуще всем видам Эрота, но представляется более ясным в трех наиболее очевидных средних видах.

«Зачатый в день рождения Венеры, служит Венере»,—то есть зачатый с теми высшими духами, которые мы именуем «Венерами», приводит души людей к высшим вещам. «И охвачен страстным желанием красоты, поскольку сама Венера прекрасна»,—то есть возжигает души людей страстным желанием высшей и божественной красоты, ибо сам он возник среди тех духов, которые близки богу, в высшей мере освещены божественной красотой и нас возносят к тем же лучам.

Кроме того, так как жизнь всех одушевленных существ и растений, а также плодородие земли заключены во влаге и тепле, то, чтобы показать нищету Эрота, Диотима показывает отсутствие в нем как влаги, так и тепла, когда говорит, что он сух, худощав и бледен. Кто же не знает, что сухость и худоба зависят от отсутствия влаги, а бледность и желтизна появляются там, где отсутствует тепло крови. И люди тоже бледнеют и худеют от длительной любви — потому что природной силы не хватает на два дела одновременно. Душа любящего все внимание свое обращает на постоянное размышление о любимом, к этому же устремлены и все природные силы человека. Поэтому и пища не вполне переваривается желудком, отчего большая ее часть извергается в отбросы, а меньшая, и к тому же грубая, переносится к печени и там по той же причине переваривается плохо. От этого по венам распространяется скудная и густая кровь. Поэтому и все члены из-за нехватки и грубости питания худеют и бледнеют.

Кроме того, куда устремлено постоянное внимание души, туда же устремляются и жизненные духи, которые являются как бы колесницами или орудиями души. Духи эти творятся в сердце из тончайшей части крови. Душа любящего увлекается к запечатленному воображением образу любимого и к самому любимому. Туда же влекутся и жизненные духи и, постоянно возносясь туда, истощаются. Вот почему необходим постоянный приток крови для восстановления растроченных жизненных духов туда, где повседневно ради их восстановления истощаются самые чистые и прозрачные части крови. Поэтому из-за растворения чистой и ясной крови остается кровь нечистая, густая и черная. От этого высыхает и бледнеет тело, от этого любовники становятся меланхоликами. Ведь сгустившаяся и черная кровь превращается в «меланхолию», то есть в черную желчь, которая заполняет голову своими парами, иссушает мозг и непрестанно смущает душу, днем и ночью, мрачными и ужасными видениями. Это, как говорят, случилось из-за любви с философом-эпикурейцем Лукрецием, который, мучимый сперва любовью, а потом безумием, в конце концов покончил с собой.

Это обычно происходит с теми, кто, злоупотребляя любовью, переносят на страсть к объятиям то, что относится к созерцанию. Ведь мы легче выносим желание видеть, чем желание видеть и осознать. Древние медики, наблюдая это, назвали любовь болезнью, близкой к меланхолической [итал. текст: и к безумию]. Врач Расис⁸³ предписал лечить ее совокуплением, постом, вином и прогулками. Не только любовь делает людей такими, но и люди, которые таковы по природе, более склонны к любви. Таковы те, у которых желчь, именуемая холерической, и другая, именуемая меланхолией, преобладают над прочими. Одна из них теплая и сухая, другая сухая и холодная. Одна занимает в живом теле место [элемента] земли, другая — огня. Поэтому меланхоликами считаются люди худые и сухие, по подобию земли, а холериками желтокожие и бледные, наподобие огня. Поэтому холерики под воздействием огненной жидкости сломя голову бросаются в любовь. Меланхолики же из-за вялости

землистой влаги более медлительны в любви, но благодаря устойчивости этой же влаги, поддавшись любви, дольше упорствуют в ней.

Справедливо, стало быть, Эрот изображается сухим и бледным, раз люди такого склада обычно больше других предаются любви. Мы считаем, что это происходит в особенности потому, что холерики сжигаемы огнем холерической желчи, меланхолики же изъедены горечью черной желчи, как утверждает Аристотель в VII книге «Этики»⁸⁴. Итак, эта тяжелая влага непрестанно подавляет и тех и других и понуждает их искать мощное и длительное облегчение против постоянных мучений, причиняемых желчью. Они находят их в наслаждениях музыки и любви. Ведь никакое другое развлечение не позволяет нам так достичь этой цели, как отрады музыки и пения и соблазны красоты. Ибо прочие чувства быстро насыщаются. Зрение же и слух дольше остаются неутоленными восприятием звуков и образов. Наслаждения этих чувств длительнее, но и более соответствуют человеческой природе. Ведь что более подходит жизненным духам человеческого тела, чем голоса и фигуры людей, в особенности тех, которые нравятся не только из-за подобия природы, но и благодаря красоте. Вот почему люди холерического и меланхолического темперамента стремятся к наслаждениям зрения и слуха как к единственному лекарству и облегчению от их тягостного сложения. Поэтому же они более склонны к соблазнам Венеры. И Сократ, которого Аристотель считал меланхоликом⁸⁵, по его собственному признанию, из всех искусств был всего более склонен к искусству любви. То же можем мы полагать и относительно Сапфо⁸⁶, которая была, как сама она свидетельствует, меланхолического темперамента [итал. текст: и влюбчивой]. И наш тоже Марон (Вергилий), изображения которого показывают, что он был холериком, хотя и был целомудрен, однако же был весьма склонен к любви.

«Босой» — Диотима потому таким изображает Эрота, что влюбленный до такой степени предан любовным заботам, что в прочих как личных, так и общественных житейских делах не только не предусмотрителен, как следовало бы, но смело носится повсюду, не предвидя никаких тягот. Поэтому в странствиях своих он часто встречает опасности, как тот, кто не оберегает ног своих обувью, отчего и ранит их колючками и камнями.

«Жалкий» — греческое слово «chamaipetês» — означает у Платона того, кто летает низко и среди низменных вещей. Ибо он весьма часто наблюдал, как влюбленные из-за злоупотреблений любовью живут неразумно и по беззаботности утрачивают великие блага. Они до того предаются своим любимым, что стремятся почти целиком жить в них и повторяют их в своих словах и жестах. Кто не изнежится, подражая постоянно мальчикам и девочкам, кто не превратится при этом в мальчика или девушку!

«Бездомный» — обитель человеческой мысли — душа, обитель души — жизненный дух, обитель же духа — тело. Три жилища — три и дома. Каждый из них, оставив естественную свою обитель, оказывается бездомным. Ведь всякая мысль [влюбленного] обращается уже не на

наставление и успокоение души, а на служение любимому человеку. И душа и жизненный дух оставляют служение своему телу и устремляются в тело любимого. И когда душа поспешает к другому, то жизненный дух, колесница души, тоже, испаряясь, улетает к другому. Так и мысль, и душа, и дух покидают свой дом. Первому побегу сопутствует безумие и беспокойство, второму — слабость и страх смерти, третьему — смятение, ужас и воздыхания. Вот почему Эрот лишен своей естественной обители, родных ларов и желанного покоя.

«Без подстилки и крыши» — ибо негде ему отдохнуть и нет ему крова. Так как все вещи возвращаются к своему началу, огонь любви, возженный во влечении влюбленного от созерцания прекрасного тела, стремится вернуться в это же тело. Этим же побуждением он увлекает за собой и того, кем вызвано влечение, и того, кто его ощутил. О жестокая участь влюбленных! О жизнь, несчастнее всякой смерти! — Разве только душа ваша, похищенная силой любви из собственного тела, пренебрежет сверх того и обликом любимого и вернется во храм божественного сияния, где найдет себе утоление и покой!

Кто же станет отрицать, что Эрот странствует «без покрова», нагой? Кто может скрыть любовь? Ее выдает мрачный, упорный, пристальный взгляд; о ней возвещает прерывистая речь; о ней свидетельствует то краснеющее, то бледнеющее лицо; частые вздохи, дрожание членов, непрестанные жалобы и неуместные восхваления, внезапный гнев, похвальба, бесстыдство, невоздержанность, подозрительность и низменные желания. Ибо как Солнце и огонь сопровождают тепло, свет и сияние, так и внешние признаки сопутствуют внутреннему пожару любви.

«Спит у порога» — потому что глаза и уши это как бы врата души. Ведь через них большая часть внешних впечатлений достигает души, а чувства и качества души яснее всего выражаются через глаза. Влюбленные всего более тратят время на созерцание лиц и слушание голосов. Их ум редко сосредоточен на себе самом. Вот почему и говорится, что они спят у порога.

Говорится, что он «спит на дороге» — ибо красота тела есть дорога, по которой мы начинаем подниматься к высшей красоте. Те же, кто предается низким страстям, или даже более чем следует сосредоточивается на созерцании [внешней красоты], как бы остаются на дороге и не продвигаются к ее концу. «Под открытым небом» — это справедливо, ибо, занятые целиком одним лишь делом, они пренебрегают другими заботами. Живя случаем, они подвержены всем опасностям судьбы, как те, кто живут нагие под открытым небом и открыты всем непогодам.

«Постоянно беден, по природе своей матери». — Конечно, поскольку Эрот произошел от бедности, а что дано от природы, то не может быть вполне устранено, он всегда беден и нищ. Ибо огонь любви пылает, когда ему чего-то недостает, а когда овладевает всем, то с прекращением бедности его пламя скорее гаснет и не продолжает гореть без нужды.

Каковы качества влюбленных,
происходящие от отца Эрота

Таковы следствия бедности — матери Эрота; следствия же богатства — его отца — противоположны. А что им противоположно, поймет из вышесказанного всякий разумный человек. Выше мы описали [Эрота] как простого, беззаботного, низкого и безоружного. Теперь приведем противоположные качества. Ведь говорят о нем, что он горяч, ловок, что он охотник и выдумщик, ловец, хитер, мужествен и смел, страстен, красноречив и к тому же философ и великий софист. Тот же Эрот, который в иных занятиях делает влюбленного небрежным и неискусным, в делах любви придает ему ловкость и пыл, заставляя удивительными способами добиваться милости любимого — то опутывая его хитростью, то завлекая лестью, то смягчая красноречием, то привлекая пением. То же безумие, которое делает его нежным в лести, то же, говорю я, безумие снабжает его оружием: жестокостью к врагам любимого, уверенностью и непобедимой силой в защите его.

Как мы уже сказали, любовь ведет начало от зрения. Зрение — среднее между осязанием и умом, отчего душа влюбленного постоянно влечется в противоположные стороны и мечется то вверх, то вниз. То возникает в ней страстное желание объятий, то целомудренное стремление к небесной красоте, и то одно, то другое одолевает и ведет. Последнее побеждает у тех, кто получил благородное воспитание и исполнен силы разума, первое же чаще у других. Те, что опускаются до телесной мерзости, справедливо считаются сухими, нагими, низкими, беззащитными и малодушными. Они сухи, потому что всегда распалены и никогда не насыщаются. Наги, потому что, будучи смелыми, они подвержены всем опасностям и, будучи бесстыднейшими и невоспитанными, живут в бесчестии. Низки, потому что не думают ни о чем высоком и великолепном. Беззащитны, потому что поддаются позорной страсти. Малодушны, потому что из-за своей глупости не ведают, куда влечет их любовь, и, не достигая цели, останавливаются на пути. Другие же подвержены противоположным страстям, ибо, питаясь более основательными благами души, они полнее насыщаются, спокойнее любят и соблюдают целомудрие. Они пренебрегают ненадежной красотой тела и поднимаются выше; и как бы вооруженные, они гонят от себя суетные плотские желания и подчиняют чувства рассудку. Они, будучи искуснее и благоразумнее всех, придерживаются правильной философии и, с мудрой постепенностью созерцая формы тел, видя в них лишь следы и запахи [иной, высшей красоты], проницательно раскрывают в них священную красоту души и богов и таким образом, благоразумно преследуя добычу, счастливо достигают того, к чему страстно стремятся.

Разумеется, эта способность любви происходит от богатства отца Эрота, ибо этот луч красоты, который есть сразу и богатство и отец любви, обладает силой отражаться там, откуда он исходит, и увлекать

любящего с собой. Исходит же он изначально от бога, проникает, как сквозь прозрачную материю, через ангела и душу, и затем с легкостью нисходит от души в готовое принять его тело, и из этого юного [в итал. тексте: прекрасного] тела сияет, пользуясь глазами, этими прозрачайшими окнами души. Далее он летит по воздуху и, проникая в глаза более зрелого мужа, он пронзает его душу, возжигает в нем страстное желание и ведет эту раненую душу и пылающую страсть туда, где ждет его исцеление и охлаждение — туда, откуда сам он вышел, то есть постепенно сперва в тело любимого, потом к душе, потом к ангелу, наконец — к богу, первоисточнику этого сияния. Такова полезная охота, такова счастливая ловля влюбленных. Именно ее приписывал Сократу один из его друзей в «Протагоре» Платона⁸⁷ Откуда идешь ты, Сократ,—спросил он,—я полагаю, что ты возвращаешься с той охоты, к которой влечет тебя благородная красота Алквиада.

Кроме того, [Диотима] называет Эрота софистом и магом. Платон в диалоге «Софист»⁸⁸ называет этим именем хитрого и тщеславного спорщика, который ловкими хитросплетениями выдает нам ложь за истину и заставляет своих собеседников противоречить самим себе. И любящие и любимые порой испытывают то же самое. Влюбленные, ослепленные туманом любви, часто ложь принимают за правду, считая возлюбленных своих красивее, умнее и лучше, чем они есть на самом деле. Сила любви заставляет их противоречить самим себе. Рассудок ведь советует одно, а страсть следует иному. Они меняют свое мнение по воле любимого и, чтобы доставить удовольствие другому, вредят самим себе. Часто красавцы попадают в сети из-за хитрости любовников и из неприступных становятся покладистыми.

Но почему мы считаем Эрота магом? Потому что вся сила магии заключена в любви. Ведь дело магии — влечение одной вещи к другой в силе естественного сродства. Части этого мира, как члены животного, завися от одного творца, соединены друг с другом общностью единой природы. Поэтому, подобно тому как в нас мозг, легкие, сердце, печень и другие органы каждый что-то извлекают из себя и при болезни одного содействуют и взаимно помогают друг другу, так и члены этого огромного животного, то есть наподобие его сочлененные тела мира, поочередно заимствуют или уступают друг другу свою природу. Из общего сродства зарождается общая любовь, из любви — общее влечение. Оно и есть истинно магическое влечение. Так огонь увлекается ввысь вогнутой сферой Луны благодаря согласию их природы; воздух — вогнутостью сферы огня; земля увлекается вниз центром мира, и к своему [естественному] месту влечется вода. Так и магнит притягивает к себе железо, янтарь — солому, сера — огонь; Солнце обращает к себе цветы и листья, Луна — воды, Марс приводит обычно в движение ветры, и разные травы влечут к себе различные виды животных. И в делах человеческих тоже «каждого влечет к себе свое наслаждение»⁸⁹.

Стало быть, магические действия суть деяния природы, а искусство — лишь орудие. Действительно, ведь искусство там, где недостаточно

естественного сродства, в подобающее время дополняет [природу] с помощью паров, чисел, фигур и качеств. Так в земледелии урожай производит природа, а искусство его prepares [в итал. тексте: искусство помогает природе]. Древние приписывали это искусство демонам, так как они знают, каково сродство природных вещей, что к чему подходит и как устанавливается, если его не хватает, согласие вещей. Говорят, что некоторые [из древних] водили дружбу с демонами благодаря сходству их природы, как Зороастр и Сократ, или пользовались их любовью благодаря поклонению им, как Аполлоний Тианский и Порфирий. Рассказывают, что поэтому они получали наяву от демонов знаменья, чудеса и слышали их голоса, либо во сне—слышали от них прорицания или имели видения. По-видимому, они из-за дружбы с демонами становились магами, поскольку демоны—маги, познавшие дружбу вещей. Да и сама природа именуется ведуньей благодаря существующей в ней взаимной любви.

И разве не очаровывает нас красивый человек нежными глазами? И влюбленные привлекают и располагают в свою пользу любимых силою красноречия и звучностью песен как каким-то колдовством. Кроме того, умилостивляют и пленяют поклонением и подарками как бы с помощью приворотного зелья. Вот почему несомненно, что и Эрот—маг, коли вся сила магии заключена в любви, а сама любовь добывается своего с помощью чар, колдовства и как бы приворотных зелий.

«Он не вполне смертен и не бессмертен»— «не смертен», потому что нам постоянно присущи два Эрота, два, как мы называем их, демона. «Не бессмертен», потому что три средних Эрота постоянно меняются, то вырастают, то убывают. Кроме того, человеческому стремлению с самого начала жизни прирожден некий жар, который не позволяет душе успокоиться и всегда побуждает его предаваться чему-то со страстью. Склонности людей различны, и не все преданы одной страсти. Вот почему эта постоянная любовная страсть, которая и есть естественная любовь, одних побуждает к ученым занятиям, других к музыке или живописи, третьих к чистоте нравов или к религиозной жизни, иных к погоне за почестями, некоторых к накоплению богатств, а большую часть к наслаждениям еды или плотской любви, других—к чему иному, да и одного и того же человека—к разным вещам в разном возрасте. Итак, один и тот же душевный жар называют и смертным и бессмертным. Он бессмертен, потому что никогда не гаснет, и скорее переменит предмет, чем исчезнет. Он смертен, ибо не всегда стремится к одному предмету, но то ли по изменчивости природы, то ли от возникающего от постоянного употребления пресыщения ищет все новых наслаждений и, иссякнув в одном предмете, вновь оживает в другом. И потому еще его называют бессмертным, что вызвавшее однажды любовь лицо постоянно любимо. Пока оно неизменно у одного и того же человека, оно вызывает любовь к нему. Если же покинет его, то не будет уже у него того лица, которое ты прежде любил. И ты не будешь пылать любовью к новому лицу, поскольку ты раньше его не любил, а напротив, сохранишь любовь к

прежнему лицу. Только то, что ты раньше наблюдал в другом, ты созерцаешь теперь в себе самом, навсегда закрепленное в твоей памяти, и ты любишь это лицо, и всякий раз, как оно предстает твоему умственному взору, оно сжигает тебя любовью. Поэтому всякий раз, когда мы встречаем некогда дорогого нам человека, мы волнуемся, сердце наше бьется и трепещет, у нас размягчается печень, мы часто моргаем, и лицо наше при виде его несколько раз меняет свой цвет. Ибо его присутствие возвышает к очам души укрытый в памяти образ и как бы раздувает замерзший под пеплом огонь. Вот почему называют Эрота бессмертным. Но вместе с тем он считается смертным, ибо хотя и сохраняется всегда запечатленный в памяти образ, не всегда он ясно открывается умственному взору. Вот почему благожелательность попеременно пылает и разгорается вновь.

Кроме того, и человеческая и животная любовь не могут существовать без гнева. Кто не разгневается на того, кто похитил его душу. Как милее всего свобода, так тягостнее всего рабство. Вот почему прекрасный человек вызывает у тебя одновременно ненависть и любовь. Ты ненавидишь его как вора и убийцу, и понуждаем любить его и любоваться им как зеркалом, отражающим сияние небес. Что делать тебе, несчастный! Ты не знаешь, погибшая душа, увы, ты не знаешь, куда деться. Ты не хочешь быть в обществе со своим убийцей и не можешь жить без этого блаженного созерцания. Ты не можешь быть с тем, кто губит и убивает тебя, и не можешь жить без того, кто удивительной привлекательностью своей похитил тебя у тебя самого, захватил тебя целиком. Ты стремишься бежать того, кто сжигает тебя своим пламенем, и хочешь остаться с ним, чтобы, оказавшись близ овладевшего тобою, быть ближе и к самому себе. Несчастный, ты самого себя ищешь вне себя и устремляешься к похитителю, чтобы когда-нибудь освободить из плена себя самого. Безумец, ты не хочешь любить, ибо страшишься смерти, и не хочешь не любить, полагая, что любовью ты служишь небесному образу. Вот отчего и случается, что попеременно в отдельные, я бы сказал, мгновения то угасает, то оживает любовь.

Подобным же образом Диотима располагает Эрота между мудростью и невежеством. Эрот ведь стремится к тому, что прекрасно. Прекраснее же всего мудрость. Стало быть, он страстно стремится к мудрости. А кто желает мудрости, тот, очевидно, не обладает ею вполне: кто станет требовать того, что у него есть? Но он и не вполне лишен [мудрости]. Он мудр хотя бы в одном: в том, что признает свое невежество. Тот же, кто не знает о своем невежестве, тот не имеет понятия ни о самих вещах, ни о своем незнании и не стремится к науке, поскольку не знает, что он в ней несведущ. Любовь же к мудрости, поскольку отчасти лишена мудрости, отчасти же мудра, располагается между мудростью и невежеством.

Такова, говорит Диотима, природа Эрота. Природа же самого прекрасного, то есть высшей красоты, состоит в том, что оно приятно, совершенно и блаженно. Оно приятно, поскольку некоей своей сладостностью привлекает к себе всеобщее желание. Совершенно, поскольку

привлеченные им существа озаряет своими лучами и придает им совершенство. Блаженно, поскольку озаренные им вещи исполняет благами вечными.

ГЛАВА XI

В чем польза любви, по ее определению

Рассказав о происхождении и природе Эрота, Диотима открыла людям, к чему он стремится и куда приводит. Мы все стремимся обладать благами, и не только обладать, но обладать всегда. Все же блага смертных изменчивы и тленны и скоро исчезли бы совсем, если бы постоянно на место утраченных не появлялись новые. Для того же, чтобы преходящие блага каким-то образом оставались при нас, мы стремимся воссоздавать их. Это воссоздание есть рождение. Вот почему всему прирожден инстинкт продолжения рода. Рождение потомства, обеспечивая продолжение рода, уподобляет смертных божествам и есть потому вполне божественный дар. Вещам же божественным, поскольку они прекрасны, враждебно все безобразное, а все красивое — дружественно и подобно. Вот почему размножение, как дело божественное, легко и совершенно осуществляется в том, что прекрасно, а с противоположным дело обстоит противоположным образом. Вследствие этого стремление к продолжению рода ищет красоты и бежит безобразия.

Вы спросите, что такое любовь у людей? Страсть к продолжению рода в прекрасном, для сохранения вечной жизни в смертных вещах. Такова любовь людей на земле, такова цель нашей любви. Ведь когда говорят, что каждое из живых существ живет и тождественно самому себе, от детства до старости, то хотя и говорится, что оно — то же, однако в то же время оно и не тождественно, но постоянно обновляется, как сказал Платон⁹⁰, и отбрасывает от себя старое, к примеру обновляет волосы, плоть, кости и кровь и целиком все свое тело. Это происходит не только с телом, но и с душой. Нравы, обычаи, взгляды, желания, наслаждения, страдания и страхи постоянно изменяются, и ничто из них не пребывает постоянно тождественным и подобным себе; одни гибнут, и им на смену появляются и вырастают новые. И что еще удивительнее, и науки не только одни исчезают, а другие возникают, и мы в отношении знаний не тождественны самим себе, но даже и с каждой из наук происходит то же самое. Ведь размышление и воспоминание есть как бы восстановление исчезающего знания. Ведь забвение есть гибель знания. Размышление же, восстанавливая все время на месте исчезнувшего новое воспоминание, сохраняет знание, чтобы оно казалось тождественным. Таким-то образом все, изменчивое в теле и душе, сохраняется не потому, что всегда тождественно себе (это свойственно божественным вещам), но потому, что все исчезающее и преходящее оставляет нечто новое и подобное себе. Таким-то образом смертные уподобляются бессмертным.

Итак, обеим частям души, как той, что относится к познанию, так и той, которая управляет телом, присуща любовь к продолжению рода ради

вечного сохранения жизни. Любовь, присущая той части, которая приспособлена к руководству телом, с самого начала сразу же побуждает нас к принятию пищи и питья, чтобы от них порождались влаги, которые бы восстанавливали то, что постоянно выделяется из тела. Благодаря этому порождению питается и растет тело. Когда тело становится взрослым, [эта любовь] возбуждает само семя и вызывает страсть к производству потомства, дабы то, что не может вечно пребывать в себе самом, продлевалось вечно, сохраняясь в подобном себе потомстве. Любовь же к порождению, свойственная познающей части души, заставляет душу страстно стремиться к истине — свойственной ей пище, благодаря которой она своим особым способом питается и растет. И если нечто ускользает от души благодаря забывчивости или притупляется из-за небрежности и праздности, упражнение в воспоминании и размышлении как бы возрождает и вызывает в уме то, что было утрачено из-за забвения или притупилось из-за бездействия. Зрелую же душу возбуждает пылкой страстью к обучению и писанию, чтобы благодаря знанию, зарожденному в книгах или в душах учеников, разум и истина наставника вечно сохранялись среди людей. Таким образом, благодаря любви как тело, так и душа всякого человека могут, как кажется, после его смерти вечно существовать в человеческих делах.

И та и другая любовь стремится к прекрасному. Та, что направляет и наставляет тело, стремится питать свое тело самыми тонкими, изысканными и прекрасными кушаньями и произвести красивое потомство с красивой женщиной. Та же, что относится к душе, стремится насытить ее отличнейшими и привлекательными познаниями и с помощью писаний, украшенных превосходным стилем, обнародовать науку подобную своей и, обучая, воспроизвести ее в какой-нибудь прекрасной душе, а именно в чистой, проникновенной и превосходной душе. Конечно, саму душу мы не воспринимаем зрением и потому не воспринимаем зрением ее красоту. Видим же мы тело, которое есть тень и образ души. И догадываясь на основании ее образа, мы предполагаем, что в красивом теле заключена прекрасная душа. Вот почему мы охотнее обучаем красивых людей.

ГЛАВА XII

О двух видах любви и о том,
что душа рождается со знанием истины

Об определении души мы сказали уже достаточно. Теперь же объясним различие, которое, по Платону, существует в любви, исходя из плодovitости души и тела. «И душа и тело всех людей,—говорит он,—беременны». С самого начала семена всего, что свойственно телу, заключены в нем. В положенное время прорезаются зубы, вырастают волосы, появляется борода, истекает семя для произведения потомства. Если тело плодovито и отягощено семенами телесных органов, то душа гораздо богаче и обильнее тела и с самого начала обладает семенами всех

духовных вещей. С самого своего возникновения душа располагает логосами нравов, искусств, наук, и если она хорошо возделывается, то в положенное время приносит свои плоды. А что душа логосами всего, что ей свойственно, располагает от рождения, мы узнаем из ее желаний, исследований, открытий, суждений и сопоставлений. Кто станет отрицать, что душа изначально с самого нежного возраста стремится к истине, благу, благородству и пользе. А ведь никто не стремится к неведомому. Стало быть, еще раньше, чем появится желание, в душе имеются некие понятия, как бы формы и логосы этих вещей, на основании которых она считает, что к ним должно стремиться.

То же доказывается на основании [свойственного душе] исследования и открытия. Если Сократ ищет в толпе людей Алкивиада и затем находит его, необходимо, чтобы в уме Сократа наличествовал некий образ Алкивиада, чтобы он знал, какого преимущественно перед другими человека он ищет, и чтобы он мог в толпе найти Алкивиада и отличить его от других. Так и душа не стремилась бы к этим четырем [добродетелям] и не нашла бы их, если бы не обладала неким понятием о них, то есть об истине, благе, благородстве и пользе, благодаря которому могла бы их искать и найти, так что, обнаружив то, что искала, узнала бы их и отличила от противоположных им качеств.

Мы можем это доказать не только исходя из стремления души к исследованию и изобретению, но также исходя и из ее способности к суждению. Всякий, кто считает кого-либо своим другом или врагом, не лишен понятия о том, что такое дружба или вражда. Как могли бы мы повседневно, как обычно это делаем, судить, и здраво судить, о многих вещах—истинны они или ложны, хороши или плохи,—если бы мы не обладали неким «предзнанием» истины или блага? Каким образом многие люди, несведущие в искусствах, могли бы столь часто и притом справедливо одобрять или осуждать произведения зодчества, музыки, живописи и прочих искусств и даже открытия философов, если бы не обладали от природы неким знанием формы и оснований этих вещей.

То же доказывает нам и способность души к сравнению. Тот, кто сравнивает мед с вином и заявляет, что один слаще другого, обладает знанием того, что такое сладкий вкус. И тот, кто, сопоставляя Спевсиппа и Ксенократа⁹¹ с Платоном, полагает, что Ксенократ более похож на Платона, нежели Спевсипп, тот несомненно знает лицо Платона. Таким же образом, когда мы справедливо судим, что из многих благ одно лучше другого, и когда одно кажется лучше или хуже другого из-за большей или меньшей причастности ко благу,—необходимо, чтобы мы обладали знанием блага. Кроме того, когда мы часто отлично судим, какие из многочисленных и различных мнений философов и прочих людей более вероятны и правдоподобны, необходимо, чтобы мы обладали каким-то прирожденным знанием истины, чтобы узнать ее подобие. Вот почему некоторые с юности, другие без помощи учителя, и большинство на основании жалких обрывков знаний, полученных от учителей, стали, как рассказывают, ученейшими людьми, что никак не могло бы случиться,

если бы, как мы сказали, им не помогала бы очень сильно природа. Это в изобилии показал Сократ Федону, Теэтету, Менону⁹² и учил, что дети могут давать правильные ответы во всех искусствах, если их разумно спрашивать, поскольку они одарены от природы знанием основ всех наук и искусств.

ГЛАВА XIII

Каким образом в душе заключен свет истины

Каким же образом все эти логосы заключены в душе — у Платона это представляется не вполне ясным. Если следовать книгам, написанным им в юности, — «Федру», «Менону» и «Федону», — то можно полагать, что они вписаны в субстанции памяти подобно тому, как изображения написаны на стене⁹³, чего мы с вами уже коснулись в предшествующем изложении; по-видимому, именно это он хотел сказать в названных диалогах. В шестой же книге «Государства»⁹⁴ сей божественный муж раскрыл этот вопрос целиком и показал, что свет ума, предназначенный для понимания всех вещей, и есть сам бог, который все создал. Ведь он сравнил бога с Солнцем: подобно тому как Солнце относится к глазу, так бог относится к человеческому уму. Солнце порождает глаза и дарует им способность к зрению, которая была бы бесполезной и погруженной в вечную тьму, если бы не солнечный свет, расписанный цветами и фигурами тел, в каковом свете глаз и различает цвета и фигуры тел. Ведь глаз воспринимает не что иное, как свет. Кажется, однако же, что глаз видит различные предметы, потому что воспринимаемый им свет украшен различными формами внешних тел. Глаз воспринимает этот свет, отраженный в телах, самого же света в его источнике он не может вынести.

Таким же образом бог творит душу и дарует ей ум — способность понимания, которая была бы тщетной и темной, если бы не присутствовал в ней свет божественный, в котором она различает логосы всех вещей. Отчего она познает благодаря божественному свету и лишь божественный этот свет познает. Кажется же, что она познает различные вещи, ибо она познает его в виде идей и логосов вещей. Когда некто, видя глазами человека, формирует в своей фантазии образ человека и долго размышляет, чтобы вынести о нем суждение, он обращает свой умственный взор к созерцанию логоса человека, существующего в божественном свете. И тогда тотчас же в уме загорается искра, и он достигает подлинного понимания самой природы человека. Точно так же происходит и со всеми остальными вещами. Итак, мы все осмысливаем благодаря божественному свету. Сам же этот поистине чистый свет и источник его мы в этой жизни видеть не можем. В том и состоит плодородие души, что в недрах ее сияет этот вечный свет, исполненный идей и логосов вещей, к коему душа, всякий раз, как того пожелает, обращается всей чистотой жизни и высочайшим напряжением исследования и, обратившись, сияет искрами идей.

ГЛАВА XIV

Откуда происходит любовь к мужчинам и откуда — к женщинам

Итак, по Платону, плодоносны и тело и душа человека, и оба понуждениями любви побуждаются к разрешению от бремени. Но одни по природе и воспитанию более предрасположены к порождению плодов души, нежели тела, другие, и притом большинство, напротив. Одни следуют небесной, другие — пошлой любви. Одни по природе скорее любят мужчин, и притом юных, чем женщин, или мальчиков, потому что у юношей сильнее и острее ум, более расположенный благодаря великолепию его красоты к восприятию науки, которую они хотят им внушить. Другие же, напротив, [влекомы] наслаждением плотского соединения и плодом телесного порождения. Так как порождающая способность души лишена знания, она не различает полов, но по природе своей побуждается к порождению всякий раз, как мы находим некое тело прекрасным, и иногда случается, что те, кто общается с мужчинами, соединяются с ними ради укрощения побуждений плоти. Это особенно часто бывает с теми, кто родился, когда Венера находилась под мужским знаком и в соединении с Сатурном, либо в пределах Сатурна, либо противостоя Сатурну. [Итал. текст: однако, не следует так поступать, но...] нужно иметь в виду, что возбуждение этой способности направлено не на пустое выбрасывание [семени], но на оплодотворение и воспроизведение потомства, и должно переносить ее не на мужчин, а на женщин. Мы полагаем, что от этого заблуждения произошло то гнусное преступление, которое Платон в своих «Законах»⁹⁵ резко осуждает как разновидность убийства. Ведь тот, кто препятствует рождению человека, не в меньшей мере должен считаться убийцей, чем тот, кто убивает живого человека. Тот, кто обрывает уже возникшую жизнь — более дерзкий преступник, но более жесток тот, кто лишает света долженствующего родиться и убивает своих еще не родившихся детей.

ГЛАВА XV

Выше тела душа, выше души ангел, выше ангела бог

До сих пор речь шла о двоякой плодоносности души и о двояком Эроте. Теперь же поговорим о ступенях, по которым Диотима возвышала Сократа от низших вещей к высшим, ведя его от тела к душе, от души к ангелу, от ангела к богу. Что в природе по необходимости существуют эти четыре ступени вещей, следует доказывать следующим образом.

Всякое тело подвижно чем-то иным, приводить же в движение себя самого по природе своей не может, так как не может действовать само по себе. Но благодаря присутствию души кажется, что оно движет себя само и благодаря душе живет. В действительности благодаря присутствию души оно некоторым образом движет себя, без нее же получает движение

только от иного, поскольку само по себе не обладает надлежащей природой. Душа же собственно обладает способностью самодвижения. Ибо, присутствуя в теле, она сообщает ему способность к самодвижению. А тем, что она самим своим присутствием сообщает другим, она сама должна обладать гораздо раньше и в большей мере. Стало быть, душа выше тела, поскольку то, что по самой своей сущности может себя приводить в движение, должно быть выше того, что получает возможность движения не от себя, а от присутствия другого. Когда мы говорим, что душа сама себя движет, мы употребляем это слово не в переносном смысле (как это приписывал Платону Аристотель⁹⁶), но абсолютно, как когда мы говорим, что бог существует сам по себе, что Солнце светит и огонь греет сами по себе. Ибо в душе нет части, которая бы двигала, и другой, получающей движение, но вся она сама по себе, то есть по природе своей, движется. Это значит, что она разумом своим переходит от одного к другому и осуществляет в определенные промежутки времени дело питания, роста и размножения. Это рассуждение во времени подобает душе по ее природе, ибо то, что выше ее, охватывает не отдельные вещи в отдельные мгновения, но сразу все в одно-единственное мгновение вечности. Вот почему Платон справедливо полагает, что первое движение и первый промежуток времени находится в душе, откуда и движение и время переходят в тела⁹⁷. Но так как движению по необходимости предшествует покой и так как покой совершеннее движения, выше подвижного разума души следует обнаружить некое неподвижное мышление, которое было бы по природе своей всем мышлением и всегдашним актуальным мышлением. Душа ведь мыслит не вся и не всегда, но только некоей своей частью и иногда, и обладает не бесспорной, но подверженной сомнению способностью мыслить. Следовательно, чтобы более совершенное стояло выше несовершенного, необходимо выше ума души, который подвижен, является частью, мыслит непостоянно и не бесспорно, расположить ум ангела — неподвижный, цельный, постоянный и несомненный, чтобы, подобно тому как самодвижущаяся душа расположена выше тела, движимого от другого, так и выше самодвижущейся души был расположен сам по себе неподвижный ум [в итал. тексте: ангел]. И как тело от души получает способность к движению, так что не все, но только одушевленные тела кажутся движущимися самостоятельно, так и душа от ума получает способность к мышлению. Ибо если бы ум был присущ душе по ее собственной природе, то он находился бы во всех душах, даже в душах животных, как способность к самодвижению. Стало быть, ум присущ душе не первоочередно и не самой по себе. Почему и следует, чтобы ей предшествовало то, что обладает умом само по себе и в первую очередь. А таков именно ангел, превосходящий душу.

Но выше ангельского ума по необходимости расположено то начало вещей и высшее благо, которое Платон в «Пармениде» называет единым. Действительно, над всем множеством сложных вещей должно находиться простое по природе Единое. Ведь число проистекает от единого и сложное

от простого. Ум же, хотя и неподвижен, но не представляет собой единство, чистое и простое. Ведь он мыслит себя самого. А это значит, что в нем существуют три различные вещи: то, что мыслит, то, что мыслится, и мышление. Ведь различны в нем основания—в том, что он мыслит, в том, что он мыслит иное, и в том, что он является мышлением. Кроме того, он обладает способностью познания, до самого акта познания вполне бесформенной, которая формируется в познании и, размышляя, стремится к истине и овладевает ею; из этого видно, что до того он не обладал истиной. Он содержит в себе все множество идей. Ты видишь, как велики и разнообразны в ангеле и множественность и сложность. Таким образом, мы вынуждены расположить прежде его нечто единое, чистое и простое. Прежде же самого единого мы ничего расположить не можем, ибо истинно единое чуждо всякому множеству и сложности. Если бы было нечто выше его, то оно от этого более высокого бы и возникло. А если бы зависело от него, то было бы менее совершенным, как всякий результат по сравнению со своей причиной. И тогда оно было бы уже не единым и простым, а состояло хотя бы из двух частей: из дара, полученного от своей причины, и из недостатка этого дара. Итак, подлинно единое, как считает Платон и как подтверждает Дионисий Ареопагит, превосходит все; и оба они считают, что превосходнейшее имя бога есть Единое.

Доказательство его великолепия заключается еще и в том, что дар высочайшей причины должен быть обширнейшим и распространять во всем превосходство своей мощи. Дар Единого распространяется во всей вселенной. Ибо не только ум един, и любая душа едина, и всякое тело едино, но даже и сама бесформенная материя, лишенность вещей, некоторым образом называется единой. Ибо мы говорим: одно безмолвие, одна тьма, одна смерть. Однако же дары ума и души на нее [материю] не распространяются. Ведь ум дарует искусственную красоту и порядок, душа—жизнь и движение; бесформенная же первоматерия мира и лишенность вещей чужда красоты и жизни. Итак, Единое, поскольку его дар распространяется шире, предшествует и уму и душе. На этом же основании ум, по-видимому, превосходит душу, ибо жизнь, дар души, не дан всем телам, а ум всем им дарует красоту и порядок.

ГЛАВА XVI

Сравнение бога, ангела, души и тела

Итак, мы возвышаемся от тела к душе, от нее к ангелу, от него к богу. Бог выше вечности; ангел находится в вечности целиком. Разумеется, как его действие, так и его сущность пребывают в покое. Покой свойствен вечности. Душа частично находится в вечности, частично во времени. Ибо субстанция ее всегда пребывает тождественной, не увеличиваясь и не уменьшаясь. Деятельность же ее, как мы несколько ранее показали, развивается в промежутки времени. Тело целиком подчинено времени.

Ведь и субстанция его изменчива, и всякое его действие требует некоего времени. Итак, Единое пребывает выше движения и покоя, ангел—в покое, душа равным образом в покое и в движении, тело—только в движении. Далее, Единое выше числа, движения и места; ангел—в числе, но выше движения и места; душа—в числе и движении, но выше места; тело же подчинено и числу, и движению, и месту. Дело обстоит так, поскольку Единое не обладает никаким числом, и не состоит из частей, и никоим образом не изменяет своего состояния, и не ограничено никаким местом. Ангел же обладает числом частей или форм, но свободен от движения и места. Душа обладает множеством частей и стремлений и изменяется разнообразием своих страстей и развитием своего рассуждения, но свободна от ограничения места. Тело же подчинено этому всему.

ГЛАВА XVII

Сравнение красоты бога, ангела, души и тела

Таковы же различия между этими четырьмя [сущностями, ступенями бытия] и их формами. Действительно, форма тела образуется из сложения многих частей, ограничивается местом, исчезает со временем. Красота души испытывает превратность времени, содержит множество частей, но свободна от ограничения места. Красота же ангела обладает только числом, но оказывается не подвластна ни месту, ни времени. Красота бога не подвластна ничему из вышесказанного. Форму тела ты видишь непосредственно. Хочешь ли созерцать красоту души? Совлеки с телесной формы тягость материи и границы места, оставь все прочее—и получишь красоту души. Хочешь увидеть красоту ангела? Убери, прошу тебя, не только протяженность места, но и движение времени, оставь множественную сложность—и тотчас обнаружишь ее. Ты стремишься еще и лицезреть красоту бога? Отбрось сверх всего эту множественную сложность форм и оставь одну лишь чистую форму—и ты немедленно постигнешь красоту бога. Но что же останется мне, если я уберу это все? [в итал. тексте:—возразишь ты мне.] А я отвечу тебе: Не считаешь ли ты, что красота есть не что иное, чем свет? Ведь красота всех вещей есть свет солнца, который ты воспринимаешь искаженным этими тремя [помехами]: множественностью форм, ибо ты видишь его расписанным фигурами и красками; пространством места; изменчивостью времени. Отними его расположение в материи, чтобы он сохранил множественность и время,—именно такова красота души. Отринь, если тебе угодно, изменчивость времени, оставив прочее: останется ясный свет без места и без движения, но запечатлевший в себе логосы всех вещей. Таков ангел, такова ангельская красота. Убери, наконец, число различных идей, оставь простой и чистый свет, подобный тому, что пребывает в самом солнечном шаре и не рассеивается в воздухе: и ты воспримешь некоторым образом красоту бога. Она по меньшей мере настолько же превосходит великолепием прочие формы, насколько сам по себе чистый, единый, незапятнанный солнечный

свет превосходит свет солнца, рассеянный в туманном воздухе, разделенный, загрязненный и затемненный. Итак, источник всей красоты — бог, а стало быть, он же и источник всякой любви.

Далее, свет солнца в воде есть некая тень по сравнению с более ясным светом того же солнца в воздухе. Подобным же образом он есть сияние в воздухе, но тень по отношению к его же сверканию в огне, а сверкание в огне — тень по отношению к свету солнца, сверкающему в нем самом. Таково же различие между красотой каждой из этих четырех сущностей — тела, души, ангела и бога. Бог никогда не впадает в такое заблуждение, чтобы полюбить тень своей красоты в ангеле и пренебречь своей собственной и истинной красотой. И ангел не бывает настолько захвачен красотой души, которая есть тень его собственной, чтобы, попав в плен к своей тени, покинуть свой собственный образ. Душа же наша, что особенно прискорбно, ибо в этом заключен источник всего нашего несчастья, душа наша, говорю я, одна только так соблазняется прелестями телесной формы, что пренебрегает собственной красотой и, забыв о своей форме, увлекается формой тела, которая есть тень ее собственной красоты.

Вот в чем заключается жесточайшая участь Нарцисса у Орфея. Вот в чем заключено горестнейшее бедствие людей. «Юноша Нарцисс» — то есть душа порывистого и неопытного человека. «Не смотрит на свое лицо» — то есть не ценит свою собственную субстанцию и добродетель. «Но тень его следит в воде и стремится ее обнять» — то есть восхищается красотой тленного тела, подобной потоку воды, тенью своей души. «Оставляет свой собственный образ и не может настигнуть его тень». Потому что душа, влекомая телом, забывает о себе и не может найти удовлетворения в теле. Ибо на самом деле вожделеет не самого тела, но стремится к своей собственной красоте, привлекаемая телесной формой, которая есть образ ее красоты. И так как она этого не замечает, и стремится к другому, и увлекается другим, желания своего исполнить не в силах. Вот почему «он изнуряет себя, исходя слезами», то есть душа, расположенная вне себя самой и впавшая в тело, мучимая гибельными страстями и пораженная телесным тленом, как бы умирает, являя собой уже скорее тело, нежели душу. И Диотима, желая, чтобы Сократ избежал этой как бы смерти, повела его от тела к душе, от нее к ангелу и от ангела к богу.

ГЛАВА XVIII

Как душа от красоты тела возвышается к красоте бога

Итак, дорогие сотрапезники, вообразите себе Диотиму, которая с такой речью обращается к Сократу:

Не бывает, Сократ, вполне прекрасного тела; ибо оно то прекрасно в одной своей части, но безобразно в другой, то прекрасно сегодня, а завтра нет или одними почитаемо прекрасным, другими же мерзким. Стало быть,

телесная красота, пораженная безобразием, не может быть чистой, подлинной и изначальною красотой. Ведь никто не может предположить, что красота безобразна, как нельзя и подумать, что мудрость — безумна, а сложение тела мы считаем то красивым, то безобразным, и в одно и то же время разные люди по-разному судят о нем. Следовательно, первая и истинная красота — не в телах. Добавь к этому, что многие тела обозначаются одним именем красоты. Значит, во многих телах наличествует одна общая им всем природа красоты, благодаря которой все они именуются красивыми. И эту единую природу, поскольку она находится в другом, то есть в материи, сочти зависящей от другого; ведь то, что не может существовать само по себе, еще менее может зависеть от себя самого. Так от материи ли она зависит? Никким образом. Ведь ничто безобразное и несовершенное не может украсить и усовершенствовать себя самого. А то, что едино, должно происходить от единого. Поэтому эта единая красота многих тел зависит от одного бестелесного мастера. Единый мастер всех вещей есть бог, который через ангелов и душу повседневно дарует красоту материи мира. Поэтому следует полагать, что мы обнаружим основание красоты в боге и его слугах скорее, нежели в телесном мире. И к ней, я думаю, ты легко взойдешь, о Сократ, по этим ступеням.

Если бы, о мой Сократ, природа одарила тебя рысьими глазами, способными проникнуть во все окружающее тебя, это внешне прекрасное тело твоего Алкивиада показалось бы тебе отвратительным. Так что же ты любишь, друг мой? Всего лишь внешний вид да разве что цвет влекут тебя, да некое отражение света и легчайшая тень. Да и тут тебя обманывает суетное воображение, так что ты любишь скорее свои мечты, чем то, что видишь. Впрочем, чтобы не во всем тебе возражать, допустим, что Алкивиад твой красив. Но в каких частях он красив? Во всех, конечно, кроме курносого носа и слишком высоко поднятых бровей. Все это красиво у Федра, но у него слишком толстые голени. Все это было бы прекрасно у Хармида, если бы не мешала его толстая шея. Таким образом, если ты рассмотришь отдельных людей, ни одного ты не похвалишь во всех отношениях. Ты соберешь отовсюду все, что правильно в каждом из них, и из наблюдения всех построишь в себе образ, так что в душе твоей возникнет соединенный воедино образ человеческой красоты, которая встречается, будучи рассеянной во многих телах. И каким ничтожным представится тебе, о Сократ, облик отдельного человека, если ты соотнесешь его с этим [образом], ибо им ты обязан не столько телам, сколько своей душе. Так возлюби же более ту красоту, которую создала твоя душа, и душу — создателя ее, нежели эту внешнюю, несовершенную и рассеянную красоту. Что же я призываю тебя любить в душе? Красоту души. Ибо свет есть красота тел, свет же и красота души. Свет души есть истина, о которой единственно, как кажется, просил в своих молитвах к богу твой друг Платон. «Дай мне, боже, — говорил он, — чтобы душа моя стала прекрасной и чтобы то, что относится к телу, не препятствовало красоте души, и чтобы только мудрого я считал

богатым»⁹⁸. Здесь Платон объясняет, что красота души заключается в истине и мудрости и что людям ее дарует бог. Единая и тождественная дарованная нам богом истина в разных своих следствиях обретает имена различных добродетелей. Поскольку она раскрывает нам божественные вещи, она есть мудрость, о которой Платон молил бога прежде всего; поскольку раскрывает вещи естественные, она есть наука; поскольку вещи человеческие — благоразумие; поскольку учит нас разумному отношению к другим [так в итал. тексте, в латин.: чтобы мы были справедливыми] — она есть справедливость; поскольку делает нас непобедимыми — твердость духа; поскольку делает нас спокойными — называется умеренностью.

Среди них различаются два рода добродетелей. А именно нравственные и — более высокие — интеллектуальные. Интеллектуальные — это мудрость, наука, благоразумие. Нравственные — справедливость, твердость и умеренность. Нравственные из-за их последствий и их гражданской роли более известны, интеллектуальные же из-за сокрытой в них истины более темны. Кроме того, те, кто воспитывается в добрых нравах, превосходя других чистотой, легко поднимаются к интеллектуальным добродетелям. Вот почему я прежде всего повелеваю тебе рассмотреть красоту души, которая заключена в добрых нравах, чтобы понять, что у нравов есть единое начало, из-за которого их называют добрыми. Это единая истина праведной жизни, которая деяниями справедливости, твердости и умеренности приводит нас к истинному счастью.

Итак, прежде всего возлюби эту единую истину добрых нравов и прекраснейший свет души. И знай, что ты должен подняться выше нравственных добродетелей к сияющей истине мудрости, науки и благоразумия, поняв, что они даруются душе, воспитанной в лучших нравах, и что в них заключен истиннейший закон нравственной жизни. Но сколько бы ты ни рассматривал различные учения мудрости, науки и благоразумия, ты должен понять, что в них во всех заключен единый свет истины, благодаря которому все они именуется прекрасными. Вот ее-то, как наивысшую красоту души, я предписываю любить превыше всего. Но эта единая во многих учениях истина не может быть первоистиной, ибо, находясь в другом, она распределена во многих учениях. А то, что содержится в другом, от другого зависит. Единая истина не рождается от множества учений. То, что едино, должно исходить из единого. Поэтому следует, чтобы выше души человека была некая единая мудрость, которая не разделена в разных учениях, но является единой мудростью и от чьей единой истины происходит множественная истина людей.

Припомни же, Сократ, что этот единый свет единой мудрости есть красота ангела, которую ты должен почитать выше красоты души. Она, как мы уже показали, выше красоты тел, ибо не ограничена местом, не разделяется сообразно частям материи и не тленна. Она выше и красоты души, так как она вполне вечна и движется независимо от протяженности времени. Но так как свет ангела сияет в ряду множества идей, а превыше всякого множества должно быть единство, которое есть источник всякого

числа, необходимо, чтобы он проистекал от единого начала всех вещей, которое мы именуем собственно Единым. Итак, вполне простой свет собственно Единого и есть бесконечная красота, ибо он не замутнен грязью материи, как красота тела, и не меняется с течением времени, как форма души, и не распадается на множество, как красота ангела. Всякое же качество, отделенное от чуждых ему добавлений физики, называют бесконечным. Если бы тепло было заключено в себе самом, не встречая помех от холода и влаги, не отягчаясь массой материи, оно именовалось бы бесконечным теплом, ибо его сила была бы свободна и не была бы стеснена границами каких-либо добавлений. Подобным же образом бесконечен свободный от всякого тела свет, ибо то, что светит по своей природе, не будучи ограничено чем-то другим, светит без меры и без границ. Итак, свет и красота бога, которая совершенно чиста и не ограничена ничем, вне сомнений, именуется красотой бесконечной. Бесконечная же красота требует и безмерной любви. А потому молю тебя, о Сократ, люби все прочее в определенную меру и в определенных пределах; но бога возлюби бесконечной любовью, и пусть не знает никакой меры божественная любовь. Таковы слова Диотимы к Сократу.

ГЛАВА XIX

Как должно любить бога

Мы же, дорогие друзья, не только должны любить бога без меры (как в нашем изображении повелела Диотима Сократу), но будем любить лишь его одного. Разум так же относится к богу, как глаза наши к солнцу. Глаз же не только всех более любит свет, но только свет один и любит. Если мы возлюбим тела, души, ангелов, то не их самих, но бога в них будем любить. В телах — тень бога, в душах — подобие бога, в ангелах — образ его. Так в настоящем мы будем любить бога во всем, чтобы в конце концов все полюбить в боге. Ибо живя так, мы достигнем того, что узрим и бога, и все в боге, и возлюбим и его самого и все то, что в нем. И всякий, кто во времени сем посвятит себя любовью своей богу, обретет наконец в боге себя. Ибо вернется к своей идее, благодаря которой он был сотворен. И там, если чего будет ему не доставать, он будет исправлен и навечно воссоединится со своей идеей. Истинный же человек и идея человека тождественны. Так что кто из нас на земле отошел от бога, тот не истинный человек, ибо он отделился от своей идеи и формы. А к ней ведут нас божественная любовь и благочестие. И так как здесь мы рассеянны и увечны, то, воссоединившись в любви с нашей идеей, мы станем цельными людьми, так что окажется, что сперва мы станем почитать бога в вещах, чтобы затем возлюбить вещи в боге, и почитать вещи в боге, чтобы обрести в нем прежде всех других вещей нас самих, так что окажется, что, любя бога, мы возлюбим самих себя.

РЕЧЬ СЕДЬМАЯ

ГЛАВА I

Заключение вышесказанного и мнение философа Гвидо Кавальканти

Напоследок Кристофоро Марсупини, муж просвещеннейший, который должен был исполнять роль Алквиада, обратился ко мне с такими словами: «Поистине, рад я премного, о Марсилией, за семью твоего Джованни, что она среди многих и ученостью и подвигами славнейших рыцарей породила философа Гвидо⁹⁹, хорошо послужившего государству и превзошедшего всех в свой век остроумием суждений и ученом состязании,— того, кто, воплотив как в поведении, так и в стихах сократическую эту любовь, кратко изложил все, что только было вами сказано».

Так ведь Федр коснулся рождения Эрота, происходящего из чрева хаоса. Павсаний уже родившегося Эрота разделил на два вида, а именно: небесный и пошлый. Эриксимах раскрыл его великость, когда показал, что он, разделенный на две части, присутствует так во всех вещах. Что приводит в действие присутствие столь великого бога в отдельных существах, объяснил Аристофан, показывая, что им восполняются люди, рассеченные надвое. Сколь велики его могущество и совершенство, рассмотрел Агафон, когда подробно представил, что только он один делает счастливыми людей. Наконец, Сократ, наставленный Диотимой, вкратце объяснил, что есть Эрот и каков он, откуда произошел, сколь многие части имеет, куда стремится и насколько силен.

И все это философ Гвидо Кавальканти искуснейшим образом вложил в свои стихи. Как зеркало, тронутое лучом солнца, в свою очередь светится и отражением этого света воспламеняет помещенную вблизи против него шерсть, так, определяет он, часть души, которую называет и омраченным воображением и памятью, поражается, подобно зеркалу, изображением красоты, занимающей место самого солнца, как будто неким лучом, воспринятым посредством глаз,—поражается так, что она сама себе образует из него другое изображение, как бы отблеск первого изображения, благодаря которому, подобно шерсти, возгорается сила вожделения и любви. Он добавляет, что эта первая любовь, возженная в чувственном вожделении, возникает от формы тела, воспринятой посредством глаз. Но сама эта форма запечатлевается в воображении не таким образом, как она присутствует в материи тела, но без материи, так, однако, как образ какого-нибудь определенного человека, помещенного в означенное место и время. Опять же некоторая разновидность такого рода образа тотчас начинает светиться в уме, каковая, кажется, есть не подобие одного какого-нибудь человеческого тела, но, скорее, общая сущность и определение всего рода человеческого. Итак, подобно тому как из образа, воображением воспринятого от тела, появляется в чувственном вожделении, преданном телу, Эрот, расположенный к чувствам, так из этой разновидности образа в уме и всеобщей сущности, как

в высшей степени далекой от всякого сношения с телом, иной Эрот рождается в воле, в высшей степени далекий от всякого сношения с телом. Одного философ помещает в сладострастие, другого — в созерцание. Первый, по его мнению, направлен на отдельную форму одного-единственного тела, второй — на всеобщую красоту всего человеческого рода. Он говорит, что Эроты противостоят в человеке друг другу и что первый сталкивает его вниз к жизни звериной и сладострастной, второй возносит его к жизни ангельской и созерцательной. Он думает, что второй пребывает без всякого тревожения и обретается в немногих, первый озабочен многими страстями и овладевает большей частью людей. Вот почему второго он определяет в немногих словах; в изложении страстей другого он более пространен.

Так как, однако, он самым ясным образом объясняет здесь те самые вещи, которые вы изложили выше, я не счел нужным разбирать их теперь. Достаточно будет, пожалуй, знать, что этот философ примешал в рождение Эрота некую бесформенность хаоса, которую вы выше установили, когда таким образом он говорит, что омраченное воображение освещается и из смешения этой темноты и этого света ведет свое происхождение Эрот. Кто, кроме того, не узрит в его словах двоякой любви, то есть божественной и пошлой. И более того, он возводит первую к красоте божественных сущностей, вторую — к красоте тел. Ведь солнце он понимает как божественный свет, луч как форму тел. Наконец, он полагает, что завершение ее соответствует ее же началам, коль скоро возбуждение любви увлекает одних вплоть до телесной формы, других — вплоть до божественного лика.

ГЛАВА II

Сократ был истинным любовником и подобным Купидону

Довольно сказано об Эроте. Перейдем к Алкивиаду и Сократу¹⁰⁰ После того как гости достаточно воздали хвалу богу влюбленных, оставалось восхвалить истинных служителей этого бога. Всеми высказывается мнение, что Сократ, как никто другой, любил благороднейшим образом. Хотя он на протяжении всей жизни открыто, безо всякого притворства служил в стане Купидона, он никем и никогда не был замечен в том, чтобы он не вполне добропорядочно кого-нибудь любил. Как это обычно бывает с истиной, строгость жизни и частое обличение чужих нечестивых дел восстановили против него многих великих мужей: Анита, Мелета, особенно Ликона¹⁰¹, граждан могущественнейших в государстве, ораторов Фраксимаха, Пола и Каллия¹⁰¹ Кроме того, опаснейшего преследователя он имел в лице Аристофана-комика. Но ни эти граждане не включили непристойных любовных связей в обвинение, посредством которого они привлекли Сократа в судилище, ни ораторы, враги его, ничего такого не поставили в вину Сократу. Не сделал этого и Аристофан-комик, хотя он собрал в своих Дионисиях многие другие смешные и вздорные злословия в

отношении Сократа. Думаете ли вы, что если бы он запятнал себя таким безобразием, даже, более того, если бы он не был в высшей степени далек от подозрения в этом нечестье, он избежал бы ядовитых языков таких хулителей?

Не заметили ли вы, о добрейшие мужи, в вышесказанном того, что, когда Платон изображает самого Эрота, он рисует целиком изображение Сократа и образ этого бога списывает с персоны Сократа, как если бы истинный Эрот и Сократ были похожи и как если бы тем самым последний был настоящим и истинным любовником? Давайте посмотрим; вызовите же у себя в уме это изображение Эрота. Вы увидите в нем изображенным Сократа. Представьте пред своим взором персону Сократа. Вы увидите человека «тощего, худосочного и бледного», то есть человека по природе меланхолического, а также неряшливого, как представляет традиция: исхудавшего от недоедания, грязного вследствие беспечности. «Раздетого», кроме того, то есть покрытого простым и старым плащом. «Шествующего без сандалий»: Федр свидетельствует у Платона, что Сократ имел обыкновение всегда так ходить. «Внешне приземленного и поспешающего ради самых низменных предметов». К земле, как говорит Федон, всегда был обращен взор Сократа. Места презренные посещал он сверх того, ибо появлялся то в мастерской Симона-кожевника, то у скульпторов¹⁰³. Грубые и безыскусные слова употреблял, что ему ставит в вину Калликл в «Горгии»¹⁰⁴. Настолько, кроме того, он был мягким человеком, что, подвергаемый многим оскорблениям, часто даже и битый, ни разу, как сообщают, не испытал какого-нибудь душевного движения. «Без жилища» он был. Спрошенный, откуда он родом, Сократ говорит: миру принадлежит он, ибо родина там, где хорошо¹⁰⁵. Но не было у него ни собственного дома, ни мягкого ложа, ни дорогой утвари. «У дверей, на улице, под открытым небом спящий». Слова эти означают у нашего Сократа душу и сердце, раскрытые для всех; что услаждался он, кроме этого, даром зрения и слуха, каковые являются дверями души, что ходил он также спокойный и бесстрашный и ложился, если нужно было, обернувшись плащом, где угодно. «Всегда бедный». Кто не знает, что Сократ был сыном скульптора и повитухи и что до самой старости добывал на пропитание высеканием камней собственной рукой и никогда не имел, чем поддержать в достатке себя и сыновей. Муж этот всякий раз признавался в скудости ума своего, расспрашивая всех, объявляя, что он ничего не знает. «Мужественный». Ибо твердостью духа и непобедимостью мнения обладал тот, кто презрел гордой душою даже Архелая Македонянина, и Скопоса Краннонского, и Еврилоха Ларисского, когда он не принял деньги, посланные ими, и сам не пожалел к ним отправиться¹⁰⁶. «Отважный и воинственный». Сколь велика была его храбрость в делах войны, подробно рассказывает в «Пире» Алкивиад, которому, как говорят, Сократ по доброй воле уступил победу, одержанную им в Потидее¹⁰⁷. «Пылкий». Был он, без сомнения, как верно полагал Зопир Физионом¹⁰⁸, чрезвычайно быстро возбудимым. Часто в самом деле во время разговора, возбужденный страстностью речи, он имел обыкновение сильно жестиковать и рвать на себе волосы. «Красноречи-

вый». Когда он рассуждал, ему приходили на ум почти одинаковые доводы в пользу одного и другого мнения. Хотя он употреблял безыскусные слова, как говорит в «Пире» Алкивиад, однако более, чем Фемистокл, и Перикл, и все прочие ораторы, волновал души слушателей. «Красивых и добрых он подстерегает». Алкивиад говорит, что Сократ всегда его подстерегал. Подлинно, плененный любовью к тем, кто казался наделенным благопристойным характером, он их же пленял своими доводами для занятий философией. «Опытный и чуткий охотник». Что Сократ имел обыкновение вылавливать из формы тела божественный облик, достаточно сказано выше, и об этом свидетельствует в «Протагоре» Платон. «Искусник». Многими способами, как показывают диалоги Платона, он запутывал софистов, ободрял юношей, наставлял скромных мужей. «Расположенный к благоразумию». Ибо обладал столь великим благоразумием и был столь проницателен в предугадывании, что всякий, кто что-либо делал против его совета, терпел урон; об этом рассказывает Платон в «Феаге». «Всю свою жизнь философствующий». В знаменитой своей защитительной речи перед судьями он заявил им, что если они освободят его от смерти на том условии, что он никогда потом не будет философствовать, он предпочтет умереть, нежели перестать философствовать. «Колдун, обворожитель, чародей и софист». Ведь Алкивиад говорит, что он услаждался словами Сократа более, чем напевом Марсия и Олимпия, превосходнейших музыкантов. А что демон был ему близок, о том свидетельствуют и обвинители его и друзья. И софистом называл Сократа Аристофан-комик, а также его обвинители, ибо у него была равная способность убеждать и разубеждать. «Находящийся посередине между мудростью и невежеством». Хотя все люди невежественны, говорит Сократ, я тем, однако, от прочих отличаюсь, что знаю свое незнание, тогда как другие совсем ничего не знают. Таким образом, посередине между мудростью и невежеством пребывал тот, кто хотя сами вещи не знал, знал, однако, свое незнание.

В силу таковых обстоятельств Алкивиад решил, что Сократ, как в высшей степени подобный Эроту и потому истиннейший любовник, должен быть восхвален вслед за самим Эротом, так что мы понимаем, что в его похвальном слове восхвалены все, кто подобным образом любит. Каковы похвалы Сократу, вы здесь слышали и в словах Платона, переданных через уста Алкивиада, они со всей ясностью открыты для понимания. Каким же образом любил Сократ, может понять всякий, кто припомнит учение Диотимы.

ГЛАВА III

О животной любви: что она есть вид безумия

Однако, быть может, кто-нибудь спросит, чем полезна роду человеческому эта сократическая любовь, почему столь великими похвалами должна быть прославляема, чем вредна противоположная любовь? Что ж, скажу, возвращаясь к рассмотренному несколько выше.

Наш Платон истступленную страсть определяет в Федре¹⁰⁹ как безумие. Безумия же он представляет два рода. В отношении одного он полагает, что оно происходит от человеческих болезней, другое от бога. Первое он называет помешательством, другое — божественным истступлением. Болезнью помешательства человек отбрасывается ниже человеческого облика, и из человека некоторым образом получается неразумное. Существует два рода помешательства. Одно рождается вследствие повреждения мозга, другое — сердца. Мозг часто слишком сильно заполняется разгоряченной желчью, часто разгоряченной кровью, иногда черной желчью. Вследствие этого люди в свое время делаются сумасшедшими. Те, кто мучается разгоряченной желчью, даже никем не вызываемые на гнев, чрезвычайно сильно гневаются, вопят, бросаются на встречных, колотят самих себя и других. Те, кто страдает от разгоряченной крови, чрезмерно раздражаются раскатами смеха, сверх всякого обыкновения суетятся, сулят удивительные вещи в отношении себя, выражают радость пением и с топотом подпрыгивают от ликования. Те, кто испытывает давление черной желчи, постоянно печалются, сами воображают себе видения, которые либо ужасают их в настоящем, либо страшат в будущем. И эти три вида помешательства возникают, конечно, вследствие ослабления мозга. Ведь когда эти жидкости задерживаются в сердце, они порождают тоску и беспокойство, а не сумасшествие. Сумасшествие же возникает тогда, когда они сдавят голову. Поэтому говорят, что эти три вида помешательства случаются при повреждении мозга. В отношении же болезни сердца мы полагаем, что вследствие ее возникает то, в собственном смысле слова, помешательство, которым поражаются те, кто губельно любит. Им ложно приписывается священнейшее имя любви. Однако чтобы случайно не показалось, что от нас отдает враждебностью весьма многим, мы в диспуте будем пользоваться именем любви также по отношению к ним.

ГЛАВА IV

В пошлой любви заключена некая порча

А теперь устремите ваш слух и внимание на то, что я вам скажу. Кровь в юности нежно-тонкая, светлая, теплая и сладкая. С возрастом, поскольку более тонкие части разрушаются, она делается более густой, в силу этого делается и темнее. Ведь то, что тонко и редко, является чистым и прозрачным; противоположное же наоборот. Отчего она теплая и сладкая? Да потому, что жизнь и начало жизни, то есть само порождение, состоит в тепле и влаге и семя, первое порождение живых существ, тепло и влажно. Такие свойства проявляются в детстве и юности. В последующие периоды жизни они неизбежно понемногу переменяются в сторону противоположных свойств: сухости и холодности. Вот поэтому кровь в юноше жидкая, светлая, теплая и сладкая. Поскольку она жидкая, кажется светлой, поскольку свежа, теплой и влажной; поскольку она теплая и влажная (вот по этой-то причине!), она

кажется сладкой. Сладкое ведь, пожалуй, будет в смешении теплого и влажного. На что эти рассуждения? Да чтобы вы поняли, что жизненные духи в этом возрасте тонкие, светлые, теплые и сладкие. Ибо они, поскольку порождаются теплом сердца из чистейшей крови, всегда в нас пребывают такими же, какова и влага крови. Как пар жизненных духов создается из крови, так же точно и он сам, как бы через застекленные окна, испускает через глаза подобные себе лучи. И к тому же, как сердце мира, солнце в своем обращении испускает к более низким частям мироздания свет и через посредство света свои совершенные свойства, так точно сердце нашего тела, в каком-то непрерывном своем движении гоня ближайшую к себе кровь, из нее рассеивает во все тело жизненные духи и посредством их искры свет по всем отдельным частям тела, более же всего в глаза. Подлинно, к самым высоким частям тела возлетает дух главным образом потому, что он в высшей степени легок и свет его более чем обильно искрится из их глаз, так как сами они прозрачны и являются самыми сияющими из всех частей тела.

Свидетельством же тому, что есть в глазах и мозгу некоторый свет, хотя и слабый, могут быть многие животные, которые видят ночью,— те, глаза которых сверкают в потемках. И также если кто каким-либо определенным образом придавит пальцем уголок глаза и повернет, ему покажется, что он смотрит на какой-то светящийся внутри него круг. Сообщается, что и божественный Август¹¹⁰ имел до того светлые и блестящие глаза, что когда он позорче на кого-нибудь смотрел, понуждал его как бы сиянию Солнца подставлять лицо. Рассказывается, что и Тиберий¹¹¹ имел пребольшие глаза и такие, что они— удивительное, я бы сказал, дело— ночью и в потемках видели, но в течение короткого времени и лишь как только отверзались от сна— затем они снова меркли. А что луч, испущенный из глаз, влечет с собой пар духов и пар эту кровь, мы узнаем из того, что гноящиеся и красные глаза испусканием своего луча заставляют страдать подобной болезнью глаза смотрящего поблизости. Из чего явствует, что и луч простирается вплоть до того попадающего навстречу человека и вместе с лучом распространяется пар испорченной крови, соприкосновением с которым заражается глаз смотрящего. Аристотель пишет¹¹², что женщины, когда истекает менструальная кровь, взглядом своим часто марают зеркало кровяными каплями. Я полагаю, что это происходит по той причине, что жизненный дух, который является паром крови, есть, по-видимому, некая тончайше разжиженная кровь, до того разжиженная, что она ускользает от взгляда, но на поверхности зеркала, сделавшись гуще, ясно наблюдается. Если она попадет на какой-нибудь менее плотный материал, как сукно или дерево, она по той причине не будет видна, что не остается на поверхности той вещи, но проникает вглубь. Если, напротив, на какой-нибудь плотный, но шероховатый, как камни, кирпичи и подобные вещи,— неровностью того тела раздробляется и рассеивается. Зеркало же благодаря твердости удерживает дух на поверхности, благодаря ровности и гладкости сохраняет нераздробленным, благодаря блеску луч самого духа поддерживает и

усиливает, благодаря холодности редчайший пар его собирает в капельки. По этой же примерно причине всякий раз, когда мы дышим, раскрывая глотку, в упор на зеркало, мы орошаем его поверхность некой тончайшей росой слюны. Потому что дух, отлетающий от слюны, сгустившись на этом материале, опускается слюною. Так что удивительного, если раскрытый и устремленный на кого-нибудь глаз пускает маленькие стрелы своих лучей в глаза стоящего вблизи и вместе с этими стрелами, каковые суть переносчики духов, он устремляет тот кровавый пар, который мы называем жизненным духом. Потом ядовитая стрела пронзает глаза и, так как она испускается сердцем поражающего, стремится к груди поражаемого как бы к естественному для нее месту, ранит сердце и в более твердой части его стенки притупляется и обращается в кровь. Инеродная эта кровь, чуждая некоторым образом по своей природе уязвленному человеку, заражает его собственную кровь. Зараженная кровь больна. Отсюда следует двоякая порча: взгляд зловонного старика и женщины, переносящей месячное очищение, портит юношу; взгляд юноши портит более пожилого. Так как, однако, влага более пожилого холодная и застоявшаяся, она насилу достигает в мальчике стенки сердца и, бессильная проникнуть внутрь, совсем мало тревожит сердце, если только оно не слишком мягко из-за младости лет. По этой причине такая порча является легкой, та же, при которой более юный пронзает грудь более пожилого, в высшей степени тяжела. Это то, о наилучшие друзья, на что жалуется платоник Апулей. «Вся причина, говорит, и источник теперешнего моего страдания и в то же время лекарство и единственное мое спасение—это ты! Ведь твои глаза в мои глаза проникли до глубины души и вызвали в сердце моем сильнейший пожар. Так сжался над той, что из-за тебя гибнет!»¹¹³

Представьте, ради бога, пред вашими глазами Федра-мирринусинца и плененного любовью к нему славного фиванца оратора Лисия. Лисий смотрит с раскрытым ртом на лицо Федра—Федр вонзает в глаза Лисия искры глаз своих и вместе с искрами передает и жизненный дух. Дух Федра легко смыкается с лучом Лисия, с жизненным духом дух также легко соединяется. Пар такого рода, рожденный сердцем Федра, тотчас стремится к сердцу Лисия, коего качеством, противоположным остроте стрел своего луча, делается плотнее и стекает прежней кровью Федра. Поэтому один и другой немедленно не удерживаются от восклицания: (Лисий Федру) «О сердце мое, Федр, дражайшее недро».—(Федр Лисию) «О дух мой, о кровь моя, Лисий!» Федр следует за Лисием, так как сердце требует своей влаги. Лисий следует за Федром, так как кровавая влага просит собственный сосуд, требует свое место. Однако Лисий следует за Федром с большим жаром. Легче ведь сердцу прожить без единой частицы своей влаги, нежели самой влаге без собственного сердца. Ручей нуждается в источнике более, чем источник в ручейке. Таким образом, подобно тому как железо, поскольку воспринято им качество магнита, хотя и притягивается к магнитному камню, камень, однако, не притягивается,—так точно Лисий за Федром следует более, чем Федр за Лисием.

Скажет кто-нибудь: может ли тонкий луч, легчайший дух, самая малость крови Федра вымарать столь быстро, столь сильно, столь опасно всего Лисия? Это не покажется, во всяком случае, удивительным, если вы рассмотрите прочие болезни, которые возникают вследствие заражения: как зуд, как чесотку, как проказу, плеврит, чахотку, дизентерию, воспаление глаз, чуму. Любовное же заражение происходит легко — и тягчайшее моровое поветрие. Подлинно, этот пар жизненного духа и он же кровь, ввергнутая юношей прямо в человека более пожилого, обладает, как мы сказали выше, четырьмя качествами: он светлый, нежно-тонкий, теплый и сладкий. Будучи светлым, он превосходнейшим образом согласуется с ясностью глаз и духа в более пожилом, приятен для него и привлекателен. Отчего получается, что с жадностью вбирается такими людьми. Поскольку он неуловимо тонкий, стремительнейше прилетает к сердцу, оттуда он чрезвычайно легко проникает во все тело по венам и артериям. Поскольку он теплый, бурно действует и возбуждает и весьма сильно заражает кровь более пожилого и обращает его в свою природу. Что Лукреций так помянул:

«В сердце отсюда течет сладострастья Венераина влага,
Капля за каплей сочась, и холодная следом забота»¹¹⁴.

Кроме того, поскольку он сладкий, согревает некоторым образом внутренности, питает и доставляет приятность. Отчего получается, что вся кровь мужчины, будучи совершенно измененной в сторону юношеской природы, стремится к телу более юного, дабы жить в нем в своих венах и чтобы влага молодой крови влилась в равно молодые и нежные вены. Получается также, что этот больной испытывает на себе сразу и наслаждение и любовь. Наслаждение — благодаря ясности и сладости все того же пара крови: если первая в самом деле привлекает, вторая услаждает. Боль — из-за его же тонкости и теплоты. Потому что первая разделяет внутренности и раздирает, вторая отнимает от человека то, что принадлежит ему, и превращает его в природу другого, посредством какой перемены она с полным основанием не позволяет, чтобы он покоился в себе, но постоянно влечет к тому, кем он заражен. На это так намекает Лукреций:

«К телу стремится тому, что наш ум уязвило любовью.
Обыкновенно ведь все упадет на рану, и брызжет
Кровь в направлении том, откуда удар был получен;
И если близок наш враг, то обрызган он алою влагой»¹¹⁵

В этих стихах Лукреций желает показать, что кровь человека, раненного лучом глаз, попадает на ранившего, подобно тому как кровь человека, пораженного мечом, попадает на поразившего. Если вы ищите смысл этого, так сказать, чуда, я вам его покажу.

Ранит Гектор Патрокла и убивает. Патрокл смотрит на ранящего его Гектора, тогда мысль его принимает решение о мести. Немедленно желчь возгорается на отмщение, ею кровь воспламеняется и спешит тотчас к ране, как чтобы согреть ту пораженную часть тела, так и для отмщения. Туда же несутся и жизненные духи, летя вплоть до Гектора, поскольку они легкие, переходят в него; теплотою его они до времени сохраняются, например на семь часов. И если в это самое время Гектор вблизи посмотрит внимательно на рану трупа, рана пускает кровь на Гектора, ведь может кровь некоторым образом излиться на врага как оттого, что еще не все тепло угасло, не успокоилось еще внутреннее возбуждение, как потому, что незадолго до этого она была против него возбуждена, так и потому, наконец, что кровь стремится к своим духам и духи также притягивают свою кровь. Лукреций считает, что подобным образом кровь уязвленного любовью человека спешит за ранившим его, и мы согласны с ним в этом.

ГЛАВА VI

О некотором удивительном действии пошлой любви

Сказать ли, о непорочнейшие мужи, что за этим следует, или же, скорее, обойти молчанием? Скажу, конечно, когда уж само дело требует, даже если в речи это и покажется неблагозвучным. Но кто скажет о непристойных вещах пристойным образом?

Столь великая перемена в пожилом человеке, обращенная на подобие более юного, приводит к тому, что он стремится переместить в него все свое тело и все его тело перелить в себя, так чтобы либо свежая влага последовала за новыми сосудами, либо более нежные сосуды за более нежной влагой. Отчего они взаимно побуждаются к совершению многих гнуснейших поступков. Они ведь полагают, что, так как детородное семя исходит от всего тела, они могут единственно испусканием или вбиранием его все тело целиком передать и все целиком принять. Это на себе самом прочувствовал знаменитый эпикурейский философ Лукреций, несчастнейший из всех влюбленных:

«Также поэтому тот, кто поранен стрелой Венеры,—
Мальчик ли ранил его, обладающий женственным станом,
Женщина ль телом своим, напоенным всеильной любовью,—
Тянется прямо туда, откуда он ранен, и страстно
Жаждет сойтись и попасть своей влагою в тело из тела...

.....
Жадно сжимают тела и, сливая слюну со слюною,
Дышат друг другу в лицо и кусают уста в поцелуе.
Тщетны усилия их: ничего они выжать не могут,
Как и пробиться вовнутрь и в тело всем телом проникнуть,
Хоть и стремятся порой они этого, видно, добиться:
Так вожделенно они застревают в тенетах Венеры,—
Млеет их тело тогда, растворяясь в любовной усладе...»¹¹⁶.

Таковы слова эпикурейца Лукреция.

Что влюбленные желают также вобрать в себя всего любимого, показывает Арфемизия, жена Мавзолия, царя Карии, о которой сообщается, что она любила своего мужа более, чем можно было бы поверить в отношении человеческой страсти, и что она превратила в порошок тело умершего мужа и, растворив в воде, выпила¹¹⁷

ГЛАВА VII

Пошлая любовь есть волнение крови

Доказательством того, что эта страсть заключается в крови, служит то, что жар этого рода лишен наступающего время от времени успокоения, непрерывная же лихорадка физиками относится на счет крови; та же, которая оставляет в покое шесть часов,—на счет мокроты; которая один день—желчи; которая два—черной жидкости в желчи. Итак, мы с должным основанием помещаем ее в крови—в крови, разумеется, меланхолической; как вы узнали из речи о Сократе, кровь эту всегда сопровождает упорное (итал. текст: и глубокое) размышление.

ГЛАВА VIII

Каким образом влюбленный становится подобным любимому

Поэтому пусть никто из вас не удивляется, если услышит, что какой-нибудь влюбленный воспроизвел в своем теле некое подобие или образ своего любимого. Часто беременные женщины думают о вине, которого с величайшей жадностью желают. Усиленное размышление движет внутренние жизненные духи и в них рисует образ придуманной вещи. Духи движут подобным образом кровь и в мягчайшем веществе плода отпечатлевают образ вина. Любовник же желает своих усад более горячо, нежели беременные женщины, а также и более сильно и неотступно размышляет. Что удивительного, если удерживающиеся вплоть до этого и вкоренившиеся в память лица под действием самого размышления обрисовываются в жизненном духе и духом тотчас запечатлеваются в крови. Особенно когда в жилах Лисия возникла уже нежнейшая кровь Федра, как легко лицо Федра сможет дать отблеск в крови самого себя. Так как, однако, отдельные члены тела в какой мере ежедневно высыхают, в такой же точно освещаются росой питания, из этого следует, что то, что из тела каждого человека мало-помалу высыхает, в тот же день постепенно восстанавливается. Восстанавливаются же части тела кровью, изливающейся ручейками из жил. Так что ж удивляться, если кровь, носящая на себе определенный образ, этот самый образ впечатлит частям тела, так что в конце концов покажется, что Лисий стал отчасти похож на Федра, либо цветом или чертами лица, либо душевными пристрастиями, либо телодвижениями.

В чьи тенеты мы преимущественно попадаем

Быть может, кто-нибудь спросит, кем преимущественно и каким образом опутываются влюбленные и каким образом освобождаются. Женщины, верно, легко пленяют мужчин, однако еще легче те, которые являют некоторое мужское свойство. И тем более легко мужчины, поскольку более подобны мужам, нежели женщины, и обладают кровью и жизненным духом более светлыми, более теплыми и более жидкими, в каковых свойствах и состоят любовные сети. Из мужчин же как никто скоро обвораживают мужчин или женщин те, которые являются по преимуществу сангвиниками и отчасти холериками; имеют большие глаза, серые и светящиеся, особенно же если живут непорочно и не обезобразили безмятежно-спокойные лица вследствие того, что светлый сок жидкостей был исчерпан через соитие. Ибо эти качества особенно нужны для пускания тех самых стрел, которые ранят сердце, как мы этого коснулись выше. Кроме того, быстро попадают в сети те, при рождении которых Венера была в созвездии Льва или Луна обратилась к Венере и которые наделены тождественным темпераментом. Флегматики, в коих преобладает мокрота, никогда не пленяются любовью. Меланхолики, в коих черная желчь, хотя с трудом пленяются, но раз плененные, никогда потом не освобождаются. Когда сангвиник привязывает сангвиника, легко иго, сладостна связь, ибо подобное сочетание вызывает взаимную любовь. Кроме того, сладость их жидкости доставляет любовнику надежду и веру. Когда холерик холерика—невыносимое рабство. Правда, подобие в сочетании жидкостей вызывает и в них некоторую взаимность благожелательности, но известная огненная жидкость желчи возмущает их частым гневом. Когда сангвиник холерика или наоборот, из-за смешения одновременно сладкой и жгучей жидкости происходит некоторая взаимообратность гнева и благодарности, боли и наслаждения. Когда сангвиник связывает меланхолика—вечные узы. Не сожалеем. Потому что сладость крови смягчает горечь меланхолии. Когда, однако, холерик оплетает меланхолика—чума, губительнейшая из всех. Самая жгучая жидкость юноши попадает во все внутренности более пожилого. Нежное пламя поедает сердце. Жжет несчастного любовника. Холерическая жидкость побуждает на гнев и убийства—меланхолия к печали и вечной скорби. У них очень часто тот же самый исход любви, что у Филлиды, Дидоны, Лукреция¹¹⁸. Флегматик же или юный меланхолик из-за густоты крови и духов никого не пленяют.

ГЛАВА X

Каким образом обвораживаются влюбленные

Каким же образом обвораживаются влюбленные—кажется, что мы достаточно сказали, разве только то добавим, что смертные тогда обвораживаются в полную силу, когда, при частом взирании направляя острие взора на острие взора, соединяют глаза с глазами и вместе

впивают, несчастные, долгую любовь. Поистине болезни этой, как угодно думать Мусею¹¹⁹, причина вся и исток — глаза. Поэтому, если кто окажется с сильным блеском глаз, пусть он будет менее хорошо сложен в остальных частях тела, по той причине, о которой мы сказали, он чаще [чем другие] заставляет безумствовать взирающих на него. Кто устроен противоположным образом, располагает скорее к некоторой благожелательности, нежели к жару страсти. Представляется, что красивая соразмерность прочих, помимо глаз, частей тела заключает в себе не силу действительной причины, но лишь случайное побуждение к болезни такого рода. Потому что таковое сложение побуждает смотрящего издали, чтобы он подошел поближе. Затем, когда он близко подойдет, она весьма долго удерживает его в состоянии рассматривания ее самой. Но замешкавшегося [в этом положении] ранит взгляд сам по себе. Умеренной, однако, любви, великой сопричастнице божественного, о которой на этом пире как только возможно много говорилось, способствует как причина не одни только глаза, но согласие и приятность всех частей тела.

ГЛАВА XI

Способ избавления от любви

До сих пор мы рассуждали, каким образом и в чьи тенеты мы попадаем. Остается преподать в немногих словах, каким образом мы избавляемся от любви. Избавление же бывает двух родов, как то: одно по природе, другое благодаря разумной заботе. Естественное есть то, которое совершается через определенные промежутки времени. Такое избавление имеет отношение не только к этой одной, но ко всем болезням, потому что, например, зуд в коже остается до тех пор, покуда гуща разрушающейся крови пребывает в жилах или соленая слизь — в частях тела. Когда кровь очищается от гущи и когда уничтожается слизь, зуд прекращается и мерзкие пятна на коже исчезают. Однако очищению по природе весьма много способствует разумная забота. Преждевременное очищение или втирание масла считается опаснейшим. Также и беспокойство влюбленных столь долго с необходимостью противится успокоению, сколь долго это заражение крови, причиненное посредством обворожения, оставаясь во внутренностях, сдавливает тяжелой заботой сердце, питает язву в жилах, невидимыми огнями сжигает части тела. Поскольку совершается переход от сердца в жилы, из жил — в части тела. Когда, наконец, происходит очищение от этого заражения, волнение влюбленных или же, вернее, безумных понемногу отходит. Это у всех требует большого промежутка времени, у меланхоликов же в высшей степени долгого, особенно если они были пойманы под влиянием Сатурна. И высшей степени горестного, добавь, если они были преданы убывающему Сатурну, либо соединенному с Марсом, либо противостоящему Луне. Болеют также в высшей степени те, при рождении которых Венера была в обители Сатурна или обращена была к Сатурну и Луне.

К этому естественному очищению следует добавить воздействие искус-

ства. Следует остерегаться прежде всего, чтобы мы не пытались вырвать или вырезать еще незрелое и не разрывали с величайшей опасностью того, что мы можем распустить более безопасно. Следует делать передышку, чтобы дать привыкнуть. Всеми силами, однако, следует остерегаться, чтобы глаза не соединялись и с глазами. Если что порочного есть в душе или теле любимого, необходимо раскрывать это душе. Следует приобщать душу к многочисленным, разнообразным, тяжелым занятиям. Часто следует пускать кровь. Вино нужно употреблять светлое; порою воспользоваться и опьянением, чтобы, когда опорожняется старая кровь, поступала новая кровь и с нею новый жизненный дух. Часто предпочтительнее всего телесные упражнения, вызывающие пот, посредством чего в теле открываются поры для очищения. Насколько только можно полезны, сверх того, все те средства, которые физики применяют для предохранения сердца и питания мозга. Лукреций часто также предписывает совокупление:

«Но убегать надо этих призраков, искореняя
Все, что питает любовь, и свой ум направлять на другое,
Влаги запас извергать накопившийся в тело любое,
А не хранить для любви единственной, нас охватившей»¹²⁰.

ГЛАВА XII

Сколь вредна пошлая любовь

Но, дабы мы не помешались, говоря более положенного о помешательстве, мы сделаем такое короткое заключение. То известное гнетущее беспокойство, которым днем и ночью мучаются пошлые любовники, есть некоторый вид помешательства. Каковые, будучи поражаемы, пока утверждается любовь, сначала пожаром желчи, затем жжением черной желчи, впадают в неистовство и лихорадку и, будто слепые, не знают, во что они ввергаются. Сколь гибельна эта прелюбодейская любовь как для любимых, так и для любящих, показывают у Платона в Федре Лисий Фиванец и Сократ¹²¹. Итак, вследствие такового исступления человек скатывается до состояния, свойственного животному.

ГЛАВА XIII

Сколь полезна божественная любовь и четыре ее вида

А вследствие божественного безумия человек возвышается над человеческой природой и превращается в бога. Божественное безумие есть озарение разумной души, посредством которого бог душу, ниспадшую с высших областей к низшим, увлекает от низших к высшим. Падение души от самого единого начала всех вещей совершается через четыре ступени: ум, разум, умозрение и природу. Ибо так как во всем ряду вещей существуют шесть ступеней, высшую из которых занимает само единое,

низшую тело, средние же суть те, о которых мы прежде сказали — необходимо, чтобы все, что ниспадает с первой до последней, падало через четыре средних. Само Единое, предел и мера всех вещей, лишено беспорядка и множественности. Ангельский ум хотя и представляет собой множество идей, но множество постоянное и вечное. Разум души есть подвижное множество понятий и умозаключений, но упорядоченное. Умозрение представляет собой неупорядоченное и подвижное множество образов, объединенное, однако, субстанцией и точками местоположения, тогда как сама душа, в коей пребывает умозрение, является одной лишь субстанцией, не занимающей никакого места. Природа, то есть сила питания, исходящая от души, и исполненная духа сила соединения, пребывает подобным же образом (если не принимать во внимание, что она распределяется по различным точкам тела). Тело же есть неопределенное множество частей и случайностей, подверженное движению, а также субстанция, разделенная точками и мгновениями. Все эти ступени видит наша душа. По ним она нисходит, по ним и восходит. Ибо поскольку она появляется до самого Единого, каковое есть начало всех вещей, она наделена некоторым единством, каковое соединяет всю ее сущность, силы и действия, от которого и к которому так исходит и восходит прочее, что есть в душе, как радиусы от центра и к центру. Однако она не только присоединяет части души одну к другой и ко всей в целом душе, но всю душу к самому единому, причине всех вещей. Поскольку же душа освещается лучом божественного ума, она посредством ума созерцает в постоянном акте идеи всех вещей. Поскольку душа видит сама себя, она рассматривает всеобщие сущности вещей и разбегается мыслью от начал к заключениям. Поскольку душа видит тела, она перебирает в своем умозрении отдельные формы подвижных вещей и образы, воспринятые посредством ощущения. Поскольку душа касается материи, она пользуется природой как орудием, которым соединяет материю, движет и образует, отчего происходят рождения, возрастания и им противоположные вещи. Итак, вы видите, что она от Единого, каковое над вечностью ниспадает к вечной множественности, от вечности ко времени, от времени к пространству и материи. Ниспадает, говорю, когда она удаляется от той чистоты, в которой рождена, обнимая тело сверх меры.

ГЛАВА XIV

Через какие ступени божественные исступления возвышают душу

По каковой причине подобно как через четыре ступени нисходит душа, необходимо, чтобы она через четыре восходила. Божественное же исступление есть то, что несет к наивысшим областям, как утверждается в его определении. Итак, есть четыре вида божественного исступления. Первое — поэтическое исступление, второе — исступление таинства, третье — прорицания, любовная страсть — четвертое. Поэзия же зависит от Муз, таинство от Дионисия, прорицание от Аполлона, любовь от

Венеры. Возвратиться к Единому душа, конечно, не может, если она сама не соделается единой. Однако она сделалась многим, так как ниспала в тело, разделилась на различные действия и обращает взор на бесконечное множество телесных вещей. Из-за чего высшие ее части едва не засыпают, низшие попадают под власть внешних воздействий. Первые поражаются оцепенением, вторые — треволнением. Вся же душа наполняется раздором и несообразностью. Итак, во-первых, необходимо поэтическое исступление, дабы оно пробудило мусическими ритмами те части души, которые цепенеют, утешила гармонической сладостью те части, которые пребывают в смятении, и наконец, согласием различных частей изгнало несогласный раздор и умерило различные части души. Но и этого недостаточно. Ибо множество все еще остается в душе. Тогда присоединяется таинство, имеющее отношение к Дионисию, которое с помощью очищений и богослужений, а также всевозможного богопочитания направляет устремление всех частей души на ум, каковой почитает бога. Отчего, когда отдельные части души приведены к одному уму, душа уже соделалась неким единым целым из многих частей. Теперь, однако, необходимо третье исступление, дабы оно возвело ум к самому единству, вершине души. Это делает Аполлон посредством прорицания. Ведь когда душа поднимается выше ума к единству, она предугадывает будущее. Наконец, когда душа сделалась Единым — тем Единым, говорю я, которое есть в самой природе и в сущности души, — остается, чтобы она тотчас обратилась к Единому, которое расположено над сущностью, то есть к богу. Это исполняет славная небесная Венера посредством любви, то есть влечения к божественной красоте и пламенным желанием блага.

Итак, первое исступление умеряет несообразности и несогласия. Второе — части души, приведенные к должной соразмерности, делает единым целым из частей, третье — единым превыше частей. Четвертое ведет к единству, которое пребывает выше сущности и выше целого. Ум, преданный в душе человека божественным вещам, Платон называет в «Федре»¹²² возникшим, единство души — головой возникшего, разум и умозрение, разбегающиеся мыслию по естественным вещам, — добрым конем, омраченное же воображение и вождление чувств — дурным конем. Природу всей души он называет колесницей, так как ее движение, пока она видит природу самой себя, как бы круговое, начинаясь от себя, в конце концов возвращается в себя. В каком движении созерцание души, исходящее от нее, на нее же обращается. Крыльями он наделяет душу, с помощью которых она будто бы уносится в вышину, в отношении первого из которых мы полагаем, что оно есть то исследование, с помощью которого наш ум старательно упирается в истину, второе есть желание блага, действие которого постоянно испытует наша воля. Эти части души утрачивают свой порядок, когда вследствие того, что тело вызывает беспорядок, они приходят в смятение. Итак, первое неистовство отделяет «доброе коня», то есть разум и воображение, от «дурного коня», то есть от омраченного воображения и влечения чувств. Второе подчиняет дурного коня доброму, доброго возникшему, то есть уму. Третий направляет

ет возникшего к «его главе», то есть к единству, вершине ума. Последний обращает голову возникшего к главе всех вещей. В каковом положении возникший блажен и «к яслям», то есть божественной красоте «ставя коней», то есть приводя в порядок подчиненные ему части души, задает им амброзии и сверх этого нектар для питья, то есть видение красоты и радость видения. Таковы результаты действия четырех исступлений, о коих в целом рассуждается в «Федре», о собственно же поэтическом исступлении в «Ионе», о любовном в «Пире». Что этими исступлениями был занят Орфей, тому свидетельством могут быть его книги. Мы знаем, что любовным исступлением более всего захвачены были Сапфо, Анакреонт¹²³ и Сократ.

ГЛАВА XV

Из всех этих исступлений важнейшее — любовь

Могущественнейшим из всех и важнейшим является божественное исступление, могущественнейшее, говорю, в силу того, что все прочие в нем с необходимостью нуждаются. Ведь ни поэзии, ни таинств, ни прорицания мы не постигаем без огромного стремления, пламенного благочестия и усердного почитания божества. Стремление же, благочестие и почитание чем иным мы назовем, нежели любовью? Итак, все они находятся во власти любви. Она также важнейшее исступление, так как к ней прочие относятся как к цели. Она же в высшей степени близко привязывает нас к богу. Кажется, что этим четырем исступлениям всячески ложно подражает столько же нечистых страстей. Поэтическому — та пошлая музыка, которая ласкает только слух. Исступлению таинства — пустое суеверие многих людей. Открывающему судьбу — ложное угадывание человеческого благоразумия. Любовному — порыв сладострастия. Истинная же любовь есть не что иное, как некое усилие вознестись к божественной красоте, вызванное лицезрением красоты телесной. Прелюбодейская же любовь есть низвержение от взгляда к прикосновению.

ГЛАВА XVI

Сколь полезен истинный любовник

Хотите знать, что дает сократовская любовь? Во-первых, конечно, весьма много самому Сократу для обретения крыльев, с помощью которых он, возможно, возвратится в отчизну; затем весьма полезна его городу для достойной и счастливой жизни [в нем]. В самом деле, город делают не камни, а люди. Люди же с нежного возраста, как деревья с нежнейших ростков, должны быть опекаемы и направляемы к принесению наилучшего плода. О детях заботятся родители и педагоги. Юноши же преступают пределы, налагаемые родителями и педагогами, не прежде,

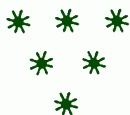
чем испортятся от вредного общения с толпой. Конечно, они следовали бы впитанным с молоком дома правилам поведения, если бы не уклонялись от них из-за знакомств и общения с недобрыми людьми, особенно с теми, кто им льстит. Итак, что же станет делать Сократ? Неужели позволит, чтобы юношество, которое есть семя будущего государства, подвергалось порче от заразы бесстыдных людей? Но где тогда любовь к родине? Итак, поможет родине Сократ и освободит от погибели ее сынов, а ему—братьев. Быть может, он составит законы, которыми удалит бесчинных людей от общения с юношами? Но не все мы можем быть Солонами или Ликургами. Не многим дается власть устанавливать законы, и еще меньше тех, что повинуются изданным законам. Так что же, он применит силу и, приложив руку, отгонит от юношества стариков [в итал. тексте: бесчестных старцев]? Но говорят, что один только Геркулес победно бился с чудовищами, для прочих же такого рода применение силы в высшей мере опасно. Может быть, он станет увещевать, порицать и бранить преступных людей? Впрочем, смятенный дух презирает слова увещевающего и, что хуже того, свирепствует против увещателя. По этой причине Сократ, пока он испытывал это средство, получал удары от одного кулаком, от другого ногой. Единственный путь спасения остается у юношества: общение с Сократом. Итак, этот мудрейший из греков, охваченный любовью, примешивается к нему всюду и воспламеняется [стремлением к цели], в то время как большая толпа юношей его сопровождает.

Так истинный любовник, то есть пастырь, бережет стадо агнцев от омута и чумы лживых любовников или, иначе, волков. Так как, однако, легко соединяются равные с равными, он делал себя равным более юным чистотою жизни, простотою слов, играми, забавами и шутками. И он из старика делается ребенком прежде всего для того, чтобы порой благодаря домашней и приятной близости сделать детей старцами. Склонное к наслаждению юношество удерживается одним лишь наслаждением, избегает суровых наставников. Вот поэтому охранитель юношества ради спасения своего отечества принимает на себя заботу о более юных и их пленяет прежде всего приятной сладостью общения. Таким образом привязанных, он их увещевает, затем, становясь несколько строже, наказывает более суровой строгостью. Таким способом юношу Федона, выставлявшегося в непотребном доме, он освободил от этой пагубы и сделал философом. Платона, преданного поэзии, он заставил предать огню трагедии и приняться за более важные занятия. Ксенофонта он от пошлой роскоши склонил к мудрой умеренности. Эсхина и Аристиппа он сделал из бедных богатыми. Федра из оратора философом, Алкивиада из невежды ученейшим. Хармиза он сделал важным и скромным, Феага справедливым и сильным в государстве гражданином. Эвфидема и Менона он от уловок софистов обратил к истинной мудрости¹²⁴. Отчего получилось, что общество Сократа не столь было приятно, сколь полезно и что Сократ намного более горячо, как говорит Алкивиад, был любим юношами, нежели сам любил.

Каким образом следует воздать благодарения Святому Духу, который нас просветил и воспламенил на этот диспут

Итак, добрейшие гости, кажется, что мы счастливо дознались, сначала из вашего, затем и моего рассуждения,— что есть любовь, кто истинный любовник, или какова польза от любящего. Вы, без сомнения, разделяете мнение, что причиной и руководителем в этой наисчастливейшей находке был тот самый Эрот, который нами и открыт. Ибо мы искали и нашли Эрота, будучи возженными Эротом, так сказать, на отыскание Эрота, так что ему самому должно воздать благодарность за побуждение равным образом к поиску и находке. Ах, дивное великолепие этого бога! Ах несравненная доброта Эрота! Ведь если прочие боги едва показываются на короткое время после того, как ты долго их поищешь, Эрот является даже навстречу тем, кто собирается его искать. В силу каковых обстоятельств люди признают, что они обязаны ему намного больше, чем прочим богам. Есть же такие люди, которые, пожалуй, зачастую станут клясть божественное могущество, поражающее молнией наши преступления. Есть также некоторые, кто возненавидел божественную мудрость, расследовательницу всех наших постыдных дел. Божественную же любовь, щедрую подательницу всех благ, мы не можем не любить. Мы же этого Эрота, настолько к нам милостивого, давайте будем почитать с той мыслью, с какой мы выказываем благоговение божественной мудрости и восхищаемся божественным могуществом, дабы под руководством Эрота мы обрели милость, так сказать, всего бога и, возлюбя всего его в пылу любви, пользовались и вечной любовью всего бога.

Июль 1469 г. Флоренция.



КОММЕНТАРИЙ

¹ Согласно античной традиции, опирающейся на авторитетное свидетельство александрийского хрониста Эратосфена, Платон родился в месяце Таргелионе (11 месяц аттического календаря, с середины мая до середины июля) в первом году 88 олимпиады и умер в первом году 108 олимпиады, то есть 428—27 г. до н.э.—348—47 г. до н.э. Многие современные исследователи признают эти даты надежными. Празднование дня рождения Платона происходило до рубежа I и II веков н.э. в месяце Таргелионе, но с этого времени укрепилась другая дата: 7 ноября, принятая и в XV веке.

² *Плотин* (204-5—269—70 гг. н.э.)— крупнейший представитель александрийского неоплатонизма, его сочинения (так называемые «Эннеады»), дошедшие до нас, были собраны его учеником *Порфирием* (233—305—6 гг. н.э.), им же была составлена биография учителя. Рукописи сочинений обоих философов Фичино получил в дар от Козимо Медичи в 1462 году.

Изучение трудов Плотина оказало огромное влияние на Фичино, а к 1490 году он окончил полный латинский перевод «Энеад», изданный в 1492 году. Из сочинений Порфирия Фичино перевел биографию Плотина, трактат «О восхождении к умопостигаемому» и отрывки из книги «О воздержании».

³ *Лоренцо Медичи* (1449—1492)—правитель Флоренции, выдающийся поэт. Следуя традициям семьи, оказывал покровительство художникам и литераторам. В юности обучался у Фичино платоновской философии и на протяжении всей жизни опекал своего учителя и других членов Академии. Лоренцо не только оказывал Фичино материальную поддержку (с его помощью он получил несколько церковных бенефициев), но, кроме того, взял на себя расходы по изданию фичиновского перевода Платиновых «Энеад». Фичино посвятил Лоренцо крупнейшие свои сочинения: латинский вариант трактата «О христианской религии», «Платоновское богословие», «Три книги о жизни» и переводы всех диалогов Платона и «Энеад» Плотина.

⁴ *Франческо Бандини*—священник, выполнявший дипломатические поручения Медичи. До нас дошло несколько писем Фичино, адресованных ему, а Мазуччо посвятил ему в «Новеллино» 35-ю новеллу. См.: Мазуччо. Новеллино. М.—Л., 1931, с. 446—452.

⁵ *Кареджи*—загородная резиденция Медичи, расположенная на склонах горы Монте-веккио; постройка ее начата в 1443 году. В Кареджи Козимо Медичи выделил небольшой дом для ученых занятий Фичино. В нем он и прожил большую часть своей жизни (в городском доме он жил крайне редко) и скончался 1 октября 1499 года.

⁶ *Антонио Альи* (1399—1477)—ученый филолог, близкий к Козимо Медичи, был приглашен папой Евгением IV в качестве учителя к его племяннику Пьетро Барбо, будущему папе Павлу II, во время его понтификата сделал блестящую духовную карьеру (в 1465 поставлен архиепископом Рагузн, 1467 епископом Фезоле, 1470 Вольтерры). Альи одним из первых обратил внимание на Фичино и рекомендовал его Козимо как «юношу с удивительными способностями».

⁷ *Врач Фичино*—Диотифечи д'Аньоло (1402—1479), отец Фичино, известный во Флоренции того времени хирург, врач Козимо Медичи (по другим данным, его сына Джованни). Известно также, что он был близок к архиепископу Флоренции Антонино Пьероцци. Имя Фичино—уменьшительная форма от имени Диотифечи.

⁸ *Кристофоро Ландино* (1424—1504)—филолог и философ, был вместе с Фичино воспитателем Лоренцо Медичи. С 1457 по 1504 профессор Флорентийского университета. Наиболее известное его сочинение «Комментарий к «Божественной комедии». Важнейшие философские труды «Об истинном благородстве» и «Камальдуланские беседы». Фичино посвятил ему несохранившееся сочинение «Объяснение платоновского учения» (1456).

⁹ *Бернардо Нуцци*—преподаватель латинского языка. За выдающиеся ораторские способности Фичино назвал его «Цицероном своего времени». В 1473 году он приор, в 1483-м становится одним из секретарей республики. До нас дошла его речь к Лоренцо Медичи.

¹⁰ *Томмазо Бенчи* (1427—1470)—флорентийский купец, писал стихи на итальянском языке. Перевел на итальянский язык с латинского перевода Фичино сочинения, приписываемые Гермесу Трисмегисту.

¹¹ *Джованни Кавальканти* (1444—1509)—политический деятель, ближайший друг Фичино. В 1484 и 1495 годах приор, был послан вместе с Саванаролой послом к Карлу VIII 5 ноября 1494 года, а в январе 1495 послан в Милан к Лодовико Сфорца. Был должностным лицом Пизанского университета. Сохранилось несколько его писем. Фичино посвятил ему «Комментарий на «Пир» Платона», «О восхищении апостола Павла на третье небо» (1476), а также переводы Алкиноя, Спевзиппа и Пифагора.

¹² *Карло Марсупини* (1399—1453)—гуманист, друг Никколо Никколи, Леонардо Бруни и Поджо Браччолини. В 1444 году, после смерти Бруни, становится канцлером республики и остается на этом посту до самой смерти. Марсупини был страстным библиофилом и собирателем античных монет, медалей и камней. Некоторые источники сообщают о его скептическом отношении к религии. О его сыновьях *Кристофоро* и *Карло* мы знаем очень немного. Старший—Карло—часто называется современниками поэтом, возможно, он был соавтором Полициано в переводе первой песни «Илиады». Впрочем, перевод первой песни часто приписывают наряду с «Батрахомиамахией» его отцу.

¹³ *Лисий* (445—378 гг. до н.э.)— знаменитый греческий судебный оратор. Фичино ошибся: Лисий был уроженцем Афин, но считался метэком, так как его отец Кефал, близкий друг Перикла, в доме которого происходит действие платоновского диалога «Государство», был уроженцем Сиракуз. Об отношениях Лисия и Федра Платон рассказывает в диалоге «Федр», 227a—230 e.

¹⁴ *Илис*— река в Афинах.

¹⁵ То, что Сократ избегал натурфилософских вопросов, мы знаем из многих свидетельств Платона: Апология Сократа, 19 c d, 23 d e; Федр, 229 e, 235 d. Как правило, в этом случае Сократ признается в своем «невежестве».

¹⁶ Некоторые античные источники сообщают, что Платон, познакомившись с Сократом, сжег свои стихотворения. Тем не менее до нас дошло двадцать пять эпиграмм, приписываемых Платону.

¹⁷ Орфические гимны, приписываемые мифическому фракийскому певцу Орфею сочинения, написанные во II—III веках н.э. Во времена Фичино они почитались очень древними. Так же как и сочинения, приписываемые Гермесу Трисмегисту, они служили защите язычества от поднимающегося христианства. Фичино принадлежит дошедший до нас перевод Орфических гимнов, сделанный им же перевод Орфической Аргонавтики утерян. Ссылки на Орфические сочинения приводятся по изданию: *Eugenius Abel. Orphica, Lipsiae, 1885*. Орфические гимны к Афродите, Abel, p. 89.

¹⁸ *Гесиод. Теогония*, 121—122.— В кн.: «Эллинистские поэты». Перев. В. В. Вересаева. М., 1963, с. 173. Перевод «Теогонии», сделанный Фичино, до нас не дошел.

¹⁹ Орфей, согласно мифам, принимал участие в походе Аргонавтов и спас их от гибели своим пением и игрой на кифаре, отвлекая внимание Сирен.

²⁰ О Гермесе Трисмегисте см. во вступ. статье.

²¹ *Гесиод. Теогония*, 117—120.— Там же, с. 173.

²² *Платон. Пир*, 178 с. *Парменид*— греческий философ V в. до н.э. Фичино ошибся: Парменид принадлежал не к пифагорейской школе, а был основателем элейской школы. Платон делает его центральной фигурой своего диалога «Парменид». От его сочинения «О природе» до нас дошли только отрывки.

²³ Платон, *ibid.* *Акусилаи* из Аргоса, V в. до н.э.— автор генеalogий богов, которые, по словам Климента Александрийского, были компиляцией из Гесиода. До нас дошли только отрывки.

²⁴ *Платон. Тимей*, 30a.

²⁵ *Платон. Пир*, 178 в.

²⁶ *Платон. Тимей*, 30 в.

²⁷ *Дикеарх* из Мессены— перипатетик; историк и географ. Автор дошедших до нас в отрывках сочинений «Быт греков» и «О тройственной политике». О критике Платона см. *Диоген Лаэртский*, III, 38.

²⁸ *Платон. Пир*, 178в—180в.

²⁹ *Вергилий. Буколики, Эклога VIII*, 76.

³⁰ Abel, p. 66.

³¹ *Дионисий Ареопагит* (Псевдо-Дионисий)— традиционный автор ряда сочинений, так называемых Ареопагитик. По преданию, был обращен в христианство проповедью апостола Павла перед Ареопагом, епископ Афин. Приписываемые ему сочинения написаны, видимо, в V веке, возможно, в Сирии; впервые эти сочинения упоминаются в 532 году при оспаривании их подлинности. Позднее их защищал Максим Исповедник. В средние века Ареопагитики, особенно после перевода Иоанна Скотта Эригены, приобрели большой авторитет. Фичино перевел на латинский язык ранее уже переводившиеся сочинения: «О таинственном богословии» и «О божественных именах» (1492). Дионисий был одним из наиболее почитаемых Фичино христианских авторов, так как сочетал христианское вероучение с платоновской философией.

³² *Иеротей*, или Иерофей,— ученик Дионисия Ареопагита, идентифицируемый с христианским св. Иерофеем, составитель духовных гимнов, по преданию, также обращенный апостолом Павлом. Во всяком случае, гимн, упоминаемый ниже, приводится Евсевием в его «Евангельском приготовлении», III, 9.

³³ Псевдо-Дионисий. О божественных именах, IV, 14.— Migne, Patrologia Graeca, t. 3 col. 712d.

³⁴ Псевдо-Дионисий. Ibid, IV, 1.— Migne, Patrologia. Graeca, t. 3, col. 693b, 697bc.

³⁵ Платон. Государство, VI, 507 е.

³⁶ Платон. Письма, II, 312 е.

³⁷ Зороастр— полумифический пророк, основатель древнеиранской религии, распространившейся в I тыс. до н.э. Основной чертой его учения является дуализм, выражающийся в борьбе доброго и злого начал, олицетворяемых богами Ормуздом и Ариманом; в будущем должен победить Ормузд. Митра появляется в более поздних иранских памятниках и постепенно вытесняет Ормузда. Особенное распространение культ Митры получил в I в. до нашей эры. Фичино часто упоминает Зороастра при перечислении древних богословов, обычно после Гермеса Трисмегиста. Об его учении Фичино имел самые смутные представления.

³⁸ Платон. Тимей, 30а.

³⁹ Платон. Федр, 248с.

⁴⁰ Платон. Филеб, 46с.

⁴¹ Abel, p. 272.

⁴² Платон. Федр, 252е—253с.

⁴³ Дамон и Финтия— два пифагорейца из Великой Греции; первый из них был приговорен к смертной казни за участие в заговоре против тирана Сиракуз Дионисия Старшего (по другой версии Дионисия Младшего). Дамон попросил отсрочки для устройства домашних дел, оставив вместо себя своего друга Финтию. Дамон не уложился в предписанный ему срок и прибежал на площадь в тот момент, когда Финтию уже вели на казнь. Дионисий, пораженный их дружбой, помиловал Дамона.

⁴⁴ Орест и Пилад.— Орест, сын Агамемнона, вместе со своим другом Пиладом, сыном фокидского царя Строфия, отомстил своей матери Клитемнестре и незаконно воцарившемуся в Микенах Эгисту за убийство отца.

⁴⁵ Псевдо-Дионисий. О божественных именах, IV, 10.

⁴⁶ Ibid., IV, 15.

⁴⁷ Платон. Политик, 269 с d.

⁴⁸ Орфический гимн к Эроту. Abel, p. 89.

⁴⁹ Платон. Государство, III, 398с—399а.

⁵⁰ Платон. Законы, VII, 814 е.

⁵¹ Платон. Пир, 187 е.

⁵² Орфический гимн к Эроту. Abel, p. 89.

⁵³ Августин. О истинной религии, I, L—LI.

⁵⁴ Платон. Федр, 248 с.

⁵⁵ Платон. Государство, X, 621.

⁵⁶ Платон. Письма, II, 312е.

⁵⁷ Диагор (2-я пол. V в. до н.э.)—ученик Демокрита, родился на острове Мелос. Переселившись в Афины, Диагор, еще в молодости посвященный почти во все мистерии, начал разоблачать и осмеивать их. Это вызвало гнев афинян; ок. 415 года он бежал в Коринф, где, вероятно, и умер. Аристофан прямо называет его безбожником и сообщает о назначенной награде за его убийство. («Птицы», 1073—1074).

⁵⁸ Протагор из Абдер (490—415). Наряду с Горгием представитель старших софистов, в 40-х годах V века до н.э. прибыл в Афины, где прославился как преподаватель риторики, за вольнодумство был изгнан и бежал в Сицилию. В философских вопросах придерживался крайнего релятивизма («Человек есть мера всех вещей»). Его именем назван диалог Платона, посвященный анализу природы добродетели. О сомнениях Протагора сообщает Цицерон («О природе богов», I, § 63).

⁵⁹ Цицерон. О природе богов, I, §§ 36—40; I, § 71; I, § 2.

⁶⁰ Марк Терренций Варрон (116—27 гг. до н.э.)— римский писатель и историк; будучи последовательным республиканцем, воевал на стороне Помпея. До нас дошла очень небольшая часть его обширного литературного наследия (Иеронимом был составлен далеко не полный каталог его произведений, насчитывающий 47 названий, по другим источникам,

их было около 74). Главное его сочинение—«Древности в ХLI книге» (25 книг «Деяний человеческих» и 16 книг «Деяний божественных»). Варрон ввел традиционную дату основания Рима—753 год; им была выяснена родословная рода Юлиев, идущая от сына Энея Аскания Юла, использованная Вергилием в «Энеиде»; наконец, им была создана система девяти свободных искусств; продолживший классификацию Варрона Марциан Капелла (V в. н.э.), составивший систему семи свободных искусств, разделенных на тривий и квадрий, заложил основу средневековой образованности. Кроме того, Варроном была написана книга «Менипповых сатир». О религиозных воззрениях Варрона Фичино вероятнее всего знал из сочинений Августина, который часто ссылается на него, особенно в «Граде божием». *Марк Манилий*—римский поэт, живший во времена Августа и Тиберия; автор поэмы астрологического содержания («Астрономия»).

⁶¹ Платон. Федр, 247 а.

⁶² Платон. Филеб, 21а.

⁶³ Орфический гимн LX. Abel, p. 90.

⁶⁴ Плотин. Эннеада I, книга VI, гл. I.—В кн.: «Античные мыслители об искусстве». М., 1938, с. 244—245.

⁶⁵ Орфический гимн к Ночи. Abel, p. 60.

⁶⁶ Орфический гимн к Афродите. Abel, p. 89.

⁶⁷ Платон. Апология Сократа, 21а.

⁶⁸ Анаксагор (500/499—428/27 гг. до н.э.)—греческий натурфилософ, близкий друг Перикла, за свои космологические взгляды (он считал, что Солнце является раскаленной глыбой, а Луна подобна Земле) обвинен в безбожии и был вынужден покинуть Афины. Согласно Платону, Сократ был хорошо знаком с его философскими взглядами; см.: «Апология Сократа», 26 d; «Федр», 269е. В диалоге «Федон» (97в—99с) Платон подвергает его учение критическому разбору, отрицая его, как и прочие физические учения.

⁶⁹ Дамон—греческий музыкант и теоретик музыкальной эстетики (V в. до н.э.), ученик Продика, обучал музыку Перикла и, по некоторым данным, Сократа. Платон упоминает его в диалоге «Государство», III, 400 в. Фичино причисляет его к физикам, то есть, по его мнению, музыка оказывает влияние на состояние духа и, следовательно, связана с медициной.

⁷⁰ Архелай (V в. до н.э.)—греческий философ, ученик Анаксагора.

⁷¹ Продик Кеосский, знаменитый софист, родился ок. 470 г. до н.э., долго жил в Афинах; слава его была так велика, что выражение «умнее Продика» вошло в поговорку. Кроме философии Продика интересовали вопросы языка, особенно различия между синонимами. В этических вопросах он хотя и придерживался некоторого субъективизма, но все же был далек от присущего большинству софистов релятивизма. Это сближало его с Сократом. Ксенофонт приводит пересказ его сочинения о воспитании Геракла добродетелью («Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, II, гл. I, 21—34.—В кн.: Ксенофонт. Сократические сочинения. М.—Л., 1935, с. 61—65).

⁷² Аспазия—жена Перикла, одна из образованнейших женщин древности. О том, что она обучала риторике, сообщает Платон в диалоге «Менексен», 236а.

⁷³ Конн—музыкант, обучавший Сократа игре на цитре. См.: Платон. Менексен, 236а; «Эвтидем», 272в-d.

⁷⁴ Диотима из Мантиней, упоминаемая в «Пире» (201 d и далее в речи Сократа)— мудрая женщина, посвятившая Сократа в мистерии Эрота. По свидетельству Прокла, Диотима была пифагорейкою, по другим позднеантичным свидетельствам—жрица Зевса. Хотя большинство историков признает Диотиму историческим лицом, вопрос этот остается спорным.

⁷⁵ Приап—греческое божество; почитался наравне с Дионисом как бог плодородия и чувственных наслаждений.

⁷⁶ Платон. Ион, 533 de.

⁷⁷ Платон. Пир, 202в—203а; Федр, 240ав; Филеб, 16с; Законы, IV, 713d; Послезаконие, 984с.

⁷⁸ Платон. Тимей, 30с; Филеб, 30d.

⁷⁹ Платон. Тимей, 36с—39е.

⁸⁰ Этому вопросу посвящено сочинение Псевдо-Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии».

⁸¹ Платон. Законы, X, 896с — 899с.

⁸² Платон. Федр, 252с — 253с.

⁸³ Расис (850—923)—арабский врач, прозванный арабским Галеном. Наиболее известное его сочинение — «Об эпидемиях».

⁸⁴ Аристотель. Этика, VII, 15 (Перев. Э. Радлова, Спб., 1908, с. 144).

⁸⁵ Псевдо-Аристотель. Проблемы, XXX, 953 а, 27.

⁸⁶ Сапфо—греческая поэтесса конца VII—начала VI века. Основная тема ее творчества—любовная лирика. Традиция приписывает ей создание одной из сложных метрических форм, так называемой «сапфической строфы».

⁸⁷ Платон. Протагор, 309а.

⁸⁸ Платон. Софист, 231 d е.

⁸⁹ Вергилий. Буколики, II, 65.

⁹⁰ Платон. Пир, 207е.

⁹¹ Спевсипп—племянник Платона, возглавлял Академию после его смерти, с 347 по 339 год до н.э.; Ксенократ—преемник Спевсиппа, возглавлял Академию с 396 по 314 до н.э.

⁹² Платон. Федон, 91с—92а; Теэтет, 157с—186е; Менон, 75в—76с; 81в—86е.

⁹³ Платон. Федр, 253а—254d; Менон, 86d—87d; Федон, 72е—78а.

⁹⁴ Платон. Государство, VI, 508е—509в.

⁹⁵ Платон. Законы, I, 636bd; VIII 836в, 838е.

⁹⁶ Аристотель. О душе, I, 2, 404в.

⁹⁷ Платон. Тимей, 37d—38с.

⁹⁸ Платон. Федон, 66а—67d.

⁹⁹ Гвидо Кавальканти (ок. 1250—1300)—итальянский поэт, близкий друг Данте. В своей знаменитой канцоне «Дама меня просит, чтобы я рассказал ей...» и ряде других поэтических произведений истолковывает любовь как некую страсть чувствующей души, не зависящую от разума. Три стадии любви, учение о которых он заимствовал у Бозция, Дионисия Ареопагита и Бернарда Клервосского, аллегорически представляются как три стрелы, первая из которых приносит наслаждение и разочарование, то есть чувственную любовь; вторая же стремится к великой радости, которую должна принести третья, то есть через любовь к ближнему достигается божественная любовь.

¹⁰⁰ Источниками для описания внешности и характера Сократа служат Сократические диалоги Платона («Пир», «Федр», «Федон», «Апология Сократа», «Горгий», «Протагор», «Менон» и «Филеб»); Сократические сочинения Ксенофонта («Воспоминания о Сократе», «Пир» и «Домострой»); комедия Аристофана «Облака» и «Жизнеописание» Диогена Лаэртция.

¹⁰¹ Анит, Мелет, Ликон—обвинители Сократа на суде.

¹⁰² Фраксимах, Пол, Каллий. Фраксимах из Халкедона—софист, преподавал риторику в Афинах. Пол—ученик Горгия, участник диалога Платона «Горгий». Каллий—афинский богач, обучавшийся у софистов.

¹⁰³ Платон. Апология Сократа, 22 с d. Диоген Лаэртский, II, 122.

¹⁰⁴ Платон. Горгий, 491 а. Калликл—участник диалога, афинский аристократ.

¹⁰⁵ Цицерон. Тускуланские беседы, V, 37, 108.

¹⁰⁶ Архелай—македонский царь, привлекаящий ко двору поэтов, музыкантов и художников. Зная о его деспотизме, Сократ отклонил его приглашение (см.: «Горгий», 471 а—d); так же отклонил он приглашения Скопаса Краннонского и Еврилоха Ларисского.

¹⁰⁷ Платон. Пир, 220 е.

¹⁰⁸ Цицерон. Тускуланские беседы, IV, 37, 80.

¹⁰⁹ Платон. Федр, 265 а.

¹¹⁰ Светоний. Август, 79.

¹¹¹ Светоний. Тиберий, 68.

¹¹² Аристотель. О сновидениях, 2, 459.

¹¹³ Апулей. Метаморфозы, X, 3.

¹¹⁴ Лукреций. О природе вещей, IV, 1059—60. Перев. Ф. А. Петровского.

¹¹⁵ Там же, 1047—51.

¹¹⁶ Там же, 1052—56. 1108—14.

¹¹⁷ Авл Гелий. Аттические ночи, X, 18.

¹¹⁸ Феллида, Дидона, Лукреций—имеются в виду самоубийства из-за неразделенной любви. Феллида покончила с собой, не дождавшись своего жениха Демофонта; Дидона, оставленная Энеем, покончила с собой; Лукреций, по свидетельству Иеронима, впад в любовное безумие, отравился.

¹¹⁹ Мусей. Геро и Леандр, 94.

¹²⁰ Лукреций. О природе вещей, IV, 1063—66.

¹²¹ Платон. Федр, 231 а—234 е.

¹²² Платон. Федр, 246 в.

¹²³ Анакреонт (вторая полов. VI в. до н.э.)—греческий поэт-лирик.

¹²⁴ Имеются в виду участники сократических диалогов Платона.





ДЖОВАННИ ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА

1463 — 1494

Джованни Пико, происходивший из семьи графов Мирандолы, родился 24 февраля 1463 года. С 14 лет получал систематическое образование в итальянских и зарубежных университетах. В 1477—1479 годах изучал каноническое право в Болонье, филологию в Ферраре, философию в Падуе и Павии (в 1480—1482 гг.), где оставался до 1484 года, занимаясь также и греческим языком. Его учителями в этот период были философы падуанской школы аверроизма Николетто Верниа и Элиа дель Медиго, возбудившие в молодом философе глубокий интерес к арабским комментаторам Аристотеля. Среди падуанских знакомых Пико были и философы, принадлежавшие к томистской школе (Гримани, Пиццаманно). 1484 год Пико провел во Флоренции, где завязалась его тесная дружба с Марсилио Фичино, Анджело Полициано, Джироламо Бенивьени, Лоренцо Медичи — основными участниками платоновской Академии. Эта дружба немало способствовала активному интересу молодого философа-гуманиста к платонизму и неоплатонизму, заметному уже в ранних его сочинениях. В 1485—1486 годах Пико продолжал образование в Парижском университете, а по возвращении в Италию стал углубленно изучать восточную философию, а также арабский, халдейский и еврейский языки.

К концу 1486 года был завершён ряд философских сочинений Пико, принесших ему большую славу: «Комментарий к канцоне о любви Джироламо Бенивьени», «900 тезисов по философии, кабалистике и теологии» и «Речь о достоинстве человека». Последние два были написаны в связи с задуманным им публичным диспутом в Риме, который предполагался в начале 1487 года. В декабре 1486 года тезисы Пико разошлись по всем университетам Италии, однако в марте следующего года диспут был запрещён папой Иннокентием VIII, поскольку 13 тезисов по вопросам христианской теологии назначенная папой комиссия признала еретическими. Не согласившись с мнением комиссии, Пико написал

«Апологию» в защиту осужденных тезисов, что вызвало решение папы считать еретическими все 900 тезисов. В августе 1487 года диспут был запрещен. Как еретик Пико должен был предстать перед судом инквизиции. Это вынудило его отправиться в Париж, но по дороге он был арестован по приказу курии. Избежать инквизиционного процесса молодому философу (ему было тогда 25 лет) помогло заступничество Лоренцо Медичи, активно ходатайствовавшего перед папой о его освобождении. Пико был освобожден и вернулся во Флоренцию, приняв покровительство Лоренцо.

Период творческой зрелости философа оказался кратким (Пико умер от тяжелой болезни 17 ноября 1494 г.), но весьма плодотворным: в 1489 году был написан философско-теологический труд «Гептапл», в 1492 — трактат «О Сущем и Едином», к 1494 году было завершено обширное сочинение «Рассуждения против божественной астрологии».

Слава Джованни Пико делла Мирандола, признанного гениальным многими его современниками, была велика уже при жизни, но еще более значительным оказалось его влияние на последующее развитие ренессансной философии. Сочинения Пико и сейчас поражают исключительной эрудицией, четкой и изящной логикой, смелостью в постановке сложнейших философско-теологических проблем.

Главным научным устремлением Пико было отыскание единой истины, источником которой могли служить и различные философские системы и разные религии. Мечта о «философском мире», о единении мыслителей всех стран и направлений, навеянная герменевтикой и кабалистикой, побуждала его к созданию синкретических концепций и даже зародила мысль примирить Платона с Аристотелем, но смерть помешала осуществлению столь дерзостной философской затеи. Одно из последних сочинений Пико, трактат «О Сущем и Едином», являет собой часть задуманного им большого произведения на эту тему. Не удивительно, что мировоззрение философа-гуманиста носит печать многих влияний: аристотелизма и аверроизма, концепций Платона и неоплатоников, кабалистики и герменевтики, а также христианской и арабской средневековой схоластики. Поиски единой истины, «философского мира», покоились на убеждении философа в единстве и универсальности логоса, Слова, доступного всякому уму. Особенно важен в его представлении ключ к пониманию логоса, то есть метод познания. И Пико искал этот ключ в кабалистической символике, в пифагорейском учении о числе, в античной и средневековой мистике. Нельзя обойти в этом перечне и магию, которую Пико отделял от некромантии и считал ее практической частью науки о природе.

Космологические воззрения Пико проникнуты пантеизмом, отчетливо звучащим в таких его произведениях, как «О Сущем и Едином» и «Гептапл». Бог как некое абстрактное единство, целостность присутствует повсюду и в то же время нигде не локализован, он являет собой полноту всего, но вне мира. Как самосущность бытия бог — над сущностью, как «чистое существование» бог исключает всякую определенность. Отсюда

непознаваемость бога. Но возможно познание мира, одушевленного неким разумным началом, упорядоченного математически — пифагорейским «числом». «Повсюду, где есть жизнь,— утверждал Пико,— там есть и душа, а там, где душа, есть и разум» («Гептапл»). Числа-принципы заключены в душе, разумно оживляющей мир. Душа человека, равнозначная по своей рациональной сущности душе мира, в общении с вещами раскрывает их смысл.

Наиболее оригинальными суждениями отмечена последняя работа Пико «Рассуждения против божественной астрологии», где утверждается идея независимости земного мира от движения небесных тел. Не подчинена им и человеческая душа, связанная с более высоким, духовным миром. Разрушая астральный детерминизм средневековья, Пико высвободил волю человека, награждал ее свободой, присущей господину неба и земли.

Учение о свободе воли Пико пытался обосновать в «Речи о достоинстве человека», прославившей его среди современников и оказавшей влияние на формирование гуманистической мысли XVI века вплоть до Бруно и Кампанеллы. В концепции Пико человек — связующее звено между материей и духом, узел мира, он свободен возвыситься к богу или опуститься до состояния раба страстей. В этой способности заключено главное превосходство его природы над природой и земных тварей и ангелов. Особенность положения человека в мире подчеркнута тем, что бог предоставил ему свободу самому создать свой облик. Человек как свободный творец завершил формирование своей сущности и тем возвысился над прочими творениями бога. Природа человека не определена изначально и этим близка природе самого бога. Поэтому только человеку дано вполне осознать и оценить смысл божественного творения и насладиться величием мироздания — таково его высшее предназначение.

Путь окончательного формирования человеческой сущности лежит через познание, оно же ведет к вечному блаженству. Достижение «естественного» счастья невозможно без философии, «сверхъестественного» — без теологии, однако последняя открывает разуму человека высшие тайны божественности лишь тогда, когда разум подготовлен философией, а этому предшествует успокоение души и смирение страстей с помощью этики. Заметное смещение акцента с теологии на философию как силу, формирующую человеческую сущность, — восхвалению науки Пико посвящает немало блестящих страниц — оказывается закономерным завершением рационалистических тенденций в итальянской гуманистической философии XV века. Свойственное гуманизму утверждение достоинства человека приобретает в творчестве Пико высокий эмоциональный накал и логическую завершенность. Заложенное в природе человека достоинство должно проявиться в свободной деятельности разума на путях науки и знания. «Без философии нет человека», — утверждает Пико и делает практический вывод, что занятия философией — удел не горстки избранных, но всех людей. В «Речи о достоинстве человека» Пико обосновывает право мыслителя на свободную — без приверженности к какой-либо доктрине или школе — постановку и толкование любой философской или

теологической проблемы. Философ-гуманист глубоко верит в величие разума человека, силу его созидательных способностей.

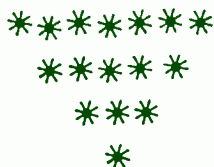
Настоящее издание включает переводы в полном объеме двух сочинений Джованни Пико делла Мирандола: «Речь о достоинстве человека» и «Комментарий к канцоне о любви Джироламо Бенивьени», написанные почти одновременно. «Речь» представляет собой вступительное слово, с которым Пико предполагал выступить на диспуте в Риме. Она полемически заострена и содержит возражения оппонентам, поскольку опубликованные в декабре 1486 года «900 тезисов» вызвали сомнения не только у официальных противников Пико, но и у некоторых друзей. После запрещения диспута «Речь» осталась неопубликованной и была известна лишь узкому кругу лиц. Однако Пико использовал материалы «Речи» в других своих сочинениях — «Гептапл» и «Апология». Последняя была опубликована в 1487 году и включала всю вторую часть «Речи». Впервые полный текст «Речи о достоинстве человека» был издан в Собрании сочинений Джованни Пико делла Мирандола в 1496 году, уже после его смерти.

«Комментарий к канцоне о любви Джироламо Бенивьени» представляет собой трактат, состоящий из трех книг. В первой книге излагаются принципы платоновской теории мироздания с обильными добавлениями из Плотина, Прокла, Порфирия и других неоплатоников. Во второй (по объему она занимает половину всего трактата) речь идет о платоновской теории любви и красоты в тесной связи с его учением о познании. В третьей книге рассматривается двоякий характер человеческой любви и подчеркивается идея свободного выбора. Свободная по своей природе душа человека, утверждает Пико, может обращаться как к чувственной красоте, так и к красоте интеллигибельной, может подняться до любви небесной или опуститься до животной страсти в зависимости от того, рождается эта любовь из разума или неосознанного желания. Разумная, в собственном смысле человеческая любовь связана с сознанием того, что красота не происходит от материального тела и приобретает полноту и совершенство лишь тогда, когда оказывается отделенной от него. Неразумная же любовь связывает красоту только с воплощающим ее телом.

Помимо трактата-комментария к нашедшей отражение в канцоне Бенивьени платоновской теории любви и красоты Пико дает в этом сочинении и построчный комментарий к канцоне, составленный в традициях итальянской поэзии (в настоящем издании приводится только перевод самого трактата). Джироламо Бенивьени, известный флорентийский поэт-гуманист, был другом Пико и Фичино. Философия Фичино оказала на него заметное влияние: канцона отражает фичиновскую интерпретацию теории любви Платона. Пико в «Комментарии к канцоне о любви Джироламо Бенивьени» попытался определить свое отношение к платонизму Фичино, которое в более развернутом виде предполагал изложить в собственном комментарии к «Пиру» Платона. «Комментарий к канцоне» он рассматривал как вступление к такому сочинению. Однако этот замысел остался неосуществленным.

«Комментарий к канцоне» — единственное философское сочинение Пико, написанное не на латыни, а на volgare. При его жизни оно опубликовано не было, но отдельными частями (в латинском переводе) вошло в другие сочинения Пико, особенно в «Гептапл». Почти в полном объеме, за исключением мест, содержащих резкую критику концепции Фичино, «Комментарий» впервые стал достоянием читателя в 1519 году, когда был включен в собрание сочинений Джироламо Бенивьени, хорошо знакомого с этой работой Пико и неоднократно использовавшего выдержки из нее в собственных трудах. Оригинальный текст «Комментария» впервые опубликован Э. Гарэном в 1942 году в научном издании сочинений Пико, где помещен и полный текст «Речи о достоинстве человека».

Перевод сделан по этому изданию: *Giovanni Pico della Mirandola. De hominis dignitate. Heptaplus. De Ente et Uno. A cura di E. Garin, Firenze, 1942.*





РЕЧЬ О ДОСТОИНСТВЕ ЧЕЛОВЕКА



ПРОЧИТАЛ, уважаемые отцы, в писаниях арабов, что, когда спросили Абдаллу Сарацина, что кажется ему самым удивительным в мире, он ответил: ничего нет более замечательного, чем человек. Этой мысли соответствуют и слова Меркурия: «О Асклепий, великое чудо есть человек!»¹ Когда я размышлял о значении этих изречений, меня не удовлетворяли многочисленные аргументы, приводимые многими в пользу превосходства человеческой природы: человек есть посредник между всеми созданиями, близкий к высшим и господин над низшими, истолкователь природы в силу пронизательности ума, ясности мышления и пытливости интеллекта, промежуток между неизменной вечностью и текущим временем, узы мира, как говорят персы, Гименей, стоящий немного ниже ангелов, по свидетельству Давида².

Все это значительно, но не то главное, что заслуживает наибольшего восхищения. Почему же мы не восхищаемся в большей степени ангелами и прекрасными небесными хорами? В конце концов, мне показалось, я понял, почему человек самый счастливый из всех живых существ и достойный всеобщего восхищения и какой жребий был уготован ему среди прочих судеб, завидный не только для животных, но и для звезд и потусторонних душ. Невероятно и удивительно! А как же иначе? Ведь именно поэтому человека по праву называют и считают великим чудом, живым существом, действительно достойным восхищения. Но что бы там ни было, выслушайте, отцы, и снисходительно простите мне эту речь.

Уже всевышний отец, бог-творец создал по законам мудрости мировое обиталище, которое нам кажется августейшим храмом божества. Наднебесную сферу украсил разумом, небесные тела оживил вечными душами. Грязные, загаженные части нижнего мира наполнил разнородной массой

животных. Но, закончив творение, пожелал мастер, чтобы был кто-то, кто оценил бы смысл такой большой работы, любил бы ее красоту, восхищался ее размахом. Поэтому, завершив все дела, как свидетельствуют Моисей³ и Тимей⁴, задумал наконец сотворить человека. Но не было ничего ни в прообразах, откуда творец произвел бы новое потомство, ни в хранилищах, что подарил бы в наследство новому сыну, ни на скамьях небосвода, где восседал сам созерцатель вселенной. Уже все было завершено; все было распределено по высшим, средним и низшим сферам. Но не пристало отцовской мощи отсутствовать в последнем потомстве, как будто она истощена, не подобало колебаться его мудрости в необходимом деле из-за отсутствия совета, не приличествовало его благодетельной любви, чтобы тот, кто в других должен был восхвалять божескую щедрость, осуждал бы ее в самом себе. И установил наконец лучший творец, чтобы тот, кому он не смог дать ничего собственного, имел общим с другими все, что было свойственно отдельным творениям. Тогда согласился бог с тем, что человек — творение неопределенного образа, и, поставив его в центре мира, сказал: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные». О, высшая щедрость бога-отца! О, высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, кем хочет! Звери при рождении получают от материнской утробы все то, чем будут владеть потом, как говорит Луцилий⁵. Высшие духи либо сразу, либо чуть позже становятся тем, чем будут в вечном бессмертии. В рождающихся людей отец вложил семена и зародыши разнородной жизни, и соответственно тому, как каждый их возделает, они вырастут и дадут в нем свои плоды. Возделает растительные, — будет растением, чувственные, — станет животным, рациональные, — сделается небесным существом, интеллектуальные, — станет ангелом и сыном бога. А если его не удовлетворит судьба ни одного из этих творений, пусть вернется к своей изначальной единичности и, став духом единым с богом в уединенной мгле отца, который стоит надо всем, будет превосходить всех. И как не удивляться нашему хамелеонству! Или, вернее, чему иному можно удивляться более? И справедливо говорил афинянин Асклепий⁶, что за изменчивость облика и непостоянство характера он сам был символически изображен в мистериях как Протей⁷. Отсюда и известные метаморфозы евреев и пифагорейцев. Ведь в тайной еврейской теологии то святого

Еноха⁸ превращают в божественного ангела, которого называют «Mal'akh Adonay Shebaoth», то других превращают в иные божества. Пифагорейцы нечестивых людей превращают в животных, а если верить Эмпедоклу⁹, то и в растения. Выражая эту мысль, Магомет часто повторял: «Тот, кто отступит от божественного закона, станет животным, и вполне заслуженно». И действительно, не кора составляет существо растения, но неразумная и ничего не чувствующая природа, не кожа есть сущность упряжной лошади, но тупая и чувственная душа, не кругообразное вещество составляет суть неба, а правильный разум; и ангела создает не отделение его от тела, но духовный разум.

Если ты увидишь ползущего по земле на животе, ты увидишь не человека, а кустарник, и если увидишь, подобно Калипсо¹⁰, кого-либо, ослепленного пустыми миражами фантазии, охваченного соблазнами раба чувств, ты увидишь не человека, а животное. И если ты видишь философа, все распознающего правильным разумом, уважай его, ибо небесное он существо, не земное. Если же видишь чистого созерцателя, не ведающего плоти и погруженного в недра ума, то это не земное и не небесное существо. Это—более возвышенное, божественное, облаченное в человеческую плоть. И кто не станет восхищаться человеком, которого в священных еврейских и христианских писаниях справедливо называют именем то всякой плоти, то всякого творения, так как он сам формирует и превращает себя в любую плоть и приобретает свойства любого создания! Поэтому перс Эвант, излагая философию халдеев, пишет, что у человека нет собственного природного образа, но есть много извне привходящих. Отсюда и выражение у халдеев: «Hanarich tharah shaginas»: человек—животное многообразной и изменчивой природы. К чему это относится? К тому, чтобы мы понимали, родившись—при условии, что будем тем, кем хотим быть,—что важнейший наш долг заботиться о том, чтобы по крайней мере о нас не говорили, что когда мы были в чести, то нас нельзя было узнать, так как мы уподобились лишенным разума животным. Но лучше, если о нас скажут словами пророка Асафа: «Вы—боги и сыны всевышнего все вы»¹¹. Мы не должны вредить себе, злоупотребляя милостивейшей добротой отца, вместо того чтобы приветствовать свободный выбор, который он нам дал.

Пусть наполнит душу святое стремление, чтобы мы, не довольствуясь заурядным, страстно желали высшего, а также добивались (когда сможем, если захотим) того, что положено всем людям. Отвергая земное, пренебрегая небесным и, наконец, оставив позади все, что есть в мире, поспешим в находящуюся над миром курию, самую близкую к высочайшей божественности.

Там, как рассказывают мистерии, первые места занимают серафим, херувим и трон, не ведающие, что мы уже уступили им и добиваемся достоинства и славы, неудовлетворенные вторыми местами, и если захотим, то не будем ни в чем их ниже. Но что и как совершая? Давайте посмотрим, что делают они, какой жизнью живут. И если мы будем жить так (а мы так можем), то сравняемся с ними. Серафим горит в огне

любви, херувим блистает великолепием разума, трон хранит твердость судьи. Итак, если, предавшись деятельной жизни, мы примем на себя справедливую заботу о низших, то укрепимся стойкой твердостью трона. Если, освободившись от дел, предадимся созерцанию на досуге, постигая творца в работе и работу в творце, то засверкаем светом херувима. Если только загоримся истребляющим огнем любви к творцу, то вспыхнем внезапно в образе серафима.

Над троном, то есть над справедливым судьей, восседает бог — вечный судья. Он летает над херувимом — созерцателем, согревает его, почти возлежа на нем. Дух божий витает над водами, которые расположены над небесами и восхваляют бога в предрассветных гимнах¹². Здесь серафим — обожатель в боге и бог в нем; бог и он — единое.

Нам следует достигнуть высшего могущества тронов, рассуждая о нем, любя его и величая серафимов.

Но каким образом кто-либо может рассуждать о неизвестном или любить неизвестное? Моисей любил бога, которого видел, и устраивал как судья в народе то, что прежде увидел как созерцатель на горе. Итак, находящийся посредине херувим своим светом готовит нас к серафическому огню и равным образом озаряет нас для суда трона. Это и есть удел первого разума, порядок Паллады, лежащий в основе созерцательной философии; это то, чему нам следует прежде всего подражать и что мы должны исследовать и понять, чтобы подняться к вершинам любви и спуститься хорошо обученными и готовыми к свершению дел.

Но ведь если необходимо строить нашу жизнь по образцу херувимов; нужно видеть, как они живут и что делают. Но так как нам, плотским и имеющим вкус к мирским вещам, невозможно этого достичь, то обратимся к древним отцам, которые могут дать нам многочисленные верные свидетельства о подобных делах, потому что они им близки и родственны. Посоветуемся с апостолом Павлом, ибо когда он был вознесен на третье небо, то увидел, что делало войско херувимов¹³. Он ответит нам, что они очищаются, затем наполняются светом и, наконец, достигают совершенств, как передает Дионисий¹⁴. Так и мы, подражая на земле жизни херувимов, подавляя наукой о морали порыв страстей и рассеивая спорами тьму разума, очищаем душу, смывая грязь невежества и пороков, чтобы страсти не бушевали необдуманно и не безумствовал иногда бесстыдный разум. Тогда мы наполним очищенную и приведенную в порядок душу светом естественной философии, чтобы затем совершенствовать ее познанием божественных вещей.

Не довольствуясь нашими святыми отцами, посоветуемся с патриархом Яковом, чье изваяние сияет на месте славы. И мудрейший отец, который спит в подземном царстве и бодрствует в небесном мире, даст нам совет, но символически, как это ему свойственно. Есть лестница, скажет он, которая тянется из глубины земли до вершины неба и разделена на множество ступенек. На вершине этой лестницы восседает господь; ангелы-созерцатели то поднимаются, то спускаются по ней¹⁵. И если мы, страстно стремясь к жизни ангелов, должны добиться ее, то, спрашиваю,

кто посмеет дотронуться до лестницы господа грязной ногой или плохо очищенными руками? Как говорится в мистериях, нечистому нельзя касаться чистого.

Но каковы эти ноги и руки? Ноги души—это, несомненно, та презреннейшая часть, которая опирается как на всю материю, так и на верхний слой земли, питающая и кормящая сила, горючий материал страстей, наставница дающей наслаждение чувственности. А рука души, защитница страсти—почему мы не говорим о ней с гневом?—сражается за нее, под солнцем и пылью эта хищница отнимает то, чем сонная душа наслаждается в тени. Эти руки и ноги, то есть всю чувственную часть, в которой заключен соблазн тела, как говорят, силой пленяющий душу, мы, словно в реке, омываем в философии морали, чтобы нас, как нечестивых и греховных, не сбросили с лестницы. Однако этого недостаточно, если мы не захотим стать спутниками ангелов, носящихся по лестнице Якова, не будем заранее хорошо подготовлены и обучены двигаться, как положено, со ступеньки на ступеньку, никогда не сворачивая с пути и не мешая друг другу. А когда мы достигнем этого красноречием или способностями разума, то, оживленные духом херувимов, философствуя в соответствии со ступенями лестницы, то есть природы, доискиваясь до сути всего, будем то спускаться, расщепляя с титанической силой единое на многие части, как Озириса, то подниматься, соединяя с Фебовой силой множество частей в единое целое, как тело Озириса, до тех пор, пока не успокоимся блаженством теологии, прильнув к груди отца, который восседает на вершине лестницы. Спросим у справедливого Иова, который заключил с богом договор о жизни, прежде чем сам вступил в жизнь: «Чего больше всего желает высший бог от миллионов ангелов, которые ему служат?»¹⁶ «Конечно, мира»,—ответит бог согласно тому, как читается: «Того, который творит мир на небесах». И так как средний ряд передает предписания высшего ряда низшему, то для нас слова теолога Иова объясняет философия Эмпедокла, указывающая на двойную природу нашей души: одна поднимает нас вверх, к небесам, другая сбрасывает вниз, в преисподнюю,—и сравнивает это с враждой и дружбой или с войной и миром, как свидетельствуют его песни. Иов жалуется, что он, как безумный, был вовлечен в раздор и сброшен в пропасть далеко от богов¹⁷

Ведь, действительно, среди нас множество разногласий, отцы! Дома у нас идет тяжелая междоусобная распря и гражданская война. Если бы мы захотели и страстно пожелали мира, который поднял бы нас так высоко, что мы оказались бы среди возвышенных господ, то единственное, что успокоило бы и обуздало нас вполне, это философия морали. И если бы человек в нас самих просил бы у «врагов» только перемирия, то и тогда обуздал бы свои животные порывы и пылкий гнев льва. И если, заботясь о себе, мы пожелали бы затем вечного мира, то он наступил бы, обильно утолив наши желания, и, принеся в жертву двух животных, заключил бы между телом и духом нерушимый договор о священном мире.

Диалектика успокоит разум, который мучается из-за словесных противоречий и коварных силлогизмов. Естественная философия уймёт споры и

борьбу мнений, которые угнетают, раскалывают и терзают беспокойную душу, но при этом заставит нас помнить, что природа, согласно Гераклиту, рождена войной¹⁸ и поэтому названа Гомером борьбой. Поэтому невозможно найти в природе настоящего покоя и прочного мира, которые являются привилегией и милостью ее госпожи—святейшей теологии. Теология укажет нам путь к миру и поведет как провожатый. Издали увидев нас, спешащих, она воскликнет: «Подойдите ко мне, вы, находящиеся в затруднении, подойдите, и я успокою вас; подойдите ко мне, и я дам вам мир, который не могут вам дать ни вселенная, ни природа»¹⁹ И мы, ласково позванные и так радушно приглашенные, с окрыленными, как у Меркурия, ногами устремимся в объятия благословенной матери, насладимся желаемым миром—святейшим миром, неразрывными узами и согласной дружбой, благодаря которой все души не только согласованно живут в едином разуме, который выше всех разумов, но некоторым образом сливаются в единое целое.

Такая дружба, как говорят пифагорейцы, является целью всей философии; такой мир бог устанавливает на небесах, и ангелы, сходящие на землю, сообщают о нем людям доброй воли, чтобы благодаря этому миру люди, восходящие на небо, сами стали ангелами. Такой мир мы пожелали бы друзьям, нашему времени, каждому дому, в который бы мы вошли, и нашей душе, чтобы она стала благодаря ему местом пребывания бога, и, после того как смоем с себя грязь с помощью морали и диалектики, украсилась многообразной философией, подобно пышно украшенному дворцу, портал увенчала бы гирляндами теологии, и тогда вместе с отцом сойдет король славы и сделает в ней свое пристанище. Душа окажется достойной столь снисходительного гостя. Отделанная золотом, как свадебная тога, она примет выдающегося гостя не как гостя, а как нареченного, с которым никогда не разлучаются, и захочет отделиться от своего местопребывания и, забыв дом своего отца и даже себя, пожелает умереть в себе самой, чтобы жить в нареченном, в присутствии которого смерть его святых поистине блаженна. Я говорю—смерть, если можно назвать смертью полноту жизни, размышление над которой является целью философии, как говорили мудрецы. Давайте позовем самого Моисея, который лишь немногим меньше того обильного источника священной и невыразимой мысли, откуда пьют нектар ангелы. Выслушаем же судью, который должен прийти к нам и объявить тому, кто живет в пустынном одиночестве плоти, следующие законы. Тот, кто еще греховен, нуждается в морали, поэтому пусть живет с людьми не в святилище, а под открытым небом, как жрецы фессалийские, пока не очистится от грехов. Тот же, кто упорядочил образ жизни и принят в храм, пусть не приобщается к священнодействию, но прежде усердно послужит таинствам философии диалектическим послушничеством; и, допущенный наконец к таинствам в звании жреца философии, пусть созерцает то пышный многоцветный звездный наряд всевышнего бога-царя, то небесный канделябр—семисвечник, чтобы потом, принятый в лоно храма за заслуги в возвышенной теологии, наслаждался славой госпожней, когда уже никакое

покрывало не скрывает образа бога. Да, Моисей приказывает нам это и, приказывая, убеждает и побуждает, чтобы мы с помощью философии готовились к будущей небесной славе. Но в действительности же не только христианские и Моисеевы таинства, но и теология древних, о которой я намерен спорить, раскрывает нам успехи и достоинство свободных искусств. Разве много желают для себя посвященные в греческие таинства? Ведь первый же из них, кто очистится с помощью морали и диалектики—очистительных занятий, как мы их называем,—будет принят в мистерии! Но чем иным может быть участие в мистериях, если не разъяснением тайн природы посредством философии? Только после того как они будут таким образом подготовлены, наступит эта эпоптея, то есть видение божественных дел через свет теологии. И кто не станет добиваться посвящения в эти таинства? Кто, пренебрегая всем земным, презирая дары судьбы, не заботясь о теле, не пожелает стать сотрапезником богов, еще живя на земле и получив дар бессмертия, напоив нектаром себя—смертное существо! Кто не захочет так быть замороженным платоновским «Федром»²⁰ и так воодушевиться экстазом Сократа, чтобы на крыльях бежать из этого мира, вместилища дьявола, и достигнуть быстро небесного Иерусалима! Мы будем возбуждаться, отцы, восторгами Сократа, которые настолько выводят нас за пределы рассудка, что возносят нас и наш разум к богу. Эти восторги тем более будут возбуждать нас, если мы сами приведем сначала в движение то, что есть в нас самих. И действительно, если с помощью морали до соответствующих разумных пределов будут напряжены силы страсти так, чтобы они согласовывались между собой в нерушимой гармонии, если с помощью диалектики будет развиваться разум, то, возбужденные пылом муз, мы будем упиваться небесной гармонией. Тогда предводитель муз Вахх в своих таинствах—зримых проявлениях природы,—раскрывая нам, ставшим философами, тайны бога, напитает нас из богатств божьего дома, в котором мы, если будем верными, как Моисей, приблизившись к священной теологии, вдохновимся двойным пылом. И когда поднимемся на самую высокую вершину, то, сопоставляя в вечности все, что было, есть и будет, и созерцая первородную красоту, мы станем прорицателями Феба, его крылатыми поклонниками, и тогда, как порывом возбужденные невыразимой любовью, подобно окружающим нас пылким серафимам, мы, полные божеством, станем тем, кто нас создал.

Если кто-либо будет исследовать значение и тайный смысл священных имен Аполлона, то увидит, что они свидетельствуют о том, что бог является философом не менее, чем прорицателем.

И поскольку Аммоний²¹ достаточно полно рассказал об этом, у меня нет основания говорить об этом иначе. О, отцы, пусть овладевают душой три дельфийские правила, необходимые особенно тому, кто намеревается войти в святейший и августейший храм не ложного, но истинного Аполлона, озаряющего всякую душу, входящую в этот мир! Вы увидите, что нас вдохновляло только то, что мы все силы посвятили трехчастной философии, о которой сейчас идет речь. Знаменитое «ничего слишком», согласно

критерию меры, справедливо предписывает норму и правило всякой добродетели, о чем говорит этика. Знаменитое «познай самого себя» побуждает и вдохновляет нас на познание всей природы, с которой человек связан как бы брачными узами. Тот же, кто познает самого себя, все познает в себе, как писали сначала Зороастр²², а затем Платон в «Алкивиаде»²³

Затем, озаренные этим знанием благодаря философии природы, уже близкие к богу, произнося «Ei», то есть «ES» с теологическим приветствием «ты есть», обратимся к Аполлону радостно и фамильярно. Но посоветуемся также с мудрейшим Пифагором, тем более мудрым, что он никогда не считал себя достойным имени мудреца²⁴. Прежде всего он посоветует нам не отдыхать сверх меры, то есть не оставлять в праздном бездействии разумную часть, посредством которой душа все измеряет, судит и проверяет, но управлять ею и с помощью упражнений и правил диалектики постоянно ее побуждать. Он укажет нам далее, что следует особенно остерегаться двух вещей: не мочиться против солнца²⁵ и не обрезать ногтей во время жертвоприношения.

Только после того как с помощью морали освободимся от чрезмерной страсти к наслаждениям и удалим обрезки ногтей, так сказать, острые выступы гнева и жало души, мы примем участие в жертвоприношении, то есть в тех упоминавшихся мистериях Вакха, отцом которых справедливо считается солнце, и только тогда предадимся созерцанию.

Затем он укажет, чтобы мы накормили петуха, то есть напитали божественную часть нашей души познанием божественных дел как истинной пищей и небесной амброзией. Это—тот петух, чьего вида боится и опасается лев, то есть всякая земная власть. Это—тот петух, которому дан интеллект, читаем у Иова. Когда этот петух поет, заблудившийся человек приходит в себя. Этот петух ежедневно поет на утренней заре, когда звезды восхваляют бога.

Сократ, когда умирал, и был уже недосыгаем для болезней, и надеялся, что божественная часть его души соединится с высшей божественностью мира, сказал, что этим петухом он обязан Эскулапу, врачу душ²⁶.

Посмотрим памятники халдеев и увидим (если им можно верить), какие науки и искусства открывают смертным путь к счастью. Халдейские толкователи пишут, будто Зороастр сказал, что существует крылатая душа, которая стремительно падает в тело, когда крылья ее опадают, и поднимается к небу, когда они вырастают. На вопрос учеников, каким образом летающие души приобретают покрытые перьями крылья, он ответил: «Оросите крылья живительной водой». А когда его спросили, откуда достать эту воду, он ответил по обычаю сравнением: «Рай господя омывается и орошается четырьмя потоками—зачерпните оттуда целебную воду».

Название текущего с севера—Пишон, что значит справедливость; текущего с запада—Дикон, то есть искупление; текущего с востока—Хиддекель, что значит просвещение; текущего с юга—Перат, что можно толковать как благочестие.

Обратим внимание, отцы, и тщательно поразмыслим над тем, что скрывается за этими положениями Зороастра: разумеется, именно то, что этикой, как иберийскими волнами, мы смываем грязь с глаз, диалектикой, как ватерпасом, выпрямляем их взгляд; затем, созерцая природу, привыкаем терпеть еще слабый свет правды, подобный свету восходящего солнца, чтобы, наконец, с помощью теологии и культа бога мы могли, подобно небесным орлам, переносить яркое сияние солнца.

Кажется, эти утренние, дневные и вечерние знания сначала были воспеты Давидом, а затем истолкованы Августином²⁷ Это — тот яркий свет, который непосредственно возбуждает серафимов и равным образом озаряет херувимов. Это то место, куда всегда стремился древний отец Авраам. Там нет нечистых духов, согласно учению кабалистов. И если только дозволено предать гласности что-либо из тайных мистерий хотя бы намеком — ведь после того как внезапное падение с неба обрекло человека на заблуждение и, согласно Иеремии²⁸, «окна» были открыты и смерть поразила печень и сердце, — то мы призовем небесного врача Раффаила, который излечит нас моралью и диалектикой, как целебными лекарствами. Затем Гавриил, сила бога, приютит нас, оздоровленных, и поведет через чудеса природы, повсюду указывая на доброту и могущество бога, и, наконец, передаст нас верховному жрецу Михаилу, который наградит нас, отличившихся в занятиях философией, жреческим саном теологии, как короной из драгоценных камней.

Вот причины, почтеннейшие отцы, которые не только вдохновляют, но увлекают меня на изучение философии. Конечно, я не говорил бы об этом, если бы не желал ответить тем, кто имеет обыкновение осуждать изучение философии, в особенности выдающимися людьми, и тем, кто вообще живет заурядной жизнью. Ведь в действительности изучение философии является несчастьем нашего времени, так как находится скорее в презрении и поругании, чем в почете и славе.

Губительное и чудовищное убеждение, что заниматься философией надлежит немногим либо вообще не следует заниматься ею, поразило все умы. Никто не станет исследовать причин вещей, движения природы, устройства вселенной, замыслов бога, небесных и земных мистерий, если не может добиться какой-либо благодарности или получить какую-либо выгоду для себя. К сожалению, учеными стали считать только тех, кто изучает науки за вознаграждение. Скромная Паллада, посланная к людям с дарами богов, освистывается, порицается, изгоняется; нет никого, кто любил бы ее, кто бы ей покровительствовал, разве что сама, продаваясь и извлекая жалкое вознаграждение из оскверненной девственности, принесет добытые позором деньги в шкаф любимого. С огромным сожалением я отмечаю: в наше время не правители, а философы думают и заявляют, что не следует заниматься философией, так как философам не установлены ни вознаграждения, ни премии, как будто они не показали тем самым, что не являются философами. И действительно, так как их жизнь проходит в поисках денег или славы, то они даже для самих себя не размышляют над истиной. Я не стыжусь похвалить себя за то, что

никогда не занимался философией иначе, как из любви к ней, и в исследованиях и размышлениях никогда не рассчитывал ни на какое вознаграждение или оплату, кроме формирования моей души и постижения истины, к которой я страстно стремился. Это стремление было всегда столь сильным, что, отбросив заботу обо всех частных и общественных делах, я предавался покою размышления, и ни зависть недоброжелателей, ни хула врагов науки не смогли и не смогут отвлечь меня от этого. Именно философия научила меня зависеть скорее от собственного мнения, чем от чужих суждений, и всегда думать не о том, чтобы не слышать зла, но о том, чтобы не сказать или не сделать его самому.

Я уверен, ученейшие отцы, что насколько мой предполагаемый диспут окажется приятным вам, любителям свободных искусств, почтившим его своим присутствием, настолько для многих других он окажется тягостным и обременительным. Я знаю немало таких, кто и раньше осуждал мою инициативу и теперь порицает ее всяческим образом.

Многие имели обыкновение хулить скорее тех, кто поступает правильно и свято во имя добродетели, нежели тех, кто действует неправильно и грешно во имя порока. Другие вообще осуждают такие диспуты и такой способ обсуждения доктрины, доказывая, что это делается более для демонстрации блеска ума и учености, а не для достижения самого знания.

Одни, не осуждая такого рода практику, однако, не допускают ее с моей стороны, так как я в 24 года осмелился предложить диспут о высших таинствах христианской теологии, о высочайших аргументах философии, о неизвестных науках, притом в прославленнейшем городе при огромном стечении ученейших мужей²⁹

Другие же, разрешая этот диспут, не хотят, чтобы обсуждались все 900 тезисов, клеветнически утверждая, что это не только честолюбиво и высокомерно, но и выше моих сил. Я сдался бы перед этими возражениями, если бы к тому побудила меня философия, которую я излагаю теперь. Я отвечаю по ее совету, если буду убежден, что этот диспут будет организован с целью обсуждения и полемики.

Пусть зависть, которая, по утверждению Платона, отсутствует у богов³⁰, не создает в наших умах стремление критиковать. Давайте без предубеждения посмотрим, следовало ли мне выступать с диспутом по стольким вопросам. Не буду возражать тем, кто порицает обычай публичного диспута,— эта вина, если она считается таковой, общая у меня не только с вами, выдающимися учеными, которые очень часто решали эту задачу с большой славой и похвалой, но с Платоном, Аристотелем и самыми прославленными философами всех времен. У них не было более верного способа достичь понимания истины, кроме частого упражнения в диспутах. Подобно тому как гимнастика укрепляет тело, так, несомненно, эта своеобразная духовная палестра делает силы души тверже и непоколебимее. Полагаю, нечто иное хотели символически выразить поэты знаменитым оружием Паллады или еврей, утверждающие, что железо— знак мудрости,— как то, что это очень почетный вид состязания, необходимый как для выявления, так и для защиты истины. Не случайно

халдеи при рождении будущего философа желали, чтобы Марс смотрел на Меркурия как бы с треугольного положения, ибо вся философия, если лишить ее сражений и битв, стала бы ленивой и сонной. Мне труднее защититься от тех, кто говорит, будто я не способен для такого предприятия: если бы я считал себя равным, то, пожалуй, был бы нескромным, а если сочту себя неспособным, то буду казаться безрассудным и опрометчивым. Вы видите, в какие теснины я попал, в каком положении оказался, что не могу без вины обещать того, что затем не смогу дать без порицания. Я мог бы привести слова Иова—«дух существует во всем»³¹—и вместе с Тимофеем услышать: «пусть никто не осуждает твою молодость»³². Скажу искренне, что во мне нет ничего ни великого, ни особенного. Не отрицая того, что я образован и питаю страсть к литературе, я все же не присваиваю и не принимаю имени ученого. Отчего же я взвалил на свои плечи это тяжелое бремя? Не потому, что я не сознавал свою слабость, но потому, что знал: быть побежденным в таком сражении, то есть в ученом диспуте, тоже полезно, и в этом его отличительное свойство.

Поэтому даже слабому не следует избегать сражения, но более того, он может и должен бросаться в бой. Ибо потерпевший поражение благодаря этому получит от победителя не ущерб, а награду—ведь он придет к будущим сражениям более ученым и опытным. Вдохновленный такой надеждой, я, слабый солдат, не побоялся вступить в столь тяжелое состязание с самыми сильными и храбрыми.

Если же это было сделано смело, то судить следует не столько по моему возрасту, сколько по исходу сражения.

Остается, в-третьих, ответить тем, которые возмущены большим числом представленных тезисов, как будто эта тяжесть упала на их плечи, а не мне одному пришлось нести ее, как бы ни было тяжело. Конечно, неприлично и весьма мелочно определять меру чужого труда, да притом в деле, в котором, как говорит Цицерон, чем больше стремиться к умеренности, тем лучше. Несомненно, в таком большом предприятии я по необходимости должен был либо уступить, либо, если смогу, убедить. Не понимаю, почему похвально представить десять тезисов и повинно представлять девятьсот. Если я не выдержу испытания, то ненавидящие пусть меня обвинят, а любящие—простят. К тому же тот факт, что столь тяжелое и большое предприятие затеял юноша слабых способностей и недостаточно ученый, заслуживает скорее похвалы, чем обвинения. Ведь говорит поэт: если не хватит сил, будет похвальной смелость³³; в большом деле много значит и желание. Но если в наше время подражатели Горгия Леонтина имеют обыкновение предлагать для диспута не только девятьсот тезисов, но все вопросы по всем наукам, что похвально, то почему мне не позволено—или хотя бы пусть не ставится в вину—поспорить по многим, но конкретным и определенным вопросам? Говорят, что это чрезмерно и честолюбиво. Я же, наоборот, утверждаю, что сделать это не только не лишне, но необходимо, ибо если задуматься о принципе философствования, то станет ясно, что это совершенно необходимо.

Те, которые причисляют себя к философским школам Фомы или Скота и у которых сейчас многое в руках, могут обсуждать свою доктрину в немногих предложенных для дискуссии вопросах. Для себя же я решил, никому не присягая на верность, пройдя путями всех учителей философии, все исследовать, изучать все школы.

Поскольку надо коснуться всех доктрин, чтобы не казалось, будто я защищаю одну и пренебрегаю остальными, предложенные вопросы в совокупности должны были оказаться многочисленными, даже если совсем мало сказать по каждому из них. Не следует меня порицать, если я буду гостем повсюду, куда меня забросит судьба. Всеми древними было отмечено, что при изучении различных сочинений не следует проходить мимо того, что может натолкнуть на тщательные размышления; это особенно отмечал Аристотель, которого Платон называл поэтому «читателем». Ясно, что лишь недалекому уму свойственно ограничить себя Портиком или Академией³⁴.

Если не познаешь все школы весьма близко, не сумеешь выделить из них свою собственную. Добавлю, что каждая школа имеет свою особенность. В самом деле, если начать с наших школ, к которым подошла в итоге философия, то у Иоанна Скота есть что-то свежее и спорное, у Фомы—прочное и однородное, у Эгидия—чистое и точное, у Франциска—резкое и остроумное, у Альберта—старинное, всеобъемлющее и величественное, у Генриха, как мне кажется,—всегда возвышенное и достойное уважения. У арабов: Аверроэса—твердое и непоколебимое, Авемпаса и Аль-Фараби—основательное и обдуманное, Авиценны—божественное и платоновское. У греков в целом философия чистая и ясная; у Симплиция—пространная и достоверная, у Темистия—самая краткая и изящная, у Александра—последовательная и искусная, у Теофраста—основательно разработанная, у Аммония—гладкая и приятная. А если обратиться к платоникам, то—не говоря о многих,—у Порфирия радуется изобилие доказательств и многообразная религия, у Ямвлиха—восхищает скрытая философия и мистерии варваров, у Плотина нет ничего особенно предпочтительного, так как он всюду показывает себя достойным восхищения, о вещах божественных говорит божественно, а когда ведет речь о вещах человеческих, покоряет людей такой мудростью и тонкостью мысли, что его с трудом понимают даже сами платоники³⁵.

Я опускаю более поздних—Прокла, изобилующего азиатской плодovitостью, и его учеников—Дамаския, Олимпиодора и многих других,—у всех у них обнаруживается нечто божественное, что является характерной чертой платоников³⁶.

И главное, всякая школа, выступающая с более правильным учением и мешающая нападкам на благодеяния разума, только укрепляет истину, а не подрывает, как разгорается, а не гаснет раздуваемое ветром пламя.

Движимый этими соображениями, я желал широкого обсуждения взглядов не одной, как некоторым хотелось бы, но многих школ, чтобы благодаря дискуссии по различным вопросам и сопоставлению разных

школ яснее засиял свет истины, который Платон называет в «Письмах»³⁷ восходящим солнцем нашей души. Как можно говорить только о философии многих латинян, то есть Альберта, Фомы, Скота, Эгидия, Франциска, Генриха, опуская греческих и арабских философов, тогда как вся мудрость распространялась от варваров к грекам, от греков к нам,— настолько, что, как говорят некоторые наши философы, в философствовании достаточно довольствоваться чужими открытиями и совершенствоваться добытое другими. Как можно рассуждать с перипатетиками о природе, не обращая при этом к Академии платоников, чье учение о божественном было чистейшим и высшим среди всех философских доктрин, как свидетельствует Августин, и только теперь, насколько мне известно (не взыщите на слове), впервые спустя много веков вынесено на публичное обсуждение.

Зачем нужно подвергать обсуждению мнения других, если мы без даров приходим на симпозиум ученых, не предлагая ничего своего, то есть добытого нашим умом? Ведь недостойно, говорит Сенека³⁸, познавать, только комментируя, словно открытия других ставили преграду нашему творчеству, словно природная сила ума в нас иссякла настолько, что не может создать самостоятельно доказательства пусть не истины, но хотя бы отдаленного о ней напоминания? Ведь если колон землю, а муж жену ненавидят за бесплодие, то, конечно, божественный разум тем более будет ненавидеть бесплодную душу, чем более благородное мог бы ожидать от союза с ней потомство. Поэтому, не довольствуясь тем, что, за исключением главных учений, я многое почерпнул из древней теологии Меркурия Трисмегиста, а также из халдейских мистерий, я предложил для диспута о природе и боге немало открытого и обдуманного мной самим.

Во-первых,— мысль о примирении Аристотеля и Платона, о чем думали многие, но что никто в достаточной мере не обосновал. Среди римлян Боэций³⁹ предполагал сделать это, но в конце концов так и не исполнил своего намерения. Симпликий у греков утверждал то же самое; но увы, если бы он действительно сделал то, что обещал! Августин писал в «Академиках»⁴⁰, что было немало попыток доказать в глубокомысленных рассуждениях тождество философии Платона и Аристотеля. Иоанн Грамматик⁴¹ говорил, что Платон отличается от Аристотеля только в мнении тех, кто не понимает сказанного Платоном, однако доказывать это он предоставил потомкам. Между прочим, я глубоко убежден, что многие положения Скота и Фомы тоже вполне согласуются с утверждениями Аверроэса и Авиценны, хотя их учения считают противоречащими друг другу.

Во-вторых, то, что мы извлекли для себя из этой аристотелевской— платоновской философии, мы изложили в 72 новых тезисах о физике и метафизике. Уверяю, что если кто-нибудь и сможет разрешить— а это, кажется, скоро станет ясно— предложенный мною вопрос о природе и боге, то лишь с помощью более совершенного метода, весьма отличного от того, которому нас обучали в школах и которым украшают философию ученые нашего времени. И пусть никто не удивляется, почтенные

отцы, что я в таком юном возрасте, когда позволено, как говорится, только читать чужие труды, захотел выступить с новой философией. Похвалите ее, если она сможет защитить себя, осудите ее, если она не будет одобрена. Наконец, если нашим открытиям и нашим сочинениям суждено найти признание, то пусть подсчитывают не годы автора, а его заслуги или недостатки.

Кроме того, мы предложили и другое нововведение — способ философствования с помощью чисел, которому следовали античные теологи, особенно Пифагор, Аглаофам⁴², Филолай⁴³, Платон и первые платоники, но который был забыт по небрежению потомков, как и прочее прекрасное, так что теперь он едва обретает некоторую форму. Платон писал в «Послезаконии»⁴⁴, что среди всех свободных искусств и умозрительных наук наиболее божественной является наука числа. На вопрос, почему человек умнее животного, он отвечал — потому что умеет считать. Об этом упоминает и Аристотель в «Проблемах»⁴⁵. Абуназар⁴⁶ писал, что, по мнению Авензоара Вавилонского⁴⁷, тот знает все, кто владеет искусством исчисления. Нельзя было бы правильно судить о вещах, если бы под наукой о числах понималось искусство счета, в котором особенно опытни сейчас купцы. Это отмечал Платон, открыто предостерегая нас от того, чтобы мы не считали божественной арифметику торговцев⁴⁸. В надежде, что после долгих бессонных ночей мне удалось овладеть возвышенной арифметикой, я и обещал, осознавая опасность такого дела, публично ответить с помощью математики на 74 вопроса, которые считаются главными среди тезисов о природе и боге.

Мы выдвинули и положения о магии, смысл которых в том, что есть две магии, одна из которых полностью основана на действиях и власти демонов, что чудовищно и подлежит осуждению; другая же, если хорошо поразмыслить, есть не что иное, как завершающая ступень философии природы. Греки упоминают и ту и другую, одну называя колдовством и не считая ее достойной имени «магия», другую же — высшую и совершенную науку — обозначая специальным термином «магия». В самом деле, как утверждает Порфирий, на языке персов «магия» значит то же, что у нас — толкование и почитание божественного⁴⁹.

Итак, отцы, есть большое, даже громадное различие между этими науками. Одну осуждает не только христианская религия, но все законы, всякое хорошо устроенное государство. Другую одобряют и ценят все ученые, все народы, серьезно занимающиеся изучением астрономии и теологии. Первая — самая лживая из наук, вторая — надежная и прочная. Всякий, кто занимался первой, всегда делал это тайно, потому что на ее сторонников это навлекало позор и бесчестие; другая стала источником высшей научной славы и почета как в древности, так и в более поздние времена. Среди тех, кто занимался первой, никогда не было ни философа, ни человека, стремящегося к изучению наук, а для овладения второй Пифагор, Эмпедокл, Демокрит, Платон пересекали море и по возвращении восхваляли ее, хотя не раскрывали ее тайн. Первую нельзя обосновать ни доводами, ни ссылками на авторитеты; вторая прославлена

выдающимися основателями, особенно двумя—Ксальмосидом, которому следовал Аббарис Гиперборейский, и Зороастром, но не тем, о котором вы, возможно, думаете, а сыном Ормузда. На наш вопрос, чем является та и другая магия, отвечает Платон в «Алкивиаде»⁵⁰: магия Зороастра—это наука о божественном, которой персидские цари обучали сыновей, чтобы те на примере небесного царства научились управлять своим собственным государством. А в «Хармиде»⁵¹ он говорит, что магия Ксальмосида—это медицина души, благодаря которой достигается душевное самообладание так же, как благодаря другой медицине—здоровье тела. Этого мнения придерживались позже Каронд, Дамигерон⁵², Аполлоний⁵³, Останес⁵⁴ и Дардан⁵⁵. Придерживался ее и Гомер, скрывший ее, как и все другие науки, под видом странствований своего Улисса,—я постараюсь доказать это когда-нибудь в своей «Поэтической теологии»⁵⁶. Следовали этому Евдокс⁵⁷ и Гермипп⁵⁸ и почти все те, кто исследовал мистерии Платона и Пифагора. Из более поздних, кто занимался магией, я назову троих: Алкинда Араба⁵⁹, Роджера Бэкона⁶⁰ и Гвильельма Парижского⁶¹. Упоминал о ней и Плотин⁶², говоривший, что маг—слуга, а не хозяин природы. Этот ученейший муж, поддерживая и обосновывая одну магию, к другой испытывал столь сильное отвращение, что, будучи приглашен на таинства злых демонов, вполне справедливо ответил, что будет лучше, если они ему представятся, чем он им⁶³. Одна магия делает человека рабом, подверженным влиянию злых сил, другая—их повелителем и господином. Наконец, одна не может завоевать себе ни имени искусства, ни звания науки, а другая включает в себя богатство древних мистерий, ведет к глубочайшему проникновению в скрытые тайны явлений, к познанию природы в целом. Одна, как бы призывая из тьмы к свету среди сил, порожденных и рассеянных в мире милостью бога, не столько творит чудеса, сколько усердно служит творящей их природе. Другая глубоко изучает гармонию вселенной, которую греки более выразительно называли *δυσπάρεια* (взаимное тяготение), и всматривается пристально в тайны природы, воздавая каждой вещи должное почитание—так называемую ворожбу магов—в уединенных местах, на лоне природы, в тайниках бога, выставляя на всеобщее обозрение тайные чудеса, и благодаря этому сама она как бы является их творцом. И как крестьянин подвязывает виноградные лозы к вязам, так маг сочетает землю с небом, то есть низшее женит на силах высшего.

Итак, ясно, что насколько одна магия противоестественна и ложна, настолько другая—божественна и благотворна. И особенно важно то, что одна, предавая человека врагам бога, отвращает его от бога, а другая возбуждает в нем восторг перед божественными творениями, следствием чего являются вера, надежда и любовь.

Ничто не привлекает к религии и богочитанию больше, чем постоянное созерцание чудотворств бога. Когда мы хорошо их изучим с помощью естественной магии, о которой шла речь, то в горячей вере и проникновенной любви к творцу будем петь: «Небеса и вся земля полны величием твоей славы»⁶⁴.

Но довольно о магии, о которой я уже достаточно сказал,— я знаю, что многие, подобно собакам, которые лают на незнакомых, часто осуждают и ненавидят то, что им неизвестно.

Перехожу к положениям, почерпнутым из древних еврейских мистерий, которые я привел для упрочения священной католической веры и которые, возможно, считают лживыми баснями и вздорной болтовней те, кто не понимает их смысла. Я хочу, чтобы всем было ясно, каковы эти тезисы, откуда проистекают, в какой мере и какими известными авторами подтверждаются, насколько они благочестивы и насколько полезны для защиты нашей религии от дерзкой клеветы евреев.

Как знаменитые ученые евреи, так и наши богословы—Ездра⁶⁵, Иларий⁶⁶, Ориген⁶⁷—писали, что Моисею на горе божественно открылся не только закон, который он оставил потомкам, записав его в пяти книгах, но и истинное толкование его тайного смысла. И было предписано богом Моисею, чтобы сделал закон достоянием народа, но толкование закона не записывал бы в книгах и не разглашал, а чтобы открыл его только самому Иисусу Навину, а тот затем—другим преемникам, самым главным из жрецов, при соблюдении благоговейной тайны.

Достаточно было этого простого устного сообщения, чтобы познать могущество бога, его гнев против нечестивых, снисходительность к добрым и справедливость во всем, и научиться благодаря спасительным божественным предначертаниям добродетельной жизни и культу истинной религии. Ведь разгласить перед народом тайные мистерии, скрытые под покровом закона, под грубым словесным украшением, эти тайники высочайшей божественности, разве не значило бы бросить святое собакам и метать жемчуг перед свиньями⁶⁸?

Итак, скрывать от толпы то, что должно быть сообщено превосходнейшим—таким, как Павел, утверждавший, что говорил только мудрое,— было делом божественного предначертания, а не человеческого решения⁶⁹. Древние философы свято соблюдали это правило. Пифагор не написал ничего, за исключением того небольшого, что он передал дочери Дамо, умирая. Изваяния сфинксов у египетских храмов указывают на то, что тайные учения следует сохранять в неприкосновенности от невежественной толпы с помощью неразрешимых загадок.

Платон, когда писал Дионисию о некоторых высших субстанциях, утверждал, что необходимо говорить загадками, чтобы в случае, если письмо окажется в чужих руках, не было бы раскрыто его содержание⁷⁰.

Аристотель заявлял, что его сочинение «Метафизика», в котором речь идет о божественном, опубликовано и в то же время не опубликовано. Что еще добавить?

Иисус Христос, наставник жизни, как отмечал Ориген⁷¹, многое открыл ученикам, которые не захотели, однако, записать все, чтобы не сделать тайное достоянием толпы.

Еще больше подтверждает эту мысль Дионисий Ареопагит, говоря, что самые тайные мистерии передавались основателем нашей религии устно, без письмен, от ума к уму. Когда же таким образом открылось

посвященным истинное толкование закона, переданного богом Моисею, то оно получило название Кабала, что по-еврейски означает «принятие» (*teseratio*); имеется в виду, что это учение он оставил после себя не в письменных памятниках, а в последовательном ряде откровений, передаваемых как бы по праву наследства от одного к другому.

После того как евреи были спасены Киром от вавилонского пленения и был восстановлен храм под Зоровавелем, они обратились к восстановлению закона. Бывший тогда главой церкви Ездра, исправив книгу Моисея и ясно понимая, что вследствие изгнаний, убийств, бегства, пленения израильского народа установленный предками обычай передавать учение устно соблюдаться не может, и чтобы в будущем не пропали тайны высочайшего учения, открытого Моисею богом, так как невозможно дольше сохранять в памяти комментарии к нему, постановил на собрании самых выдающихся тогда ученых, чтобы каждый сообщил всем то, что сохранил в памяти о тайнах закона, а приглашенные должны были все это записать в семидесяти книгах (по тогдашнему числу ученых на синедрионе).

А чтобы вы, отцы, верили в этом деле не только мне одному, послушайте самого Ездру, который сказал так: «По прошествии сорока дней молвил слово всевышний. То, что ты написал раньше, обнародуй, чтобы прочли достойные и недостойные, а последующие семьдесят книг сохрани для передачи самым ученым мужам твоего народа. В них — жила разума, источник мудрости и река знания. Так я и сделал»⁷². Таковы слова Ездры. Это — книги науки кабалы, в них — Ездра ясно и с основанием назвал это — есть жила разума (*vena intellectus*), то есть невыразимая теология сверхсущной божественности; источник мудрости (*sapientiae fons*), то есть подлинная метафизика познаваемых и ангельских форм, река науки (*scientiae flumen*), то есть самая надежная философия природы.

Папа Сикст IV⁷³, предшественник нынешнего папы Иннокентия VIII⁷⁴, при котором мы благоденствуем, заботливо и тщательно следил за тем, чтобы эти книги были изданы на латинском языке для общей пользы нашей религии. Когда он умер, три из них были переведены на латинский. У евреев эти книги пользуются сейчас таким почтением, что никому до сорока лет не разрешается к ним прикасаться. Я приобрел их для себя за немалую цену, перечитывал неустанно, с большим тщанием, и увидел в них — свидетель мне бог — не столько религию Моисея, сколько христианскую. Там я читал то же, что мы ежедневно читаем у Павла⁷⁵, Дионисия⁷⁶, Иеронима⁷⁷ и Августина — о таинстве троицы, о воплощении слова, о божественности мессии, о первородном грехе, об искуплении его Христом, о небесном Иерусалиме, о падении демонов, об ангельских хорах, о чистилище, о воздаяниях ада. В том, что относится к философии, ты прямо слышишь Пифагора и Платона, первоначала которых так связаны с христианской верой, что наш Августин воздал богу огромную благодарность за то, что ему в руки попали книги платоников.

Вообще у нас с евреями почти не найдется такого спорного вопроса, по

которому их нельзя было бы опровергнуть и победить доказательствами из кабалистических книг так, что не останется никакого уголка, в котором они могли бы укрыться. Самым надежным свидетелем этого я считаю Антония Хроника⁷⁸, чрезвычайно знающего человека, который своими ушами слышал, когда был у него на пиру, как Дактиль Еврей⁷⁹, опытный в этой науке, всецело присоединился к христианскому учению о троице.

Но, возвращаясь к подлежащим рассмотрению разделам нашего диспута, приведем наше толкование стихов Орфея и Зороастра. Греки читали всего Орфея, а Зороастра частично, халдеи же знали его полностью. Оба считаются отцами и творцами древней науки. Подумайте сами, могут ли я умолчать о Зороастре, которого часто и всегда с большим почтением упоминают платоники; Ямвлих пишет, что Пифагор имел теологию Орфея как образец при создании своей философии⁸⁰. Говорят даже, что высказывания Пифагора только потому считаются священными, что основываются на положениях Орфея; здесь находится первоисточник сокровенной науки о числах и всего возвышенного и великого в греческой философии. Но (таков обычай древних богословов) Орфей так глубоко скрыл тайный смысл своих учений под поэтическим покрывалом, что, когда читают его стихи, думают, что за ними нет ничего, кроме пустых басен. Мне хотелось сказать об этом, чтобы стало ясно, сколь трудным было для меня выявить тайный философский смысл загадок и туманных мест басен — и, главное, без всякой помощи других толкователей в столь тяжелом и неизведанном деле.

Собаки лают на меня еще за то, что я будто бы собрал для показа всякие пустяки, словно я не выставил именно все неясные, в высшей степени спорные вопросы, вызывающие распрю между основными философскими школами, словно я не выставил многое из того, что нападающие на меня не знают, да и не стремятся узнать, считая себя главными среди философов. Я настолько далек от подобной ошибки, что попытался ввести спор в возможно более узкие рамки. Впрочем, если бы я захотел расчленить предмет на части, как обыкновенно делают другие, то, наверное, получилось бы бесконечное число.

Умолчу о прочем, но разве найдется кто-нибудь, кто не знает, что один тезис из девятисот — о примирении философии Платона и Аристотеля — я могу вне всякого подозрения в стремлении к многословию разделить на шестьсот параграфов, если не больше, перечисляя заодно и все те вопросы, по которым другие расходятся, но, как я полагаю, будут приведены мною к согласию. Скажу, однако, хотя это неблагоприятно и не в моем характере, — но меня заставляют говорить недоброжелатели и завистники, — что я хочу на этом собрании убедить вас не столько в том, что знаю многое, сколько в том, что знаю, чего не знают многие.

Итак, почтеннейшие отцы, поскольку вам уже ясна суть дела, то, чтобы не томить вас, ибо я вижу, что вы, подготовленные и оснащенные, весьма жаждете битвы, — начнем схватку в добрый час, сигнал уже прозвучал.

КОММЕНТАРИЙ К КАНЦОНЕ О ЛЮБВИ ДЖИРОЛАМО БЕНИВЬЕНИ

КНИГА ПЕРВАЯ

ГЛАВА I

О том, что всякое творение имеет три вида бытия:
каузальное, формальное и партиципальное



ОГЛАСНО центральной мысли платоников, каждое творение имеет бытие в трех видах (хотя все называют их по-разному, но сходятся в одном пункте—это позволяет и нам принять такие названия): бытие каузальное (*essere causale*), бытие формальное (*essere formale*), бытие причастное (*essere partecipato*). В принятых терминах невозможно выразить различие между ними, но поясним его примерами. Согласно философам, солнце не содержит тепла, так как тепло—свойство элементов, а не небесной природы. Тем не менее солнце—причина и источник всякого тепла. Огонь горячий, и горяч он в силу своей природы и вследствие своей собственной формы. Дерево не является горячим само по себе, но может быть раскалено огнем, поскольку оказывается причастным к указанному свойству огня. Таким образом, явление, называемое теплом, имеет в солнце бытие каузальное, в огне—бытие формальное, в дереве и других подобных веществах—бытие причастное. Из этих трех видов бытия наиболее совершенное бытие каузальное. Исходя из того, что в боге заключено всякое совершенство, платоники полагают, что в нем заключено именно бытие каузальное. Поэтому они утверждают, что бог не есть сущность, но причина всякой сущности. Равным образом они утверждают, что бог не есть интеллект, но источник и начало всякого интеллекта.

Эти положения не в почете у современных платоников, так как они не понимают их основания. Я вспоминаю, как известный платоник говорил мне, что был очень удивлен одним высказыванием Плотина¹ о том, что бог не мыслит и не познает. Но, может быть, еще более удивительно, что этот платоник не понимает, на каком основании Плотин утверждает, что бог не мыслит—ведь он думает так потому, что совершенная способность мыслить имеет в боге, по мнению Плотина, бытие каузальное, а не формальное, что не лишает бога способности мыслить—эта способность приписывается ему в самом совершенном и прекрасном виде. Поскольку это так, можно ясно понять, почему глава христианских теологов Дионисий Ареопагит² утверждает, что бог не только не познает себя, но не познает и малейшей вещи—ведь Дионисий говорит здесь о том же, что и Плотин, полагая, что бог не есть природа мыслящая, но стоит выше всякого интеллекта и сознания.

ГЛАВА II

О том, что все творения разделяются на три ступени

Платоники различают в каждом творении три ступени, две из которых крайние. Под одной они понимают видимые, телесные творения: небо, элементы, растения, животных и все, созданное из элементов. Под другой ступенью они понимают невидимое, бестелесное творение, которое называют интеллектуальной природой, а наши теологи—природой ангелов. Между этими крайностями имеется средняя природа, хотя бестелесная и невидимая, но двигающая телами, это—рациональная душа, которая подчинена природе ангелов, но управляет телесной природой. Над этими тремя ступенями существует бог—творец и начало всякого творения, имеющего в своем первоисточнике божественное начало, то есть бытие каузальное, затем в природе ангелов божественное начало имеет второе бытие—формальное и, наконец, в рациональной душе оно имеет отблеск ангельской природы, причастной ему. Поэтому платоники и говорят, что божественное начало существует в трех природах—в боге, ангелах и рациональной душе.

ГЛАВА III

Как доказывают платоники, существует только один бог—начало и причина всякой божественности, и нельзя множить его природу

Платоники, перипатетики и наши теологи с очевидностью доказывают, что из трех природ—бог, ангелы и рациональная душа—первую нельзя представить как множественность, ибо бог един, он—начало и причина всякой множественности. Относительно второй природы, то есть природы ангелов, или мыслящей, существует разногласие между платониками. Прокл³, Гермия⁴, Сириан⁵ и другие ставят между богом и рациональной душой огромное число творений, называя их иногда мыслящими (*intellectuale*), иногда мыслимыми (*intelligibile*). Эти термины и Платон порой путает, к примеру, в «Федоне», когда говорит о душе⁶.

Плотин и Порфирий⁷ помещают между богом и рациональной душой одно-единственное творение, которое называют сыном бога, созданным непосредственно самим богом. Первое мнение очень сходно с пониманием Дионисия Ареопагита и христианских теологов, полагающих, что количество ангелов почти безгранично. Второе мнение более философское, близкое к Аристотелю, Платону, перипатетикам и лучшим платоникам, его держусь и я.

ГЛАВА IV

О том, что бог создал изначально только одно бестелесное творение, наделенное интеллектом и настолько совершенное, насколько это возможно

Излагая мнение Плотина, которое разделяли не только лучшие платоники, но до него Аристотель, а позже все арабы, особенно Авиценна⁸, я говорю, что бог-отец создал от века одну нетелесную мыслящую природу,

настолько совершенную, насколько это возможно для творения. И, кроме нее, не произвел ничего иного, поскольку из одной совершеннейшей причины может следовать только один совершеннейший результат, а наиболее совершенное может быть только в единственном числе. Например, цвет—ведь может существовать только один самый совершенный цвет, так как если бы таких цветов было два или более, то один из них либо был более или менее совершенным, чем другой, либо был равен другому. Таким образом, самый совершенный цвет один, ибо то, что менее совершенно, не будет самым совершенным. Равным образом, если бы бог создал кроме интеллекта другое творение, то оно было бы менее совершенным.

Это обоснование я привел для подтверждения мнения Плотина, на мой взгляд, более правильного, чем суждение Авиценны, которое основано на том положении, что из одной причины, поскольку она одна, не может проистекать более одного следствия. Все это сказано только для того, чтобы лучше понять главное положение, вдаваться же в детали здесь не место.

Достаточно знать, что, согласно платоникам, бог непосредственно не произвел никакого иного творения, кроме первого разума. Я говорю непосредственно, ибо причиной любого результата, проистекающего от этого разума и по своей причине, является также бог, но причиной опосредствованной и отдаленной. Меня удивляет, однако, Марсилио⁹, который считает, что, согласно Платону, наша душа была непосредственно создана богом, что отвергает как школа Прокла, так и Порфирия.

ГЛАВА V

Платоники и древние философы—Меркурий Трисмегист и Зороастр¹⁰—называют первое творение сыном бога, или мудростью (*sapientia*), или интеллектом (*mente*), или божественным разумом (*ragione divina*), а некоторые трактуют его как слово (*Verbo*). Следует быть осторожным и не понимать под этим творением то, что наши теологи подразумевают под сыном бога—ведь мы понимаем под сыном ту же сущность, что и у отца, равную ему во всем и в конечном итоге являющуюся творцом, а не творением. То, что платоники называют сыном бога, надо сравнивать с первым и самым благородным ангелом, созданным богом.

ГЛАВА VI

О двух видах бытия—идеальном и формальном

Для понимания последующего необходимо сказать, что всякая причина, производящая с помощью искусства и разума какой-нибудь результат, имеет в себе изначально прообраз той вещи, которую желает произвести, подобно тому как архитектор держит в уме форму здания, которое он хочет построить, и, глядя на нее как на образец, создает свое творение. Эту форму платоники называют идеей и образом и считают, что

заклученная в уме архитектора форма здания имеет более совершенное бытие, чем само здание, построенное затем из камня, дерева и тому подобного. Это первое бытие называют бытием идеальным или интеллигибельным (умопостигаемым), а второе — бытием материальным или сенсильным (воспринимаемым чувством). Таким образом, если мастер создает здание, то говорят, что существуют два здания: умопостигаемое, заключенное в уме мастера, и чувственное, выполненное мастером из мрамора, камня и тому подобного; мастер выражает в материи, насколько возможно, ту форму, которую он себе представил. Об этом писал Данте в одной из канцон: «*se non può esser lei, non la può porre*»¹¹. Платоники говорят также, что хотя бог произвел только одно творение, тем не менее он создал каждую вещь, поскольку в первом разуме он заключил идеи и образы всех вещей. Так, в первом разуме содержится идея солнца, луны, людей, всех животных, растений, камней, элементов и вообще всякой вещи. И поскольку идея солнца более правильна, чем воспринимаемое чувством солнце, и то же можно сказать относительно прочего, то из этого следует не только что бог сотворил всякую вещь, но также что он сотворил ее, придав ей наиболее правильное и совершенное бытие из тех, что она могла бы иметь, то есть идеальное и умопостигаемое бытие. Поэтому первый разум называют интеллигибельным миром.

ГЛАВА VII

Как мир был предопределен и произведен первым разумом
от вечности и как он был наделен душой,
превосходящей по совершенству все прочие души

От первого разума произошел чувственный мир, который является образом и подобием мира интеллигибельного. Поскольку образец, в подражание которому создан этот мир, является самым совершенным среди творений, то, значит, и мир является настолько совершенным, насколько позволяет его природа. Но так как всякое одушевленное творение является более совершенным, чем неодушевленное, а творения, имеющие разумную и понимающую душу (*anima rationale e intelligente*), более совершенны, чем те, что имеют душу неразумную, то необходимо признать, что мир одушевлен самой совершенной душой.

Это — первая рациональная душа, которая, будучи бестелесной и нематериальной, тем не менее движет телесной природой и управляет ею, но она не отделена и не свободна от тела, как первый разум, от которого ее изначально произвели, подобно тому как тот произошел от бога. Отсюда с очевидностью вытекает, что мир, согласно Платону, не может быть не вечным, как полагают также и все платоники. Поскольку душа мира вечна и не может существовать без тела, как они полагают, то из этого с необходимостью следует, что тело мира и небесное движение существовали извечно, так как душа, согласно платоникам, не может существовать без движения.

Я сказал, что все платоники сходятся на том, что мир вечен, но Атик¹², Плутарх¹³ и другие полагают, что существующий порядок мира имел начало (principio), хотя они и не считают, что до мира ничего не было, кроме бога, как утверждает наша католическая церковь. Они думают, что до этого упорядоченного движения неба и настоящего положения вещей в мире существовало одно беспорядочное движение, направляемое бесформенной и злой душой. Таким образом, они допускают, что существовали бесчисленные миры, так как мир из путаницы и хаоса бесконечное число раз приводился в порядок и снова возвращался к хаосу. Это, как кажется, согласуется с мнением талмудистов¹⁴, которые спрашивают: «Что делал бог извечно?» и отвечают: «Создавал миры и затем разрушал их»; если же следовать мнению кабалистов¹⁵, то этим словам можно придать более правильный и подходящий смысл.

Такую мысль Аристотель приписывает Платону, но говорит иногда, что бог создавал заново только время, а иногда, как в гл. 12 «Метафизики», утверждает, подобно Платону, что движение существовало вечно¹⁶

ГЛАВА VIII

Как три вышеназванные природы—бог, природа ангелов и рациональная природа—были обозначены следующими тремя именами: Целий, Юпитер и Сатурн, и что под ними понимается

Эти три первые природы, то есть бога, первый разум и душу мира, античные теологи, скрывавшие свои мистерии под поэтическими одеждами, обозначали тремя именами: Целий, Сатурн и Юпитер. Целий—это бог, который производит первый разум—Сатурна, а Сатурн порождает Юпитера—мировую душу. И так как иногда эти имена путают, то есть первого называют Юпитером, душу мира—Сатурном и разум тоже—Юпитером, то мы разъясним основание этих имен и увидим, что все эти, казалось бы, произвольные названия покоятся на одном и том же. Я утверждаю, что имя Целий означает всякую первую вещь, превосходящую другие вещи, подобно тому как первое небо, то есть небосвод, стоит выше всех телесных вещей.

Сатурн означает разумную природу, удел которой только умопостигать и созерцать. Юпитер равнозначен активной жизни, состоящей в том, чтобы управлять и двигать своей властью низшие и подчиненные ему вещи. Эти два особенных свойства, согласно астрологам, присущи планетам, носящим те же имена—Сатурн и Юпитер. Как они утверждают, Сатурн делает людей созерцательными, Юпитер же дает им государственную власть. Так как созерцательная жизнь связана с вещами, стоящими выше того, кто созерцает, а активная жизнь с теми, что стоят ниже и управляемы стоящими выше, то поэтому всякая природа, если она каким-либо образом превращается в вещи, стоящие ниже ее, приобщается к активной жизни. Дав разъяснение этим именам, мы должны рассмотреть особенности трех названий природ, чтобы понять, по какой причине каждой из них дано то или другое имя.

О различиях этих трех имен—Целий, Сатурн и Юпитер;
на каком основании и каким образом они соотносятся
с тремя указанными природами

Под первым, то есть богом, нельзя понимать созерцателя, так как созерцание—особенность рациональной природы, причиной и началом которой является сам бог. Поэтому нельзя назвать его Сатурном, ибо только бог—начало всякой вещи. У интеллекта два свойства: первое—превосходство и исключительность причины над следствием, оно называется Целием. Второе—создание от него происходящего мира, что означает обращение к нижестоящим вещам в то время, когда он их производит. В этом, как мы говорили, есть сходство с активной жизнью, поэтому в какой-то мере богу подходит имя Юпитер, особенно с добавлением превосходной степени, ведь говорят: «Величайший, совершеннейший Юпитер».

Первому ангельскому разуму подходит больше названий, так как он менее прост, чем бог, и в нем можно заметить больше разнообразия. Во-первых, следует знать, что всякое творение состоит из двух природ. Одна из них называется потенцией (*potenzia*), или низшей природой, вторая—действием (*atto*), или высшей природой. Платон в «Филебе»¹⁷ первую называет безграничной, а вторую ограниченной, конечной; Авицеброн¹⁸ и многие другие называют их материей и формой. Среди философов существуют разные мнения по вопросу о том, является ли эта бесформенная материя во всех творениях одной и той же и имеет одну и ту же причину, или же она различна на разных ступенях природы. Однако все сходятся по крайней мере на том, что всякое творение, находящееся между богом и первой материей (*materia prima*), сочетает в себе и действие и потенцию; нам этого достаточно, ибо в наших целях важно понять, какого рода это сочетание. Таким образом, первый разум состоит из двух частей и всякое заключенное в нем несовершенство обусловлено той частью, которая называется потенцией, тогда как всякое совершенство—другой частью. В первом разуме можно усмотреть три вида действия: одно по отношению к тому, что выше него, другое по отношению к самому себе и третье по отношению к тому, что ниже его. Первое—не что иное, как созерцание своего отца, второе—познание самого себя и последнее—акт творения и забота о сотворенном мире, как говорилось выше. Полагают, что разум производит эти три действия таким образом: в силу свойства, называемого акцией, он обращается к отцу, в силу второго свойства, называемого потенцией, он как бы снисходит в мастерскую низших творений, а в силу того и другого сосредоточивается на самом себе. Из-за первых двух свойств мы называем его Сатурном, так как оба они—созерцание, а из-за третьего—Юпитером. И так как создание мирских творений совершается в силу того, что называется потенцией, то это его свойство по преимуществу именуется Юпитером, что следует взять на заметку, так как во второй книге мы будем говорить о Садах Юпитера.

На том же основании мировую душу можно назвать Сатурном, поскольку она созерцает себя или стоящие выше творения, но поскольку она приводит в движение и управляет телесным миром, то ее называют Юпитером. И так как ей главным образом присуще управление телесным миром, тогда как разуму свойственно в основном созерцание, то его безусловно называют Сатурном, а мировую душу—Юпитером, хотя каждый раз, когда о разуме говорят как о творце мира, его именуют Юпитером по указанной выше причине. В этом состоит характерная особенность данных имен.

ГЛАВА X

О создании, расчленении и порядке чувственного мира,
и почему говорят, что он был разделен
между тремя сыновьями Сатурна

Итак, существующий мир создан разумом по образу интеллигибельного мира, заложенного в нем первоотцом, и составлен, как все живое, из души и тела.

Тело мира—это все то, что кажется нам состоящим, как написано в «Тимее»¹⁹, из четырех элементов—огня, воздуха, воды и земли. Для правильного понимания этого положения необходимо вспомнить тезис, приведенный нами в первой главе, а именно что всякая вещь имеет три бытия—каузальное, формальное и партиципальное, что и было разъяснено. Очевидно, указанные четыре элемента также должны иметь тройкий способ бытия. Первое—бытие причинное—они имеют в небесных телах, хотя последние не состоят из огня, воды, воздуха и земли, которые находятся книзу от луны и называются четырьмя элементами, но содержат в себе все, как всякая причина содержит в себе свой результат, поскольку в небесных телах заключена способность производить низшие тела. никоим образом нельзя считать, что тело неба, подобно другим телам вокруг нас, является субстанцией, составленной из этих элементов, но, скорее, следует полагать, не считая аргументов, высказанных другими учеными, что первоначально существовала часть мира книзу от луны (высшая часть неба); считается, что первоначально простые элементы существовали как таковые, а затем, смешиваясь, породили то, что из них составлено. Таким образом, элементы имеют в небе бытие причастное, согласно Платону, а не формальное, что оспаривает Аристотель; об этом подробнее скажем в другом месте. Формальное бытие они имеют в пространстве от луны до земли; третье бытие—причастное, менее совершенное—в земных недрах. То, что это их подлинное бытие—существование в лоне земли огня, воздуха и воды,—показывает опыт, доказывают натурфилософы (*filosofi naturali*) и подтверждают античные теологи, символически обозначая их в виде четырех подземных рек—Ахеронт, Коцит, Стикс, Флегетонт.

Итак, мы можем разделить телесный мир на три части—небесную,

мирскую и подземную, употребляя два вторых термина в общепринятом смысле, как их использовали и древние. Ту часть, которая расположена книзу от луны, следует назвать собственно миром; по этой причине и Иоанн Евангелист, говоря о душах, которые вселены в тела богом, упоминает о «всякой душе, входящей в этот мир»; такое использование слова «мир» можно видеть и во многих других местах.

Равным образом подземную часть называют адом; по мнению многих, она выделена как место наказания виновных душ. Отсюда понятно, почему поэты говорят, что царство Сатурна было разделено между тремя его сыновьями—Юпитером, Нептуном и Плутоном (это означает не что иное, как тройственную вариацию телесного мира). Что касается телесного мира, а также мировой души, то, согласно нашему пониманию указанных трех частей мира, они были одушевлены.

Царство Сатурна—интеллигибельный мир, прообраз этого мира. Пока он оставался миром Сатурна, то есть в своем идеальном интеллигибельном бытии, он был единым и неделимым, а значит, более прочным и более могущественным. Но, перейдя в руки сыновей, то есть превратившись в телесную сущность и оказавшись разделенным на три части в силу тройственной вариации телесных сущностей, стал менее прочным и могущественным, утратив качества прообраза, подобно тому как вырождается всякая телесная вещь по сравнению с духовной. Считается, что первая часть, небесная, была местонахождением Юпитера, последняя и самая низкая—Плутона, средняя—Нептуна. Поэтому средняя часть является той, где главным образом происходит всякое рождение и разложение; теологами же она обозначена как вода, как море с постоянными приливами и отливами, так что Гераклит уподоблял это постоянное движение нарождающихся и разрушающихся вещей движению быстрейшего потока²⁰. Поэтому поэты и говорят, что царство моря принадлежит Нептуну, а под Нептуном в мистериях теологов понимается сила, или нумен (nume), управляющая рождением. И хотя в данном сочинении это и не обязательно, напомним, однако, о начале создания мира, согласно Моисею, в разъяснение и подтверждение сказанного,—то есть что вся та часть, которая находится между луной и землей, обозначается как вода. Моисей говорит, что вначале бог-творец создал небо и землю, земля была пуста, и тьма над бездною, и дух господя носился над водой. И сказал господь: «Да будет свет!»²¹. Теперь дадим наше истолкование этих слов: вначале бог-творец создал небо и землю, и была земля пустынной, лишенной растений, животных и прочих вещей; значит, все это появилось на ней только в силу небесного света и вследствие излучения, шедшего на нее от высших тел. Моисей указывает и причину, по которой земля была пустынной—«тьма над бездною». Это потому, что небесный свет еще не проник в сферу луны, где затем под его влиянием возникли все творения.

Далее, не следует понимать, что существовали три различные души, которые формировали и управляли этими тремя частями мира—ведь когда мир был един, он имел одну душу. Но поскольку эта душа оживила

и одушевила подземную часть мира, ее называют Плутоном; поскольку она оживила подлунную часть — Нептуном; а в силу того, что оживила небесную часть, — Юпитером. Однако Платон говорит в «Филебе», что под Юпитером понимается одна управляющая душа, а именно мировая душа, которая является главной и господствующей над другими²². И хотя некоторые иначе понимают разделение мира на трех сыновей Сатурна, я хотел только высказать свое собственное мнение, как полагаю, более правильное, опуская толкования греков, которые рассмотрю в другом месте.

Для более точного понимания природы небесных тел и элементов мира я хочу напомнить, что, согласно многим платоникам, небесные тела, как и прочие тела, составлены из материи и формы, хотя из материи более совершенной и иной природы.

ГЛАВА XI

О том, что души восьми небесных сфер
составляют вместе с мировой душой девять муз

После мировой души платоники ставят много других рациональных душ, среди которых восемь главных — души небесных сфер; по мнению древних, их было не более восьми, то есть семь планет и сфера звезд. Это и есть девять муз, воспетых поэтами: первая среди них — Каллиопа²³ — всеобщая душа мира, остальные восемь по порядку распределены между сферами. Следует подчеркнуть, что Каллиопа является самой благородной и первой среди всех душ, она — всеобщая душа мира.

ГЛАВА XII

О всеобщей душе мира, о прочих рациональных душах
и о сходстве человека со всеми частями мира

Платон пишет в «Тимее»²⁴, что творец создал в одном и том же сосуде из одних и тех же элементов мировую душу и все другие рациональные души, среди которых всеобщая душа мира является самой совершенной, а наша душа стоит последней как самая несовершенная; членение ее на части укажем лишь в общем виде. Природа человека — связующее звено мира — помещается на средней ступени вселенной и, как всякое среднее, причастна к крайним. Таким образом, человек в различных своих свойствах имеет связь и сходство со всеми частями мира и по этой причине обычно называется микрокосмом — маленьким миром. Во-первых, в мире мы видим телесную природу, которая носит двойственный характер; одна сторона ее вечна, это — небесная субстанция, другая подвержена разрушению — таковыми являются элементы и всякая состоящая из них природа, как, например, камни, металлы и тому подобное. После элементов следуют растения, на третьей ступени оказываются животные, на четвертой — разумные существа, на пятой — ангельский ум, над которым возвышается сам бог — источник и начало всякого сотворенного бытия.

Равным образом и в человеке существуют два тела, как будет это показано на нашем совете²⁵, согласно пониманию Аристотеля и Платона, одно—вечное, названное платониками «экипажем вселенной», которое оживлено непосредственно рациональной душой; другое—подверженное разрушению, его мы телесными глазами видим составленным из четырех элементов. Во-вторых, человек наделен вегетативной способностью, благодаря которой смертное тело рождается, питается и растет, а вечное живет постоянно. В-третьих, у него есть чувственная, движущая часть, сходная с животными. В-четвертых,—рациональная часть, присущая человеку и разумным животным; как полагают латинские перипатетики, она является последней и самой благородной частью нашей души, хотя над ней располагается интеллектуальная, ангельская часть, в силу которой человек подобен ангелам, так же как он сходен с животными своей чувственной частью. Вершину интеллектуальной части платоники называют единством души и полагают, что именно благодаря ей человек связан с богом и почти сближается с ним, подобно тому как своей вегетативной способностью он близок растениям.

По вопросу о том, какие части души являются смертными, в какие бессмертны, существует разногласие между платониками. Прокл и Порфирий считают, что бессмертна лишь рациональная часть, а все прочие—смертны. Ксенократ²⁶ и Спевсипп²⁷ полагают бессмертной чувственную часть. Нумений²⁸ и Плотин, добавляя к ней еще вегетативную часть, делают вывод, что каждая часть души бессмертна.

ГЛАВА XIII

Об идеях и их тройком бытии

Вопрос об идеях, прославленных платониками, является среди всех философских вопросов, вероятно, самым важным и трудным. И на нашем совете и в комментариях к «Пиру» Платона²⁹ мы будем говорить об этом, от этого зависит понимание характера познания, свойственного ангелам, нашей душе и небесным душам. Обо всех этих вопросах греческие платоники упоминали кратко и туманно, поэтому, быть может, наш труд окажется полезным для тех, кто изучает Платона.

Ну а теперь, имея в виду то немногое, что уже сказано, закончим первую книгу, вводную к следующему за ней трактату о любви. Необходимо напомнить сначала основополагающий тезис, изложенный в первой главе: всякая вещь имеет тройкий способ бытия—каузальный, формальный и причастный. Необходимо усматривать и подобный способ существования идей: в боге они имеют каузальное бытие, в ангелах—формальное, в рациональной душе—причастное. Таким образом, в боге, согласно платоникам, нет идей, но он является причиной и началом всех идей, которые он создает в разуме ангелов—что очевидно также из халдейских прорицаний,—а рациональная душа оказывается причастной природе ангелов. Когда же наша душа обращается к своей интеллектуаль-

ной и ангельской части, то, освещенная ею, оказывается причастной истинным формам вещей; заключенные в интеллекте, эти формы называются идеями, а когда они находятся в душе, то называются принципами (ragioni), а не идеями. Этим души смертных тел—наши и некоторых демонов—отличаются, согласно платоникам, от небесных душ, так как последние, руководя телом, не отделяются от интеллектуальной части, но всегда с ней связаны и вместе с ней выполняют функцию как созерцания, так и управления телами. Платоники говорят поэтому, что тела поднимаются к душам, а не души спускаются к телам. Те же души, которые заняты заботами о бранных земных вещах, лишаются интеллектуального созерцания и получают знание о вещах благодаря чувствам, доверяя им во всем, хотя они приводят к множеству ошибок и ложным представлениям. Но, как будет показано ниже, эффективный способ освободиться от этой тюрьмы и ничтожества—путь любви, когда посредством красоты телесных, чувственных вещей возбуждается в душе воспоминание об интеллектуальной части. И в этом заключена причина того, что, обращаясь к этой части, наша душа из земной жизни, поистине мрачного сна, как пишет Пиндар³⁰, переносится к жизни вечной и, как бы очищенная любовным огнем, в блаженстве принимает ангельский образ, как мы покажем в другом сочинении.

КНИГА ВТОРАЯ

ГЛАВА I

О том, что всякий раз, когда название вещи, о которой идет речь, является двусмысленным, необходимо предварительно определить, что означает это название

Платон, а вслед за ним Аристотель и все философские школы неоднократно указывали, что, прежде чем рассуждать о чем-либо, необходимо определить предмет, о котором идет речь, и предупреждали, что всякий раз, когда его название двусмысленно, то есть может означать различные вещи, следует установить эти значения и разъяснить, какое из них будет преимущественно употребляться. Игнорирование этого приводит всякий спор к беспорядочности и бесплодности; ошибки в спорах софистов, которых в стольких диалогах осуждает Платон, проистекают именно из забвения этого правила: необходимости разграничивать двусмысленные термины. Эвдем³¹ полагает, что изобретателем этого правила был Платон. Но если уж браться за философские темы, особенно платоновские, без логики, в которой изучается этот метод, надо быть весьма внимательным к своим выражениям, которые могут быть крайне неопределенными и ошибочными.

Поскольку термин «любовь», как увидим в следующей главе, имеет различные значения, то необходимо, прежде чем говорить о любви, разъяснить, что мы понимаем под этим термином, исключив все прочие возможные его значения.

О слове «любовь» и о его различных значениях

Как познавательная способность души имеет отношение к истинному и ложному, так избирательная способность — к добру и злу. Познавательная способность одобряет то, что считает истинным, и осуждает то, что считает ложным; одобрение философы называют утверждением (*affirmazione*), а осуждение — отрицанием (*negazione*). Равным образом избирательная способность души склоняется к тому, что предстает перед ней в виде добра и бежит от того, что встречается ей в облике зла. Благосклонность называется любовью, а отстранение — ненавистью. Таково наиболее широкое и общее значение слова «любовь», под которым можно понимать и много разновидностей, отличающихся благодаря особенностям того, к чему склоняется наше желание. Например, любовь к вещам, и прежде всего когда она не диктуется необходимостью, называется жадностью, к славе — честолюбием. Аналогичным образом любовь к богам или отцу называется почитанием, к равному себе — дружбой. Исключая эти и все прочие значения, мы должны понимать термин «любовь» только как желание владеть тем, что является или кажется нам прекрасным. Так же определяет любовь и Платон в «Пире» — желание красоты (*desiderio di bellezza*)³².

Когда говорят «поэт», то греки имеют в виду Гомера, мы — Вергилия, поскольку они выдаются среди других поэтов. Так и говоря о любви, безусловно подразумевают любовь к прекрасному (*amore di bellezza*), то есть к превосходящему любое другое желание обладать какой-либо вещью. Подобное же наблюдается в латинском языке, в котором, хотя и говорится: такой-то любит бога, такой-то брата, такой-то деньги, однако, когда говорят вообще, что кто-то любит, имеют в виду, что он охвачен любовью к какой-нибудь красоте, что по-итальянски называется «быть влюбленным» (*essere innamorato*). Поскольку среди всяких желаний и любви эта любовь к красоте является самой страстной, то Платон и говорит в «Федре»³³, что латинское слово «любовь» по-гречески означает то же, что по-итальянски «сила и страсть». Поэтому всякий раз как мы хотим отметить, что какое-либо желание или любовь является страстным, называем их этим словом; говорят, к примеру, что такой-то любит литературу, такой-то оружие и т. д. Итак, Платон в «Пире» и «Федре» и наш поэт в данной канцоне говорят о такой любви, что если ею кто-либо бывает охвачен, то по-итальянски это называется «влюблен». Это не что иное, как желание наслаждаться и обладать красотой другого, из чего следует вывод, что любовь бога к своим творениям, а также то, что называется дружбой, и многое другое отличны от любви, о которой мы ведем речь, и совсем к ней не относятся, что мы ясно покажем, разъясняя природу любви. Здесь же достаточно указать, что поскольку любовь к чему-либо означает желание обладать красотой другого и так как у бога нет желания владеть чем-либо, находящимся вне его, ибо он является совершеннейшим во всем и ни в чем не нуждается, то для него слово

«любовь» было бы самым неподходящим. То, что бог испытывает к творениям, порождается совершенно иной причиной. У любящего есть потребность в любимой вещи, и он получает от нее свое совершенство, в божественной же любви любимый имеет потребность в том, кто любил бы, а тот, кто любит, дает, но не получает. Подобно этому любовь, называемая дружбой, имеет свойство, противоположное любви в нашем смысле. Дружба всегда предполагает потребность во взаимности, как неоднократно указывает Платон, чтобы один в равной степени и по той же самой причине любил другого и чтобы он был любим другим. И наоборот, как часто говорит Платон, для любви в нашем смысле это не является необходимым, так как любящий может быть некрасивым и, следовательно, неспособным побудить друга ко взаимному желанию обладать его красотой.

Итак, читатель, ты можешь понять, сколько ошибок допустил на первом заседании наш Марсилио только по этому разделу, когда, говоря о любви, все смешал и перепутал³⁴. Кроме того, он допустил ошибки по всем затронутым в каждой части его трактата вопросам, что я собираюсь показать в последующем изложении.

ГЛАВА III

Итак, любовь, о которой мы должны вести речь, можно определить так, как ее определил еще Платон,—желание красоты. «Желание»—поскольку имеется в виду общее свойство, которым любовь сходна со всеми другими желаниями, подобно тому как человек в той мере, в какой он сам животное, сходен с другими животными. Добавление «красоты» определяет собственный характер любви и отличает ее от всякого другого желания, подобно тому как человек, будучи существом рациональным и смертным, отличается от других животных. Рассмотрев обе части этого определения, мы уясним смысл термина «любовь». Начнем с первой части: я утверждаю, что желание есть не что иное, как склонность и порыв того, кто желает, к тому, что ему подходит (или он полагает, что подходит), и это называется благом. Объект желания является действительным или кажущимся благом; поскольку имеются различные виды блага, то оказываются различными и виды желаний. Так, любовь в нашем смысле есть один из видов желания и связана с одним из благ, которое называется красотой. Отсюда можно заключить, что красивое от хорошего отличается как вид от своего рода, а не как форма от содержания, что утверждает Марсилио.

ГЛАВА IV

Что такое естественное желание?

Желание по его первому различию можно разделить на два вида: желание естественное (*desiderio naturale*) и желание осознанное (*desiderio con cognizione*). Для полного понимания естественного необходимо уяснить, что, поскольку объектом желания является благо и всякому

творению присуще некоторое совершенство в силу причастности к божественной доброте,—все происшедшее от нее было в большой мере благом, как пишет Моисей³⁵,—следовательно, творения должны иметь конечную цель, в которой заключена та степень счастья, на которую они способны и к которой естественно стремятся, подобно центру тяжести у всякого тела.

Склонность лишенных сознания творений называется естественным желанием, и в этом—убедительное доказательство божественного провидения. Благодаря ему творения устремляются к своей цели, как стрела лучника к мишени, однако цель осознается не стрелой, но тем, кто направляет ее глазом мудрого провидения.

Таким желанием желают бога все творения, ибо всякое отдельное благо является лишь обликом первого блага и причастно ему. А таковым является сам бог: в любом желаемом благе он самый желанный. Благо камней и растений тоже не что иное, как их способность быть причастными божественной доброте. И соответственно тому, как чья-либо природа способна в большей или меньшей степени быть причастной ей, она предназначена к более или менее благородной цели. Конечная же цель всех творений одна—наслаждаться творцом доступным для них способом и получать удовольствие от его доброты, насколько это возможно. В соответствии с тем, какова возможность достичь этого, различаются и цели. Отсюда ты поймешь, что бог—это то благо, о котором Аристотель говорит в начале «Этики»³⁶, что его желают все вещи; из сказанного узнаешь, каким образом они желают его, хотя и не осознанно, и почему не желают невозможного, и насколько далеко от истины мнение тех, кто иначе толковал эту мысль Аристотеля, что мы разъясним в другом месте с помощью очевиднейших аргументов.

С этим естественным желанием, как говорят еврейские пророки, каждое творение обращается к богу, его славит и обожает, и все устремляется к нему и, как бы моля, отдается, как пишет известный платоник Теодор³⁷

ГЛАВА V

О желании вообще и о том, каково оно само по себе,
будучи всегда обращенным к благу

Другой вид желаний—не что иное, как желание вещей, осознанных желающим. Природа установила так, что со способностью познавать связана способность желания, которая тяготеет к тому, что первая способность полагает хорошим, и ненавидит и отвергает то, что первая считает плохим. Вторая способность по своей природе всегда обращена к благу—ведь никто не желает стать несчастным! Но так как познающая способность часто ошибается в суждениях и полагает хорошим то, что в действительности—зло, отсюда и происходит, что иногда способность желания, будучи сама по себе слепа и неосознанна, устремляется к злу. С одной стороны, можно сказать, что она делает это добровольно, поскольку никто не может принудить ее, но, с другой стороны, можно

утверждать, что не добровольно, так как она свершает это, будучи обманутой суждением подруги, ибо сама по себе она никогда не желает зла. Это имеет в виду Платон в «Тимее», когда говорит, что никто не грешит добровольно.

ГЛАВА VI

О том, что познать вещи означает овладеть ими

У всех желаний есть общее свойство, которое заключено в том, что желающий отчасти владеет желаемой вещью, а отчасти нет, и, будь он совершенно лишен ее, никогда ее не желал бы. Это подтверждается двумя аргументами: во-первых, потому, что, как сказано в предыдущей главе, не желают вещь, когда она не познана, а философами тонко замечено, что познать вещь значит овладеть ею. Отсюда известное положение Аристотеля—о том, что наша душа является одновременно и всякой вещью, так как любую вещь познает. И у еврейского поэта Асафа бог говорит: «все вещи мои, потому как всех их я знаю», хотя между его и нашим пониманием знания и владения существует большое различие.

Второй аргумент заключается в том, что между желающим и желаемым всегда имеется сходство и подобие. Всякая вещь радуется сходству с природой и сохраняется благодаря этому. И наоборот, печалится и разрушается из-за того, что несходно с ней и даже противоположно. Ведь между несходными не возникает любовь, а отталкивание двух противоположных природ не что иное, как естественная ненависть, так как ненависть—это сознательное отталкивание. Отсюда очевидно как то, что природа желаемого по необходимости должна быть некоторым образом присуща желающему, иначе между ними не было бы сходства, так и то, что это сходство совершенно, ведь излишне было бы желать того, что присуще в полной мере.

ГЛАВА VII

О том, что с различными видами познания связаны различные виды желания

Поскольку желание сопутствует знанию, постольку с различными видами познания связаны и различные виды желания,—этим почти все сказано.

Познавательные способности можно разделить на три ступени: чувство, разум, интеллект, которым соответствуют три ступени желания—их можно назвать: стремление, выбор, воля. Стремление сопутствует чувству, выбор—разуму, воля—интеллекту.

Стремление присуще животным, выбор—людям и всякой иной природе, находящейся между ними и ангелами, воля—ангелам. Подобно тому как чувство познает только телесные, осязаемые вещи, стремление желает только телесных и чувственных благ. И как интеллект ангелов

склоняется только к чистому созерцанию духовных сущностей, а к материальным склоняется лишь тогда, когда они, уже очищенные от материи, стали духовными и нематериальными, так и воля ангелов тяготеет только к нетелесным и духовным благам.

Рациональная природа, находящаяся в середине между этими двумя крайностями, может по собственному выбору, склоняясь к чувству или поднимаясь к интеллекту, приближаться то к одной, то к другой ступени желая. Из этого можно заключить, что всякий раз, как желаемое оказывается вещью телесной и осязаемой, вид желая по необходимости является либо стремлением, следующим за чувством, либо разумным выбором, близким к чувству. Но, когда желаемое оказывается вещью духовной и нетелесной, по необходимости имеет место либо интеллектуальная воля ангелов, либо разумный выбор, устремленный к вершине интеллекта.

Итак, мы показали, что любовь есть желая, и объяснили, что такое желая. Чтобы было понятно, какое желая является любовью: чувственное, рациональное или интеллектуальное, в зависимости от того, идет ли речь о желании животных, человека или ангелов, необходимо рассмотреть, что такое красота, являющаяся объектом желая. Выяснив это, мы полностью определим понятие «любовь», а следовательно, и ее как таковую.

ГЛАВА VIII

О красоте вообще

Термин «красота» можно употреблять в широком и общем смысле, а можно и в первом значении. Всякий раз, когда какая-нибудь вещь рождается из должного сочетания и смещения многих различных вещей, то декор, получающийся в результате этого пропорционального смешения, называется красотой. Так как всякое творение оказывается составленным, притом столь разумно и пропорционально, насколько допускает природа самой вещи, то всякое творение может быть названо прекрасным, хотя эта красота не что иное, как смешение самых различных элементов, которые участвуют в создании какой-либо вещи. По этой причине простая вещь не может быть красивой. А значит, и в боге нет красоты, так как красота — нечто несовершенное, то есть некоторым образом сотворенное, что никак не подходит первопричине. Поэтому платоники и не полагают в боге идей, не допуская ни реального, ни мыслимого разнообразия, чтобы он являл собой лишь высшую и невыразимую простоту, как было показано в первой книге. Только вне его начинается красота, так как возникает противоречие, присущее лишь творениям, но не богу. Но противоречия и контраста различных природ было бы недостаточно, чтобы образовать творение, если бы благодаря должному смешению противоречие не становилось единством, а разногласие — согласием. Отсюда можно точно определить красоту как дружественную вражду и согласное разногласие. Поэтому Гераклит говорит, что спор и война

являются отцом и матерью вещей³⁸, а у Гомера: кто осуждает спор — хулит природу.

Но более точно рассуждал Эмпедокл³⁹, утверждая, что не само по себе разногласие, а лишь в сочетании с согласием является началом вещей, понимая под разногласием разнообразие различных природ, из которых состоят вещи, а под согласием их единство. Он говорил также, что в божестве нет противоречий, так как в нем нет единства различных природ, но что, наоборот, оно является простым единством, не имеющим составных частей. Поэтому при создании творений необходимо было, чтобы единство преобладало над противоположностью, иначе вещь распалась бы, так как из составного отделились бы составляющие. Поэты говорят, что Венера любит Марса, потому что красота, называемая Венерой, как мы покажем ниже, не существует без противоречия и потому что Венера укрощает и ослабляет Марса, поскольку ослабляет это смешение и заглушает вражду и ненависть, существующие между противоположными природами. У античных астрологов, мнению которых следовали Платон и Аристотель,— об этом пишут также испанец Абеназа⁴⁰ и Моисей⁴¹ — место Венеры в середине неба близ Марса, чтобы усмирять его разрушительный порыв, так же как Юпитер поставлен, чтобы ослаблять обман Сатурна. Если бы Марс всегда был подчинен Венере или противоречие составляющих — их необходимому слиянию, то ни одна вещь не подверглась бы разрушению.

ГЛАВА IX

О красоте в собственном смысле

С широким и общим значением термина «красота» связано понятие гармонии. Так, говорят, что бог создал весь мир в музыкальной, гармонической композиции, но, так же как термин «гармония» в широком смысле можно употреблять для обозначения составленности всякого творения, а в собственном смысле он означает лишь слияние нескольких голосов в мелодию, так и красотой можно назвать надлежащую композицию всякой вещи, хотя ее собственное значение относится лишь к вещам видимым, как гармония — к вещам слышимым. Это такая красота, желание обладать которой называется любовью. Но эта любовь рождается только из одной познавательной способности, а именно из способности видеть, что отмечалось Мусеем⁴², Проперцием⁴³ и вообще всеми греческими и латинскими поэтами. Поэтому Плотин склонен думать, что «эрос», по-гречески — любовь, происходит от слова «орарис», что означает зрение. Но, могут возразить, если красота существует только в видимых вещах, то как можно относить ее к идеям, которые вообще невидимы? Для разъяснения этого — а здесь скрыто существо данного вопроса — необходимо заметить, что есть два зрения — телесное и нетелесное. Первое обычно называют зрением, которое, как говорит Аристотель, мы любим более всех прочих чувств. Второе — это способность души, придающая нам сходство с ангелами, как было показано в предпоследней

главе первой книги. Эту способность все платоники называют зрением, но это — не телесное зрение, а иное, лишь образ телесного. Аристотель в «Этике» и во многих других работах говорит, что между интеллектом и душой возможно только такое отношение, как между зрением и телом. Отсюда и Паллада — символ интеллектуальной мудрости (*la intellettuale sapienza*) — у Гомера повсюду воспевается за красоту глаз. Этим зрением Моисей, Павел и многие другие избранные лицезрели бога, это — то, что наши теологи называют интеллектуальным сознанием (*la cognizione intellettuale*), интуитивным сознанием (*la cognizione intuitiva*). Этим зрением, как говорит Иоанн Евангелист, праведным дано созерцать высшего бога, в чем и заключена вся наша награда.

ГЛАВА X

О двух видах красоты в собственном смысле — красоте телесной и красоте интеллигибельной

Поскольку красота заключена в видимых вещах и имеется два зрения — телесное и нетелесное, то должны существовать и два объекта зрения, а следовательно, две красоты. Это и есть две Венеры, воспетые Платоном⁴⁴ и нашим поэтом⁴⁵, то есть красота телесная и чувственная — так называемая Венера вульгарная, и красота интеллигибельная, существующая в той Идее, которая, как мы показали выше, является объектом интеллекта, так же как цвет для зрения, и которая называется Венерой небесной. Отсюда следует, что поскольку любовь есть желание красоты, то двум видам красоты должны соответствовать два вида любви — вульгарная и небесная; в первом случае любят красоту вульгарную и чувственную, во втором — небесную и интеллигибельную. Ведь Платон указал в «Пире»: сколько Венер, столько и видов любви⁴⁶.

ГЛАВА XI

Почему говорят, что Венера, то есть красота, — мать любви

Итак, Венера не какая-либо способность души или разума, но красота, которая рождает любовь. Красота есть причина любви, но не в смысле производительного начала, а как объект любви, поэтому Венеру по справедливости называют матерью любви. Согласно платоникам, душа является побуждающей причиной духовной деятельности, а ее объекты представляют собой как бы материю, в отношении которой душа совершает этот акт любви. Отсюда следует, что красота есть материальная причина любви, а Венера — мать любви.

Философы отождествляют материальную природу с матерью, а причину побуждающую — с отцом; теологи, считая Вулкана кузнецом и творцом телесного мира, утверждали, что Венера была замужем за ним, поскольку он был очень красив. Итак, все это предполагалось в известном споре, в котором Марсилио должен был быть очень осторожным, чтобы не

ошибиться в том, от чего зависит понимание почти всего этого предмета, и кто здесь ошибется, тот, сам того не желая, немало удалится от истины и в других вопросах.

ГЛАВА XII

Краткий эпилог о Венере, Любви и Идеях

Итак, Венера—красота, что рождает любовь,—идеальную небесную любовь, которая определяется следующим образом: небесная любовь есть интеллектуальное желание идеальной красоты. Выше было объяснено, что такое желание и что такое интеллектуальное желание. Об идеях было сказано в шестой главе первой книги; они, коротко говоря, являются лишь образами формы вещей; ими наполнен всякий интеллект, ими он мыслит, о чем сказано в «Книге причин»: всякий ум полон образами⁴⁷. В последней главе первой книги говорилось, что эти образы, называемые идеями, присутствуют в боге как в своем источнике и начале, существуют субстанционально в ангельском разуме, где они с самого начала были заложены богом, и наконец, причастны рациональной душе, которая в силу причастности к субстанции интеллекта причастна и к идеям и, следовательно, к их красоте. Из этого мы может заключить, что любовь к красоте души является не совершенной небесной любовью, а совершенным и близким образом той, которая существует, следовательно, в первом разуме, каковой украшает непосредственно сам бог—творец красоты идей.

ГЛАВА XIII

О рождении Любви и о том, что понимается под садами Юпитера, под Пором и Пенией и под днем рождения Венеры

Платон говорил, что Любовь родилась в садах Юпитера в день рождения Венеры, когда Пора сопровождала Пения, в тот момент, когда все боги находились на пиру, а сам Пор, сын Совета, был опьянен нектаром. Необходимо указать, что изначально был бог—несотворенный творец всего. После него—бесформенная природа, которой бог придал образ, сделав ее природой ангелов, как об этом говорилось в девятой главе первой книги.

Образ, который бог придал природе ангелов, есть не что иное, как идея, являющаяся первичной красотой (*prima bellezza*). Идеи сошли в ангелов от бога. И поскольку всякая вещь, удаляясь от своего начала и источника и смешиваясь с противоположной природой, становится менее совершенной, то и идеи, удаляясь от бога—их источника и начала—и соединяясь с бесформенной природой, полностью преобразуящейся под влиянием красоты этих идей, неизбежно становятся несовершенными. Таким образом, ангел заключал в себе красоту идей, но несовершенную и как бы затуманенную в силу непрозрачности его субстанции, вследствие чего в нем должно было возникнуть желание обладать совершенными идеями.

Это желание, будучи желанием красоты, которое мы называем любовью, не родилось бы, если бы в ангелах не было идей или если бы они были совершенными. В четвертой главе этой книги было показано, что желаемой вещью частично обладают, а частично нет, поэтому если бы разум был лишен полностью любимой вещи, то между ними не было бы сходства, каковое является причиной любви. Итак, любовь рождается, когда Пор, означающий изобилие, то есть скопление идей, смешивается с бесформенной природой, называемой Пенией, так как она бедна и просит милостыню, ибо лишена всякого бытия и действия. Пеня, по сути, есть не субстанция бесформенной природы, но ее несовершенство и бедность. В восьмой главе первой книги мы отмечали, что эта бесформенная природа называется Юпитером и почему это так. Речь идет о садах Юпитера,— в них росли идеи, подобно деревьям,— поэтому древние называли ангелов раем (paradiso), это греческое слово на нашем языке означает сад (giardino). Все те, кто возвысились уже над человеческой природой и, уподобившись ангелам, пребывают в интеллектуальной жизни, все они наслаждаются созерцанием в раю.

К этой созерцательной и вечной счастливой жизни призывал Зороастр, восклицая: «Ищи, ищи рай!» Поздние наши теологи придали этому слову значение телесного места, то есть высшего неба, обиталища блаженных душ, блаженство которых заключается в самом созерцании и в совершенствовании интеллекта, о чем Платон так ясно говорит в «Филебе» и «Послезаконии»⁴⁸; это мнение разделяли и защищали многие наши теологи— Скот⁴⁹, Эджидио⁵⁰ и другие. Итак, сады Юпитера являются бесформенной субстанцией, и в ней от совершенства идей, каковым является Пор, смешанного с их несовершенством и бедностью совершенного бытия, которая проистекает от несовершенства природы этой субстанции, рождается любовь, желание их совершенства. И рождается любовь не раньше, чем в день рождения Венеры, то есть не раньше, чем красота идей, хотя и несовершенная, родится в разуме ангелов, а именно в день рождения Венеры, поскольку считается, что Венера еще в такой же мере несовершенна и отличается от совершенной красоты, в какой мальчик— от юноши, достигшего поры совершенства. При рождении Венеры на пиру присутствовали все боги. Необходимо в связи с этим напомнить о том, что говорилось в шестой главе первой книги— всякая вещь кроме своего природного бытия имеет другое бытие, называемое идеальным, сообразно с которым она была создана богом в первом разуме.

Под Сатурном можно понимать как планету Сатурн, так и идею Сатурна, и это можно сказать относительно всего прочего. Под богами мы должны понимать, как это будет показано в двадцать третьей главе этой книги, идеи всех богов, и в этом Платон следует за пифагорейцем Парменидом⁵¹, называвшим идеи богами. Таким образом, боги— это идеи, предшествовавшие Венере, так как ей присуща красота и грация, которые являются следствием различия этих идей. Говорят, что они были на пиру, где отец потчевал их амброзией и нектаром. Для понимания этого

необходимо сказать, что древние теологи—как указывают Гесиод⁵² и Аристотель—считали вечным все то, чем бог кормил и поил за своим столом, не вечных вещей не было на этом пиру. Так как идеи разума ангелов являются первыми и действительно вечными, то Платон пишет, что они были на небесном пиру, где потчевали амброзией и нектаром, и даже более того, что Пор—всеобщее изобилие этих идей—опьянел от нектара⁵³. Однако хотя там были идеи и других вещей, тем не менее Платон не считает, что они были допущены на пир, ибо не обладали даром бессмертия.

Полагаю, что достаточно сказано о том, как рождалась любовь в садах Юпитера в присутствии Пора и Пенни в день рождения Венеры на пиру, где за столом сидели и пиршествовали боги.

ГЛАВА XIV

По какой причине Орфей
поместил любовь в лоно хаоса

Из вышеизложенного очевидно, почему Орфей⁵⁴ поместил Любовь в лоно хаоса перед всеми другими богами, ведь хаос означает не что иное, как материю, полную форм, но беспорядочных и несовершенных. Когда же разум ангелов был уже полон идеями, еще несовершенными и почти неразличимыми и смешанными, то его можно было назвать хаосом, в котором рождается любовь, то есть желание совершенства этих идей.

ГЛАВА XV

Какой природе и по какой причине соответствует название круга

Итак, ангел желает сделать идеи совершенными, и ясно, что их совершенство порождается причиной, противоположной той, которая порождает их несовершенство. Их несовершенство определяется двумя причинами: одна—отделение от своего источника и начала, другая—соединение с противоположной природой. Их совершенство, таким образом, проистекает из отделения от противоположной природы, возвращения к своему началу и слияния с ним, насколько это возможно.

Любовь же, то есть желание приобрести красоту, побуждает и стимулирует разум ангелов обращаться к богу и по возможности слиться с ним, потому что всякая вещь достигает своего совершенства в той мере, в какой она сливается со своим началом. Это первый круг, то есть ангельский разум, который, отходя от полного слияния с богом, возвращается снова к нему в силу кругового движения своего мышления. Всякая природа, способная к такому действию, называется кругом, поскольку эта фигура возвращается к изначальной точке. Такая особенность присуща только двум природам—ангельской и рациональной, поэтому и счастье доступно только этим двум природам, так как оно—не что иное, как достижение высшего блага и высшей цели. Счастье, то есть возвращение к своему первоначалу, является конечной целью всякой вещи.

Таким образом, счастья могут достичь природы, способные возвращаться к своему первоначалу; таковыми являются только бессмертные субстанции. Телесная, материальная природа не обладает этой способностью, как утверждают все философы, перипатетики и платоники. Они называют эту способность рефлекторной (*reflessiva*), в силу которой вещи могут возвращаться к себе самим или к своему первоначалу. Итак, следуя от своей первопричины, вещи оказываются причастными благу, которое передается им первопричиной. Это благо, не будучи в состоянии объединить их с первопричиной, не может быть абсолютным—оно всегда остается несовершенным; поэтому-то вещи не обладают счастьем, а если и обладают, то столь несовершенным, что его нельзя назвать счастьем в собственном смысле.

Так как только две природы способны возвращаться к своему началу—ангельская и рациональная, то лишь их можно назвать кругами и следует считать интеллигибельными кругами, поскольку они не материальны. Равным образом, согласно нашим теологам, существует два круга в телах—образ и подобие интеллигибельных кругов, то есть десятое небо. Один—телесный, неподвижный круг, образ интеллигибельного круга, это разум ангелов, второй—небесное тело, движущийся образ круга, это рациональная душа. О первом круге платоники не упоминают, разве что, говоря о природе ангелов, утверждают, что она, будучи совершенно отделенной от телесной природы и противоположной ей, не имеет к ней никакого отношения, поскольку не представлена никакой телесной вещью. О втором Платон ведет речь в «Тимее»⁵⁵, считая, что все круги движущегося небесного тела, которое расчленено, как он полагает, на сферу не эрратическую и семь планет, являются образом стольких же нематериальных кругов, существующих в рациональной душе.

Некоторые приписывают богу название «круг». Древние теологи называли бога небом, словно он является сферой, заключающей в себе все вещи, как крайнее небо заключает в себе все телесные вещи. Согласно одним, имя «круга» богу вполне соответствует, согласно другим—нет.

Мы же понимаем под кругом, как показано выше, природу, которая начинается с неделимой точки и туда же возвращается, что совершенно не подходит к богу, который не может быть назван кругом в этом смысле, так как не имеет начала, от которого исходит, но сам является той неделимой точкой, от которой берут начало и к которой возвращаются все круги. Поскольку в силу этой особенности «круг» не приложим к богу, так как он не имеет ни начала, ни конца, и не приложим также к материальным вещам, хотя и имеющим начало, но не способным к нему вернуться, то остается присвоить это название разуму и душе.

Богу же свойственно многое другое, во-первых, потому, что он—самый совершенный образ всего прочего, так как является богом всех вещей, и только к этому образу нельзя ничего добавить, что свидетельствует о его абсолютном совершенстве. Кроме того, есть и другое соображение, которое я полагаю весьма существенным, что последняя сфера—место всякой протяженной вещи. Это тонко доказывают платони-

ки, заявляя, как это делает Порфирий и другие, что бог не является душой в теле, как кажется непосвященным и что отмечает также Платон в «Тимее»⁵⁶, но, наоборот, является телом в душе, и в силу этого душа — в разуме ангелов, а разум ангелов — в боге, последнем из всех пристанищ. Это можно заключить и из мистерий евреев, которые среди прочих священных названий бога дают и это, утверждая, что он есть «место», и неоднократно называют его так в своих святых посланиях.

Итак, по этой причине — для достаточного обоснования ее потребовалось бы много рассуждений, что вышло бы за рамки нашей задачи, — а также в силу вышеуказанного бога-творца называют кругом, что весьма основательно доказывается в теологии исмаилитов⁵⁷, а Парменидом нет, хотя многие так считают.

В другом месте мы покажем, что так называемая интеллигибельная сфера является не богом-творцом, но умопостигаемым миром, созданным непосредственно богом.

ГЛАВА XVI

Краткий эпилог о рождении Любви

Подводя итоги, скажу коротко, что в день рождения Венеры, когда красота идей сошла в разум ангелов, а только что родившаяся Венера, естественно, еще не была взрослой, то есть эта красота не была еще совершенной, родилась Любовь — в Ангеле возникло желание полностью обладать красотой, которой он владел лишь в некоторой мере; побуждаемый этой Любовью, он устремился к богу и получил от него совершенство идеальной красоты, которая, поскольку была уже совершенной, сделала и Венеру в нем взрослой и достигшей своего совершенства.

ГЛАВА XVII

О трех грациях, спутницах Венеры, и их именах

Поэты говорят, что Венера имела в качестве спутниц и служанок трех граций, имена которых по-итальянски — *Viriditá*, *Letizia*, *Splendope*.

Эти три грации — не что иное, как способности, проистекающие из идеальной красоты. Первая — быть здоровой — означает длительное сохранение вещью ее целостности. Юность потому и называется здоровой, что в ту пору человек обладает целостной и совершенной сущностью, с годами постепенно утрачивающей единство и силу вплоть до полного их исчезновения; так и всякое творение настолько сохраняет свою сущность, насколько сохраняется необходимая пропорция между целым и его частями. Венера и есть эта пропорция, а *Viriditá* — не что иное, как свойство самой Венеры. В мире идей, там, где первая является настоящей Венерой, имеется еще и подлинное здоровье, так как всякая интеллигибельная природа неизменна благодаря целостности своей сущности и

никогда не утрачивает силы. Это свойство в той мере присуще чувственным вещам, в какой они могут быть причастны Венере, потому что, пока в них сохраняется пропорция, в них сохраняются и остаются действительными два других свойства идеальной красоты—просветить разум и направлять волю к стремлению обладать красотой, наполняющее ее невыразимой радостью, когда ею овладевают. И поскольку такое бытие прочное и не является мыслительным актом, то одну из граций рисуют с лицом, обращенным к нам, как бы двигающуюся вперед и не возвращающуюся назад; двух других, так как они относятся к интеллекту и воле, которым свойственна функция размышления, изображают с лицом, обращенным назад, как у того, кто возвращается, ибо, как говорят, вещи приходят к нам от богов и к ним же возвращаются.

ГЛАВА XVIII

О рождении Венеры, описанном поэтами под мифическим покровом

Утверждение Платона о том, что любовь родилась в день рождения Венеры, необходимо понимать как рождение самой Венеры. В «Пире» он указывает, что она была дочерью Целия⁵⁸. О том, каким образом она от него родилась, античные языческие теологи повествуют иносказательно, а именно что Сатурн отрезал у своего отца Целия детородный член и бросил в море, а из его семени родилась Венера. Для разъяснения этой мистерии необходимо сначала указать, что материя—бесформенная природа, из которой, как мы говорили, составлена всякая вещь,—часто изображалась теологами в виде воды, так как субстанция воды пребывает в постоянном течении и легко приобретает любую форму. Мне потребовалось бы много времени, чтобы привести все места из Священного писания Моисея, Евангелия и посланий святых отцов, где эта природа обозначается как вода.

ГЛАВА XIX

Хочу добавить только, что бесформенная природа находилась сначала в ангелах, то есть в первом творении. И то, что поэтому ангелов обозначали именем вод, следует понимать в том смысле, что это были воды, находящиеся над небесами, о которых Давид говорит⁵⁹, что они постоянно восхваляют бога-творца, если не сам разум ангелов. Это согласуется с тем, что есть у Оригена⁶⁰ Адамантина; и среди платоников некоторые считают, что не существует иного океана, который назван Гомером отцом богов и людей, кроме разума ангелов, являющегося, как мы показали выше, началом и источником всякого творения, появившегося после него. Поэтому выдающийся платоник Георгий Гемист⁶¹ называл первый разум Нептуном, как то, что господствует над всеми водами, то есть над всеми другими разумами ангелов и людей. Это та вода и тот живой источник, из которого если пьют, то навсегда утоляют жажду; именно над этими водами и морями, как говорит Давид, бог-творец основал вселенную.

Разъяснение мифа о Сатурне

Далее, необходимо понять, почему, как утверждают поэты, Сатурн кастрировал Целия. В первой части этой работы было сказано, что бог-творец, которого платоники называли Целием, произвел первого ангела,—они обозначали его как божественный разум, а поэты как Сатурна,—и утверждалось, что бог-творец произвел только одно творение, от которого затем произошел остальной мир. Ведь того, кто остается бесплодным, по справедливости можно назвать кастратом; поскольку, после того как был создан первый ангельский разум, заключающий в себе все, что первоотцом могло быть ему передано, бог утратил производительную силу, то справедливо утверждают поэты, что Сатурн кастрировал своего отца Целия.

Итак, Сатурн кастрировал Целия, но Юпитер не кастрировал Сатурна, а только лишил его царства, ибо, после того как первый разум породил мировую душу, то есть Юпитера, он не остался бесплодным, как Целий, создав Сатурна, но произвел затем все небеса, элементы, а также рациональные души. Но в силу того, что управление телесным миром осуществляется благодаря движению неба и рациональной души, совместно приводящих в движение более низкие природы, так как мировая душа, как было сказано выше, является началом всякого движения, а разум вообще неподвижен, то поэты и говорят, что Сатурн был скован, как всякая неподвижная вещь, а власть над миром находилась у Юпитера, который, однако, не смог бы хорошо управлять миром, если бы ему не помогал советами старый отец, то есть душа не придавала бы небу упорядоченного движения и не располагала в порядке прочие вещи, если бы не была причастна к интеллектуальной мудрости родителя. Это подробно разъясняет Платон в «Законах»⁶² и делает очевидным для того, кто воспринимает его здравым умом, ибо текст в этом месте мало понятен, что послужило причиной больших ошибок у некоторых платоников и всех манихеев.

Итак, ясно, что, значит, Сатурн кастрировал Целия, а Юпитер связал Сатурна и лишил его власти. Продолжая толкование этого мифа, заметим, что все то, что передается Целием и Сатурном, то есть масса идей, исходящих от бога в разум, это и есть детородный член Целия; после их отделения он остается бесплодным. Этот детородный член падает в море — в бесформенную природу ангелов — и, соединившись с ним, порождает Венеру, которая, как уже было сказано, есть красота, возникшая в результате разнообразия идей. Но поскольку эти идеи не имели бы разнообразия и различия, если бы не смешивались с бесформенной природой, а без этого разнообразия не было бы красоты, то, следовательно, Венера не смогла бы родиться, если бы детородный член Целия не упал в морские воды.

О Поре, и почему его называют Сыном Совета

Остается объяснить, почему Пору называют Сыном Совета. Поскольку Пор—это изобилие идей, происходящих от истинного бога-творца, то Платон называл его Сыном Совета, подражая священным посланиям евреев, где бог назван таким же именем; отсюда, как утверждает Дионисий Ареопагит, Иисуса Христа называют Ангелом Совета в отличие от первотворца. В подражание этому затем и Авиценна говорил о первой причине как о причине «совещательной» (*causa consiliativa*), доказывая, что идеи и причина вещей не имеют собственного разума, но он дан им богом; ведь советовать—означает дать кому-либо знание и понимание того, что надлежит делать. Итак, сотворив разум, предназначенный стать творцом видимого мира, бог стал советовать ему, то есть управлять им, наставляя в делах, которые ему надлежало вершить, и сделал этот разум совершеннейшей идеей мирового механизма.

ГЛАВА XXII

Как следует понимать положение,
что Любовь является самой юной и самой старой из всех богов

После того как мы изложили мнение Диотимы⁶³ о рождении Любви и мысль Орфея, утверждающего, что Любовь появилась из лона хаоса прежде всех других богов, что согласуется с положением Платона⁶⁴, остается показать, что это не противоречит и утверждению Агафона⁶⁵ о том, что Любовь является самой юной из всех других богов,—это кажется очевидным противоречием мнению Орфея, который считает ее самой древней из всех богов. Чтобы найти правильное решение, необходимо напомнить сказанное выше: как дом имеет два бытия, одно—в своей идее, в уме архитектора, другое—в материи, в камне, дереве и т. д., и первое называется бытием идеальным, а второе—бытием естественным, так и все другие вещи имеют идеальное бытие в первом разуме, а вне его—бытие естественное.

Далее, Юпитер, Сатурн и другие боги могут означать и идею Сатурна, Юпитера и т. д.—и естественного, а не идеального Сатурна, Юпитера и т. д. Я утверждаю, что первым богом в его естественном и совершенном бытии была Любовь, и до нее не было никакого иного бога, который имел бы бытие естественное, то есть совершенное, она и стала причиной, от которой все другие боги получили это бытие. Что это именно так, видно из вышесказанного: Любовь родилась, когда идеи сошли в разум ангелов, идеи же—субстанция самого разума, ставшая совершенной лишь после того, как стали совершенными идеи, а это могло произойти лишь потому, что родилась Любовь. И если бы разум ангелов не имел совершенного естественного бытия до того, как родилась Любовь, то она оказалась бы причиной, в силу которой он приобрел бы это бытие. Поскольку вследствие обращения первого разума к богу идеи стали совершенными,

то с большим основанием можно утверждать, что все другие боги, возникшие после него, получили свое естественное совершенное бытие именно от Любви, от нее первой, хотя они и существовали до нее в своем идеальном несовершенном бытии. Поэтому она самая молодая и самая прекрасная: ведь идеи оказались непосредственно соединенными с бесформенной природой, и Любовь родилась в ней после того, как та была оформлена идеями, хотя и несовершенным образом.

ГЛАВА XXIII

Как понимать, что царство необходимости существовало до Любви

На том же основании легко понять утверждение Агафона, что царство необходимости существовало до царства Любви⁶⁶; при этом следует учесть, что Платон в «Тимее»⁶⁷ называет необходимостью бесформенную природу, и, хотя в других местах он понимает под необходимостью рок, здесь следует трактовать ее в первом смысле, то есть как бесформенную природу. Важно иметь в виду, что поскольку всякое творение состоит из двух природ—материальной и формальной, одна из которых несовершенна, а другая—причина совершенства,—то всякий раз как одна из них оказывается в большей мере причастной к другой, то говорится, что она подчинена той, и та господствует над ней. Поэтому утверждают, что в творениях низших больше несовершенного, чем совершенного, ибо в них преобладает материя. Когда же идеи были еще несовершенны и беспорядочны,—ведь материальная и бесформенная природа есть причина всякого несовершенства,—тогда, как утверждают теологи, царствовала необходимость. И поскольку всякое несовершенство, присущее творениям, как говорят, проистекает от этой бесформенной природы, то поэтому Агафон утверждает, что все вещи (ведь считается, что идеи указывают на некоторое их несовершенство) оказываются подчиненными необходимости, так же как всякое совершенство проистекает от того, что начала царствовать Любовь, ибо когда разум в силу Любви обращается к богу, то в нем становится совершенным все, что раньше было несовершенным⁶⁸.

ГЛАВА XXIV

На каком основании утверждают, что Венера управляет тремя видами рока

Не будет отступлением от основной темы разъяснить, на каком основании Орфей утверждает⁶⁹, что Венере подвластны три вида рока (fato)—это доказывается на основании вышеприведенных аргументов. Как уже говорилось, платоники полагают, что существуют два мира—чувственный и интеллигивельный, являющийся его образом. В чувствен-

ном мире мы наблюдаем исключительный порядок: все вещи тесно связаны и взаимозависимы в их согласованном стремлении к созданию единого целого. Философы называют этот порядок—серией причин и следствий—роком (fato). Но поскольку мирские вещи являются образами идей интеллигибельного мира, зависят от них и подчинены им, то этот порядок именуется провидением (providenzia), так же как тот называется роком. Платоники полагают, что провидение, то есть порядок идей, существует в первом разуме; провидение—порядок зависит от бога, являющегося высшей целью этого порядка. Именно закон провидения направляет вещи к своей цели, к достижению высшего и бесконечного блага.

Итак, если Венера—порядок идей, от которого зависит мировой порядок, называемый роком, то, значит, Венера господствует над роком, который состоит из трех частей, обозначаемых именами трех Парок—Клото, Лахесис, Атропос—ибо то, что в провидении находится в единстве и измеряется неделимой мерой вечности, в роке становится временным и делится на три части—настоящее, прошедшее и будущее, хотя можно разделить и иначе, соответственно трем царствам, поделенным между сыновьями Сатурна, как это было показано в первой книге. Некоторые считают, что Атропос относится к незрратической сфере, Клото—к семи планетам, а Лахесис—к вещам, расположенным книзу от луны. Но об этом предмете поговорим в другом месте.

Здесь же важно указать, что року подчинены только временные, то есть телесные вещи. Рациональная душа, поскольку она бестелесна, не зависит от провидения, а служит ему, ибо служить—это и есть истинная свобода; ведь если наша воля подчиняется закону провидения, то это значит, что оно ведет ее самым мудрым образом к осуществлению конечного желания и всякий раз, как она желает освободиться от этого рабства, превращает из свободной в подлинную служанку и делает рабыней рока, хозяйкой которого была раньше. Отклониться от закона провидения значит оставить разум и следовать чувству и неразумному желанию, которое в силу его телесной природы подчинено року, а тот, кто зависит от нее, делается в гораздо большей степени слугой того, чьим рабом является. Но об этом поговорим в другой раз.

КНИГА ТРЕТЬЯ

ГЛАВА I

О любви ангелов и людей и о ее объектах

Полагаю, было достаточно сказано о небесной любви и ее матери—Венере. Ведь если рассматривать все те вопросы, которые можно поставить для полного понимания предмета, то нужно было бы написать

более обширный трактат, что в данном случае излишне; в другом месте мы скажем об этом подробнее.

Оставив этот вопрос на будущее и изложив то, что необходимо для понимания небесной и ангельской любви, перейдем к разъяснению природы той любви, которая является истинным и совершеннейшим образом мирской.

Итак, подобно тому как от Целия, бога, идеи нисходят в разум ангелов и поэтому в нем рождается любовь к интеллектуальной красоте, так и из разума ангелов в рациональную душу нисходят идеи, которые настолько несовершеннее тех, что находятся в разуме ангелов, насколько душа и рациональная природа менее совершенна, чем ангелы и интеллектуальная природа; в связи с этим изменяется их сущность и название, как было показано в первой книге. То же самое отношение, что между Сатурном и Целием, существует, как было сказано, между Юпитером и Сатурном. Примечательно, что Плотин в книге о любви⁷⁰ не говорит о первой небесной любви, но только о мирской, не говорит он также и о первой Венере, а лишь о второй, то есть не о красоте идей, исходящей от Целия к Сатурну, а о той, которая от Сатурна нисходит к Юпитеру, то есть в мировую душу. Из его рассуждений ясно, что небесная Венера родилась не от Целия, как считает Платон, а от Сатурна. Тому, кто не вдумается в это замечание, может показаться, что по данному вопросу существует разногласие между Платоном и Платином. Но при внимательном рассмотрении станет очевидным, что они придерживаются общего мнения относительно небесной любви, так как Платон понимает ее как первую и настоящую небесную любовь, а Плотин — как вторую, представляющую собой образ первой.

Итак, Венера — мать любви — рождается от Сатурна и соединяется с Сатурном, именно поэтому Плотин считает, что идеи, то есть первая Венера, присутствуют в разуме ангелов не акцидентально, но субстанционально и что особые принципы, заключенные в душе, подобно идеям разума, тоже существуют в ней субстанционально. Именно поэтому, утверждает Плотин, небесная Венера является первой рациональной и божественной душой. И чтобы не впал в ошибку тот, кто, доверяя этим словам, будет думать, что природа души, поскольку это природа рациональной души, была Венерой, он добавляет далее, что эта душа называется Венерой лишь постольку, поскольку в ней существует яркая и видимая любовь, проявляющаяся благодаря особым упомянутым выше принципам.

Напомню вновь, что как первая любовь, существующая в разуме, называется ангельской и божественной, так и вторая, что имеется в рациональной душе, называется человеческой любовью, поскольку рациональная природа — главная часть человека.

Сказав все необходимое о небесной любви и ее образе, перейдем к изложению вопроса о любви вульгарной, которая представляет собой желание чувственной красоты, возникающее благодаря зрению, что ясно из сказанного выше.

Мирская красота, как и интеллигбельная и вообще любое творение, имеет три вида бытия, то есть каузальное, формальное, причастное. Ее причина (то есть каузальное бытие.— Л. Б.)— осязаемое небо, одушевленное способностью к движению, подобно тому как причина красоты и Венеры интеллигбельной— первый и истинный интеллигбельный бог. Способность неба к движению— самая низкая потенция небесной души, с ее помощью она соединена с телом неба так же, как наша двигательная способность придана мускулам и нервам, которыми душа пользуется как органами и инструментами, осуществляя свою двигательную функцию. Двигательная способность души неба делает пригодным тело неба к круговому и вечному движению, так же как ноги делают животных способными к передвижению. Благодаря телу неба низшая материя изменяется, формируясь на основе заключенных в ней форм, так рука художника с помощью карандаша придает его замыслу ту или иную художественную форму.

Итак, причина Венеры вульгарной— красоты материальных чувственных форм— двигательная способность небесной души, в каковой Венера имеет свое каузальное бытие. Ее формальное и сущностное бытие— в цветах, освещенных светом видимого солнца, подобно тому как идеи освещены светом первого невидимого солнца; ее причастное бытие— в пропорциональности (*disposizione quantitativa*) красивой вещи, являющей собой фигуру, части которой находятся в определенном порядке. Я называю эту фигуру красотой в силу причастности потому, что, как уже говорилось, красота есть объект, возбуждающий зрение, а эта пропорциональность способна возбуждать зрение лишь постольку, поскольку она причастна к цветам и свету. В действительности пропорциональность является красотой и возбуждательницей любви не по собственной природе, а лишь благодаря причастности к тому, что по своей собственной природе способно возбуждать зрение и порождать любовь к видимой вещи в душе созерцающего ее.

ГЛАВА II

Продолжение о любви небесной, человеческой и животной

Итак, вульгарная любовь есть желание владеть такой красотой. Как только интеллигбельная красота, то есть идеи, сошла в ангельский интеллект, в воле ангела родилось желание полностью насладиться этой красотой, и, чтобы достичь этого, он старался приблизиться к тому, от кого перешла к нему красота. Таким же образом, как только вид или образ чувственной красоты достигает глаза, тотчас рождается чувственное желание полностью насладиться красотой, следующее, как указывалось выше, за осознанием красоты, как в интеллекте воля следует за познанием. Отсюда могут возникнуть две любви: одна— животная, другая— человеческая и рациональная. Несомненно, чтобы полностью насла-

даться красотой, необходимо соединиться с ее источником и началом, и если мы последуем за чувством—ему следуют животные и лишённые разума существа,—то будем считать источником красоты материальное тело, в котором мы наблюдаем красоту. Тогда у нас зародится желание соития, желание соединиться с этой материей, объять ее как можно более широко, а это значит опошлить чистые любовные мистерии Платона.

Но вернемся к цели нашего изложения. Я утверждаю, что, согласно чувству, красота исходит от тела и поэтому цель любви всех животных—соитие, но разум рассуждает совершенно иначе: он знает, что материальное тело не только не является источником и началом красоты, но представляет собой природу, противоположную красоте и разрушающую ее, и что, чем больше она отделяется от тела и полагается на себя, тем большую ценность и достоинство приобретает ее собственная природа, и поэтому стремится не к тому, чтобы перейти от образа, воспринимаемого взором, к самому телу, но к тому, чтобы очистить этот образ как можно лучше, если на нем видны какие-либо остатки грязи от материальной природы.

Далее, поскольку применительно к человеку можно сказать, что рациональная душа находится в совершенной части его природы и можно считать, что рациональная душа соединена с телом, то соответственно первому пониманию и человеческая любовь—об этом уже говорилось выше—образ небесной любви. Соответственно второму пониманию, человеческая любовь—и об этом мы тоже говорили—любовь к чувственной красоте, которая благодаря телу уже отделилась от души и сделалась чувственной, насколько это возможно для ее интеллектуальной природы. Существуют многие, неспособные более подняться вверх—это случается с большинством людей. Некоторые, наиболее совершенные, вспоминая об идеальной красоте, которую созерцала их душа, прежде чем была заключена в тело, испытывают сильное желание вновь ее увидеть и, чтобы достичь этого, как можно более отделяются от тела, так что душа возвращает свое былое достоинство, становясь полностью хозяйкой тела и не подчиняясь ему никаким образом. Тогда и возникает в ней любовь—образ небесной любви, которую можно назвать любовью совершенной человеческой природы; другая же любовь—любовь несовершенной, как бы падшей человеческой природы. Благодаря первой любви человек достигает такой стадии—если поднимается вверх от совершенства к совершенству,—что, соединив полностью свою душу с интеллектом, превращается из человека в ангела; весь воспламенённый ангельской любовью, как материя, зажжённая огнем, и превращённый в пламя, возносится к самой высокой части нижнего мира. Таким образом, очищенный от грязи земного тела и преображённый в духовном пламени любовной силы, поднявшись к интеллигибельному небу, счастливо отдыхает в объятиях первоотца.

ГЛАВА III

В какой душе заключена любовь вульгарная и в какой — ангельская, и почему небесные души обозначают Янусом

Из того, что было сказано о вульгарной любви, следует, что вульгарная любовь может рождаться только в тех душах, которые вторгнуты в материю и в какой-то мере побеждены телом, или по крайней мере встретили в нем препятствие, то есть она может возникать в душах, не свободных от смятений чувств, но подчиненных страсти, каковыми, согласно платоникам, являются души наши и демонов, или все души, как считают некоторые, или только души низших творений, самых близких нашей природе.

ГЛАВА IV

В других душах, подобных нашим, ангельская любовь по необходимости существует вечно, как вечен разум нашей души. Тем не менее лишь немногие люди пользуются разумом, ибо душа их, как бы отвернувшись, обращает взоры к чувственным вещам и заботам о теле. Разъясняя это, следует сказать, что небесные души, как утверждают все платоники, обладают таким совершенством, что могут одновременно удовлетворять потребности при исполнении как одной, так и другой своей обязанности — управлять телом и в то же время не отходить от интеллектуального созерцания высших вещей. Античные поэты обозначали такие души двуликим Янусом, потому что подобно ему наделенные глазами с обеих сторон, они могут одновременно созерцать интеллигибельные вещи и заботиться о чувственных. Но души менее совершенные, обладающие глазами лишь с одной какой-либо стороны, если поворачиваются наделенной глазами стороной к телу, по необходимости оказываются обращенными к интеллекту другой, лишенной глаз стороной и поэтому не могут созерцать интеллектуальную природу. Подобным образом, если обращают глаза к интеллекту, не могут более заботиться о теле и, следовательно, перестают его опекать. По этой причине души, вынужденные из-за забот о теле отвлечься от блага интеллекта, божественное провидение связало с телами, подверженными разрушению. Поглощенные на короткое время телом, они способны, однако, если им удастся, вернуться к своему интеллектуальному счастью. Другие же души, которых забота о теле не отвлекает от блага интеллекта, соединены с вечными неразрушимыми телами. На этом основании можно вывести заключение, которое Аристотель делает в первой книге «О душе», говоря, что если пребывание в теле является злом для души, как часто утверждал Платон, то, значит, небесные души более несчастны, чем наши, способные отделяться от тела⁷¹. Можно сделать и другой вывод: если мы считаем всех демонов подвластными страсти, то следует рассматривать их как смертных. Поэтому определение, данное Апулеем⁷², — демоны обладают страждущей

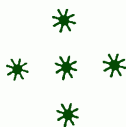
душой,—следует понимать так: они вечны, поскольку вечны их души, которые, однако, не отделяются от тела, как это происходит у людей.

Возвращаясь к главному предмету, скажу, что небесные души, которых поэты обозначали Янусом (благодаря движению они являются началом времени), имеют глаза одни, чтобы созерцать идеальную красоту в интеллекте, которую любят постоянно, другие — для наблюдения за более низкими, чувственными вещами, но не ради того, чтобы любить их или желать их красоты, а с целью передать им ее. Наши души, прежде чем соединились с телом, были подобны этим двуликим душам: Платон говорит в «Федре»⁷³, что всякая душа и, разумеется, всякая рациональная душа, имеющая свою особую природу, заботится обо всем телесном мире. Так и наши души, прежде чем попадают в земное тело, имеют тоже два лица, то есть могут одновременно наблюдать интеллектуальные вещи и заботиться о чувственных. Но когда они нисходят в тело, то как бы расчлняются пополам, и из двух лиц у них остается только одно, поэтому всякий раз, как они поворачивают единственное оставшееся лицо к чувственной красоте, оказываются лишенными созерцания другой красоты, из чего следует, что никто не может одновременно испытывать любовь вульгарную и небесную. Поэтому Зороастр, делая акцент на созерцании высшей красоты, воскликнул: «Раскрой глаза и устрями их кверху!» Это подтверждается и тем, что многие по той же причине, по какой были отвращены от созерцания интеллектуальной красоты, были лишены и телесных глаз, которыми воспринимают чувственную красоту. Об этом говорится в мифе о Тирезии, рассказанном Каллимахом⁷⁴: увидев нагую Палладу, идеальную красоту, от которой происходит всякая истинная мудрость, не облаченная и не сокрытая материей, Тирезий тотчас ослеп и самой Палладой был сделан пророком. Таким образом, та, что закрыла ему телесные очи, открыла глаза интеллекта, которыми он мог зреть не только настоящее, но и будущее. Гомер, для которого тень Ахилла стала источником поэтического вдохновения, заключающего в себе интеллектуальное созерцание, был лишен телесных глаз. Апостол Павел был вознесен на третье небо лишь после того, как благодаря созерцанию божественного его глаза сделались слепыми по отношению к чувственным вещам; о его вознесении мы поговорим еще не раз.

Возвращаясь к главной теме изложения, скажу, что наша душа, будучи обращенной к чувственным вещам, не может наслаждаться созерцанием интеллектуальной красоты, и поэтому, хотя в интеллекте каждого человека вечно живет небесная любовь, лишь немногие пользуются ею — те, кто полностью отказался от забот о теле и может вместе с Павлом сказать, что не знает, пребывает он в теле или вне его. Подобное состояние иногда охватывает человека, но ненадолго, например, людей экстатических, восторженных. О причинах такого отделения от тела можно рассуждать много — подробно об этом будет сказано в нашем комментарии к «Пиру» Платона,—однако у известных мне авторов этот вопрос рассмотрен недостаточно.

Итак, в душе человека существует вечная субстанциональная любовь,

заклученная в интеллекте—ангельском, а не человеческом; далее, в нашей душе, которая по своей природе свободна и может обращаться как к чувственной красоте, так и к интеллигибельной, могут родиться три любви в зависимости от того, любит она чувственную красоту или небесную. Если любит чувственную, то есть желает слиться с ней телесно, то это желание, поскольку проистекает из неразумного суждения—из представления, что красота проистекает от тела, в которое она воплощена,—являет собой животную, неразумную любовь. Если же желает слиться с ней разумом, то есть сохраняет в себе ее вид и образ и постоянным устремлением и помыслами соединяет себя с ней и ее с собой максимально возможно, то такая любовь, поскольку рождается из здравого суждения, из сознания того, что красота не только не проистекает из материального тела, но, будучи смешана с ним, даже теряет свое совершенство и достоинство, которое возвращает, лишь когда оказывается отделенной от материи в силу способности самой души, называется любовью человеческой, разумной. Большая часть людей испытывает два вида любви. Но те, у кого благодаря философским штудиям интеллект очищен и просветлен, сознают, что чувственная красота—образ другой, более совершенной красоты, и, оставив любовь к ней, стремятся к созерцанию небесной красоты. Это—третья любовь; вкусивший хотя бы отчасти любви небесной сохраняет о ней воспоминание. Те, которые постоянно пребывают в состоянии возвышенности разума, в конечном итоге испытывают ангельскую, интеллектуальную любовь, которую они не замечали, будучи заняты другими делами, хотя она и пребывала в них прежде. О таких людях можно сказать с полным основанием, что свет горел во тьме, а тьма его не воспринимала; но об этом подробно поговорим при изложении шестой станцы настоящей канцоны, к чему и переходим. Напомним читателю, что в басне Аристофана, приведенной в «Пире» Платона⁷⁵, можно найти некоторое объяснение того, о чем мы говорили во второй главе данной книги. Но поскольку наш поэт не касается данного вопроса, то и мы не полагаем своим долгом рассуждать о нем здесь.



КОММЕНТАРИЙ

«РЕЧЬ О ДОСТОИНСТВЕ ЧЕЛОВЕКА»

¹ *Асклепий*—греческий философ (IV—V вв.), представитель александрийской школы пифагореизма. *Asclepius. Hermetica*, Ed. Scott. Oxford, 1924, I, 294.

² Псалом VIII, 6.

³ «Книга Бытия», I, 26.

⁴ *Тимей*—греческий историк и философ (ок. 352—ок. 260 до н. э.). *Timaei Locri. De anima mundi*, 99d и след.

⁵ *Луцилий*—римский писатель (ок. 180—103 до н. э.), основатель сатиры. *Lucilius. Saturarum, lib. VI (22)*—In: *Nonius Marcellus. De compositione doctrina*. Ed. W. M. Lindsay, Leipzig, 1903, t. 1, p. 109.

⁶ *Asclepius. Hermetica, I, 294.*

⁷ *Протей*—в греческой мифологии морское божество, способное принимать различные образы.

⁸ «Книга Еноха», 40, 8.

⁹ Эмпедокл, фрагмент 18.—В кн.: *Античные философы. Свидетельства, фрагменты, тексты*. Изд-во Киев. ун-та, 1955.

¹⁰ *Калипсо*—дочь Атласа, нимфа острова Огигии, на котором Одиссей провел семь лет.

¹¹ Псалом LXXXI, 6.

¹² «Книга Бытия», I, 2; «Книга Иова», XXXVIII, 7.

¹³ «Второе послание к коринфянам», XII, 2.

¹⁴ *Pseudo-Dionisii Areopagitae. Ad caelesti hierarhia, VI, 2—VII, 1*. Ed. P. Heindrix, Leiden, 1959.

¹⁵ «Книга Бытия», XXVIII, 12—13.

¹⁶ «Книга Иова», III, 26; «Даниила», VII, 10.

¹⁷ Эмпедокл, фрагмент 115 («Ныне и сам я таков: изгнанник богов и скиталец, внявший Раздору безумному...»).—В кн.: *Античные философы. Свидетельства, фрагменты, тексты*.

¹⁸ Гераклит, фрагмент 53.—В кн.: *Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита, Эпикура*. М., 1955.

¹⁹ Матфей, II, 28.

²⁰ *Платон*. Федр, 244 и след.—Соч. в 3-х т., т. 2. М., 1970.

²¹ *Аммоний*—греческий философ (I в. до н. э.), следовал учению Платона, одним из первых толковал его в религиозно-мистическом духе.

²² *Зороастр* (Заратуштра)—пророк и реформатор древнеиранской религии.

²³ *Платон*. Первый Алкивиад. 132 с (Творения Платона, т. 1. М. 1899).

²⁴ *Пифагор*—основатель древнегреческой школы пифагорейцев.

²⁵ *Гесиод*. Работы и дни, 727 (рус. перев. см. в кн.: *Вересаев В. Эллинические поэты*.—Полн. собр. соч., т. 10. М., 1929).

²⁶ Об этом идет речь у Платона—Платон. Федон, 118 а (Соч. в 3-х т., т. 2).

²⁷ *Августин*—христианский теолог (354—430), один из «отцов церкви», находился под влиянием идей скептицизма и неоплатонизма. Основные сочинения—«О граде божием», «О прекрасном и пригодном», «Против академиков». Учение Августина легло в основу католицизма.

²⁸ Иеремия, IX, 21.

²⁹ Пико представил для публичного обсуждения в Риме «900 тезисов», из которых первые 400 носили историко-критический характер и касались спорных вопросов философии и теологии, остальные выражали собственные воззрения философа. В римской курии многие тезисы Пико вызвали возмущение (отрицание сошествия Христа в ад, вечности адского наказания и др.). Но особенно «возмутительным» сочли восторженное отношение молодого философа к магии, которую он рассматривал как науку о природе, и к кабале.

³⁰ *Платон*. Федр, 247 а; *Тимей*, 29 е.

³¹ «Книга Иова», XXXII, 8.

³² *Тимофей*—греческий поэт (450—360 до н. э.). *Thimotheus, IV, 12*.

³³ *Проперций*. Элегия, кн. 3, 1, строки 5—6 (рус. перев. Спб., 1898).

³⁴ *Портик*—символическое название философской школы Аристотеля.

³⁵ *Иоанн Дунс Скот*—английский философ и теолог (1265—1308). *Фома Аквинский*—крупнейший средневековый философ и теолог (1225—1274), систематизировал ортодоксальную схоластику, положив начало томизму. Вел решительную борьбу с аверроистским толкованием Аристотеля. Основные сочинения—«Сумма теологии», «Сумма против язычников». *Эгидий*—Эджидио Романо, итальянский философ и теолог (1243—1316), ученик и

последователь Фомы Аквинского. *Франциск-Франческо* из Мейронн—итальянский философ и теолог (ок. 1288—1325), комментатор Аристотеля. *Альберт*—Альберт фон Больштедт (Альберт Великий)—немецкий философ и теолог (1198—1280), представитель ортодоксальной схоластики. Вел активную борьбу с аверроистами. *Генрих*—Анри ди Ганд—французский философ и теолог (1217 или 1223—1293). *Аверроэс*—Ибн Рошд (1126—1198)—арабский философ, комментатор Аристотеля. Развивал мистическое толкование философии Аристотеля, сочетал его учение с неоплатонизмом. *Авемпас*—Ибн Баджа—арабский ученый и философ (кон. XI в.—1138), основатель арабо-испанской рационалистической философии, построенной на учении Аристотеля. *Фараби*—Абу Наср Фараби, арабский ученый и философ (870—950), основоположник аристотелизма на Ближнем и Среднем Востоке. *Авиценна*—Ибн-Сина. *Симплиций*—греческий философ (ум. 549), представитель неоплатонизма. Пытался примирить систему Платона с учением Аристотеля. *Темистий*—Фемистий Пафлагонский—греческий философ (ок. 317—388), сторонник учения перипатетиков. *Александр* Афродизийский—греческий философ (кон. II—нач. III в.)—комментатор и последователь Аристотеля. *Теофраст*—греческий философ (ок. 370—288 до н. э.), ученик Платона, принял учение Аристотеля. *Аммоний*—греческий философ (вторая полов. VI в.), представитель александрийской школы неоплатонизма. Комментировал Платона и Аристотеля. *Порфирий*—греческий философ (232/33—301/304)—последователь неоплатонизма. *Ямвлих*—греческий философ (ок. 280—330), основатель сирийской школы неоплатонизма, автор «Свода пифагорейских учений», комментатор Платона. Выработанный им метод комментирования сочинений Платона с позиций неоплатонизма привлекал особое внимание Пико.

³⁶ *Дамаский*—греческий философ (VI в.), принадлежал к афинской школе неоплатонизма. *Олимпиодор*—греческий философ (VI в.), представитель александрийской школы неоплатонизма.

³⁷ *Платон*. Письма, VII, 341 с-о.

³⁸ *Сенека*—римский философ (ок. 4—65), представитель стоического платонизма.—*Сенека*. Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977, 33, 7.

³⁹ *Бозций*—римский философ, богослов и политический деятель (480—524), комментировал сочинения Аристотеля и Порфирия. Автор «Утешения философией», в котором учение Аристотеля сочетается с принципами неоплатонизма, стоицизма и христианской теологии.

⁴⁰ *Augustini*. Contra Academicos, III, 19 (42).—In: Patrologia Latina, XXXII, 956.

⁴¹ *Иоанн Грамматик*—греческий философ (VI в.), комментатор Аристотеля, был близок к неоплатонизму.

⁴² *Аглаофам*—представитель орфического учения, учитель Пифагора.

⁴³ *Филолай*—греческий философ (V в. до н. э.), впервые изложил пифагорейскую доктрину.

⁴⁴ *Платон*. Послезаконие, 677 и след.

⁴⁵ *Аристотель*. Проблемы, XX, 6, 955.

⁴⁶ *Абуназар*—Абу Наср Фараби.

⁴⁷ *Авензоар Вавилонский*—Ибн Зохран (XII в.)—арабский ученый-медик.

⁴⁸ *Платон*. Государство, 525 в.

⁴⁹ *Porphirii*. De abstinencia, IV, 16.—Opuscula. Ed. A. Nauck. Lipsiae, 1886, p. 253.

⁵⁰ *Платон*. Первый Алкивиад, 121 с—122 а (Творения Платона).

⁵¹ *Платон*. Хармид, 156 а-е (Творения Платона, т. 1. М., 1889).

⁵² *Дамигерон*—один из основоположников магии. Во II в. было известно его сочинение о свойствах камня.

⁵³ *Аполлоний Тиаский*—греческий философ (I в.), сторонник пифагорейского учения.

⁵⁴ *Останес*—родоначальник древнеперсидской магии, последователь зороастризма.

⁵⁵ *Дардан*—мифический отец троянцев, считался основателем самофракийских мистерий и магии.

⁵⁶ Замысел «Поэтической теологии» остался неосуществленным.

⁵⁷ *Евдокс*—Евдокс Книдский—греческий астроном, математик, врач и философ (ок. 408—ок. 355 н. э.), сторонник учения Платона.

⁵⁸ *Гермипп*—Гермипп из Смирны—греческий философ (III—II вв. до н. э.), сторонник перипатетического учения.

⁵⁹ *Алкинд Араб*—Аль Кинди—арабский ученый и философ (800—879), считал основой философии математику.

⁶⁰ *Роджер Бэкон*—английский философ и ученый (ок. 1214—1249), критиковал ортодоксальную схоластику, основу познания видел в опыте.

⁶¹ *Гильельм Парижский*—Гильом из Оверни—французский теолог (ок. 1180—1249), комментировал Аристотеля с позиций, близких к Авиценне.

⁶² Plotini Enneades, IV, 4, 42—43.

⁶³ Porphyrii vita Plotini, 10.

⁶⁴ Исаяя, VI, 3.

⁶⁵ Третья книга Ездры, XIV, 44—47.

⁶⁶ *Иларий*—христианский теолог (ум. 368), *Hilarii. Tractatus Psalmi II.*—In: Patrologia latina, 9, 262, d-263a.

⁶⁷ *Ориген*—греческий философ и теолог (185—253). Origenis, In Evangelium Joannis, XIX, 2.

⁶⁸ Матфей, VII, 6.

⁶⁹ «Первое послание к коринфянам», II, 6—13.

⁷⁰ *Платон*. Письма, II, 312 d, e (Соч. в 3-х т., т. 3 (2)).

⁷¹ Origenis In Evangelium Joannis, XIX, 2.

⁷² Третья книга Ездры, XIV, 45—48.

⁷³ *Сикст IV*—папа римский (1471—1484), покровительствовал искусствам.

⁷⁴ *Иннокентий VIII*—папа римский (1484—1492).

⁷⁵ *Павел*—апостол (I в.), автор 14 посланий, явившихся систематизацией христианского богословия.

⁷⁶ *Дионисий*—Дионисий Ареопагит.

⁷⁷ *Иероним*—римский церковный писатель (ок. 340—419/20), его перевод Библии на латинский язык был признан католической церковью в качестве официального.

⁷⁸ *Антонио* (Хроник Винчигверра Антонио)—венецианский дипломат и писатель.

⁷⁹ *Дактиль Еврей*—один из учителей Пико.

⁸⁰ *Jamblichii. De vita Pythagorica liber.* Ed. A. Nauck. Petropolis, 1894, XXVIII, 145.

КОММЕНТАРИЙ К КАНЦОНЕ О ЛЮБВИ ДЖИРОЛАМО БЕНИВЬЕНИ

¹ *Плотин*—греческий философ (203/4 или 204/5—269/70), основатель неоплатонизма, критически относился к платонизму стоиков, пытался примирить Платона с Аристотелем. Сочинения Плотина были объединены его учеником Порфирием в так называемые «Эннеады». Учение о «едином», о котором идет речь у Пико, изложено в «Эннеадах» (VI, 2—5, 9).

² *Дионисий Ареопагит*—афинский епископ (I в.), ему приписывалось авторство ряда трактатов, так называемых Ареопагитик—«О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О божественных именах», «Таинственное богословие». Идея Ареопагитик (об излинии бога в материю в виде световых эманаций, о триедином строении мира, о ступенях бытия, различающихся по степени совершенства) оказали большое влияние на философию Возрождения—Николая Кузанского, Марсилио Фичино, Джованни Пико делла Мирандола.

³ *Прокл*—греческий философ (410—485), представитель афинской школы неоплатонизма, ученик Сириана, руководивший после него Платоновской Академией. Основные сочинения Прокла—«Элементы теологии», «О богословии Платона», комментарии к некоторым диалогам Платона—содержат изложение неоплатонизма как философской системы.

⁴ *Гермия*—греческий философ (IV—V вв.)—представитель александрийской школы неоплатонизма, комментатор сочинений Платона и Аристотеля.

⁵ *Сириан* Александрийский—греческий философ (ум. ок. 450 г.), один из основателей афинской школы неоплатонизма. Комментировал Платона и Аристотеля, доказывал согласие их систем. Рассматривал «ум» как множественность и потому как категорию менее совершенную, чем «единое».

⁶ *Платон*. Федеон, 79 с, е. Платон говорит здесь о двух способностях души—исследовать (мыслить) телесный мир и размышлять о нем в самой себе,—называя эти способности разными терминами—интеллектуальная и интеллигибельная.

⁷ *Порфирий*—греческий философ (232/33—301/304)—ученик Плотина и последователь неоплатонизма. Комментировал Плотина, Аристотеля и Платона.

⁸ *Авиценна*—Ибн-Сина (ок. 980—1037)—философ, врач, ученый и поэт Средней Азии. Философские взгляды Авиценны опираются на учение Аристотеля и включают элементы неоплатонизма. Основные его сочинения—«Медицинский канон», «Книга знания», «Книга исцеления».

⁹ *Марсилио* Фичино—итальянский философ-гуманист (1433—1499), основатель Платоновской академии во Флоренции. Перевел на латинский язык сочинения Платона и многих неоплатоников.

¹⁰ *Зороастр* (Заратуштра)—пророк и реформатор древнеиранской религии, названной по его имени зороастризм. Наиболее характерная черта религиозно-философской системы зороастризма—дуализм, противопоставление доброго и злого мировых начал.

¹¹ Дословно: «Тот, кто рисует образ, не может его воссоздать, если этот образ ему не принадлежит» (то есть если образ не содержится в воображении художника).

¹² *Аттик*—римский философ-платоник (I—II вв.).

¹³ *Плутарх*—греческий философ и писатель (ок. 46—ок. 127). Принадлежал к Платоновской академии. В философии Плутарха материальный мир как несовершенное космическое начало противопоставлен трансцендентному богу; посредниками между миром и богом выступают демоны. Наиболее разработана в учении Плутарха этика. Основные сочинения—«О происхождении души по «Тимею» Платона», «Этика», «Пир семи мудрецов».

¹⁴ *Талмудисты*—толкователи талмуда—свода иудаизма, сложившегося в I в.

¹⁵ *Кабалисты*—толкователи кабалы—тайного учения евреев, возникшего во II в. и включавшего положения гностицизма, пифагорейзма и неоплатонизма.

¹⁶ *Аристотель*. Метафизика, XII, 6, 1071 в 7—9.

¹⁷ *Платон*. Филеб, 26 в, с.—Соч. в 3-х т., т. 3/1. М., 1971.

¹⁸ *Авицеброн*—Ибн Гебироль—еврейский философ (1021/22—1050 или 1070), живший в Испании. Главное сочинение—«Источник жизни»—дошло только в латинском переводе. Согласно учению Авицеброна, универсальная материя выступает в двойной форме—телесной и духовной. *Ibn Gebrol. Fons vitae*, IV, 5—6.

¹⁹ *Платон*. Тимей, 48 в, с.

²⁰ *Гераклит*—греческий философ (VI в. до н. э.). Началом сущего считал стихию, природе приписывал постоянное движение, которое рассматривал как единство и борьбу противоположностей.—«Гераклит», фрагмент 12.—В кн.: Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита, Эпикура.

²¹ «Книга Бытия», I.

²² *Платон*. Филеб, 30 с, d.

²³ *Каллиопа*—муза, покровительница поэзии, считалась матерью Орфея и Гомера.

²⁴ *Платон*. Тимей, 41 с, d.

²⁵ Пико имеет в виду публичный диспут в Риме, задуманный им после возвращения из Парижа в конце 1485 г. На этом диспуте Пико предполагал защищать 900 тезисов по вопросам философии и теологии.

²⁶ *Ксенократ*—греческий философ (вторая полов. IV в до н. э.), сторонник учения Платона.

²⁷ *Спевсипп*—греческий философ (ок. 395—334 г. до н. э.), последователь Платона.

²⁸ *Нумений*—римский философ-неопифагорец (II в.).

²⁹ Замысел комментария к «Пиру» Платона осуществлен не был.

³⁰ *Пиндар*—греческий поэт (518 или 522—422 до н. э.). Пиндар. Пифийские оды, 8 (Спб., 1827, с. 206).

³¹ *Эвдем Родосский*—греческий философ (IV в. до н. э.), ученик и последователь Аристотеля.

³² *Платон*. Пир, 201 а, в.—Соч. в 3-х т., т. 2. М., 1970.

³³ *Платон*. Федр, 238 с.—Там же.

³⁴ *Марсилио*—Марсилио Фичино. Очевидно, Пяко имеет в виду одно из заседаний Платоновской академии во Флоренции, на котором обсуждалась теория любви Платона.

³⁵ Книга Бытия, I, 25.

³⁶ *Аристотель*. Никомахова этика, I, I, 1094 а (рус. перев.—Этика Аристотеля. Спб., 1908).

³⁷ *Теодор*—греческий философ (III—IV вв.), неоплатоник, ученик Порфирия.

³⁸ Гераклит, фрагмент 8.—В кн.: Материалисты Древней Греции.

³⁹ *Эмпедокл*—греческий философ, врач и политический деятель (ок. 490—430 до н. э.). Полагал, что все сущее движут две силы—любовь (притяжение) и вражда (отталкивание); их взаимодействие приводит мир то в состояние полного единства, то в состояние бессвязной множественности. Главное сочинение Эмпедокла—поэма «О природе»—дошло до нас в отрывках.—«Эмпедокл», фрагмент 17 (рус. перев. в кн.: Античные философы, Свидетельства, фрагменты, тексты. Изд-во Киев. ун-та, 1955).

⁴⁰ *Абеназа* (Абен Эзра)—Ибн Эзра (1102—1167)—еврейский философ и ученый, сторонник неоплатонизма.

⁴¹ *Моисей*—Маймонид (Моисей бен Маймон)—еврейский философ и теолог (1135—1204), сторонник аристотелизма в его арабской интерпретации.

⁴² *Мусей*—мифический певец, ученик (или друг) Орфея, основатель орфизма—религиозно-философского течения в Древней Греции.

⁴³ *Проперций*—римский поэт (ок. 49—15 до н. э.).

⁴⁴ *Платон*. Пир, 180 d.

⁴⁵ Пяко имеет в виду канцону о любви Джироламо Бенивьени.

⁴⁶ *Платон*. Пир, 180 e.

⁴⁷ «Книга причин»—сочинение, приписываемое Аристотелю. Liber causis, с. X.—Die pseud-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Name Liber de Causis. Freiburg in Breisgau, 1882, S. 174.

⁴⁸ *Платон*. Филеб, 63 с—64 а.

⁴⁹ *Скот*—Иоанн Дунс Скот—английский схоласт и теолог (1265—1308); критиковал томизм, аверроизм и другие схоластические концепции.

⁵⁰ *Эджидио*—Эджидио Романо—итальянский схоласт и теолог (1243—1316), ученик Фомы Аквинского, последователь томизма.

⁵¹ *Парменид*—греческий философ (первая полов. V в. до н. э.), представитель элейской школы, был близок пифагорейскому учению.

⁵² *Гесиод*—греческий поэт (VIII—VII вв. до н. э.).

⁵³ *Платон*. Пир, 203 в.

⁵⁴ *Орфей*—полулегендарный основатель религиозно-философского течения орфизма, связанного с культом Диониса и Деметры. В теологии орфизма Эрос (или Дионис) несет в себе семена всего сущего.

⁵⁵ *Платон*. Тимей, 34 в—36 а.

⁵⁶ *Платон*, Тимей, 34 в, с.

⁵⁷ *Исмаилиты*—приверженцы шиитской секты в мусульманстве.

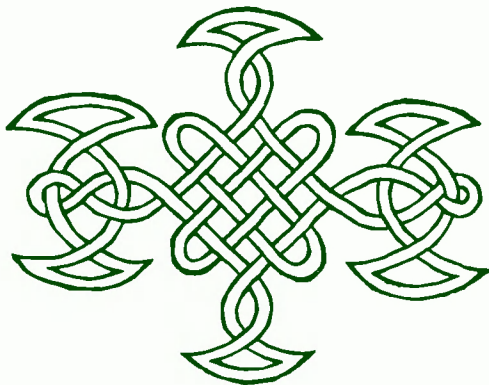
⁵⁸ *Платон*. Пир, 180 d. Платон считает одну из Венер дочерью Урана, которого Пяко вслед за платониками называет Целием.

⁵⁹ *Давид*—иудейский царь, ему приписывается авторство псалмов.

⁶⁰ *Ориген*—греческий философ и теолог (185—253), автор первого свода догматического христианского богословия, один из основателей неоплатонизма.

⁶¹ *Георгий Гемист* Плифон—византийский философ-платоник (ок. 1355—1452), пытался создать универсальную религиозно-философскую систему, близкую язычеству. Выступал с критикой Аристотеля в книге «О проблемах, по которым Аристотель расходится с Платоном».

- 62 Платон. Законы, 10, 8, 896 е—897 а.—Соч. в 3-х т., т. 3/2.
63 Платон приводит в «Пире» рассказ Диотимы об Эроте (Пир, 201 е).
64 Платон. Пир, 195 а,
65 Агафон—участник диалога в «Пире» Платона (Пир, 195 в).
66 Платон. Пир, 195 а, в.
67 Платон. Тимей, 47 е—48 а.
68 Платон. Пир, 195 в, с.
69 Orpheus, fr. 55.—Orphēi hymni. Ed. G. Quandt, Berolini, 1955.
70 Плотин. Эннеада, III, 5, 2—3 (рус. перев.—Браш М. Классики философии, т. 1. Спб., 1913).
71 Аристотель. О душе, I, 3, 407 в.
72 Апулей—римский писатель (II в.), сторонник платонизма с мистическим уклоном.
73 Платон. Федр, 228 в, с.
74 Каллимах—греческий поэт (305—240 до н. э.).
75 Платон. Пир, 198 с—193 д.



DIALOGHI
DI AMORE,
DI LEONE HEBREO,
MEDICO.

*Di nuouo con diligenza corretti,
& ristampati.*



IN VENETIA, M. DC. VII.

Appresso Gio. Battista Bonfadino.

ЛЕОН ЭБРЕО

ок. 1461—ок. 1521

О жизни Леона Эбрео—его настоящее имя Иегуда Абарбанель—известно крайне мало. Родился он в Лиссабоне, в аристократической семье: его отец Исаак Абарбанель, видный теолог, был министром при дворе португальского короля Альфонса V. Иегуда получил медицинское образование, но под влиянием отца рано приобщился к изучению талмудических книг, классической философии, арабской, еврейской и латинской схоластики. В 1484 году Иегуда оказался в Испании—отец его занял пост министра при дворе короля Фердинанда Католика,—где имел широкую врачебную практику и стал придворным медиком. Там же появилось его второе имя Леон. Однако в 1492 году семья Абарбанель была вынуждена переселиться в Неаполь, найдя покровительство у короля Альфонса II Арагонского. В 1495 году после взятия Неаполя французами Леон переехал в Геную, а в 1501-м вернулся ко двору неаполитанского короля. К этому времени относится начало его работы над «Диалогами о любви», задуманными как продолжение линии «любобной философии», начатой Марсилио Фичино и Джованни Пико делла Мирандола. К 1506 году были написаны три из предполагавшихся четырех диалогов (последний, по-видимому, так и не был создан). «Диалоги о любви» увидели свет в 1535 году, уже после смерти Леона. Сведения о последних годах жизни философа скудны и отрывочны. Известно, что в 1504—1515 годах он находился в Венеции, в 1516 году в Ферраре, в 1520-м в Пезаро, где публиковал работы отца. В 1521 году он возвратился в Неаполь, заняв должность придворного врача.

Кроме «Диалогов о любви», написанных на итальянском языке, философское наследие Леона Эбрео (под этим именем были опубликованы его диалоги) включало несохранившийся латинский трактат «О небесной гармонии». По свидетельству одного из современников, он был создан Леоном Эбрео по просьбе Джованни Пико делла Мирандола и написан в схоластической манере. Некоторое представление об основных идеях утраченного сочинения дает второй из диалогов о любви, где движение

небесных тел рассматривается как гармоническое единство, главным свойством которого оказывается любовь.

«Диалоги о любви» — единственное сочинение философа, в полной мере раскрывающее его мировоззрение, выраженное в эстетической концепции мира. «Диалоги» композиционно строги: основную линию рассказа ведет Филон — в нем легко угадывается сам автор, — его собеседница София символизирует мудрость, призванную постоянно сомневаться и возражать. Развитие диалога идет через преодоление Филоном выдвигаемых Софией антитез, сомнений и отрицаний. В этом структурное отличие диалогов Леона Эбрео, близких по форме к сочинениям арабо-еврейских схоластов, от платоновских, часто служивших образцом для гуманистических диалогов второй половины XV века. Первый из трех «Диалогов о любви» посвящен определению любви и желания, второй — доказательству универсальности любви и третий — происхождению любви. Главную концептуальную нагрузку несет третий диалог, во многом повторяющий сюжетные линии предыдущих и дающий целостное представление о философии Леона Эбрео. В исходных позициях эта философия продолжает традицию неоплатонизма, сложившуюся в итальянском Возрождении. Но, в отличие от Пико и Фичино, концепция любви и красоты у Леона Эбрео приобретает характер строгой и последовательной системы, имеющей универсальное значение. В этой концепции любовь являет собой всеобщую связь, оживляющую все сферы вселенной; она соединяет единичное с общим, земной мир с небесным, душу с телом, человека с природой и богом, преходящее с вечным, наконец, всю природу с ее творцом. Смысл этой связи — любви в познании, не столько рациональном, сколько интуитивном — в экстатическом видении через обожание красоты мира, через любовь самого бога к его творениям. Но если мир, движимый любовью, устремляется к богу, ожидая в качестве награды наслаждения в познании, то бог любит свои творения бескорыстно и щедро, даруя им совершенство во имя их окончательного слияния с его божественностью.

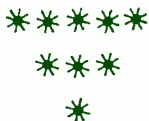
Любовь составляет сущность мира, красота — его облик. В теории Эбрео красота отождествляется с грацией, «радующей и побуждающей к любви» познающую ее душу. Материальный мир, однако, лишен грации и красоты, ибо, хотя она и воспринимается органами зрения и слуха, носителем ее оказывается некое духовное начало. Поэтому познание, порождаемое любовью, на всех ступенях имеет рациональный характер и заключается в постижении идеи-истины, выступающей в форме красоты и грации. Леон Эбрео выделяет два неперенных условия любви: наличие красоты в объекте любви и осознание ее отсутствия в любящем; чем выше степень отсутствия красоты, тем сильнее любовь. Так, огромна любовь земного мира, почти лишённого красоты, к ее абсолютному и полному выражению — богу. Желание обладать красотой — а в этом заключен подлинный смысл любви — отождествляется со стремлением к совершенству: без красоты нет и блага. Нравственно-эстетический характер философии любви Эбрео отчетливо раскрывается в его рассуждениях

о двоякой способности человеческой души к познанию красоты телесного мира: к познанию чувственному и рациональному. Если душа человека больше связана с телом, чем с разумом, то и познание телесной красоты носит чувственный характер. Люди, в сильной мере подверженные страстям, неспособны постигать духовную красоту и наслаждаться ею, они мало чем отличаются от животных. Такие люди часто оказываются склонными к порокам и не могут обрести счастье. Привести к счастью и блаженству может лишь познание духовной красоты вещного мира, на которое способна только разумная часть человеческой души, выявляющая в телесном мире интеллектуальные виды и формы. Красота вещей проистекает от форм—носительниц божественной красоты; именно они делают уродливую и безобразную материю прекрасной. Ведь телесная красота, подчеркивает Леон Эбрео, всего лишь тень духовной красоты, но сходна с ней, поскольку является отражением духовного мира в мире телесном. И так же как формы естественных тел происходят от мировой души и мирового разума, так и формы произведений искусства рождаются в разуме творящего их человека, где обладают большей степенью совершенства, чем в самом прекрасном произведении.

Искусственную и естественную красоту люди могут воспринимать по-разному, хотя потенция разумной части их души одинакова. Это зависит от того, насколько человек образован и в какой степени его душа подчинена телу, а также от силы любви, возникающей в процессе познания красоты. Совершенствование разума обучением и воспитанием оказывается необходимым условием эстетического восприятия мира.

Неоплатоническая в своей основе этико-эстетическая теория любви и красоты Эбрео оказала значительное влияние на развитие философии и художественного мировоззрения эпохи Возрождения. «Диалоги о любви» уже вскоре после выхода в свет получили широкую известность—их цитируют многие авторы XVI века. В 50-х годах XVI столетия во Франции было сделано несколько изданий перевода «Диалогов» на французский язык, а в конце века был издан их перевод на испанский.

Настоящий перевод сделан по изд.: *Ebreo L. Dialoghi d' Amore*, a cura di S. Caramella. Bari, 1929.





ДИАЛОГИ О ЛЮБВИ

ДИАЛОГ III. О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЛЮБВИ



ИЛОН. Ты спрашиваешь меня, во-первых, имеет ли любовь начало или же она извечна и ни с чем предшествующим не связана. Во-вторых, ты спрашиваешь, когда она родилась, полагая, что все же она имела происхождение, и была ли эта связь извечной или временной; и если временной, то когда она родилась—при сотворении мира и возникновении всех вещей или же позже. В-третьих, ты спрашиваешь о месте ее происхождения—в каком из трех миров она родилась: в нижнем земном мире, в небесном или в мире духовном, то есть в ангельском и божественном. В-четвертых, ты спрашиваешь про ее родителей, то есть имела ли она только отца, только мать или родилась от обоих, и какова их природа: божественная, человеческая или какая-либо иная, а также какова их генеалогия. И, наконец, в-пятых, ты хочешь знать причину и цель ее рождения; основная причина, однако, та, в силу которой произошло все сотворенное. Цель же сотворенного, если она хорошо выполнена, прежде всего в намерении производящего. Таковы, София, пять твоих вопросов о происхождении любви.

СОФИЯ. Это верно...

ФИЛОН. Полагаю, что ты помнишь все то, что относится к сущности любви, о чем мы говорили в прошлый раз.

СОФИЯ. Думаю, что да, и все же, если тебя не затруднит, напомни кратко мне все это, дабы я лучше поняла рассказ твой о ее происхождении...

ФИЛОН. Поскольку ты услышать хочешь, что есть любовь, я это сделаю в общем виде и несколько упрощенно. Любовь вообще означает желание какой-либо вещи...

СОФИЯ. Да, но если ты определяешь любовь вообще как желание, то нужно допустить, что всякая любовь есть желание и всякое желание есть любовь.

ФИЛОН. Это так, потому что определение и определяемое обратимы и оба в равной мере включают друг друга.

СОФИЯ. Но, помнится мне, в прошлый раз иное ты давал определение, ты говорил, что не всегда любовь есть желание...

ФИЛОН. Припоминаю, что сначала мы определяли любовь иначе, чем только желание, поскольку утверждают, что желание быть или иметь нечто, считающееся хорошим, есть акт добровольный, при том что у желающего этой вещи нет; а любовь есть добровольная склонность насладиться связью с той вещью, что считается хорошей, но которой у любящего нет. Однако мы разъяснили затем, что, хотя желание относится к отсутствующей вещи, в любом случае оно предполагает (так же как и любовь) нечто сущее, что, даже отсутствуя у нас, имеется у других как в самом себе если не в реальности, то в потенции; и если не в действительном существовании, то по крайней мере в воображаемом и мыслимом бытии. Мы показали также, что любовь, как и желание, относясь иногда к обладаемой вещи, всегда предполагает в какой-то степени ее отсутствие: или потому, что любящий желает и добивается любимой им вещи, не имея полного слияния с ней, или же потому, что, владея и наслаждаясь ею в настоящем, он не уверен, что она останется при нем в будущем, а это усиливает его желание. Таким образом, при тщательном рассмотрении желание и любовь — одно и то же, но если говорить упрощая, то я утверждаю, что каждое из них имеет особенность, и поэтому в конце нашего прошлого разговора мы определили любовь как желание соединиться с любимой вещью и показали, каким образом всякое желание является любовью и всякая любовь — желанием. Вот отчего я и определил сейчас любовь как желание какой-либо вещи...

СОФИЯ. А я знаю любовь, которую нельзя назвать желанием.

ФИЛОН. Какая же это любовь?

СОФИЯ. Любовь божественная.

ФИЛОН. Но она даже еще в большей степени является желанием, поскольку божественность больше всего иного желаемы теми, кто любит.

СОФИЯ. Ты меня не понял: я говорю не о нашей любви к богу, а о любви бога к нам и ко всем своим творениям. Насколько я помню, ты говорил мне во второй беседе, что бог очень любит все, что он произвел. Но ты ведь не скажешь, что эта любовь предполагает отсутствие чего-либо у любящего, ибо бог — высшее совершенство, обладающее всем; но если не предполагается отсутствие, то не может быть и желания, ведь желаемы, как ты сказал, всегда вещь отсутствующая...

ФИЛОН. О человеке можно сказать, что он добр и мудр; это говорят и о боге; но цельность, доброта и мудрость божественная настолько же отличны в своем величии от человеческой, насколько бог превосходит человека. А посему и любовь бога к творению не того же рода, что наша, и желание не таково; у нас и то и другое является страстным стремлением

и предполагает отсутствие чего-либо, а в боге заключено совершенство всякой вещи.

СОФИЯ. С этим согласна я, но ты не до конца разрешил мое сомнение: поскольку бог обладает любовью— значит, он любит, а поскольку имеет желание— значит, желает, а поскольку желает— значит, чего-то ему недостает.

ФИЛОН. Правильно, бог любит и желает, но не то, чего недостает ему, он обладает всем, а то, что отсутствует у любимого им; к тому же он желает наивысшего совершенства своим творениям, которого они могут достичь только собственным трудом и усилием; к примеру,— через добродетельные поступки и мудрость. Так что божественное желание не является страстью и не предполагает в боге недостатка. Наоборот, будучи исключительно совершенным, бог любит свои творения и желает, чтобы они поднялись на высшую ступень своего совершенства, коль скоро им этого недостает; а достигнув его, чтобы всегда наслаждались им в счастье. В этом он им всегда помогает, направляя их. Удовлетворена ли ты ответом, София?

СОФИЯ. Мне это нравится, но не вполне удовлетворяет.

ФИЛОН. Чего же ты еще желаешь?

СОФИЯ. Скажи мне, на каком основании применительно к богу говорят о любви и желании как о порожденных отсутствующим, поскольку сам он обладает всем; это кажется не вполне правильным.

ФИЛОН. Знай же, что этот довод заставил Платона утверждать¹, что боги не обладают любовью и что любовь не является ни богиней, ни идеей высшего разума, поскольку любовь, как он ее определяет, является желанием прекрасной вещи, которая отсутствует у любящего; боги же, будучи самыми прекрасными и без какого-либо недостатка, не могут обладать любовью. Отсюда он делает вывод, что любовь является великим демоном, посредником между богами и людьми, который возносит к богам добрые деяния и духовную чистоту людей и приносит им дары и милость богов, потому что все это совершается посредством любви. Мысль Платона— любовь не является прекрасной в акции, а если и является, то не любовью к прекрасному и не желанием его (так как она не желает того, чем обладает), но прекрасной в потенции и является, таким образом, любовью и желанием красоты в акции; так что либо она является посредником между прекрасным и безобразным, либо составлена из того и другого, подобно тому как потенция состоит из сущего и отсутствующего.

СОФИЯ. Но почему же ты не подтверждаешь эту мысль и довод твоего Платона, с которым ты столь дружен?

ФИЛОН. Я не подтверждаю этого в нашем разговоре потому, что (как говорит о нем его ученик Аристотель), хотя мы с Платоном друзья, в большей мере мы дружны с истиной.

СОФИЯ. Почему же ты не считаешь правильным это его мнение?

ФИЛОН. Потому что в другом месте он сам его опровергает, утверждая, что близко созерцающие божественную красоту становятся друзьями бога²: видела ли ты, София, когда-нибудь друга, который не был бы

любим своим другом? Еще Аристотель в «Этике» говорит, что добродетельный мудр и счастлив и становится другом бога, а бог любит его как себе подобного; и Священное писание гласит, что бог справедлив и любит справедливых, что бог любит своих друзей, что добрые люди — сыновья бога и бог любит их как отец: как же хочешь ты, чтобы я отрицал, что в боге есть любовь? <...>

СОФИЯ. Мне очень нравится эта речь, но как мне радоваться тому, что Платон, будучи тем, кто он есть, отрицает, что существует любовь бога?

ФИЛОН. Относительно того рода любви, о котором Платон ведет речь в своем «Пире» (то есть о любви, имеющей отношение к людям), он говорит верно: такой любви нет у бога; но применительно к любви в общем смысле (*amore universale*), о которой рассуждаем мы, было бы неверным отрицать ее наличие у бога.

СОФИЯ. Объясни мне это различие.

ФИЛОН. Платон в «Пире» говорит только о любви среди людей, которая завершается в любящем, а не в любимом, главным образом поэтому она и называется любовью, а то, что кончается в любимом, называется дружбой и расположением. Он четко определяет ее как желание красоты. И говорит, что такой любви нет у бога, потому что тот, кто желает красоты, не имеет ее и, значит, не является прекрасным, а бог, будучи самым прекрасным и обладая красотой, не может ее желать, отсюда — не может обладать любовью такого рода. Нам же, когда мы говорим о любви вообще, необходимо различать то, что кончается в любящем и предполагает отсутствие чего-либо в любящем, и то, что кончается в любимом и предполагает отсутствие чего-либо в любимом, а не в любящем. Поэтому мы определяем любовь не как желание прекрасной вещи, подобно Платону, а как желание вещи, которая может отсутствовать у любящего или только у любимого, как в случае любви отца к сыну, учителя к ученику, друга к другу; такова и любовь бога к его творениям — желание их блага, но не своего. Этот второй род любви допускают Платон и Аристотель, говоря, что очень хорошие и мудрые люди — друзья бога и им весьма любимы, так как бог любит и желает всегда и непреходяще их совершенства и счастья. Уже Платон разъяснил³, что термин «любовь» (*amore*) универсален для всякого желания любой вещи и любого желающего, но в узком смысле он означает только желание прекрасной вещи; таким образом, исключает для бога не всякую любовь, но лишь тот особый вид, который является желанием красоты. <...>

СОФИЯ. Разве ты делаешь различие между хорошим и прекрасным?

ФИЛОН. Разумеется, делаю.

СОФИЯ. Каково же оно?

ФИЛОН. Хорошее желающий может желать для себя или для того, кого он любит, но прекрасное он может желать только для себя самого.

СОФИЯ. На каком основании?

ФИЛОН. Довод такой: прекрасное подходит тому, кто его любит, ибо то, что одному кажется прекрасным, не кажется таковым другому.

Отсюда следует, что прекрасное для одного не является прекрасным для другого, но благо (*il buono*) само по себе общее для всех, поэтому в большинстве случаев то, что является благом, служит таковым для многих. Таким образом, тот, кто желает прекрасного, всегда желает его для себя, так как оно у него отсутствует, но тот, кто желает блага, может желать его для себя самого или для другого, своего друга, у которого его нет.

СОФИЯ. Я еще не чувствую различия, которое ты устанавливаешь между прекрасным и благом, поскольку то, что ты говоришь о прекрасном или же о благе,—что одному оно кажется таковым, а другому нет,—я определяю, и вполне справедливо, как то, что одному какая-либо вещь кажется хорошей, а другому нет. Ведь ты видишь, что порочного человека плохой считает хорошим и следует за ним, а хороший считает его плохим и избегает, и наоборот... Таким образом, то, что происходит с прекрасным, происходит также и с благом.

ФИЛОН. Все люди здравого рассудка и честных намерений считают благо хорошим, а зло плохим, подобно тому как все люди здорового вкуса сладкое воспринимают как сладкое, а горькое как горькое. Но людям невоздержанным, с большим и порочным рассудком, благо кажется плохим, а зло хорошим, подобно тому как больным сладкое — горьким, а горькое — иногда сладким. И так же как сладкое, хотя оно и горькое для больного, не перестает быть в действительности сладким, равным образом и благо, хотя больной рассудок считает его плохим, остается истинным благом для всех.

СОФИЯ. А разве не таким же является прекрасное?

ФИЛОН. Конечно, нет, потому что прекрасное не является одним и тем же для всех здравомыслящих и добродетельных людей, ибо, хотя прекрасное является хорошим для всех, для одного из добродетельных оно настолько прекрасно, что вызывает в нем любовь к себе, а для другого добродетельного оно хорошо, но не прекрасно и не возбуждает его любви. И так же как благое и злое для души похоже на сладкое и горькое применительно к вкусу, так и прекрасное и некрасивое (для души) сходны с приятным (на вкус) и невкусным, а некрасивое и безобразное подобно ужасному и отвратительному на вкус. Следовательно, так же как можно найти вещь сладкую для всех, но для одного приятную и очень вкусную, а для другого нет, можно найти вещь (или человека) хорошую для всякого добродетельного, но для одного — прекрасную настолько, что ее красота побуждает его любить ее, а для другого — нет. Ведь ты знаешь, что восторженная любовь, которая движет влюбленным, всегда устремлена к прекрасной вещи; именно о ней говорит Платон⁴, определяя ее как желание прекрасного, то есть как желание соединиться с прекрасным человеком или красивой вещью, чтобы обладать ею. Взять, к примеру, прекрасный город, красивый сад, красивую лошадь, сокола, красивую одежду, прекрасный драгоценный камень — все это или желают иметь, или же, если имеют, желают этим постоянно наслаждаться; и в любом случае предполагается отсутствие их в настоящем или будущем у любящего. О

такой любви Платон говорит⁵, что ее нет у бога, а не то, что в боге вообще нет любви, потому что такая любовь не существует без потенции, страсти и отсутствия любимой вещи, чего нельзя сказать о боге. Платон утверждает, что она является великим демоном, так как демон, по его мнению,—посредник между чисто духовным совершенным и чисто телесным несовершенным. Равным образом потенции и страсти нашей души являются посредниками между деятельностью чисто телесной и чисто духовной, божественной, а также посредниками между красотой и безобразием, так как потенция—посредник между отсутствием и действительным бытием; а поскольку среди страстей души любовь является главной, Платон называет ее великим демоном⁶. Но так как любовь в самом общем ее проявлении—не только любовь к хорошим вещам, которые прекрасны, но также и к тем хорошим, которые не являются прекрасными, то получается, что она имеет отношение к благу во всей его универсальности, будь то прекрасное или полезное, честное или приятное или какое-либо иное благо. Однако иногда она оказывается любовью к хорошим вещам, которых нет у любимого предмета или же у друга влюбленного, и такой любовью бог любит свои творения, чтобы сделать их совершенными, восполнив в них отсутствие чего-либо хорошего.

СОФИЯ. Из древних кто-нибудь дал определение любви в широком смысле в отношении к универсальному благу?

ФИЛОН. Кто лучше, чем Аристотель в своей «Политике», говорит, что любить—не что иное, как желать блага (*volere bene*) для кого-либо, то есть для себя самого или для другого. Стремясь к тому, чтобы дать общее понятие всех видов любви, он определил ее как любовь не к прекрасному, но к хорошему и с изяществом в кратких словах включил оба вида любви в свое определение, то есть если любящий желает блага для себя самого—значит, оно отсутствует у самого влюбленного, а если желает его для другого, кого он любит,—значит, оно отсутствует только у любимого им друга, а не у любящего: таковой является любовь бога. Таким образом, Аристотель, определив любовь в широком смысле как любовь к благу, включил в нее и божественную любовь; Платон, определив ее в узком смысле как любовь к прекрасному, исключил любовь бога, поскольку прекрасное означает отсутствие его только у любящего, которому представляется таковым.

СОФИЯ. Мне это определение Аристотеля не кажется столь убедительным, как тебе.

ФИЛОН. Почему?

СОФИЯ. Потому что любовь в собственном смысле, как я полагаю, всегда является желанием блага для себя, а не для другого, как он определяет, так как настоящая и конечная цель человеческих деяний и всех прочих существ—достижение своего собственного блага, удовольствия и совершенства; ради этого каждый делает то, что он делает, а если он желает блага для другого, то ради удовольствия, которое ему доставляет благо другого. Так что собственное удовольствие любящего является целью любви, а не благо других, как говорит Аристотель.

ФИЛОН. Не менее истинно, чем остроумно сказанное тобою, что настоящая и конечная цель усилий всякого действующего существа — это его совершенство, его удовольствие, его благо и, наконец, его счастье, и что благо, которого желает любящий для своего друга или любимого, не только в удовольствии, которое он получает от этого, но еще в том, что он получает то же самое благо, которое получил друг и любимый, как будто он не только друг своего друга, но друг он сам. Отсюда блага другого оказываются его собственными, так что, желая блага для друга, он желает собственного блага. Аристотель предполагал, что цель любви всегда есть благо любящего, но это — или его непосредственное благо, или же благо через другого, друга или любимого; он разъяснил, что друг — это второе я. <...>

СОФИЯ. Достаточно об этом, но меня беспокоит то, что ты делаешь большое различие между прекрасным (через которое Платон определял любовь) и благом (посредством чего ее определял Аристотель); мне же в конечном итоге прекрасное и благо кажутся тождественными.

ФИЛОН. Ты ошибаешься.

СОФИЯ. Разве ты можешь возразить мне, что всякое прекрасное не является благом?

ФИЛОН. Я не отрицаю этого, но, грубо говоря, это означает отрицание.

СОФИЯ. Каким образом?

ФИЛОН. Утверждают, что не всякое прекрасное является благом, потому что какая-либо вещь, кажущаяся прекрасной, по сути плоха, равным образом кажущаяся некрасивой — хороша.

СОФИЯ. Так не бывает, потому что тому, кому вещь кажется прекрасной, она кажется также и хорошей в той части, в какой она прекрасна, и если она по сути хороша, то по сути и прекрасна; та же, что кажется некрасивой, кажется также и плохой в том отношении, в каком некрасива, но если она по сути хороша, то по сути не безобразна.

ФИЛОН. Ты хорошо это доказываешь, несмотря на то, что, как я тебе сказал, во внешнем проявлении прекрасное чаще имеет место, чем хорошее, но в сути вещей чаще встречается хорошее, чем прекрасное. Но отвечу тебе: если всякое прекрасное действительно хорошо, как ты утверждаешь, и по сути и по внешнему виду, то не всякое благо прекрасно.

СОФИЯ. Какое же благо не прекрасно?

ФИЛОН. Не буду отрицать, что пища, вкусные напитки, приятный запах, хороший воздух являются благом, но я не назвал бы их красивыми.

СОФИЯ. Даже если мы не называем эти вещи красивыми, я думаю, что они таковы на самом деле, ибо если бы они не были красивыми, то, следовательно, они были бы безобразными, но быть хорошим и в то же время безобразным мне кажется противоречием.

ФИЛОН. Я хотел бы, чтобы ты выражалась более точно, София. Действительно, хорошее и безобразное не могут сосуществовать в одном и том же, но неверно, что всякая некрасивая вещь является безобразной.

СОФИЯ. Так какая же она?

ФИЛОН. Она ни прекрасна, ни безобразна, как многие вещи из числа хороших, что ясно видно и на примере людей, среди которых есть красивые и безобразные, но также и такие, которые не красивы и не безобразны. Тем более это имеет место во многих видах хороших вещей, не обладающих ни красотой, ни уродством, подобно тем, о которых я говорил, что в действительности они не красивы и не безобразны. Но между людьми и вещами существует также и различие: о людях мы говорим, что они не красивы и не безобразны, когда они красивы в одном каком-то отношении и безобразны—в другом, значит, в целом они не красивы и не безобразны, но хорошие вещи, которые я назвал тебе, не прекрасны и не безобразны в целом, а не частично. <...>

СОФИЯ. Итак, прекрасное не является только хорошим, но бывает с некоторым добавлением?

ФИЛОН. Действительно, с добавлением.

СОФИЯ. Какое же это добавление?

ФИЛОН. Красота, потому что прекрасное—это благо, обладающее красотой, а без нее благо не является прекрасным.

СОФИЯ. Что такое красота? То, что добавляется к благу сверх его хорошего качества?

ФИЛОН. Объяснение и определение красоты требует долгого разговора, поскольку многие ее видят, ее называют, но не знают ее.

СОФИЯ. Кто не отличит прекрасного от безобразного?

ФИЛОН. Многие знают прекрасное, но не многие понимают, что это за вещь, в силу которой все прекрасное прекрасно и которую мы называем красотой.

СОФИЯ. Скажи же мне, какова она.

ФИЛОН. Красоту определяли по-разному, но мне не хочется сейчас разъяснять и показывать тебе отличие истинного от ложного, поскольку немного спустя нам предстоит говорить о красоте более подробно. Теперь же назову только вкратце ее истинное и универсальное определение. Красота—это грация [grazia], которая радует душу, узнающую ее, и побуждает к любви; хорошая вещь или человек, в которых заключена эта грация, прекрасны, но хорошее, не обладающее грацией, не прекрасно и не безобразно—не прекрасно потому, что не обладает грацией, не безобразно, потому что не лишено блага. Но то, в чем отсутствует и то и другое, то есть грация и благо, не только не прекрасно, но плохо и некрасиво, являясь средним между прекрасным и безобразным, но не между хорошим и плохим, так как хорошее означает бытие, а плохое—отсутствие чего-либо.

СОФИЯ. А разве ты не говорил мне, что потенция является средним между бытием и отсутствием?

ФИЛОН. Она является средним между активным и совершенным бытием и полным отсутствием, ведь потенция является бытием по сравнению с отсутствием и отсутствием по сравнению с активным бытием, следовательно, она является средней, пропорционально отсто-

ящей от активного бытия и отсутствия, подобно тому как любовь является средним между прекрасным и безобразным. <...>

СОФИЯ. Мне нравится это определение, но я хотела бы знать, почему не всякая хорошая вещь обладает грацией?

ФИЛОН. Среди объектов всех наших ощущений имеются вещи хорошие, полезные, приятные, но грация, радующая душу и возбуждающая любовь к себе (которая называется красотой), отсутствует в объектах трех материальных чувств—вкуса, обоняния и ощущения, но имеется только в объектах двух духовных чувств—зрения и слуха. Поэтому сладкая пища и питье, приятный запах и свежий воздух, чувственная любовь не являются прекрасными, несмотря на всю их благодать, сладость, приятность, полезность и необходимость для жизни человека и животных. Поскольку в этих материальных объектах нет грации, или красоты, то они не могут посредством грации усладить нашу душу и возбудить в ней любовь к прекрасному. Она имеется только в объектах зрения, каковыми являются прекрасные формы и фигуры, красивая живопись, прекрасное соотношение частей и целого, красивые цвета, красивый яркий свет, прекрасные солнце и луна, красивые звезды и небо, потому что в объектах зрения в силу его духовности находится грация, которая имеет обыкновение проникать через ясные духовные очи и услаждать и побуждать нашу душу любить тот объект, который называют красотой. Она находится и в объектах слуха—в красивой речи и голосе, прекрасном разговоре, пении, музыке, в красивом созвучии, пропорции и гармонии; грация содержится в их духовности, она пробуждает в душе удовольствие и любовь через духовное чувство слуха. Таким образом, в прекрасных вещах имеется нечто духовное, и они являются объектами духовных чувств, а в объектах материальных чувств нет грации как свойства красоты и поэтому, если они и хороши, то не прекрасны.

СОФИЯ. Но, возможно, в человеке есть еще какая-нибудь способность воспринимать прекрасное, кроме зрения и слуха?

ФИЛОН. Те самые познавательные способности, которые являются в еще большей мере духовными, потому что они в большей мере познают прекрасное, чем эти.

СОФИЯ. Какие же они?

ФИЛОН. Воображение и фантазия, которые воссоздают, различают и осмысливают чувственные вещи, познают многие другие специфические проявления грации и красоты и побуждают душу к любовному наслаждению; ведь говорят—прекрасная фантазия, красивая мысль, прекрасная изобретательность. Но еще сильнее познает прекрасное интеллектуальный разум, воспринимающий универсальную грацию и красоту, бестелесную и истинную, в телах конкретных и смертных, которые в сильной степени побуждают душу к наслаждению и любви, как, например, науки, законы, человеческие способности и знания—все они называются прекрасными—прекрасная наука, прекрасный закон, прекрасное знание. Но высшая познавательная способность человека заключена в абстрактном мышлении, которое в созерцательном знании бога и отделенных от материи

сущностей наслаждается и наполняется любовью к высшей грации и красоте, присутствующей в творце и создателе всех вещей, благодаря которой достигается высшее счастье. Итак, наша душа возбуждается грацией и красотой, духовно проникающей через зрение, слух, сознание, мышление, разум, потому что в их объектах в силу свойственной им духовности присутствует грация, радующая душу и побуждающая ее к любви, но ее нет в объектах других свойств души из-за присущей им материальности. Таким образом, благу, чтобы стать прекрасным (если это телесное благо), нужно кроме благодати обладать некоторым образом грациозной духовностью, так чтобы, проникая по духовным путям в нашу душу, она могла бы услаждать ее и направлять к этой прекрасной вещи. Итак, человеческая любовь, о которой главным образом идет речь, в собственном смысле есть желание прекрасной вещи, как говорит Платон, а в общем смысле — желание хорошей вещи, как утверждает Аристотель.

СОФИЯ. <...> Я хотела бы знать относительно любви, существующей в мире, — в какой из его частей она рождается прежде — в телесном, небесном или ангельском мире и в какой части каждого из них.

ФИЛОН. <...> Отвечу тебе, что любовь родилась сначала в ангельском мире, а затем распространилась на небесный и телесный.

СОФИЯ. На каком основании ты утверждаешь это?

ФИЛОН. Поскольку любовь, как я уже сказал, происходит от красоты, то там, где красота более значительная, более древняя и причастна к вечности, там прежде всего должна была возникнуть любовь.

СОФИЯ. Ты хочешь ввести меня в заблуждение?

ФИЛОН. Каким образом?

СОФИЯ. Потому что ты утверждаешь, что там, где есть красота, там есть и любовь, но ведь ты показал уже, что любовь существует там, где красота отсутствует.

ФИЛОН. Я не ввожу тебя в заблуждение, ты сама себя обманываешь. Я не говорил тебе, что любовь заключается в красоте; я утверждал, что она проистекает из нее и что любовь имеет место там, где существует красота как ее причина, и присутствует она не в самой красоте, а в том, у кого ее нет и кто ее желает.

СОФИЯ. Итак, там, где в большей мере не хватает красоты, там и бóльшая должна быть любовь, там прежде всего должна она рождаться. И поскольку земной мир в большей мере лишен красоты, чем небесный и ангельский, то там должно быть большее количество любви, следовательно, именно там она прежде всего возникла.

ФИЛОН. <...> Разве ты не видишь, что не только отсутствие красоты является причиной любви и желания ее, но главное, когда она узнана влюбленным, которому ее недостает, когда он судит о ней как о хорошей, отличной, желанной и прекрасной, тогда он желает насладиться ею, и разве не чем яснее осознание ее со стороны влюбленного, тем сильнее желание ее и более совершенна любовь? Так скажи мне, София, в каком мире такое осознание оказывается более полным, в ангельском или телесном?

СОФИЯ. Разумеется, в ангельском.

ФИЛОН. Ведь в ангельском мире любовь более совершенна и там она прежде всего возникает?

СОФИЯ. Да, в соответствии с тем, что осознание является любовью влюбленного, ты прав, когда относишь ее начало к интеллектуальному миру. Но я думаю, что не меньшее значение, чем осознание красоты, имеет для любви ее отсутствие, и происходит она как от одного, так и от другого; напротив, кажется, что отсутствие ее является первым условием любви, а вторым условием — осознание отсутствующей красоты и желание ее в образе прекрасного. И, наконец, еще довод: там, где больше недостает красоты, там рождается любовь, то есть в низшем мире. Так что, даже если там красота осознается столь полно, как в ангельском мире, то недостает ее в большей мере, а это первое из условий для возникновения любви.

ФИЛОН. Но если же отсутствие и осознание прекрасного являются причинами возникновения любви, то отсутствие не только не предшествует осознанию как ее причина, но также и не равно ему.

СОФИЯ. Наоборот, нужно, чтобы отсутствие предшествовало осознанию, подобно тому как бытие вещи предшествует знанию о ней, поэтому вначале должна отсутствовать вещь, а не осознание ее отсутствия.

ФИЛОН. Действительно, отсутствие предшествует осознанию во временной последовательности, то есть по происхождению, потому что нужно, чтобы вещь сначала отсутствовала, как ты говоришь, а затем познавалось бы ее отсутствие, но оно не является первым, если иметь в виду его значение как причины любви. Потому что отсутствие без осознания не может вызвать любовь или желание хорошей или красивой вещи (ты знаешь, что люди, лишенные разума и понимания, не обладают любовью к мудрости и желанием заниматься наукой). Но когда отсутствие сопровождается осознанием отсутствующего прекрасного или хорошего, то это осознание оказывается главной причиной, возбуждающей любовь и желание красивой вещи. Итак, именно там, где это осознание сопровождается отсутствием красоты в какой-либо степени, — как, например, в ангельском мире, — там рождается любовь, а не в низшем мире, где отсутствие в избытке и отсутствует осознание.

СОФИЯ. Но я все же не считаю себя побежденной и не хочу следовать за тобой в том, что осознание как причина любви превосходит отсутствие, потому что осознание может существовать вместе с красотой, ведь во вселенной те, кто обладает большей красотой, имеют большее сознание. Так почему же более исключительна красота, нежели осознание ее? Итак, понимание стоит ближе к красоте, чем к ее отсутствию, и чем больше, тем меньше — к отсутствию прекрасного. Поэтому, где понимание велико, как в ангельском мире, там в малой степени может отсутствовать красота и как следствие — малы желание и любовь, потому что невелико желание у того, кому недостает мало. В низшем мире, где отсутствие красоты велико, а понимание и красота малы, там желание и любовь должны быть более интенсивными и рождаться раньше...

ФИЛОН. Исключительна та красота, которая сама себя познает, и высоко сознание, которое является осознанием собственной красоты; такое сознание предполагает не отсутствие, а, наоборот, наличие красивой вещи—объекта сознания. Во вселенной чем более исключительна красота, тем в большей мере она сама себя осознает. И она не возбуждает ни любви, ни желания, исключая разве что желание размышления над самой собой. Есть и другое сознание, объектом которого является красота осознающего, красота, отсутствующая у него. Именно это сознание возбуждает желание и любовь ко всем вещам, стоящим после высшей красоты.

СОФИЯ. И это второе сознание, поскольку оно предполагает отсутствие и является осознанием недостающей красоты, должно вызывать большую любовь в низшем мире, где отсутствует красота, чем в ангельском мире, где ее мало недостает; значит, это сознание должно быть пропорционально отсутствию красоты, которая является его объектом.

ФИЛОН. Это—второе заблуждение; знай же, что как первое осознание—осознание наличия чего-либо—является более полным в более прекрасном, и, значит, в ангельском мире оно полнее, чем в низшем, так и второе—осознание отсутствия чего-либо—полнее в высших мирах, чем в низших, исключая высшего бога, в котором нет осознания чего-то отсутствующего, потому что его сознание является сознанием его высшей красоты, обладающей полной мерой совершенства.

СОФИЯ. Поскольку ты не отрицаешь, что в высших небесных ангельских сферах красота отсутствует в меньшей мере, чем в низших телесных, то, значит, желание отсутствующей красоты должно быть большим в бедных ею низших, чем в богатых ангельских.

ФИЛОН. Ты не делаешь четкого вывода: ведь не тот, кому в большей мере недостает блага, больше желает отсутствующего у него блага, а тот, который в большей мере осознает благо, ему недостающее. Но посмотри на разнообразные вещи низшего мира—элементы, камни и металлы, у которых красота в значительной мере отсутствует, они мало или совсем не желают ее, потому что не осознают отсутствия блага.

СОФИЯ. Ты показал мне также, что они обладают естественным желанием и любовью. <...>

ФИЛОН. Я уже сказал тебе, что живой природе сознание необходимо, чтобы направлять ее к естественному совершенству, и оно не является сознанием в собственном смысле, поэтому любовь и желание здесь не интеллектуальны и не чувственны, а только естественны, то есть направляются природой, а не самим организмом. <...>

СОФИЯ. Я хорошо теперь понимаю, что отсутствие красоты в ангельском мире не только равно ее отсутствию в мире земном, но даже превосходит, поэтому правильно, что желание и любовь здесь более интенсивны и возвышенны, и с полным основанием можно утверждать, что здесь они возникают раньше. Но меня волнует достоинство ангельского мира, ведь поскольку отсутствие красоты есть несовершенство, то там,

где она отсутствует, в большей мере должно быть и большее несовершенство. Если идти дальше, то получается, что ангельский мир, в котором красоты меньше, согласно твоим словам, является более несовершенным, чем мир тленный, что является абсурдом.

ФИЛОН. Проследим далее за противоречием, о котором ты говоришь: отсутствие красоты, как я утверждал, больше в мире ангельском, чем в тленном, является отсутствием совершенно полным, ибо именно оно делает несовершенным то, к чему имеет отношение, в зависимости от степени отсутствия. Но я не утверждал, что именно такое отсутствие в бóльшей мере присуще ангельскому миру, но говорил лишь об отсутствии, возбуждающем и создающем любовь и желание и не являющемся недостатком какого-либо творения, а наоборот, чаще даже свидетельством его совершенства, отсюда, по логике, оно должно быть бóльшим в ангельском мире, чем в тленном.

СОФИЯ. Я хорошо вижу разницу между отсутствием красоты, осознанным и вызывающим любовь, в большей мере присущим интеллектуальному миру, и полным отсутствием сознания и любви, которое в большей мере присуще земному миру, и знаю, что одно является совершенством, а другое недостатком. Но мне остаются неясными три вещи: первое, что отсутствие, свойственное низшему миру, нельзя назвать абсолютным лишением, потому что и в нем тоже осознается высшая красота, ее желают люди, составляющие часть этого мира. Второе, что отсутствие осознанное и связанное с желанием высшей красоты не представляется возможным сравнить с потенциальным существованием вещи, отсутствующей в акции, как ты утверждал, потому что потенцию можно привести к акции, а никакая конечная красота не может обладать вечной красотой, которую именно осознают и желают, как ты говоришь. Третье, мне кажется странным, что бог каждое творение наделил сознанием и желанием вещи, ему недостающей и приобретение которой невозможно, как ты говорил это об ангельском мире. Разреши, Филон, эти сомнения, чтобы у меня была бóльшая ясность в вопросе о том, где рождается любовь.

ФИЛОН. Я ожидал от тебя подобных сомнений — они относятся к делу, потому что их решение позволит тебе глубже понять, что любовь рождается в ангельском мире, как я уже говорил. На первое отвечу, что в тленном мире не существует ясного сознания высшей божественной красоты, так как им может обладать только интеллект в акции, отделенный от материи и являющийся зеркалом, способным отразить божественную красоту. Такого интеллекта нет в низшем мире, ибо различные неодушевленные элементы, растения и животные лишены интеллекта, а человек обладает им лишь потенциально, так как понимает телесные сущности, воспринимая их не чувствами; то, что может поднять его выше, когда он напитан истинным знанием, — это переход к осознанию бестелесных сущностей с помощью телесных, как, например, для понимания движения неба необходимо прийти к пониманию его движущих сил, каковыми являются внетелесные и интеллектуальные способности, и

затем последовательно прийти к пониманию первопричины как одной из первых движущих сил. Но это — все равно что видеть яркое солнце в воде или в прозрачном теле, потому что слабое зрение не может видеть прямо в себе самом; так и наш интеллект в телесном видит бестелесное и, если хорошо понимает, что первопричина огромна и бесконечна, познает ее по ее результату, каковым является телесная вселенная, то есть по творению узнает мастера. Но он не познает его непосредственно, созерцая его разум и творение, как это делает ангельский мир, ведь интеллектуальные сущности, отделенные от материи, способны видеть точнее, непосредственно в них отпечатывается ясная божественная красота (как око орла способно прямо созерцать свет солнца), а не в энигме.

СОФИЯ. Но разве ты не показал мне, что иногда человеческий интеллект достигает такого совершенства, что может подняться до слияния с действующим интеллектом, отделенным от материи, то есть с интеллектом ангельского мира, и насладиться им в действительности, непосредственно созерцая его, а не через потенциальное общение и не через телесное посредничество?

ФИЛОН. Да, это так. Философы полагают, что наш интеллект может слиться с действующим интеллектом, отделенным от материи, каковым является интеллект ангельского мира, но когда он достигает этой ступени, то уже не является больше человеческим интеллектом — ни потенциальным, ни телесным, ни принадлежащим тленному миру, — но или становится интеллектом ангельского мира, или средним между человеческим и ангельским.

СОФИЯ. Почему средним, а не полностью ангельским?

ФИЛОН. Потому что для слияния с ангельским он должен быть ниже его, ибо то, что сливается, — ниже того, с чем оно сливается, подобно тому как ангел ниже божественной красоты, от слияния с которой он испытывает блаженство. Таким образом, сливающийся интеллект принадлежит ангельскому, как ангельский — божественному, и является средним между ним самим и божественным; божественный же, поскольку бесконечен, стоит значительно выше среднего и является последней ступенью красоты, не сравнимой ни с какой иной. Итак, имеется четыре ступени интеллекта: человеческий, соединяющийся [copulativo], ангельский и божественный: человеческий членится на два, то есть на потенциальный (интеллект невежды) и действующий (интеллект ученого), и поэтому всего их пять. Отсюда следует, как ты понимаешь, что человеческий интеллект, а также интеллект соединяющийся не могут воспринимать непосредственно, согласно философу, божественную красоту и видеть и сознавать ее, поэтому же любовь и желание не могут прямо устремляться к этой неосознанной красоте, а только в беспорядочном движении в силу сознания, полученного от первопричины и первой движущей силы через посредство тел. Это сознание не является правильным и совершенным и не может вызвать ни чистую любовь, ни сильное желание, необходимые для этой высшей красоты. Но тем не менее оно может познавать при слиянии сущность действующего интеллекта, красота которого конечна; к

ней устремляется его любовь и желание, и благодаря ей, то есть в ней, видит и желает он божественную красоту, как в некоем кристалле или ясном зеркале, но не ее самое непосредственно, как это делает ангельский интеллект.

СОФИЯ. Я вспоминаю также, что ты говорил, будто души святых отцов соединялись с самой божественностью.

ФИЛОН. То, что я сказал тебе сейчас, составляет мнение философа, рассматривающего высшее совершенство, которого может достичь человек по своей природе; но Священное писание показывает, насколько более высоко может подняться человеческий интеллект, когда он делается благодаря божьей милости [grazia] пророческим и божественно избранным, потому что тогда он может слиться с божественной красотой непосредственно подобно любому из ангелов.

СОФИЯ. И каждый пророк достиг такой ступени созерцания божественного?

ФИЛОН. Нет, исключая Моисея, главного из пророков, потому что все другие обладали пророчеством через посредство ангела и их фантазия была причастна к интеллекту во время его слияния, поэтому-то их пророчества происходили по большей части во сне и в фантастических образах. Моисей же пророчествовал, бодрствуя, с ясным интеллектом и в мире фантазии, соединенном с самой божественностью, без посредничества ангелов и без каких-либо фантастических образов, за исключением первого его пророчества, поскольку оно было новым...

СОФИЯ. Мне кажется достаточным ответ на мое первое сомнение. Но хочу, чтобы ты разрешил и второе — почему возможно, чтобы ангел обладал потенциально бесконечной красотой в силу вызывающего желание сознания, а обладать ею в акции невозможно.

ФИЛОН. Невозможно, чтобы конечное превращалось в бесконечное, как невозможно, чтобы творение стало творцом, поэтому потенция не имеет места в душах блаженных, но они должны потенциально слиться с бесконечной красотой бога, хотя сами конечны. Для этого необходимо обладать сознанием величественной красоты бога и направляющей их к этому любовью и склонностью.

СОФИЯ. Но как бесконечное может быть познано конечным? И как бесконечная красота может восприниматься конечным разумом?

ФИЛОН. В этом нет ничего странного, так как познаваемая вещь воспринимается познающим в соответствии с природой познающего, а не познаваемого. Заметь, что вся полусфера воспринимается глазом и отражается в крохотном зрачке и не в соответствии с величиной и природой неба, а в соответствии со способностями зрачка. Так и бесконечная красота отражается в конечном ангельском и блаженном разуме не согласно образу ее бесконечности, но согласно конечной способности познающего разума. Так видит глаз орла, и в нем непосредственно отражается великое солнце не потому, что глаз в солнце, а потому, что глаз орла способен воспринимать его. Другое познание — это познание великой божественной красоты, сравнимое с осознанием богом

своей собственной красоты. Оно—как бы солнце с ярким видимым светом, созерцающее самое себя, это зрение совершенно, потому что здесь осознание равно сознающему.

Итак, существуют три видения бога как солнца: низшее видение человеческого интеллекта, созерцающего божественную красоту в образах [enigmatе] телесной вселенной, которая является лишь образом красоты, подобно тому как человеческий глаз видит яркое тело солнца отраженным в воде или другом прозрачном теле, потому что неспособен созерцать его непосредственно. Второе видение— ангельского интеллекта, который созерцает великую божественную красоту непосредственно, не уподобляясь субъекту, но достигая этого в соответствии со своей конечной способностью, подобно тому как глаз орла видит яркое солнце. Третье— это созерцание божественным интеллектом своей великой красоты, как бы отождествляющееся с объектом, так видит самое себя яркое солнце.

СОФИЯ. Мне нравится, как ты разрешил второе мое сомнение, но есть еще одна трудность: поскольку ангелы неизменны и постоянно пребывают в состоянии блаженства, то каким образом возможно, чтобы они обладали потенцией какого-либо совершенствования для приобретения способности слиться с богом в действительности, как ты сказал? Но если они постоянно совокупаются с божественностью, то у них не должно быть ни желания, ни любви к тому, чем они обладают, потому что, как ты утверждаешь, желают недостающего, а не того, чем постоянно владеют.

ФИЛОН. Поскольку объект слишком великолепен для познающего, то не удивительно, что он может постоянно усиливать сознание и совокупление конечного разума с бесконечной красотой с помощью желания и любви, коренящихся в сильной степени отсутствия высшей красоты познаваемого, чтобы все сильнее наслаждаться ее созерцанием, в силу которого он с ней совокупляется. И хотя ангелы не временны, их вечность не безгранична и в целом лишена непрерывности в отличие от вечности бога, поэтому, будучи бестелесными и не обладая движением, как тела, они имеют в истоке и конечной цели движение интеллектуальное с созерцанием и последовательным слиянием. Эту временную последовательность философы называют ангельским периодом, он является средним между временем телесного мира и божественной вечностью. В этой последовательности могут быть интеллектуальные потенция, любовь и желание, а также последовательная объединяющая связь, о чем говорилось. И когда я соглашаюсь с тобой, что ангелы всегда пребывают в состоянии совокупления, это не означает, однако, что допускаю отсутствие любви и желания продолжить его в вечности, так как, обладая хорошими вещами, любят их, желая все больше наслаждаться ими и испытывать постоянное удовольствие. Таким образом, любовь ангелов постоянно устремляется к божественной красоте, интенсивно и экстенсивно.

СОФИЯ. Ты разрешил второе мое сомнение, скажи же что-нибудь относительно третьего.

ФИЛОН. В том, что я сказал, разрешая второе сомнение, уже выявляется ответ на третье. Я согласен с тобой, что и бог и природа вкладывают в какое-либо творение внутреннюю любовь, или желание, или же склонность только для того, чтобы это было осуществимым, а не ради демонстрации невозможного.<...>

СОФИЯ. <...> Теперь мне хотелось бы ясно и в полной мере понять, каковы прародители любви, как человеческой, так и универсальной мировой.

ФИЛОН. Сначала, София, я скажу о тех, кого считаю общими отцом и матерью всякой любви, а затем, если хочешь, о собственных родителях любви человеческой и любви мировой.

СОФИЯ. Мне нравится такой порядок, потому что знание общего должно предшествовать знанию более частного. Скажи же мне, каков отец, общий для всякой любви, и какова ее мать.

ФИЛОН. <...> Оставляя в стороне чужие мнения и выдумки, скажу, что общим отцом всякой любви является прекрасное, а общей матерью — осознание прекрасного, смешанное с лаской; от них обоих, как от настоящих отца и матери, рождается любовь и желание, потому что прекрасное, осознанное тем, у кого оно отсутствует, страстно любимо и желаемо познающим. Так рождается любовь, зачатая прекрасным в уме познающего, у которого оно отсутствует и который его желает. Таким образом, отцом любви является любимое прекрасное, а матерью — ум любящего, оплодотворенный семенем того прекрасного, которым является красота, отраженная в уме познающего; оплодотворенный ею желает слиться с прекрасным. Еще раньше ты поняла, что любимый имеет природу производящего отца, а любящий имеет природу матери, зачинающей от любимого и жаждущей плода в прекрасном, как говорит Платон.

СОФИЯ. Мне нравится такое решение и ясная мысль относительно отца и матери универсальной мировой любви, но, прежде чем я попрошу у тебя дальнейших разъяснений, нужно, чтобы ты разрешил следующее противоречие. Ты говоришь, что мать любви — осознание отсутствующего прекрасного, но, с другой стороны, ты утверждаешь, что ее сначала оплодотворяет образ прекрасного и поэтому она желает и любит его. Противоречие таково: если ум познающего оплодотворяется прекрасным, то оно больше не отсутствует в нем, но, наоборот, он им владеет; ведь беременная имеет в себе сына, он ведь не отсутствует у нее.

ФИЛОН. Если бы образ прекрасного не находился в уме любящего в виде красивого, хорошего и радостного, то само прекрасное никогда не было бы любимо им, так как полностью лишённые красоты не имеют прекрасного и не желают его, но то, что желает его, не является полностью лишённым прекрасного, потому что его сознание и ум оплодотворены образом красоты. Но поскольку ему не хватает главного, то есть полного слияния с этим прекрасным, у него возникает желание достичь главного результата, которого ему не хватает, и он желает наслаждаться соединением с прекрасным, образ которого, запечатленный в его уме, побуждает его, подобно тому как беременная желает

разродиться и произвести на свет спрятанное внутри нее. Таким образом, мать любви, любящая, хотя и лишена полного единения с любимым, не лишена отраженного образа его красоты, который заставляет ее быть любящей и желающей соединения с отсутствующим у нее прекрасным.

СОФИЯ. Мне нравится сказанное тобою, но я не согласна с тем, что любящая мать, беременная от прекрасного отца, рождает в качестве сына самого отца; ведь ты говоришь, что рождение или появление на свет есть не что иное, как слияние и наслаждение с самим отцом в действительности.

ФИЛОН. Ты только рассуждаешь, София, но если бы ты была более пронизательной, то пришла бы к выводу, что действительное наслаждение прекрасным в единении с ним не является ни в собственном смысле, ни вообще одним и тем же. Случается, что оно похоже на него как собственный сын на отца, хотя к этому сходству с отцом присоединяется частично материнский образ любящего сознания, которое не было бы актом наслаждения, если бы не возникало от познающего любящего в прекрасном, познанном, любимом. Таким образом, любовь — подлинный сын двоих: имеет материальную часть от материнского сознания и образ от отцовской красоты; и, как показал Платон, любовь есть желание беременной родить прекрасное, похожее на отца, и такова не только любовь интеллектуальная, но и чувственная.

СОФИЯ. Объясни мне, почему в каждой такой любви содержится беременность и желание разродиться прекрасным и почему очень желанны такие роды.

ФИЛОН. Ты знаешь, сколь велико не только в человеке, но также и в каждом животном желание познать подобное себе и сколь велики заботы, страдания и трудности родителей, особенно матерей, которые они принимают на себя ради произведения на свет и воспитания своих детей, вплоть до того, что рискуют жизнью ради их блага. Первая цель — производство прекрасного, подобного тому, от кого забеременела мать, и конечная цель — желание бессмертия, так как, не обладая бессмертием, как говорит Аристотель, животные желают и заботятся о том, чтобы вечно существовать, производя себе подобных; и очень часто заботятся о жизни и существовании потомства больше, чем о себе, потому что им кажется, что их жизнь уже прошла, а жизнь потомства является частью их собственной жизни, ибо делает их бессмертными благодаря постоянному наследованию им подобных. Эти цели имеют место и в человеческой душе, которая, будучи беременна красотой добродетели и интеллектуальной мудрости, всегда желает породить подобных же прекрасных детей в добродетельных поступках и мудром поведении, ибо благодаря действительному рождению их достигается подлинное бессмертие, что лучше, чем то бессмертие, которое животные приобретают, производя подобных же животных...

СОФИЯ. Мне кажется, я хорошо поняла уже, каким образом прекрасное, то есть красота, является отцом любви, а познающая и желающая его — матерью, которая забеременела от него желанием родить подобное ему, что является совокуплением и наслаждением этим прекрасным. Хотя

я вижу, что всякая вещь состоит из красоты, потому что отец—это прекрасное, а беременная мать—осознающий его отраженный образ, а желаемый сын—возвращение к наслаждению в соединении с этим прекрасным, но меня удивляет, что ты допускаешь столь много случаев красоты, потому что, предшествуя любви, она по необходимости должна предшествовать не только в низшем мире и абстрактном разуме людей, но также в небесном и во всем ангельском мире, так как в каждом, как ты сказал, имеет место любовь и все являются в действительности влюбленными. К тому же, если в высшей божественности существует, как ты неоднократно утверждал, любовь к своим творениям и она оказывается любящей их (как говорится в священных книгах), то как можно представить себе предшествование красоты тому, что в высшей степени предшествует всему?

ФИЛОН. Пусть не удивляет тебя, София, что именно красота делает любимым каждого любимого и влюбленным каждого влюбленного и является началом, серединой и концом всякой любви: началом в самом любимом, серединой в его отражении в любящем и концом в наслаждении и слиянии любящего со своим началом—любимым, так как в силу того, что первое прекрасное является верховным мастером вселенной, красота всякой сотворенной вещи является совершенством работы, проделанной в ней верховным мастером, и эта вещь являет собой то, в чем сотворенное связывается и весьма походит на творящего, а творение на творца. Так как божественность причастна ко всем частям вселенной, не удивительно, но справедливо, что она предшествует всякой другой вещи вселенной и именно она делает вещи, в которых она содержится, любимыми и другие, познающие их, любящими и желающими быть причастными к любимым благодаря божественной красоте всех творцов. Последняя не только предшествует любви, заключенной в сотворенных вещах, как телесных и тленных, так и небесных, то есть бестелесных, духовных, а также ангельских, но предшествует любви, исходящей от бога к творениям, потому что эта любовь—не что иное, как желание, чтобы красота творений увеличивалась и уподоблялась высшей красоте их творца, по образу которого они были созданы; таким образом, в боге красота существует прежде, чем любовь, и бытие прекрасного и любимого предшествует бытию влюбленного.

СОФИЯ. Я вижу, что ты отвечаешь на мой вопрос, но не чувствую себя вполне удовлетворенной, ибо я не вполне понимаю достоинство и грандиозное великолепие этой красоты, я не понимаю огромного значения, в силу которого она должна быть началом всех достойных и совершенных вещей, как ты это утверждаешь. Я хотела, чтобы ты лучше разъяснил сущность этой красоты; я хорошо помню, как однажды ты определил ее так: красота есть грация, которая, услаждая душу ее сознанием, побуждает ее к любви. Но я по-прежнему жажду узнать о сущности этой грации и о многом важном в отношении творца и всей вселенной, что заключено в определении самой красоты.

ФИЛОН. Мне помнится, что я показал тебе часть духовной сущности

красоты, так как я объяснил тебе пять внешних чувств. Красота проникает в человеческую душу не через три материальных чувства (то есть не через ощущение и не благодаря вкусу и слуху; сдержанность в сладострастных ощущениях не называют красивой, в равной мере не считают красивыми приятное на вкус и по запаху), но только благодаря двум духовным чувствам, то есть отчасти через слух благодаря красивым речам, беседам, стихам, красивой музыке и прекрасной и согласной гармонии и в значительной мере через глаза в красивых образах, прекрасных цветах и пропорциональных композициях, в прекрасном свете и тому подобном; все это дает тебе представление о том, в какой мере красота является вещью духовной и отделенной от тела. Я показал тебе также, что больше всего красоты заключено в частях души, наиболее удаленных от тела, во-первых, в воображении с его прекрасными фантазиями и затем еще больше — в интеллектуальном разуме, отделенном от материи, с его прекрасными науками, искусствами, добродетельными поступками и знанием, и, наконец, в высшей степени — в абстрактном разуме с первой человеческой мудростью, являющейся подлинным образом высшей красоты. В силу этого ты начнешь понимать, насколько сама по себе красота чужда материи и телесности и как связана она с ней духовно.

СОФИЯ. Все же обычно народ считает красоту главным свойством тела, и ему кажется, что она больше подходит именно им. И если бестелесные вещи называются красивыми, то потому, что у них имеется сходство с телесной красотой, подобно тому как их называют большими (например, большая душа, большой ум, большая память, большое искусство) по аналогии с телами, потому что бестелесные вещи, не имеющие таких свойств, как количество или размер, не могут быть ни большими, ни маленькими в собственном смысле, но лишь по аналогии с мерными телами. Тем не менее кажется, что красота свойственна телам, а бестелесным вещам не свойственна, но придается по сходству с телами.

ФИЛОН. Даже если это так в случае с «большим», поскольку величина — свойство количества, а количество — свойство тела, то на каком основании ты считаешь, что такова же и красота?

СОФИЯ. Кроме того, что само слово «красота» используется применительно к телам, поскольку народ в большей мере считает истинной телесную красоту, есть и еще довод: красота кажется пропорцией частей относительно целого и соразмерностью целого в частях — так определяли ее многие философы. Значит, она является свойством соразмерного тела и целого, составленного из частей, и предполагает количество как свойство тела; но если говорить о бестелесных вещах, именно в силу сходства с телом они имеют части, из которых и составлены пропорционально и в определенном порядке, как, например, гармония, созвучие и упорядоченная речь; поэтому они и называются красивыми — по аналогии со сложным пропорциональным телом. Так же и в размышлениях — воображаемых, рациональных и ментальных — существует порядок частей относительно целого и по сходству с телом, которому свойственно быть

составленным из соразмерных частей, их называют прекрасными. Таким образом, свойство красоты, равно как и величины, кажется, заключается в том, чтобы быть присущими телу, являющемуся в собственном смысле субъектом количества и композиции частей.

ФИЛОН. Использование термина «красивый» в народе соответствует пониманию красоты простыми людьми. Так как они не могут воспринимать никакую иную красоту, кроме той, которую воспринимают глаза или уши, то думают, что, кроме этой, не существует иной красоты, разве что какая-то ложная, воображаемая, фантастическая. Но обладающие ясным зрением ума видят значительно дальше телесных вещей, понимают гораздо больше бестелесную красоту того, что они воспринимают как телесную плоть, и понимают, что красота, находящаяся в телах, более низкая, незначительная и поверхностная по сравнению с той, которая находится в бестелесных сущностях. Они знают также, что телесная красота является тенью и образом духовной и имеет с ней сходство, она есть не что иное, как отражение духовного мира в мире телесном; они понимают, что красота тел не проистекает из их телесности или материальности, потому что если бы было так, то всякое тело и материальная вещь были бы прекрасными одинаковым образом, так как материя и телесность одинаковы во всех телах, или же самое большое из тел было бы самым красивым, но это очень часто не так, ибо красота требует средних размеров тела, а большое и маленькое тело уродливо. Знают также, что красота тел происходит от сходства с высшими по сравнению с ними бестелесными сущностями и чем больше отсутствует в них это сходство, тем они уродливее, так что уродство есть свойство тела, а красота привносится в него его духовным благодетелем. Итак, София, тебе недостаточно телесных глаз, чтобы видеть красивые вещи,— посмотри на них бестелесными очами, и ты узнаешь подлинную красоту, которую не может видеть народ. Так же как лишенные телесных глаз не могут воспринимать красивые формы и цвета, так и лишенные интеллектуальных глаз не могут видеть светлейшую духовную красоту и наслаждаться ею, потому что наслаждается красотой лишь тот, кто ее познает, а кто не вкушает ее—лишен самого приятного наслаждения. И если телесная красота, являющаяся лишь тенью духовной, столь приятна тому, кто ее зрит, и если она захватывает его, притягивает к себе, лишает свободы и возбуждает желание владеть ею, то что сделает с достойными ее созерцать ярчайшая интеллектуальная красота, лишь тенью и образом которой является красота телесная...

СОФИЯ. Мне достаточно этого, потому что простонародье не обманет меня относительно того, что называет красотой, но я хотела бы, чтобы ты разрешил вопрос о пропорциональности частей и целого, которая, по его мнению, свидетельствует о том, что красота свойственна телам и бестелесным сущностям, но находится в них лишь в силу сходства с красотой телесной.

ФИЛОН. Это определение красоты, высказанное некоторыми современными философами, не отражает ее сущности и не является совершенным,

ибо если бы это было так, то всякое простое тело, не состоящее из различных и пропорциональных частей, не называлось бы красивым, не были бы таковыми ни солнце, ни луна, ни прекрасные звезды, ни сверкающая Венера, ни яркий Юпитер.

СОФИЯ. Но они обладают красотой в силу крупной формы—самой прекрасной из форм, которая является сама по себе целым и содержит части.

ФИЛОН. Да, круг прекрасен сам по себе, но его красота не является пропорцией частей по отношению к целому, потому что его части равны и однородны и в них нет никакой пропорциональности. И не красота круга делает красивым солнце, луну и звезды, ибо если бы это было так, то всякое кругообразное тело обладало бы красотой солнца; их красота в блеске, который не является фигурой и не содержит частей пропорциональных. В таком случае пылающий огонь, блестящее золото и сверкающие драгоценные камни не были бы красивыми, потому что все они просты и однородны, их части и целое не имеют пропорционального расчленения. Кроме того, по их мнению, только целое бывает красивым и каждая из частей будет красива только в сравнении с целым. Но можно видеть лицо, которое иногда красиво, а иногда нет, хотя пропорция его частей по отношению к целому всегда одинакова; таким образом, красота не заключается в пропорциональности частей...

СОФИЯ. Итак, непропорциональные вещи могут быть красивыми.

ФИЛОН. Нет, потому что непропорциональные уродливы и плохи, а плохое не является красивым. Но, однако, не пропорциональность составляет самую красоту, потому что среди тех вещей, что не являются ни пропорциональными, ни непропорциональными, ибо они не сложные, имеются очень красивые. И более того, среди пропорциональных и соразмерных есть некоторые, не обладающие красотой, ибо всякое красивое является хорошим, а в плохих вещах встречается пропорциональность и соразмерность. Есть поговорка у купцов, что законник и жулик быстро приходят к соглашению, страх сопровождается жестокостью, а расточительство воровством. Таким образом, всякое пропорциональное не является красивым, а всякое красивое пропорциональным, как думают.

СОФИЯ. Так что же, наконец, составляет красоту телесных вещей, делающую прекрасными, с хорошими пропорциями фигуры и тела, если красота не является пропорциональностью?

ФИЛОН. Ты знаешь, что материя, основа всех низших тел, сама по себе безобразна и является матерью всякой уродливости этих вещей, но оформленная во всех своих частях благодаря причастности к духовному миру становится прекрасной; таким образом, именно формы, проникающие в нее из божественного разума и мировой души, то есть из духовного и небесного миров, лишают ее уродства и придают ей красоту. Красота приходит в низший мир из мира духовного и небесного, так же как уродливость и безобразие—его свойство, проистекающее из бесформенной и несовершенной материи, из которой состоят все его тела.

СОФИЯ. Итак, все тела в равной мере прекрасны, потому что, по существу, сформированы высшим миром.

ФИЛОН. Я согласен с тобой, что всякое тело обладает в какой-то степени красотой, которая проистекает от формы, формирующей его бесформенную материю, но тела—не в равной мере прекрасны, потому что формы не в равной мере совершенно формируют все низшие тела и не одним и тем же способом ликвидируют бесформенность материи: в некоторых устраняют небольшую часть этой бесформенности, в других—значительную и более постепенно; и чем больше этой материальной бесформенности придается форма, тем более красивым получается тело, и чем меньше—тем менее красиво и более безобразно. Это различие существует не только в различных видах тел низшего мира, но также в различных особях одного вида—один человек красивее другого, одна лошадь прекраснее другой—потому что форма, придающая ему сущность, в большей мере доминирует над материей, так как в большей мере эта особь смогла избавиться от уродства и сделаться красивой.

СОФИЯ. Отчего происходит, что пропорциональные тела не кажутся прекрасными?

ФИЛОН. Потому что форма, лучше формирующая материю, делает части тела пропорциональными между собой и целым, разумно упорядоченными и хорошо устроенными для своих действий и целей, объединяя целое и части, будь они различны или похожи, то есть гомогенны или гетерогенны, в возможно лучшей форме, чтобы целое было единым и сформировано в совершенном виде—и таким образом делает его прекрасным. А когда материя не поддается формированию, то невозможно таким образом объединить и упорядочить разумно части в целом, и тогда оно остается менее красивым, безобразным в силу неподчинения бесформенной материи формирующей и создающей красоту форме.

СОФИЯ. Я рада узнать, какова красота низших тел и кто ее создает и откуда она проистекает, но у меня остается одно сомнение—отчасти из-за твоих недоумений в отношении тех, кто утверждает, что красота является пропорцией. Ведь красивые цветы прекрасны, но не объединены формой, также и свет прекрасен, но не имеет частей, оформленных и объединенных в целое; кроме того, солнце, луна и звезды, хотя и являются телами, не обладают материей формы и формой, ее образующей,—так почему же они красивы? Далее, гармоничная музыка, приятный голос, изящная речь, благозвучные стихи не имеют материи и образующей ее формы, а все же прекрасны; и, наконец, прекрасные явления человеческого воображения, разума и ума, как ты говорил, не обладают ни материальной сущностью, ни формой, хотя они самые прекрасные в низшем мире.

ФИЛОН. Ты задала хороший вопрос—я как раз должен был разъяснить его тебе, если бы ты меня не опередила. В нижнем мире вся красота—от форм, как я уже говорил, которые, покорив бесформенную материю и подчинив грубую телесность, делают тела красивыми, и сами они—это верно—по сути являются прекрасными, или красотой, поэтому их достаточно, чтобы сделать из уродливого красивое. А если бы они не

были прекрасными, или были бы уро
ни теми, ни другими, и если уро
сущности могут они делать красивые
может создавать полярное себе, но,
ные, то почему делают чаще красивые
случаях. Нужно признать, что форм
ные ими тела. Таким образом, цвет
формами, и если они окрашивают те
более что сами цвета должны быть к
большей мере собственный свет, де
окрашенное, является, по сути, форм
ных с телесностью, как это ты у
прекрасной красоты нижнего мира и
красивым. Солнце, луна и звезды пр
который во всем имеет качество форм
могут скорее называться формами,
солнце — отец прекрасного света, то
телесной красоты; за ним следуют д
как первоначально они от него полу
делает прекрасными все низшие тела
сти — яркий огонь. Огонь в больш
телесен в силу своей легкости и тонк
солнечный свет; особенность его фо
другой противоположный элемент н

телесной красоте, так как она в действительности формальна и упорядочивает и объединяет многие различные представления души, чувственные и рациональные, а также придает и делает причастными к теоретической красоте [bellezza dottrinale] умы, способные принять красоту. В равной мере красота произведений искусства [bellezza artificiale] существует в вещах, которые сделались красивыми благодаря искусству. Итак, красота всего нижнего мира происходит от мира духовного — в формах и благодаря формам — в телах. Эти формы, или формальная красота [bellezza formale], всегда отделимы от материи, так как не имеют связи с бесформенной материей, являющейся препятствием для их красоты, и наоборот, добродетели и мудрость всегда прекрасны, тогда как получившие форму тела иногда прекрасны, а иногда нет в зависимости от того, подчиняется или сопротивляется материя формальной красоте.

СОФИЯ. Я понимаю, каким образом вся естественная красота [bellezza naturale] телесного мира проистекает от формы или как формы образуют тела из его материи; но остается понять, откуда проистекает красота произведений искусства, ведь она не происходит от духовной или небесной красоты — начала естественных форм, не принадлежит к их числу и не обладает их природой.

ФИЛОН. Так же как красота естественных вещей происходит от естественных, сущностных или акцидентальных форм, так и красота произведений искусства проистекает от искусственных форм [forme artificiali], поэтому определение и той и другой красоты одно и то же и распространяется на обе.

СОФИЯ. Каково же это определение?

ФИЛОН. Грация формы [grazia formale], доставляющая удовольствие и побуждающая к любви того, кто ее понимает, это — формальная грация, которая так же как в естественной красоте является грацией естественной формы, так и в искусственной красоте является грацией искусственной формы. Чтобы понять, что красота искусственных тел происходит от формы искусства, вообрази два одинаковых куска дерева и в одном из них вырезана прекрасная Венера, а в другом нет, и ты поймешь, что красота Венеры зависит не от дерева — ведь другой кусок дерева некрасив, — и получается, что форма, то есть созданная художником фигура, является ее красотой и именно она делает Венеру прекрасной. Так же как естественные формы тел имеют внетелесное, духовное происхождение, связанное с мировой душой, и, более того, имеют происхождение от первого божественного разума, а первые две из всех форм обладают гораздо более совершенной сущностью и красотой, чем формы расчлененных тел, так и искусственные формы происходят от разума творящего человека, в котором они прежде существуют с большей степенью совершенства и красоты, чем в красиво созданном теле. Как при размышлении над создаваемым прекрасным исчезает телесность и остается только идея в уме творца, так и естественные прекрасные вещи, если лишить их материи, остаются только идеальными формами, существовавшими ранее в первом разуме и от него — в мировой душе. Ты хорошо

знаешь, София, насколько более прекрасной должна быть идея творящего, когда она едина в разуме творца, чем когда она оказывается расчлененной в теле, потому что всякую красоту и совершенство увеличивает единство и уменьшает расчленение. Красота деревянной статуи Венеры расчленена на самостоятельные части, что делает слабой и непрочной ее красоту по сравнению с той, которая существует в разуме художника, потому что в разуме заключена идея произведения искусства со спаянными воедино частями, так что одна содействует другой и увеличивает ее красоту и красота всего целого находится в каждой части, а красота каждой — в целом, без какого-либо расчленения. Таким образом тот, кто видит одну и другую, понимает, что несравненно более красиво искусство [l'arte], чем его воплощение [l'artificiata], потому что искусство является причиной сотворенного, которое в соединении с телами настолько теряет свое совершенство, насколько тело его приобретает, ибо чем более некрасиво и отдалено от формы грубое тело, тем более красивым делается оно в творении, и чем больше тело отдалено от формы и препятствует ей, тем менее красивым оказывается произведение искусства. Таким образом получается, что форма без тела является самой красивой, так же как тело без формы — самым некрасивым, а искусственные вещи являются естественными, потому что формы, делающие прекрасными естественные тела, с очевидностью оказываются значительно более красивыми в разуме высшего мастера и подлинного творца мира, то есть в божественном разуме, так как там они соединены вместе, абстрагированные от меняющейся материи или изменения и всякого рода расчленения и множественности, и красота всего целого делает прекрасной каждую форму, а красота каждой заключена в целом. Далее, все формы содержатся в душе мира, которая является вторым его творцом, но они уже не обладают такой степенью красоты, как в первом разуме — творце; формы оказываются в душе в столь же чистом единстве, но с некоторой степенью множественности или упорядоченного разнообразия, ведь она находится посредине, между первым творцом и сотворенными вещами, но в ней заключена гораздо большая красота, чем в естественных вещах, так как в ней все формы пребывают духовно в упорядоченном единстве, отделенные от материи с ее изменчивостью и движением. От нее происходят все души и естественные формы низшего мира, распространенные между его различными телами, и все подверженное изменчивости и движению с последовательной генерацией; исключение составляет лишь рациональная душа человека, свободная от разрушающей изменчивости и телесного движения, хотя и с некоторым движением типа рассуждения и включением видов духовного порядка, потому что она не смешана с телом, как другие души и естественные формы. Среди этих также те формы (подобно тому, что мы говорили об искусственных), которые меньше смешаны с телом, более красивы сами и делают более красивыми их тела; а те, что имеют большую связь с телесностью, менее красивы сами и придают уродливость их телам. И, наоборот, в естественных телах наиболее оформленное и подчиненное форме является более

красивым, а то, что сопротивляется своей форме и отдалается от нее, безобразно.

Ты можешь понять, София, из этого рассуждения, что красота низших тел, естественных и искусственных,— не что иное, как грация, которой каждое из них обладает из-за свойственной ему формы субстанциональной [substanziale] или акцидентальной [accidentale], или же из-за искусственной формы. Ты понимаешь, что сами формы того или иного рода более красивы, чем образованные ими тела, и в своем духовном существовании они гораздо более исключительны по красоте, чем в своем телесном существовании, хотя их телесная красота воспринимается телесными глазами и отчасти слухом, а духовная нет, поскольку она воспринимается глазами души или разума, соответствующими ей и достойными созерцать ее.

СОФИЯ. Каким образом глаза нашей души и разума соотносятся с духовной красотой?

ФИЛОН. Потому что в нашей рациональной душе, являющейся образом души мира, отображены произвольно все формы, существующие в мировой душе, и поэтому благодаря разумному рассуждению она узнает их различия, наслаждается их красотой и любит. Чистый разум, сияющий в нас, также является образом чистого божественного разума, запечатлевшего единство всех идей, который в итоге наших разумных рассуждений показывает их идеальную сущность в единственном интуитивном и самом абстрактном сознании, когда его заслужит наш хорошо образованный разум. Так что мы глазами разума можем созерцать в одной интуиции высшую красоту первого разума и божественные идеи и, видя их, наслаждаемся ими и любим их. А глазами нашей рациональной души благодаря стройному рассуждению мы можем созерцать красоту мировой души и в ней все упорядоченные формы, что радует и постепенно побуждает к любви. Духовной красоте этих двух соответствуют также две телесные красоты— та, что воспринимается зрением, и другая, воспринимаемая слухом; они являются образами и подобиями. Первая— образ интеллектуальной красоты, потому что вся состоит из света и через свет воспринимается. И ты уже знаешь, что солнце и его свет— образ первого разума, поэтому, так же как первый разум озаряет своей красотой очи нашего разума и наполняет их красотой, так и солнце, его образ, своим светом, который является блеском самого разума, создающим форму и сущность самого солнца, озаряет наши глаза и позволяет им воспринимать всю сверкающую телесную красоту. А та, что воспринимается слухом, есть образ красоты мировой души, ибо состоит из гармонического созвучия и порядка, подобно тому как существуют в ней формы в упорядоченном единстве. И так же как порядок форм, существующий в мировой душе, украшает нашу душу и ею воспринимается, так и упорядоченность голосов в гармоническом пении, в поучительном рассуждении или стихе воспринимается нашим слухом, благодаря чему наша душа радуется гармонии и созвучию того, что отражено в ней душой мира.

СОФИЯ. Я знаю, что как телесная красота, так и зрительные и слуховые образы являются образами и подобиями духовной красоты первого разума и мировой души, и что, так же как глаза и уши охватывают два типа телесной красоты, так и наша рациональная душа и интеллектуальный разум воспринимают оба типа духовной красоты. Но остается неясным следующее: наша душа и интеллектуальный разум именно благодаря глазам и ушам узнают и судят о телесных видах красоты, наслаждаются и любят ее, так как глаза и уши наши—не что иное, как каналы и пути, идущие от телесной красоты к нашей душе и разуму; таким образом, кажется, что они находятся, по существу, скорее возле телесной красоты, чем возле духовной, как ты сказал.

ФИЛОН. Нет сомнения, что именно душа узнает, судит и чувствует все виды телесной красоты, наслаждается ими и любит, а не глаза и уши, даже если они хорошо ее передают, потому что если бы они познавали и любили красоту, то, следовательно, все в равной мере познавали бы и любили красоту телесных вещей и одинаково наслаждались бы и любили ее, потому что у всех есть глаза и уши. Разве ты не знаешь, что многие ясные глаза не воспринимают многих красивых вещей и не вызывают у тех, кто их созерцает, ни удовольствия, ни любви. А сколько ты знаешь с хорошим слухом, но которые не имеют вкуса к музыке, она не кажется им прекрасной и они не любят ее; а иные считают бесполезными красивые стихи и речи. Итак, оказывается, что познание телесной красоты, а также наслаждение ею и любовь к ней заключены не в глазах и ушах, откуда они происходят, а в душе, куда направляются.

СОФИЯ. Хотя ты разрешаешь этим рассуждением мое сомнение, я прерву твой ответ, чтобы ты изложил мне довод, на основании которого все души неодинаково познают, наслаждаются и любят прекрасное, хотя все глаза и уши его передают.

ФИЛОН. Ответ на это ты поймешь вместе с разрешением твоего сомнения, если предоставишь мне слово. Ты знаешь, что вид телесной красоты—это грация форм [grazia formale]; я уже объяснял тебе, что все абстрактные формы в соединяющем их порядке духовно присутствуют в мировой душе, образом которой является наша рациональная душа,—ведь ее сущность составляет скрытое изображение всех духовных форм, оттиснутое в ней мировой душой—ее образом-источником. Именно это скрытое изображение Аристотель называет потенцией и всеобщей подготовкой разума к тому, чтобы он смог воспринять и понять все формы и сущности, ибо, если бы все они не находились в нем потенциально или скрытым образом, то он не смог бы воспринять и понять их—каждую из них в действительности и в силу предшествующего существования. Платон говорит, что наши речь и мысль—реминисценция вещей, как бы в забвении существовавших ранее в нашей душе, что является той же самой потенцией Аристотеля и «скрытым образом», о котором я тебе говорил... Итак, наша душа наполнена красотой форм, а также красотой, составляющей ее собственную сущность. И хотя красота скрыта в ней, но скрыта не в отношении разума, формирующего ее сущность, но в отношении тела

человека, с которым душа пребывает в слитном единстве. Но смешана с телом не сама душа, а только ее связующее начало, эта слитность делает скрытой и затемненной ее сущность, в которой заключена упорядоченность формальной красоты; так что оказывается необходимым выставить красоту, разлитую в телах, чтобы осветить скрытую в душе красоту. Но поскольку эта скрытность и затемненность весьма различна в душах людей, что зависит от различной степени подчинения душе их тела и материи, то получается, что душа одного легко познает красоту, а душа другого — с большим трудом, а чья-нибудь третья вообще не может познать из-за грубости своей материи, которая не осознает возможности осветить темноту в душе, вызванную ею. Отсюда понятно, что один человек познает красоту с готовностью и по собственному побуждению, а другого нужно обучить этому, а третий никогда не сможет обучиться. Ты увидишь также, что одна душа некоторые виды красоты познает легко, а другие — с трудом, потому что ее материя больше соответствует и похожа на некоторые красивые тела и вещи, чем на другие, отсюда может быть, что скрытность и затемненность красоты в ее душе не равна другим душам; в силу этого душа часть видов красоты познает легко благодаря представлению, получаемому от чувств, а часть — нет; и в этом заключено столько видов различия между людьми, что их невозможно постичь.

Итак, ты можешь понять, что все виды красоты нашей души, естественные, возбуждаемые телами, представляют собой ту формальную красоту, которую мировая душа восприняла от разума и распространила среди тел мира, а благодаря своей собственной красоте она по ее образу и подобию сформировала и образовала нашу рациональную душу. Поэтому мы легко можем переходить от восприятия телесной красоты к осознанию нашей собственной интеллектуальной красоты и красоты мировой души, а от нее посредством нашего чистого интеллектуального разума — к высшей красоте первого божественного разума, как от восприятия образов к восприятию отражения образов. Итак, телесная красота находится в нашем духовном разуме и как таковая им познается, поэтому я говорил тебе, что глаза нашей рациональной души и интеллектуального разума воспринимают духовную красоту, но рациональная душа познает красоту форм, существующих в мировой душе, благодаря размышлению над телесной красотой мира, отраженной и вызванной ею. Чистый разум непосредственно, интуитивно познает единственную красоту вещей в идеях первого разума, который является пределом человеческого блаженства. Ты знаешь также, что души, с трудом воспринимающие телесную красоту, то есть заключенную в них духовность, и с трудом извлекающие ее из уродства материи и телесной бесформенности, встречают еще большие трудности в познании духовной красоты самой души — добродетели, знания и мудрости. И также, что, несмотря на то, что всякий, имеющий глаза, созерцает красоту тел, однако не всякий осознает их как красивые и наслаждается ими, но только влюбленные, один больше, другой меньше в соответствии с силой любви. Хотя все души познают духовную красоту, не все они одинаково считают ее красотой и

наслаждаются ею, но только влюбленные души—одна больше, другая меньше—в зависимости от степени прирожденной духовной любви.

СОФИЯ. Я понимаю, каким образом наша душа духовно познает красоту сначала телесную, а затем бестелесную, прежде существовавшую в первом разуме и мировой душе, очень ясно и ярко, а в нашей рациональной душе неясно и скрытно; я понимаю и то, что, подобно тому как те, кто в совершенстве познает красоту, любят ее, а другие нет, так и те, кто больше познает бестелесную красоту, пламенно влюблены в нее, а другие—нет. Ты сказал мне также, что именно те, кто хорошо осознает бестелесную красоту и воспринимает ее с легкостью, лучше и с большей готовностью познают бестелесную красоту высшего разума и души. Но у меня остается одно сомнение—ведь если любовь к красоте возбуждается ее совершенным осознанием, то, следовательно, те, которые хорошо познают телесную красоту, хорошо познают и бестелесную, и те, которые сильно любят телесную красоту, являются первыми среди влюбленных в бестелесную интеллектуальную красоту, например, в мудрость и добродетель. Отсюда следует и обратное: те, которые очень любят телесную красоту, лишены понимания и любви к интеллектуальной красоте и почти слепы в отношении нее, а те, которые пламенно любят интеллектуальную красоту, стремятся презирать телесную, избегать и ненавидеть ее.

ФИЛОН. Мне нравится твое сомнение, потому что разрешение его покажет, каким образом следует познавать и любить телесную красоту и почему следует ее избегать и ненавидеть, и каково совершенное познание ее и любовь к ней, а какое является ложным, софистическим, кажущимся. Ты знаешь, что душа—посредник между разумом и телом (я говорю не только о мировой душе, но также и о нашей, подобной ей), поэтому наша душа имеет два лица—подобное я говорил тебе об отношении Луны к Солнцу и Земле—одно лицо обращено к разуму, находящемуся выше нее, а другое—к телу ниже ее. Первое лицо, обращенное к разуму,—это интеллектуальный разум, ведущий беседу с универсальным и духовным сознанием, извлекая интеллектуальные формы и сущности из частичных, воспринимаемых чувствами тел, все время превращает телесный мир в интеллектуальный. Второе лицо, обращенное к телу, является чувством, то есть частным осознанием телесных вещей, смешанным и прибавленным к материальности познаваемых телесных вещей. Оба лица обладают противоположным, то есть обратным движением, подобно тому как наша душа благодаря первому лицу, то есть рациональному сознанию, делает из телесного нетелесное, так благодаря второму, то есть чувственному познанию, она приближается к разумным телам и, смешиваясь с ними, притягивает бестелесное к телесному. Телесная красота познается нашей душой этими двумя видами сознания с помощью одного и другого лица, то есть чувственно и телесно или рационально и интеллектуально. В соответствии с каждым из этих видов познания телесной красоты возникает в душе и любовь к ней, благодаря чувственному восприятию—чувственная любовь, а благодаря рациональному сознанию—любовь

духовная. У многих лицо души, обращенное к телу, светлое, а другое, обращенное к интеллекту,— темное, и это происходит из-за того, что их душа погружена в тело и очень привязана к нему, а тело покорно и слабо подчинено душе; поэтому все их знание о телесной и чувственной красоте, а также вся их любовь к этой красоте носят чувственный характер, духовную же красоту они не познают, не любят ее, не наслаждаются ею и не считают ее достойной любви. Такие люди очень несчастливы и мало отличаются от грубых животных, у них больше сладострастия и чувственности, похотливости, алчности и скупости, а также других страстей, которые делают людей не только порочными и недостойными, но упорными и ненасытными, всегда беспокойными, недовольными, не испытывающими удовлетворения, потому что неполнота желаний и наслаждений лишает их всякого конечного удовлетворения и всякого спокойного довольства в соответствии с природой беспокойной материи — матери чувственной красоты.

Есть и другие, которые более справедливо могут называться людьми, так как лицо их души, обращенное к разуму, не менее ясно, чем то, что обращено к телу, а у некоторых из них оно значительно более светлое. Эти направляют чувственное познание к рациональному как к собственной цели в той же мере, в какой почитают чувственную красоту благодаря более низкому лицу, и извлекают из нее рациональную красоту благодаря более высокому лицу, та же является истинной красотой, как я тебе говорил. И хотя благодаря более низкому лицу они припаивают рациональную душу к телу, чтобы получать от его красоты чувственное познание, постоянно обратным движением благодаря более высокому рационализму возвышают чувственные виды, извлекая из них интеллектуальные виды и формы, считая, что именно это познание красоты является настоящим, и отбрасывая телесность чувственного познания как уродливую оболочку бестелесности, то есть его тень и образ. И тем способом, каким направляют одно познание к другому, направляют одну любовь к другой, то есть чувственную к интеллектуальной, так что чем больше любят они чувственную красоту, тем больше ее познание побуждает их узнавать и любить духовную, внечувственную красоту, каковую только и любят они как истинную красоту и наслаждаются ею, а к оставшейся телесности и чувственности не только не испытывают любви и наслаждения, но ненавидят ее как грубую материальность и, наоборот, избегают ее как вредную. Смешанный характер телесных вещей препятствует блаженству нашей души, лишая ее из-за чувственного света более низкого лица интеллектуального света в более высоком лице, каковой и есть ее подлинное блаженство; и так же, как золото, смешанное с грубыми металлами и земными породами, не может быть совершенно прекрасным и чистым, поскольку его совершенство состоит в том, чтобы быть очищенным от всякого соединения и грубой примеси, так и душа, смешанная с любовью к чувственной красоте, не может быть ни прекрасной, ни чистой и может достичь своего блаженства только тогда, когда будет свободна от возбуждений и чувственной красоты; тогда она будет обладать своим

собственным интеллектуальным светом без какого-либо препятствия, что и является счастьем. Ты обманываешься, София, относительно того, что является в большой мере познанием чувственной красоты; ты думаешь, что оно заключается в том, что она познается чувственным, материальным образом, без извлечения из нее духовной красоты, но ты ошибаешься, потому что это — несовершенное познание телесной красоты, потому что тот, кто делает главное из второстепенного, не познает правильно, кто покидает свет ради тени, не может хорошо видеть, кто оставляет любовь к первоначальной форме ради любви к своему образу и подобию, ненавидит сам себя. Совершенное познание телесной красоты заключается в познании ее таким способом, чтобы из нее легко можно было извлечь нетелесную красоту; более низкое лицо нашей души, обращенное к телу, получает соответствующий свет тогда, когда действует при свете более высокого интеллектуального лица и является второстепенным, более низким и проводником последнего, а если уступает ему, то оказывается несовершенным и то и другое познание, а душа остается неуравновешенной и несчастной. Итак, любовь к низшей красоте тогда является соответствующей и совершенной, когда она существует только для того, чтобы выделить из низшей красоты красоту духовную, поистине достойную любви, и любовь существует прежде всего к ней и во вторую очередь по отношению к телесным вещам, так же как очки хороши, прекрасны и любимы лишь настолько, насколько их ясность соответствует зрению и глазам и насколько хорошо служат они для представления о видимых образах, а если они более ясные и не соответствуют зрению, то плохи и не только бесполезны, но вредны и препятствуют зрению. Так и познание чувственной красоты является хорошим, возбуждающим любовь и наслаждение постольку, поскольку устремляется к познанию интеллектуальной красоты и приводит любовь к наслаждению ею, а когда чувственное познание не соответствует этой цели и не направляет к ней, то оно вредно и препятствует красоте интеллектуального света, в котором заключена конечная цель человека. Итак, ты замечаешь, София, что я не предлагаю тебе погрязнуть в любви и наслаждении, связанном с чувственной красотой, отвлекая душу твою от ее прекрасного интеллектуального начала, чтобы окунуть ее в бездну бесформенного тела и уродливой материи.



КОММЕНТАРИЙ

¹ Платон. Пир, 202 а-е.

² Платон. Пир, 211 de. 212 а.

³ Платон. Пир, 205 bd.

⁴ Платон. Пир, 204 d.

⁵ Платон. Пир. 202 е.

⁶ Платон. Пир. 206 cd, 209 bc.

⁷ Темистий—Фемистий Пафлагонский—греческий философ (ок. 317—318), сторонник перипатетического учения и эпикурейской философии. Автор парафраза на сочинения Аристотеля.



БАЛЬДАССАРЕ КАСТИЛЬОНЕ

1478—1529

Кастильоне родился в Казатико, близ Мантуи, в знатной, но небогатой дворянской семье. В юности он получил превосходное гуманистическое образование в Милане, где впервые познакомился со светской жизнью при дворе Лодовико Моро и Беатриче д'Эсте. Изысканные светские манеры, большая эрудиция, тонкий артистический вкус, личное обаяние позволяют ему легко сходитьсь с людьми и способствуют его придворной карьере. Он производит приятное впечатление на Гвидобальдо да Монтефельтро, герцога Урбинского, и по его просьбе переходит к нему на службу. Урбинский период был самым ярким в жизни писателя. При дворе герцога, известного всей Европе мецената, и его жены Елизаветы Гонзага, одной из наиболее образованных женщин своего времени, собиралось самое изысканное общество, которое Кастильоне запечатлел на страницах книги «О придворном». Он еще не раз будет переходить от одного итальянского государя к другому, которые осыплют его милостями и наградами, но нигде уже не встретит той счастливой и радостной атмосферы, какую нашел при дворе Гвидобальдо, и, словно в поисках утраченного времени, почти всю жизнь будет работать над диалогами «О придворном» — «художественном портрете Урбинского двора», как он их сам впоследствии назовет.

В 1524 году Кастильоне переходит на дипломатическую службу к папе Клименту VII и в качестве апостолического нунция отправляется в Толедо ко двору императора Карла V, где неожиданно для всех умирает в феврале 1529 года.

Начало работы над диалогами относится, вероятно, к году смерти Гвидобальдо (1508). В 1516 году Кастильоне заканчивает первую редакцию сочинения (книги I—III), где создает образ идеального придворного. Придворная жизнь, согласно Кастильоне, — благородное и трудное искусство, требующее истинного призвания, обучения и усердия и дающее возможность проявиться неограниченным потенциям, заложенным в человеческой природе. Спустя пять лет Кастильоне завершает вторую

редакцию диалогов (IV книга), где рассматривает взаимоотношения своего идеального придворного и государя. Здесь же впервые появляется мотив платоновской любви. Окончательный вид эти сюжеты получают в третьей редакции, законченной между 1521 и 1524 годами. В 1527 году Кастильоне решает, наконец, опубликовать свою книгу. Она выходит в свет в следующем году в Венеции.

Кастильоне написал свое сочинение в форме изящных и непринужденных, пересыпанных шутками и смехом бесед, будто бы происходивших в течение четырех мартовских вечеров 1507 года. Все участники бесед — лица исторически вполне достоверные. Здесь мы видим цвет итальянской аристократии: Джулиано Медичи (Маньифико), сына Лоренцо Великолепного, в будущем правителя Флоренции; братьев Федерико и Оттавиано Фрегозо, знатных генуэзцев; графа Лодовико да Каносса из Вероны, друга Рафаэля и Эразма; юного Франческо-Мария делла Ровере, племянника Гвидобальдо да Монтефельтро, в будущем герцога Урбинского; Чезаре Гонзага, родственника мантуанских маркизов и самого Кастильоне; молодого Гаспаро Паллавичино, выходца из ломбардских дворян; Эмилию Пиа, родственницу герцога; Морелло да Ортона, храброго офицера на герцогской службе; все они — аристократы, деятельность которых связана с придворной, военной, церковной или государственной службой.

Среди собеседников мы находим также видных представителей культурной жизни Италии: венецианского патриция, историка, гуманиста, автора «Азоланских нимф» Пьетро Бембо и другого, не менее известного писателя, автора «Каландрии», Бернардо Биббьена; а также флорентийского поэта Бернардо Аккольти (Унико Аретино) и скульптора Джованни Кристофоро Романо. Беседы протекают при неизменном участии и главенстве Елизаветы Гонзага, герцогини Урбинской.

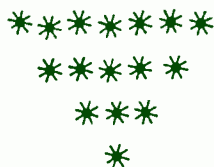
Форма диалога дает автору возможность легко и естественно построить художественный образ универсального человека. Каждый вечер участниками бесед произносятся одна или две главные речи, в которых разрабатываются основные обсуждаемые вопросы. Эти речи объединены единой для всей книги авторской концепцией. Эта концепция вырабатывается в результате синтеза первоначально разноречивых мнений, причем диалогическая форма здесь является конструктивным методом философского исследования. Вместе с тем она уже в качестве художественного средства обеспечивает динамику рассуждений: именно живая разноголосица приводит к заключительному выводу, который касается лишь поставленных в данном споре проблем. Поэтому для продолжения рассуждений необходим новый импульс, возникающий от нового противопоставления мнений. Это не только оживляет обсуждение, но и ритмически расчленяет его на отдельные периоды.

Требую от придворного высокого искусства в его деятельности, Кастильоне и сам создает как произведение искусства идеальный образ придворного, чуждого всякому несовершенству, уродству и пороку и наделенного совершенством, грацией и чистотой божественной любви. В

изображении универсальной, удовлетворяющей все запросы эпохи личности художники Высокого Возрождения видели основную эстетическую задачу, отражающую гуманистическую веру в достоинство человека и неограниченность его потенций. В этом отношении диалоги Кастильоне непосредственно связаны с работами Рафаэля и других замечательных мастеров Возрождения.

Собственно эстетические взгляды Кастильоне мы встречаем в двух местах: речь графа Лодовико о грации в первой книге диалогов и рассуждение Пьетро Бембо о совершенной и истинной красоте, достигнутой посредством божественной любви, получающее кульминацию в конце четвертой книги. Таким образом, все произведение заканчивается гимном красоте и любви. Эстетические воззрения Кастильоне, сложившиеся под влиянием учения о красоте итальянских неоплатоников Марсилио Фичино, Леона Эбрео, Марио Эквиколы, Пьетро Бембо, в свою очередь, стали идейной основой для творчества многих крупнейших художников итальянского Возрождения.

Перевод сделан по изд.: *Castiglione B. Il libro del Cortegiano del conte Baldassare Gastiglione. A cura di Vit. Cian. Firenze, 1947, p. 471—501.*





О ПРИДВОРНОМ

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

LI



ОГДА мессер Пьетро, помолчав некоторое время и как бы приготовившись к важному разговору, сказал:

— Синьоры, чтобы показать, что старики могут любить, не только не вызывая осуждения, но подчас более счастливо, чем молодые, я произнесу небольшую речь для разъяснения, что такое любовь и в чем заключается счастье, которым могут обладать влюбленные. Прошу слушать меня внимательно, так как надеюсь убедить вас, что нет человека, которому не подобает быть влюбленным, даже если он на 15 или 20 лет старше синьора Морелло¹.

Раздался смех, после которого он продолжал:

— Любовь, по определению древних мудрецов, есть не что иное, как желание наслаждаться красотой. Поскольку желание возникает только в отношении познанных вещей, то познание всегда должно предшествовать желанию, которое, хотя по своей природе хочет блага, само по себе слепо и не познает его. Поэтому природа устроила так, что с каждой познающей силой связана некая побуждающая сила, отчего в нашей душе три способа познания: чувство, разум и интеллект. От чувства происходит влечение, общее у нас с грубыми животными; от разума происходит выбор, свойственный человеку; от интеллекта, с помощью которого человек может общаться с ангелами, происходит воля. Поскольку чувство познает только чувственные вещи, желает лишь их; и поскольку интеллект обращен к созерцанию умопостигаемых вещей, то воля питается лишь духовными благами. Человек, будучи по природе разумным и находясь в центре между этими крайностями, может по собственному выбору, склоняясь к чувству или же поднимаясь к интеллекту, поддаваться то одному, то другому способу. Итак, тремя способами можно желать красоту. Ее универсальное имя применимо ко всем естественным и

созданным человеком вещам, которые сложены с хорошей пропорцией, надлежащей соразмерностью и в соответствии с требованиями их природы.

ЛII

Говоря о красоте, проявляющейся лишь в телах и особенно в человеческих лицах и вызывающей горячее желание, называемое нами любовью, мы скажем, что она есть истечение божественной благости. Красота изливается как луч солнца на все сотворенные вещи. Но когда она отражается в лице с правильными чертами, с радостной игрой утонченных красок, света и тени, она является в своем высшем блеске. И своего обладателя красота наделяет изяществом и чудесным сиянием, словно луч солнца, отразившийся в красивой золотой вазе, отделанной и украшенной драгоценными камнями. Она притягивает к себе человеческие глаза, через них отражается в душе и, волнуя, радуя и воспаляя ее, делается желанной. Если душа, охваченная желанием наслаждаться красотой как благом, позволяет вести себя чувству, то впадает в тяжелейшее заблуждение, полагая, что тело — главная причина красоты, отчего для наслаждения ею считает необходимым соединиться как можно скорее с этим телом. Это неверно: тот, кто надеется насладиться красотой, обладая телом, обманывается, ибо им движет не знание на основе разума, но ложное мнение, происходящее от чувственного стремления. Поэтому удовольствие, которое он получает, непременно ложно и несовершенно. В одно из двух зол впадают влюбленные, удовлетворяющие нечестивые желания со своими дамами: или, достигнув желанной цели, не только чувствуют пресыщение и скуку, но начинают ненавидеть предмет любви, как будто влечение раскаивается в своей ошибке и признает обман чувственного суждения, из-за которого зло принималось за благо; или остаются с такими же желаниями и жаждой, как и те, кто по-настоящему не достиг преследуемой цели. И хотя они, опьяненные слепым мнением, в этот момент как бы чувствуют удовольствие, точно больные, которые бредят тем, что пьют из чистого источника, все же они не удовлетворяются и не успокаиваются. Когда цель желания настоящая и хорошая, от обладания желанным благом в душе обладателя бывает спокойствие и удовлетворенность, чего с ними как раз не происходит. Напротив, обманутые сходством, они тотчас возвращаются к необузданному желанию и с беспокойством, которое они прежде ощущали, неистово и горячо жаждут того, чем напрасно надеялись вполне обладать. Словом, такие влюбленные любят очень несчастливо, так как либо не осуществляют никогда своих желаний, что является большим несчастьем; либо же, когда их осуществляют, оказывается, что они добились зла, и первые несчастья кончаются другими, большими несчастьями, поскольку на протяжении этой любви не чувствуется ничего иного, кроме забот, мучений, печалей, нужды и тяжких трудов. Таким образом, быть бледным, печальным, в постоянных слезах и вздыханиях, быть грустным, постоянно молчать, жаждать смерти, жаловаться, — в общем, быть

в высшей степени несчастным,— вот состояния, которые, как говорят, подобают влюбленным.

LIII

Причина такого бедствия в человеческих душах — прежде всего чувство, наиболее сильное в молодости, так как именно в это время крепость плоти и крови придают ему столько сил, сколько отнимают у разума, и поэтому оно легко побуждает душу следовать за влечением. Когда душа заключена в земную темницу и лишена духовного созерцания, поскольку ее подчиняют только обязанности управлять телом, она не может сама по себе ясно понять истину. Чтобы обладать знанием вещей, она вынуждена обращаться к чувствам, которым верит, подчиняется и позволяет руководить собой, особенно когда они обладают такой силой, что почти принуждают ее к этому. Но так как чувства ложны, они приводят ее к ошибкам и ложным мнениям. Вот почему молодые люди, охваченные этой чувственной, совершенно чуждой разуму любовью, недостойны милостей и благ, которые дает любовь своим истинным подданным. В любви они чувствуют лишь те удовольствия, которые доступны неразумным животным, а огорчений у них намного больше. Если вы согласитесь с этим — а это в высшей степени истинно, — то я скажу вам, что с людьми более зрелого возраста происходит нечто противоположное. Когда душа не столь подавлена силой тела и когда природный пыл начинает остывать, когда люди воодушевляются красотой и направляют к ней вedomое разумным выбором желание, они не бывают обмануты и обладают красотой совершенным образом. Поэтому для них всегда бывает благом обладание красотой, так как красота — благо и, следовательно, истинная любовь к ней прекрасна и священна и всегда приводит к хорошему души тех, кто уздой разума исправляет изменчивость чувства. Это гораздо лучше удается старикам, чем молодым.

LIV

Итак, старики могут любить, не вызывая осуждения и более счастливо, чем молодые, понимая, однако, под словом «старик» не дряхлого человека, когда тело уже столь слабо, что душа не может его использовать для осуществления своих добродетелей, но человека, обладающего умением наиболее совершенно их осуществлять. Я не умолчу и о том, что хотя во всяком возрасте чувственная любовь — зло, все же у молодых людей она заслуживает извинения и, пожалуй, дозволительна. Если она приносит им много забот, опасностей, тяжких трудов и всякого рода злосчастий, все же много таких, кто совершает, дабы завоевать милость любимых дам, добродетельные поступки, хотя и не направленные к благой цели, но сами по себе благие. Благодаря этому из большой горечи они получают немного сладости, а из-за переносимых бедствий осознают наконец свое заблуждение. Поэтому, насколько я считаю молодых людей, подавляющих влечения и любящих с помощью разума, божественными, настолько извиняю тех, кого человеческая слабость склоняет к чувствен-

ной любви: лишь бы они проявляли любезность, вежливость, мужество и другие благородные качества, о которых уже сказано, а с годами совсем оставили ее, удаляясь от чувственного желания, как низшей ступени лестницы, по которой можно подняться к истинной любви. Но если, состарившись, в холодном сердце они сохраняют огонь влечений и подчинят здоровый разум слабому чувству, трудно вообразить, сколь они достойны порицания. Их, как безумцев, покрытых позором, следует причислить к неразумным животным, ибо помыслы и повадки чувственной любви не подобают зрелому возрасту.

LV

Здесь Бембо остановился, чтобы передохнуть, и, когда остальные молчали, синьор Морелло да Ортона сказал:

— А если бы нашелся старик крепкий, привлекательный и более склонный к любви, чем многие молодые люди, отчего ему не подобает любить так, как любят молодые?

Синьора Герцогиня засмеялась и сказала:

— Если любовь молодых столь несчастлива, почему вы хотите, синьор Морелло, чтобы старики тоже были несчастливы? Будь вы стариком, вы не желали бы такого зла для них.

Синьор Морелло ответил:

— Мне кажется, что зла старикам желает мессер Пьетро Бембо, когда хочет, чтобы они любили неким определенным образом, который я не приемлю; и мне кажется, что, не обладая телом, нельзя обладать столь восхваляемой им красотой.

— Вы верите, синьор Морелло,— сказал граф Лодовико,— что красота всегда так хороша, как говорит мессер Пьетро Бембо?

— Нет,— ответил синьор Морелло,— напротив, я видел много красивых дам, которые были очень плохими, жестокими и злыми; кажется, это почти всегда так, ибо красота делает их высокомерными, а высокомерие — жестокими.

Граф Лодовико усмехнулся:

— Вероятно, они кажутся вам жестокими, потому что не угождают вашим желаниям; но учитесь у мессера Пьетро Бембо тому, как старики должны желать красоту, чем довольствоваться и чего требовать от женщин. И вы, не требуя большего, увидите, что они не будут ни гордыми, ни жестокими и угодят любимым вашим желаниям.

Синьор Морелло, немного волнуясь, что было заметно, отвечал:

— Я не хочу знать того, что меня не касается; но учитесь вы, как должны желать красоту молодые люди, менее склонные к любви и менее крепкие, чем старики.

LVI

Тогда мессер Федерико, успокаивая синьора Морелло и направляя беседу в другое русло, не дал графу Лодовико ответить и перебил его:

— Возможно, синьор Морелло прав, утверждая, что красота не всегда

хороша, так как часто женская красота является причиной существующего в мире бесконечного зла, вражды, войн, смерти и разрушений. Гибель Трои свидетельствует об этом. Красивые женщины в основном либо высокомерны и жестоки, либо распутны. Но это не показалось бы недостатком синьору Морелло. Существует также много злодеев, обладающих изяществом и красотой, чью изысканную внешность природа, кажется, создала как обманчивую приманку, которая прикрывает ловушку.

Бембо сказал:

— Не верьте, что красота не всегда хороша.

Здесь вмешался граф Лодовико и, желая вернуть разговор к первой теме, сказал:

— Так как синьор Морелло не хочет знать важные для него вещи, обучите этому меня и покажите, как старики приобретают счастье любви. Я не буду обращать внимание, если меня посчитают стариком,— лишь бы обучение оказалось полезным.

LVII

Мессер Пьетро засмеялся и ответил:

— Сначала я хочу освободить души этих синьоров от заблуждения, а потом удовлетворю и вашу просьбу.— Начав таким образом, он продолжал:— Синьоры, я бы не хотел, чтобы, говоря плохо о священной красоте, кто-нибудь из нас навлек на себя гнев бога как невежа и святотатец. Пусть синьор Морелло и мессер Федерико не потеряют зрение, забыв о наказании в высшей степени достойном людей, как Стесихор, пренебрегающих красотой². Поэтому я утверждаю, что красота рождается от бога и представляет собой круг, центром которого является благо. Как не может быть круга без центра, так не может быть и красоты без блага. Вот отчего плохая душа редко живет в красивом теле, а внешняя красота—верный знак внутренней благости. Тело в большей или меньшей степени запечатлевает изящество в зависимости от характера души, отчего она может познаваться по внешнему облику, как в деревьях красота цветов говорит о качестве плодов. Часто можно видеть, как физиогномы по лицу узнают нравы, а порой и мысли людей. Более того, по внешнему виду наилучшим образом познаются и души зверей. Лев, конь, орел воплощают гнев, свирепость и высокомерие; ягнята и голуби—чистую и простую невинность; лисицы и волки—хитрое коварство, и так почти со всеми животными.

LVIII

Поэтому некрасивые люди бывают чаще всего плохими, а красивые—хорошими. Можно сказать, что красота—это привлекательное, веселое, приятное и желанное лицо блага, а уродство—темное, беспокойное, неприятное и мрачное лицо зла. И если вы рассмотрите все вещи, то обнаружите, что хорошие и полезные всегда обладают изяществом и красотой. Таково устройство этого большого мира, созданного ради

благополучия и сохранности всякой сотворенной богом вещи. Круглое небо, украшенное божественными источниками света, в центре — земля, окруженная стихиями и поддерживаемая своим собственным весом; солнце, которое, вращаясь и освещая все, зимой приближается к наиболее высокому пределу, затем постепенно передвигается в другую часть; луна, получающая от него свой свет в соответствии с тем, приближается она к нему или удаляется; и другие пять звезд, по-разному осуществляющие то же самое движение. Все так соединено в необходимый порядок, что при малейшем изменении их мир бы распался, ибо они не смогли бы находиться вместе. Они обладают также такой красотой и изяществом, что человеческий ум не может представить ничего более красивого. Подумайте теперь о человеческом теле, этом маленьком мире, где каждая часть создана искусно и не случайно, а все вместе в высшей степени прекрасно, причем настолько, что с трудом можно определить, чего больше — пользы или изящества — придают человеческому лицу и всему телу глаза, нос, рот, уши, руки, грудь и другие части. То же можно сказать обо всех животных. Перья у птиц, листья и ветви у деревьев, данные от природы для сохранения их, также обладают величайшей привлекательностью. Оставим природу и перейдем к искусству. Что более необходимо для корабля, чем корма, борта, реи, паруса, штурвал, весла, якоря, канаты? И все это, однако, столь красиво, что тот, кто этим пользуется, думает, будто такими их создали как для красоты, так и для пользы. Колонны и архитравы поддерживают террасы и дворцы, они привлекательны для глаз и в то же время необходимы для зданий. Когда люди впервые начали строить, они установили в храмах и домах на середине крыши конек не для большего изящества зданий, но для удобного стока воды. Тем не менее польза была соединена с красотой. И если в краях, где не бывает града и дождя, построить храм, то без конька он не будет казаться красивым.

LIX

Итак, люди восхищаются красотой мира: хвалят красивое небо, красивую землю, красивое море, красивые реки, красивые страны, красивые леса, деревья и сады, красивые города, красивые храмы, дома, войска. Словом, изящная и святая красота придает лучшее украшение любой вещи. Можно сказать, что хорошее и красивое некоторым образом одно и то же, и прежде всего в человеческих телах, первой причиной красоты которых является, как я полагаю, красота души. Поскольку она причастна истинной божественной красоте, то освещает и делает красивым все, чего касается, и особенно если тело, где она обитает, не из столь скверной материи, чтобы не дать ей проявить свое качество. Поэтому красота — настоящий трофей той души, которая с помощью божественной добродетели держит в повиновении материальную природу и своим светом побеждает тьму тела. Не следует говорить, что красота делает дам высокомерными и жестокими, как показалось синьору Морелло; не следует обвинять красивых дам во вражде, смертях и разрушениях,

причиной которых являются неумеренные влечения мужчин. Я признаю, что среди красивых дам встречаются распутные. Но не красота склоняет их к распутству; напротив, она удаляет от него и направляет на стезю добродетели, так как красота связана с благом. Иногда плохое воспитание, постоянные побуждения влюбленных, дары, бедность, надежда, обманы, страх и тысячи других причин побеждают постоянство красивых и добродетельных дам; но по этим причинам могут становиться негодьями и красивые мужчины.

LX

Тогда мессер Чезаре сказал:

— Если правдивы вчерашние слова синьора Гаспаро, то, без сомнений, красивые являются более целомудренными, чем некрасивые.

— А что́ я вчера говорил?—спросил синьор Гаспаро.

Мессер Чезаре ответил:

— Если не ошибаюсь, вы сказали, что дамы, которых добиваются, всегда отказываются удовлетворить домогающихся; те же, кого не добиваются, сами домогаются других. Разумеется, красивые привлекают больше внимания, чем некрасивые. Но красивые всегда отказывают, и, следовательно, они более целомудренны, чем некрасивые, которые лишены внимания и домогаются сами.

Бембо улыбнулся:

— На это нельзя возразить.—Затем добавил:—Зрение, как и другие чувства, часто обманывается, считая красивым лицо, которое в действительности некрасиво. И так как в глазах и во всем внешнем облике некоторых дам видна подчас похотливость, выраженная в непристойном угождении, то многие, кому она обещает легкость достижения и поэтому нравится, называют ее красотой. Но в действительности это приукрашенное бесстыдство, недостойное столь почтенного и святого имени.

Мессер Пьетро умолк, однако синьоры просили его говорить дальше о любви и о том, как следует наслаждаться красотой. Наконец он сказал:

— Мне кажется, я весьма ясно доказал, что старики могут любить более счастливо, чем молодые: поскольку я и не ставил себе другой цели, продолжать было бы неуместным.

Граф Лодовико возразил:

— Вы лучше показали несчастье молодых, чем счастье стариков, которых еще не научили следовать по верному пути в любви. Вы лишь сказали, чтобы они руководствовались разумом, но многие считают невозможным совместить разум с любовью.

LXI

Бембо все же старался положить конец беседе, но синьора Герцогиня попросила его продолжить. Тогда он сказал:

— Очень несчастлива была бы человеческая природа, если бы наша душа, в которой может легко родиться страстное желание, питала бы его только тем, что у нее общего со зверями, если бы она не могла направить это

желание к свойственной ей другой благородной части. Поскольку вам нравится, я не буду уходить от рассуждений на эту тему. Так как я считаю себя недостойным говорить о святейших тайнах любви, я прошу ее направлять мою мысль и язык, чтобы я мог показать придворному, как следует любить в отличие от невежественной черни. Так же как с детства я посвятил любви всю мою жизнь, так и сейчас мои слова пусть будут посвящены ей. Итак, я утверждаю, что придворному в какой-то мере извинительно любить чувственно, пока он молод, поскольку человеческая природа в молодом возрасте склонна к чувству. Но если и в более зрелом возрасте он случайно восплает этим любовным желанием, он должен быть осмотрительным и остерегаться обмана самого себя, вовлекаясь в бедствие, которое у юношей заслуживает скорее сострадания, чем порицания, и, наоборот, у стариков больше порицания, чем сострадания.

LXII

При виде изящной и красивой дамы с приятным нравом и любезными манерами, когда придворный понимает, поскольку он сведущ в любви, что между ними существует природное соответствие, и как только он замечает, что восхищается ею и запечатлевает ее образ в своем сердце, что душа начинает с удовольствием созерцать этот образ и чувствовать на себе его волнующее и разогревающее действие, что живые духи, лучащиеся из глаз, все время добавляют новую пищу для огня, он тотчас должен предусмотреть немедленное средство противодействия и, разбудив разум, так скрепить свое сердце и закрыть входы для чувств и влечений, чтобы они ни силой, ни обманом не могли в него проникнуть. Если вспышка чувств угасает, то исчезает и опасность. Но если она сохраняется и растет, тогда придворный, чувствуя, что он захвачен ими, должен решиться полностью избежать всякой скверны вульгарной любви и под руководством разума направиться по пути божественной любви. Прежде всего ему следует принять во внимание, что тело, в котором сияет эта красота, не является ее источником. Напротив, красота, поскольку она не телесна и является божественным лучом, теряет часть своего достоинства, обретаясь в низком и тленном субъекте. Она настолько более совершенна, насколько менее ему причастна, и бывает совершеннейшей, полностью отделившись от него. Как нельзя слушать вкусом и обонять слухом, так нельзя ни наслаждаться красотой, ни удовлетворить возбужденное желание осязанием, ибо это возможно только с помощью того чувства, истинным объектом которого она является, то есть зрения. Пусть он отступит от слепого суждения чувств и, созерцая, наслаждается этим сиянием, изяществом, любовными искрами, улыбками, манерами и другими приятными свойствами красоты; слушая, пусть наслаждается нежными звуками голоса, созвучием слов, гармонией музыки (если любимая женщина — музыка). Тогда, не обращая желание к телу в нечестивом влечении, сладчайшей пищей насытит он душу с помощью зрения и слуха, которые имеют мало телесного и являются помощниками разума. Затем пусть подчиняется, угождает и почитает свою даму,

выказывая ей всяческое уважение; относится к ней лучше, чем к себе; все ее интересы и удовольствия предпочитает своим и любит красоту ее души не меньше, чем красоту ее тела. Пусть он заботится о том, чтобы уберечь ее от ошибок; уговорами и хорошими примерами побуждает ее к скромности, умеренности, истинной порядочности, стремясь к тому, чтобы помыслы ее были чисты и чужды всякому безобразию порока. Сея добродетели в саду красивой души, он пожнет плоды прекраснейших нравов и отведает их с необычайным удовольствием; это будет истинным порождением красоты в красоте, что и есть, как утверждают, цель любви. Тогда наш придворный станет в высшей степени приятен своей даме, и она, будучи им любима, также постарается сделать ему приятное, проявляя всегда себя почтительной, милой и любезной. Имея согласные и порядочные желания, они станут счастливейшими людьми.

LXIII

Тогда синьор Морелло сказал:

— Порождением красоты в красоте было бы рождение красивого сына от прекрасной дамы. Это мне кажется более ясным доказательством любви, так как этим она угождает своему поклоннику больше, чем любезностью, о которой вы говорили.

Бембо улыбнулся:

— Не надо, синьор Морелло, переходить границы; немалые знаки любви выказывает дама, когда дарит влюбленному драгоценную красоту, а своими взглядами, лицом, голосом, словами, которые проникают в сердце влюбленного через имеющие доступ в душу зрение и слух, доказывает свою любовь.

Синьор Морелло сказал:

— Взгляды и слова часто являются ложными свидетельствами, поэтому тот, кто не имеет лучшего залога любви, не может, по-моему, быть уверен в ней. Я ожидал, что вы сделаете вашу даму более любезной и щедрой к придворному, и мне кажется, что вы находитесь в положении судей, которые выносят приговор вопреки собственным мнениям, лишь бы казаться мудрыми.

LXIV

Бембо сказал:

— Я очень хочу, чтобы эта дама была более любезна к моему немолодому придворному, чем у синьора Маньифико к молодому. И это обоснованно: поскольку немолодой стремится только к достойным вещам, она может предоставить их без боязни вызвать осуждение. А дама синьора Маньифико, не столь уверенная в скромности молодого, должна позволять только достойные вещи и отказывать в недостойных; поэтому более счастлив мой придворный, получающий то, что просит, нежели другой, которому в чем-то отказано. Чтобы лучше понять большее счастье разумной любви, скажу, что порой одним и тем же вещам в чувственной любви нужно отказывать, а в разумной позволять, ибо здесь они пристойны,

а там — нет. Поэтому дама, чтобы сделать приятное влюбленному, кроме милых улыбок, близких интимных бесед, остроумия, шуток, прикосновения рук может, не вызывая нареканий, позволить даже поцелуй, что в чувственной любви, согласно правилам синьора Маньифико, непозволительно. Так как поцелуй есть соединение души и тела, существует опасность, что чувственный влюбленный склонится к телесной стороне; разумный же влюбленный знает, что уста хотя и часть тела, все же дают выход словам — выразителям души — и тому внутреннему страстному желанию, которое ведь тоже зовется душой. Поэтому ему нравится соединять в поцелуе свои уста с устами любимой не для того, чтобы склоняться к непристойному желанию, но для связи душ, которые, стремясь друг к другу, могут теперь переселяться одна в тело другой и так сливаться вместе, что у каждого будет две души, а одна-единственная душа, составленная из двух, будет управлять двумя телами. Вот почему поцелуй следует назвать соединением душ, а не тел, так как он обладает такой силой, что притягивает души и отделяет их от тела. Поэтому все целомудренные влюбленные жаждут поцелуя, а божественно влюбленный Платон говорит, что при поцелуе душа появляется у него на устах, чтобы покинуть тело³. Так как отделение души от чувственного и полное ее соединение с интеллигибельным можно обозначить поцелуем, то Соломон говорит в своей божественной книге «Песнь песней»: «Да лобзает он меня лобзанием уст своих»⁴, имея в виду желание созерцать небесную красоту, для соединения с которой душа, захваченная божественной любовью, должна покинуть тело.

LXV

Все очень внимательно слушали рассуждение Бембо. После небольшой паузы, видя, что все молчат, он сказал:

— Поскольку вы меня заставили начать разговор о счастливой любви нашего немолодого придворного, я хочу пойти немного дальше, так как находиться в этих границах чрезвычайно опасно, потому что, как уже говорилось, душа в высшей степени склонна к чувствам. И хотя разум после раздумья обуздывает недостойные желания, избирая благо и понимая, что красота порождена не телом, ее постоянное созерцание в теле часто приводит к ложному суждению. Кроме того, удаление от любимого приносит страдания, ибо воздействие красоты дает чудесное наслаждение влюбленному и, согревая ему сердце, будит силы, спящие в душе. Вскормленные любовным теплом и произрастая в сердце, они посылают через глаза вовне тех духов, которые являются тончайшим паром, созданным из наиболее чистой и прозрачной части крови, и которые, воспринимая образ красоты, строят его с помощью множества различных украшений. От этого душа наслаждается и с удивлением страшится, но все же радуется и вместе с наслаждением чувствует, пораженная, страх и почтение, которые обычно питают к священным вещам; и тут она говорит, что находится в раю.

LXVI

Итак, влюбленный, который ценит красоту лишь в теле, теряет благо и счастье, когда любимая дама, удаляясь, лишает глаза сияния, а душу — блага. Из-за этого любовное воздействие не разогревает сердце и душевные каналы становятся сухими и черствыми. Но память о красоте все-таки движет силы души, так что они стараются распространить духов, которые, найдя пути закрытыми и не имея выхода, поражают душу и приносят ей жесточайшие страдания, похожие на болезнь детей, когда из нежных десен начинают расти зубы. Появляются слезы, вздохи, горести и муки, так как душа терзается и становится как бы неистойвой, пока дорогая красота не явится снова. Тогда душа сразу успокаивается и, сосредоточиваясь на ней, питается столь сладкой пищей, что ни за что не хочет отказаться от этого. Чтобы избежать мучений, связанных с отсутствием красоты, и чтобы радоваться ей без страданий, придворный должен разумом направить все свое желание от тела к одной лишь красоте и как можно больше созерцать простую и чистую красоту саму по себе, отвлекая ее в воображении от всякой материи. Тогда он сможет создать ее, сладостную и дорогую для души, радоваться ей днем и ночью, в любое время и в любом месте без риска потерять ее, всегда помня, что тело в высшей степени отлично от красоты и не только не увеличивает, но и уменьшает ее совершенство. Поэтому немолодого придворного не коснутся горести и несчастья, почти всегда охватывающие молодых людей: ревность, подозрения, негодование, гнев, отчаяние и даже безумства, полные бешенства, когда некоторые не только бьют любимых дам, но лишают жизни самих себя. Он будет справедлив к мужу, отцу, братьям или родственникам любимой; не обесчестит ее; не будет вынужден обуздывать глаза и язык, чтобы скрыть свои желания; не будет переносить страдания в период отъездов и во время отсутствия, ибо всегда будет носить спрятанным в сердце свое драгоценное сокровище и силой воображения сделает эту красоту более чарующей, чем она есть на самом деле.

LXVII

Но среди этих благ влюбленный обнаружит другое, гораздо более значительное благо, если использует эту любовь как ступеньку для достижения более высокой. Это случится, когда тесную связь созерцаемой красоты с отдельным телом он будет считать помехой; когда, выйдя за столь тесные границы, мысленно добавит к созерцаемой красоте столько украшений, что создаст универсальное представление и сведет множество красок к единой, разлитой в человеческой природе. Тогда он будет созерцать не особую красоту какой-нибудь дамы, но всеобщую, украшающую все тела; ослепленный ярким светом, он забудет о тусклом; горя несравненным огнем, он мало будет ценить почитаемый прежде. Немногие достигают такой благородной любви, однако ее нельзя еще назвать совершенной, поскольку воображение как органическая потенция получает знания только через чувства и не вполне очищено от мрака, присущего материи. Хотя

придворный теперь ценит всеобщую, абстрактную и только в себе пребывающую красоту, все же достаточно ясно он ее не различает из-за сходства между фантазмами и телом. Достижшие такой любви подобны оперяющимся птенцам, которые начинают понемногу летать, но не удаляются от гнезда и не доверяют ветрам и открытому небу.

LXVIII

Достигнув этой ступени и став более счастливым, чем погруженные в божеество чувственной любви, наш придворный, однако, не должен удовлетворяться, но смело идти дальше за проводником, который может его привести к истинному счастью. Обращаясь мысленно внутрь себя, что не делают почитающие телесную красоту, он будет созерцать такую, которая видима только глазами ума, острыми и пронизательными; созерцание же телесными очами утратит привлекательность. Тогда, пробудившись от глубокого сна и обратившись к созерцанию собственной сущности, чуждая пороков, очищенная изучением истинной философии, сведущая в духовной жизни, опытная в интеллектуальных вещах, душа откроет глаза, которые все имеют, но не все используют. Она увидит в себе луч света— истинный образ сообщенной ей ангельской красоты, чья слабая тень передается телу. Поэтому, ослепнув к вещам земным, она в высшей степени прозреет к вещам небесным. Порой, когда побудительные силы тела заняты постоянным созерцанием или связаны сном, душа, не встречая их сопротивления, чувствует сокровенный аромат истинной ангельской красоты и, восхищенная ее сиянием, возгорается и страстно за ней следует, желая объединиться с ней, будто она нашла след бога, в созерцании которого, как в своей блаженной цели, она жаждет успокоиться. Тогда, пылая этим счастливейшим огнем, она достигает того, что составляет ее наиболее благородную часть, а именно интеллекта, где, не затемненная непроницаемой ночью земных вещей, она зрит божественную красоту. Однако радость эта еще не совершенна, поскольку душа созерцает ее лишь в своем отдельном интеллекте, неспособном воспринять всей необъятной универсальной красоты. Не удовлетворенная таким благодеянием, любовь дает душе большее счастье: как от красоты отдельного тела она ведет ее к универсальной красоте всех тел, так на последней ступеньке совершенства она ведет ее от отдельного интеллекта к универсальному. Поэтому душа, пылающая святейшим огнем истинной божественной любви, летит соединиться с ангельской природой и не только совсем покидает чувства, но не имеет более необходимости и в рассуждениях разума. Превращенная в ангела, она охватывает все умопостигаемые вещи и видит просветленным взором полное море чистой божественной красоты, а обретая его, радуется счастьем высшему, которое чувствами непостижимо.

LXIX

Если красота бранных тел, эта слабая тень истинной красоты, видимая затуманенным взором и как бы во сне, для нас столь прелестна, что

зажигает пылкую страсть, и столь драгоценна, что один только взгляд на любимую даму приносит несравненное счастье,—какое же счастливое изумление, какое блаженное удивление охватывает наши души при виде божественной красоты! Какой приятный огонь, какой сладостный пожар рождается из источника высшей и истинной красоты, которая суть начало всякой другой, никогда не увеличивается и не уменьшается, всегда красива сама по себе, в высшей степени проста, лишь сама себе подобна и не причастна другой; до такой степени красива, что все другое красиво лишь в той мере, в какой от нее получает свою красоту. Она неотличима от высшего блага, своим светом привлекает все вещи и не только интеллектуальным дает интеллект, разумным — разум, чувственным — чувство и стремление жить, но оставляет свой след в растениях и камнях, сообщая им движение и естественный инстинкт. Насколько причина, движущая такой любовью, более превосходна, настолько богаче и счастливее она сама. Вот почему ее святейший огонь, подобно очищающему золото естественному огню, разрушает и уничтожает в душах все смертное, оживляет и делает прекрасной их небесную часть, прежде погребенную и умерщвленную чувством. Она — костер, на котором, по словам поэтов, сгорел Геракл на вершине горы Эты, отчего после смерти стал божественным и бессмертным⁵; она — неопалимая купина Моисея⁶ и «разделяющиеся как бы огненные языки»⁷ и огненная колесница Ильи⁸, умножающая благодать и счастье в душе, достойной видеть ее, когда, удаляясь от низкого и земного, она взлетает к небу. Направим все мысли и силы нашей души к этому святейшему свету, который нам указывает путь на небо. Избавляясь от страстей, окутавших нашу душу при ее ниспадении, поднимемся от низшей ступени, которая является тенью чувственной красоты, на высшую, где обитает небесная и истинно желанная красота, скрытая в тайных глубинах бога, так что невежды не могут ее видеть. Здесь наконец мы обретем счастливейший предел желаний, настоящий отдых в трудах, верное средство в бедах, спасительное лекарство в болезнях, безопаснейшую гавань в страшных бурях жизненного моря.

LXX

Какой язык, о святейшая любовь, способен воздать тебе достойную хвалу? Ты, прекраснейшая, добрейшая, мудрейшая, из соединения красоты, блага и божественной мудрости приходишь, в нем пребываешь, к нему по кругу возвращаешься. Ты, нежнейшая связь мира, посредница между небесным и земным, благосклонно побуждаешь высшие добродетели управлять низшими и соединяешь умы смертных со своим началом, обращая их к нему. Ты своим согласием соединяешь стихии, побуждаешь природу к порождению, а рождаемое — к продолжению жизни. Ты сочленяешь разделенное, несовершенному даешь совершенство, несходному — сходство, враждебному — дружбу, земле — плоды, морю — спокойствие, небу — жизненный свет. Ты — источник истинных наслаждений, благодати, мира, кротости и милости; недруг грубой дикости, лености, в общем, начало

и цель всякого блага. Раз уж тебе нравится обитать в цветку красивых тел и душ и оттуда иногда отчасти являть себя умам и глазам достойных видеть тебя, то, по-моему, сейчас здесь, среди нас,—твое место. Поэтому снизойди, синьора, выслушать наши молитвы, войди в наши сердца и сиянием святейшего огня освети наш мрак и, как верная проводница, в этом слепом лабиринте укажи нам истинный путь. Исправь обманчивость чувств и после нашего долгого неведения дай настоящее и прочное благо. Дай почувствовать те духовные ароматы, которые оживляют интеллектуальные добродетели. Дай услышать небесную гармонию, столь созвучную, чтобы в нас не осталось больше места для раздора страстей. Опьяни нас неисчерпаемым источником удовольствия, всегда радующим и никогда не пресыщающим, который дает чувство истинного блаженства пьющему его живительную и прозрачную влагу. Очисти своим светом наши глаза от мрака невежества, чтобы они впредь не дорожили смертной красотой и знали, что вещи, которые они, как им казалось, видели, не существуют, а вещи, которых они не видели,—воистину есть. Прими в жертву наши души и испепели их в живительном пламени, уничтожающем всякую материальную грубость, чтобы они, полностью отделенные от тела, соединились с божественной красотой вечной и нежнейшей связью и чтобы мы, отделенные от самих себя как истинные влюбленные, в предмет любви нашей превратились и, поднявшись с земли, попали на пир ангелов, где, насытившись амброзией и нектаром бессмертных, мы наконец упокоимся счастливейшей и живительной смертью, как древние отцы⁹, души которых ты пламенной созерцательной добродетелью похитила из тел и соединила с богом.

LXXI

Бембо говорил так пылко, что, казалось, был в каком-то восторге и вне себя, но тут он вдруг умолк и замер как замороженный, устремив глаза к небу. Синьора Эмилия, слушавшая, как и другие, эти рассуждения с величайшим вниманием, слегка дернула его за полу камзола и сказала:

— Смотрите, мессер Пьетро, как бы от этих мыслей ваша душа тоже не рассталась с телом.

— Синьора,—сказал мессер Пьетро,— это явилось бы не первым чудом, сотворенным во мне любовью.

Тогда синьора Герцогиня вместе со всеми начала снова настаивать на том, чтобы Бембо продолжал рассуждения. Каждому казалось, что он чувствует в душе искру вдохновляющей божественной любви; и все желали слушать дальше. Но Бембо ответил:

— Синьоры, я говорил то, что священное любовное вдохновение неожиданно мне поведало. Но, кажется, оно покинуло меня, и я сейчас не знаю, что сказать. Я думаю, любовь не хочет открывать дальше свои тайны, дабы придворный не перешагнул ту ступень, которую я показал по ее желанию. Поэтому, вероятно, не подобает более говорить на сей предмет.

LXXII

— Действительно,— сказала синьора Герцогиня,— если немолодой придворный сможет следовать по указанному вами пути, он будет с полным основанием довольствоваться этим счастьем и не станет завидовать молодому.

Тогда мессер Чезаре Гонзага сказал:

— Дорога, ведущая к этому счастью, кажется мне столь крутой, что достичь его можно с большим трудом.

Синьор Гаспаро добавил:

— Я думаю, что мужчинам достичь его трудно, а дамам невозможно.

Синьора Эмилия усмехнулась:

— Синьор Гаспаро, вы всякий раз не упускаете случая оскорбить нас, но я обещаю, что вам это больше не сойдет с рук.

Синьор Гаспаро ответил:

— Это не оскорбление. Души дам не столь очищены от страстей и не столь устремлены к созерцанию, как души мужчин, что, как сказал мессер Пьетро, необходимо для наслаждения божественной любовью. Неизвестно, чтобы какая-нибудь дама обладала этой благодатью, но всем известны многие мужчины, такие, как Платон, Сократ, Плотин и наши святые отцы, например святой Франциск, которому дух пламенной любви запечатлел святейший знак из пяти ран¹⁰. И только сила божественной любви могла вознести святого апостола Павла до видения тех тайн¹¹, о коих человеку не должно говорить, и только она позволила святому Стефану показать отверстые небеса¹².

Тогда Джулиано Маньифико сказал:

— В этом отношении мужчины вовсе не превзошли дам, так как сам Сократ признает, что все мистерии любви, которые он знал, открыла ему дама по имени Диотима¹³; ангел, поразивший огнем любви святого Франциска, того же знака удостоил и некоторых дам в наше время. Вы должны также помнить, что святой Марии Магдалине были отпущены многие грехи за то, что она много любила¹⁴; и, вероятно, с не меньшей благодатью, чем святого Павла, много раз возносила ее ангельская любовь на третье небо. Многие другие, о которых я вчера подробно рассказывал, из любви к Христову имени не заботились о жизни и не боялись ни мучений, ни смерти, какой бы страшной и жестокой она ни была. Они были не в том возрасте, как Придворный мессера Пьетро, но девушками юными и нежными, когда, по его словам, позволительна чувственная любовь.

LXXIII

Синьор Гаспаро хотел было ответить, но синьора Герцогиня опередила его:

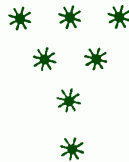
— Пусть рассудит мессер Пьетро Бембо. Пусть он вынесет приговор, способны ли дамы в той же мере, как и мужчины, к божественной любви. Однако спор между вами может затянуться надолго, и лучше перенести его на завтра. <...>

...Открыв окна дворца, выходящие на высокую вершину горы Катри, они увидели, что звезды исчезли, кроме нежной правительницы неба Венеры, сверкающей на границе дня и ночи, а на востоке уже родилась чудесная заря цвета роз. Казалось, от нее веет легкий ветерок, наполняющий острой свежестью воздух и среди шелестящих лесов соседних холмов пробуждающий нежные созвучия прелестных птиц. С почтением простившись с синьорой Герцогиней, все отправились в свои покои без факелов, так как достаточно было утреннего света. И когда они собирались выйти из комнаты, синьор Префект, повернувшись к синьоре Герцогине, сказал:

— Синьора, мы придем с судьей [имеется в виду мессер Пьетро Бембо] сегодня вечером более точно, чем вчера, чтобы закончить спор между синьором Гаспаро и синьором Маньифико.

Синьора Эмилия ответила:

— Однако если синьор Гаспаро будет по своей привычке обвинять дам и возводить на них напраслину, пусть обязуется дать ответ, потому что я подзреваю его в попытке уклониться от этого.



КОММЕНТАРИЙ

¹ Возраст Морелло да Ортона в момент беседы установить не представляется возможным.

² *Стесихор* (ок. 640—ок. 550 до н. э.)— лирический греческий поэт. По легенде, он был лишен зрения из-за непочтительного отзыва о Елене Прекрасной.

³ Кастильоне ссылается на двустиишие из «Палатинской антологии» (IV, 78), которое приписывается Платону.

⁴ «Песнь песней Соломона», гл. I.

⁵ Согласно легенде, Геракл, обезумев от отравленного платья, посланного в неведении его женой Деянирой, бросился на костер. Поэтому он обрел бессмертие и был принят в сонм богов.

⁶ «Исход», гл. III.

⁷ «Деяния апостолов», гл. II, 1—4.

⁸ «IV книга царств», гл. II, 11—12.

⁹ То есть патриархи Ветхого завета.

¹⁰ *Франциск Ассизский* (1182—1226)—итальянский религиозный деятель, основатель ордена миноритов. Кастильоне приводит широко известную в средние века легенду о стигматизации (принятии ран Христовых) Франциска Ассизского.

¹¹ Подразумевается легенда о вознесении Павла на небо. См. «II послание Павла к коринфянам», XII, 2—4.

¹² См. «Деяния апостолов», гл. VII, 54—60.

¹³ В «Пире» Платона Сократ называет Диотиму своей наставницей в познании высших тайн любви («Пир», 201 d).

¹⁴ Имеется в виду женщина из Капернаума по Евангелию от Луки (гл. VI, 37).



АНЬОЛО ФИРЕНЦУОЛА

1493—1543

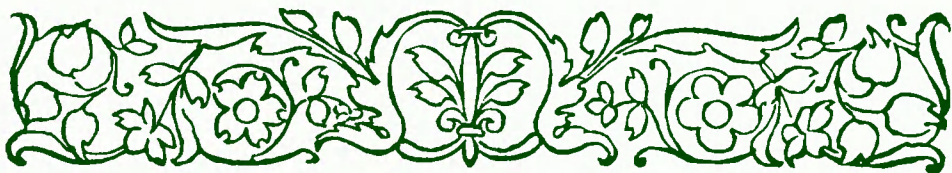
Аньоло Фиренцуола—известный итальянский писатель. Первоначально занимался юридической практикой, но впоследствии, оставив юриспруденцию, целиком посвятил себя литературной деятельности. Фиренцуола—автор большого числа литературных произведений—комедий, стихотворений. Ему принадлежит трактат «О красотах женщин», который написан в форме живого диалога ряда лиц, обсуждающих вопрос о красоте. Своеобразие этого сочинения в том, что здесь получает практическое приложение ряд принципов философской эстетики, и прежде всего эстетики неоплатонизма.

Для Фиренцуолы характерно оправдание и эстетизация физической, телесной красоты. Высший идеал прекрасного для него—прелестная, изящно одетая, украшенная в соответствии со всеми принципами эстетики женщина. Представляет интерес попытка Фиренцуолы применить к понятию женской красоты целую систему категорий, таких, как «гармония», «грация», «изящность», «величие» и т. д.

В трактате Фиренцуолы, несомненно, сказались принципы и этикет придворной жизни. Космологизм флорентийских неоплатоников превращается здесь в декоративную, рафинированную, утонченную эстетику. Не менее характерна для этого трактата полемика Фиренцуолы против «эстетики пропорций», в связи с чем он называет гармонию «сокровенным» типом красоты.

Перевод дается по кн.: *Фиренцуола Аньоло. Сочинения.* М.—Л., 1934, с. 283—331. Перевод А. Габричевского.





О КРАСОТАХ ЖЕНЩИН

РАССУЖДЕНИЕ ПЕРВОЕ



РАСОТА и красивые женщины и красивые женщины и красота заслуживают того, чтобы каждый их восхвалял и ценил их превыше всего потому, что красивая женщина есть самый прекрасный объект, каким только можно любоваться, а красота—величайшее благо, которое господь даровал человеческому роду, ведь через ее свойства мы направляем душу к созерцанию, а через созерцание—к желанию небесных вещей, почему она и была послана в нашу среду в качестве образца и залога...

Хотя у Платона и отрицается, что красота обретается в отдельном члене, и говорится, что она требует сочетания различных членов, как мы это лучше увидим ниже, тем не менее, когда мы называем отдельный член красивым, мы разумеем то, что согласно с его мерой, с тем, что ему подобает, и с тем, на что он способен. Скажем, от пальца требуется, чтобы он был ровным и белым; тот палец, который будет обладать этой долей красоты, мы назовем красивым, и если не красивым в общем, как этого хотят эти философы, то по крайней мере красивым в собственном и особом смысле. Тем не менее, что касается строя той красоты, которая подобием божественности увлекает зрительную способность к ее созерцанию и через посредство глаз приковывает к себе ум, она начинается с груди и кончается совершенством лица. Нижние же части тела ей не содействуют. Правда, они важны для гармонии или красоты всего тела в целом, независимо от того, обнажены они, покрыты или одеты. А подчас последнее даже лучше, ибо они, будучи изящно одеты, исполняются еще большего обаяния. Итак, мы будем говорить преимущественно о красоте обнаженных членов и побочно о покрытых. Потом мы увидим, что есть *leggiaddria*, как понимать *vaghezza*, что мы разумеем под *grazia*, что—под *venusta*, что значит не иметь *aria* или иметь ее, каков смысл того, что в просторечии, хотя до известной степени и неточно, называют в вас,

женщинах, *maestá*. Затем, дабы ум путем примеров лучше ухватил сущность предмета рассуждения и так как лишь в редких случаях, вернее, пожалуй, даже никогда в одной-единственной женщине сочетаются все части, которые потребны для совершенной и законченной красоты... мы заимствуем все эти части у вас четырех [участниц диалога.— *Примеч. ред.*], подражая Зевксису, который, когда ему предстояло написать изображение прекрасной Елены для кротонцев, отобрал из всех самых прекрасных девушек этого города пятерых, из коих, взяв самую красивую часть у одной и так же поступив с другой, он образовал свою Елену, которая вышла настолько прекрасной, что по всей Греции только и было речи, что о ней.

...Мы, не давая собственно определения, но, скорее, разъясняя, говорим, что красота— не что иное, как упорядоченное созвучие (*concordia*) и как бы гармония, сокровенным образом вытекающая из сочетания, соединения и связи многих частей, различных и поразличному, согласно присущим им свойствам и нуждам. Части эти обладают сами по себе и в себе хорошими пропорциями и в определенном смысле красивы. Они отличны друг от друга и несогласны до того, как объединяются для образования тела. Я говорю «созвучие» и «как бы гармония» в качестве сравнения, ибо, подобно тому как осуществляемое музыкальным искусством созвучие высоких, и низких, и разных других тонов порождает красоту певческой гармонии, так и отдельные части— толстая, тонкая, белая, черная, прямая, кривая, маленькая, большая,— будучи сочетаемы и соединяемы вместе природой в непостижимой пропорции, создают то счастливое сочетание, то достоинство, ту размеренность, которые мы зовем красотой. Я говорю «сокровенным образом», ибо мы не можем объяснить, почему этот белый подбородок, эти алые губы, эти черные глаза, это полное бедро, эта маленькая ножка— почему они создают красоту или к ней приводят; и все же мы видим, что это так. Если бы женщина была покрыта шерстью, она была бы уродлива, если бы лошадь была без шерсти, она была бы калеккой; на верблюде горб благообразен, на женщине— безобразен. Это не может иметь иной причины, кроме некоего сокровенного распорядка природы, куда, по моему суждению, не достигает стрела из лука человеческого разума, но глаз, который природа устроила судьей этой причины, судя, что это так, безапелляционно заставляет нас подчиняться его приговору. Я говорю «несогласные» потому, что, как было сказано, красота есть созвучность и соединение разных вещей. Ибо подобно тому как рука музыканта и намерение, движущее рукой смычок, лира и струны чуть разные и несогласные друг с другом вещи и тем не менее они издают сладость гармонии,— так и лицо, отличное от груди и грудь от шеи, и руки от ног, будучи сведены и соединены вместе сокровенным намерением природы, невольно порождают красоту... А теперь, после того как мы, пожалуй, достаточно уже поговорили о красоте, нам остается для выполнения своих обещаний разъяснение, что есть *leggiadria*. По мнению некоторых и как это показывает свойство самого слова, *leggiadria* не что

иное, как соблюдение некоего молчаливого закона (*legge*), данного и предписанного природой вам, женщинам, о том, как двигать, держать и применять все тело в целом и отдельные его части с изяществом (*grazia*), скромностью, благородством, мерой, достоинством так, чтобы не было ни одного движения, ни одного действия без правила, без лада, без меры и без рисунка.

...*Grazia*—не что иное, как некое сияние, которое возникает сокровенным путем от определенного, особого сочетания некоторых частей тела, каких именно, мы сказать не можем: не то этих, не то тех, друг с другом сочетающихся в законченной красоте или совершенстве, взаимно ограничиваемых и прилаженных друг к другу. Сияние это устремляется к нашим взорам с таким упоением для них, с таким удовлетворением для души и радостью для ума, что они тотчас же принуждены молча направить наше желание к сладостным этим лучам. И потому как мы уже касались этого выше, мы очень часто видим, что лицо, отдельные части которого не имеют обычной меры красоты, излучают тем не менее то сияние грации (*grazia*), о котором мы говорим.<...> Утверждение, будто это луч любви, и другие изощрения, хотя они учены, тонки и замысловаты, все же не достигают истины. А называется это словом *grazia* потому, что она делает для нас милой (*grata*), то есть дорогой, ту, в которой сияет этот луч, в которой разлита эта совершенная пропорция...

Дабы показать вам, что такое *vaghezza*, необходимо допустить то, что есть на самом деле, а именно что название или слово *vago* обозначает три вещи: во-первых, движение... во-вторых—желание... в-третьих—вожделение... А так как мы, по-видимому, неизбежно любим все то, чего мы желаем, и невозможно, как это было доказано выше, что-либо любить, что не было или не казалось бы нам красивым, привычка обыденной жизни привела нас к тому, что *vago* стало обозначать красивый, а *vaghezza*—красоту, в том особом смысле, однако, что означает ту красоту, которая заключает в себе все черты, при созерцании которых каждый вынужден сделаться *vago*, то есть испытывать к ним вожделение.

Но теперь оставим это и вернемся к нашим обещаниям, согласно которым нам остается поговорить о *venusta*...

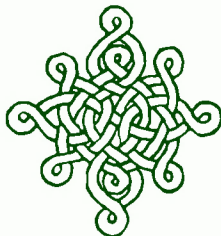
Venusta в женщине... благородность, целомудренность. Добродетельная осанка, достойная уважения и восхищения и в каждом своем движении полная скромного величия.

Теперь нам предстоит поговорить об *agia*... Есть женщины, у которых совесть запятнана осадком, что грязнит и оскверняет чистоту и непорочность их воли. Это проистекает от злоупотребления разумом, который целыми днями мучится воспоминаниями о своей вине и волнуется, находя тысячи доказательств своей раненой совести. Женщины эти заболевают неким духовным недугом, который постоянно тревожит и смущает их. Смущение это и тревога порождают особое распределение соков, которые своими испарениями искажают и пятнают чистоту лица и в особенности глаз, каковые, как говорилось выше, являются служителями и вестника-

ми души и придают им особое выражение, некий, как говорится в просторечии, дурной вид (*mal'agia*), признак и показатель недомогания духа.

Когда говорят просто: вид (*agia*) (...) разумеется хороший вид.

(...) О *maestá* я не сумел бы вам сказать ничего иного, разве только что это обычное выражение повседневной речи: и точно, когда женщина большого роста, хорошо сложена, хорошо владеет своей фигурой, сидит с некоторой степенностью, говорит с весом, смеется в меру и, наконец, распространяет вокруг себя царственное благоухание, тогда мы говорим: эта женщина — само величие, в ней есть что-то величественное (*maestá*).





БЕНЕДЕТТО ВАРКИ

1503—1565

Знаменитый энциклопедист Бенедетто Варки родился во Флоренции в семье Джованни. Под руководством Гаспаре Морискотти да Марради он занимался гуманистическими штудиями, а затем поехал в Пизу изучать юриспруденцию. Неожиданно получив наследство после смерти отца, он вернулся домой и занялся литературной деятельностью. Будучи сторонником Строцци, Варки был изгнан из Флоренции в 1534 году и возвратился на родину спустя девять лет, став тогда же придворным историографом и членом Флорентийской академии, где читал лекции о скульптуре, живописи, поэтике и т. д., проявив блестящие ораторские способности и колоссальную эрудицию.

Варки известен прежде всего как автор «Флорентийской истории» (1527—1538). Его перу принадлежат «Философские и литературные трактаты», «Грамматика провансальского языка», «Образец стихов» и другие произведения.

Философские истоки Варки очень неоднородны. Неоплатонические идеи сочетались у него с ярко выраженным аристотелизмом, воспринятым еще в Падуе и перенесенным на флорентийскую почву. Неоплатонизм Варки оттачивался в дискуссиях о красоте и любви, в процессе которых происходила систематизация эстетических понятий.

Варки принимал участие во многих философских диспутах своего времени. В 1547 году он организовал дискуссию о преимуществах искусств, в которой занял позицию беспристрастного ученого знатока. Прежде всего Варки всесторонне обосновал понятие искусства, устранил неясности в определении искусства и науки, искусства и добродетели, искусства и мастерства. Основываясь на этих рассуждениях, он отдает пальму первенства живописи, улучшающей природу. Варки участвовал в дискуссиях о «подражании», о поэзии, о преимуществах народного языка. Будучи членом Флорентийской академии, он боролся за тосканский язык, за образованность народных масс, которым латынь была недоступна.

«Книга о красоте и грации» написана по возвращении в 1543 году из Болоньи. К этому сочинению примыкают многие другие произведения

Варки—падуанская лекция 1540 года «О сонете Бембо», флорентийские лекции 1553—1554 годов: «О некоторых вопросах любви», «О любви», «О чувствах», «О живописи любви», «О семи опасностях любви». Наиболее близкими к этим трактатам являются сочинения Леоне Эбрео, Пьетро Бембо, Дьяччетто, которые, как и произведения Варки, восходят к неоплатоническому учению о любви и грации Марсилио Фичино и сочинениям Джованни Пико делла Мирандола. Впервые «Книга о красоте и грации» была напечатана в посмертном издании сочинений Варки в 1590 году без посвящения Леоне Орсино, но с сохранением эпистолярного характера. В XVIII веке об этом трактате упоминает Джованни Боттари в предисловии к изданию диалога Варки «Эрколано». Он пишет, что оригинал хранится в библиотеке Строцци и он написан в виде ответа монсиньору Леоне Орсино, епископу Фреджуса.

В этом небольшом сочинении Варки рассматривает два вида красоты: телесную—пропорциональную и божественную—духовную. Отдавая предпочтение последней, он называет ее грацией и исследует на примере женской красоты и искусства.

Варки подчеркивает независимость художественного творчества не только от материала, но даже от меры и пропорции (см. пример с Триболо и Тассо). В этом сказывается влияние Вазари, его понимания грации. Вместе с тем Варки пишет, что грация «зачастую сочетается с пропорцией и соразмерностью тела». В этом случае он находит поддержку у Делла Каза, Кастильоне и отчасти Фиренцуолы, которые считают, что грация возникает тогда, когда луч божественной красоты находит гармонично и пропорционально оформленную материальную оболочку.

Если в вопросах красоты и грации Варки придерживался традиции неоплатонизма, то в своей литературной критике он опирался на учение Аристотеля и связанный с ним рационализм. «Разум и Аристотель два моих советчика»,— писал Варки. Критический аристотелизм, сформировавшийся после 1530 года, к которому помимо Варки принадлежали Робортелло, Кастельветро, Пикколомини и другие, был не только выражением духовного кризиса, связанного с Контрреформацией, но и определенным развитием эстетических норм Ренессанса. Внутри этого направления формировался критический метод, происходила систематизация риторических и поэтических норм, развивались некоторые аспекты ренессансной литературы, более человеческая, земная по сравнению с неоплатонизмом оценка поэзии и искусства. Исходя из аристотелевского определения трагедии, Варки стремился дать ясное определение поэзии, которая была для него искусством подражательным и рассудочным.

В целом эстетические взгляды Варки характеризуются стремлением к системе, энциклопедичностью, хотя порой его воззрения вырождаются в эклектизм.



КНИГА О КРАСОТЕ И ГРАЦИИ

*Бенедетто Варки достойному и глубокоуважаемому
монсьёру Леоне Орсино епископу Фреджуса¹.*



ВАША МИЛОСТЬ спрашивает меня о двух неясностях: во-первых, может ли грация существовать без красоты; во-вторых, чего следует желать больше, красоты или грации. Первый вопрос наиболее труден, и я не осмелился бы говорить о нем без подготовки, если бы не вспомнил о том, сколько было сказано о проблемах любви ранее, не вспомнил о переводе драгоценнейшей эпиграммы Катуллы, переведенной и процитированной с той же целью ученым Пико графом делла Мирандола в третьей книге его Комментария по поводу шестой строфы. Эпиграмма начинается так:

«Квинтию часто зовут прекрасной; по мне, белоснежной
Выросла, статной она...»²

Итак, скорее из желания понравиться Вашей милости, чем с надеждой удовлетворить Вашу просьбу, говорю, что разрешение этого сомнения заключается в познании того, что есть красота и что есть грация; а этого нельзя узнать лучше и достовернее, чем с помощью определения. Если предположить, что Ваша милость имеет в виду красоту природную (называю ее природной сравнительно с божественной и красотой искусственных тел), то из этого следует, что красота есть не что иное, как некоторая грация, которая радует душу любого, кто ее видит и понимает; а радуя, возбуждает в ней желание насладиться собою до конца. Одним словом, побуждает ее любить себя. Грация — это некое качество, которое возникает и повторяется в вещах изящных и воистину отмеченных благодатью.

Из этого определения следует: где есть красота, неизбежна грация, а не наоборот — где грация, там и красота; так же как там, где человек, — необходимо присутствует жизненная сила, а не иначе. Мне кажется, что первое сомнение разрешено и рассеяно: я сказал, что грация может существовать без красоты, имея в виду красоту, которая именуется таковой в быту, о чем речь пойдет дальше.

Однако истинная красота не может существовать без грации. Разрешение первого затруднения ясно указывает на вывод из второго: ибо кто не предпочел бы красоту, в которой неизбежно заключена грация, грации самой по себе? Если бы можно было встретить красоту без грации, я бы скорее захотел быть грациозным, чем красивым. Не так ли? И полагаю, что того же пожелали бы все, кто насильно заставляет красоту существовать без грации. В большинстве случаев они говорят, что красота есть не что иное, как надлежащая пропорция и соответствие всех частей друг другу.

Таким образом, они хотят, чтобы красота состояла в надлежащем количестве и подобающем качестве частей, добавляя к этому мягкость и сладость цветов. Этого мнения придерживается даже великий философ Аристотель в третьей части «Топики», затем в «Риторике» и еще раз в «Этике». Он не хочет, чтобы женщина могла быть красивой, не будучи высокой³. Это высказывание, понятное буквально, несомненно направлено против опытности и чувственности.

Однако, как говорит Пико, каждый день встречаются женщины, которые по своим качествам и форме сложены прекрасно, и тем не менее они некрасивы. И если можно их назвать прекрасными, то уж грациозными—никак⁴. Грация же—это то, что радует нас и возносит любую вещь. Поэтому мы восхищаемся больше грациозной женщиной, у которой к тому же достаточно хороши пропорции цветов и фигуры, чем той, которая, обладая всеми перечисленными свойствами, ничего не имеет, ибо совершенно лишена того, что мы называем грацией, а латиняне—изяществом и красотой, а порою грацией. Если бы, согласно их желанию, красота состояла в пропорции и измерялась частями, то одно и то же лицо, имея прежние пропорции и цвета, не казалось бы нам один раз красивым, а другой—нет. Как же не сказать еще и о том, что ни одна простая и духовная вещь не была бы красива, как говорят платоники, не обладая телесностью. В этом случае нельзя было бы назвать красивыми науки, добродетели, поэзию, прозу, души, интеллект и самого бога, как мы это делаем ежедневно.

Но вернемся к нашей теме. Высокая, хорошо сложенная фигура с превосходным цветом, но без грации не может, по моему мнению, называться истинно красивой. Именно это, как мне кажется, хотел сказать Катулл в приведенной выше изящнейшей эпиграмме, которую мы перевели и прокомментировали ранее. Если бы я нашел этот комментарий, а у меня его сейчас нет, то, возможно, я бы удовлетворил желание Вашей милости и ответил на Ваш вопрос если не лучше, то, во всяком случае, длиннее. Так как перевод этой эпиграммы остался у меня в памяти, я охотно послал его Вам таким, каков он есть, хотя он и расходится, не знаю в чем именно, с переводом Пико, который оставил нам два непереверенных стиха, потому что они ему были не нужны. И совсем не для того, чтобы поспорить с таким великим умом, перевел я эпиграмму [целиком] заново в таком виде, а чтобы подражать хорошему суждению и украсить сочинение столь совершенного мастера хотя бы в мелочах:

«Для многих Квинтия прекрасна.
А для меня она бела,
Пряма, стройна и высока
И так искусно создана,
Что быть могла бы совершенством,
Когда б в ней грация жила.
Увы, и соли едкая крупца
Ей не прибавит прелести частицу.
Но Лесбия прекрасна, и она
Похитила все грации одна».

Ваша милость видит, что, называя ее «белой», он признает в ней качество и цвет, а называя «высокой» — количество и все остальные качества по отдельности, как сказали бы мы. Однако он не хочет, чтобы она была красивой, не обладая грацией, которая влечет и манит души. Здесь справедливо было бы поразмыслить о том, откуда рождается это качество и сама грация, о которой мы беседуем и которая, без сомнения, не проистекает, как полагают многие, из соразмерности и пропорции надлежащим образом расположенных частей. То, что это действительно так, можно ясно увидеть не только из выше приведенных доводов, но также из красоты, проявляющейся в искусственных телах, ибо эта красота исходит не из материала как такового, а из искусства. Если бы все было так, как этого хотят иные, то любой посредственный мастер, имея тот же самый мрамор, мог бы подражать скульптуре Триболо⁵, сохранив те же размеры и пропорции. Кроме того, все статуи, сделанные из одного материала и совершенно одинаковые по своим размерам, были бы однообразно и умеренно красивы. Если бы это было так, Ваша милость могли бы заставить сделать свою чернильницу и детскую колыбель здесь на месте, не посылая к Тассо⁶.

Поэтому мы должны признать, что та красота, которую мы называем грацией, возникает не из тела и в высшей степени безобразной по своей природе материи, а из формы, которая дарует ей все находящиеся в ней совершенства. Поэтому красота низших тел, созданных как природой, так и человеком, есть не что иное, как грация и привлекательность, которыми обладает каждое из этих тел благодаря собственной форме, являющейся в них основной или же случайной. А так как истинной формой в человеке является его душа, то она передает ему всю ту красоту, которую мы называем грацией и которая, согласно Платону, есть не что иное, как луч и сияние первоначального блага и высшей доброты, пронизывающей своим сиянием весь мир во всех его частях. От этого мнения недалеко до высказывания божественного Аристотеля в первой книге «Неба», которое воспринял и превосходно интерпретировал Данте в начале «Рая», сказав:

«Кто движет все, тот наполняет славой
Весь мир; но мир во блеск его одет
Где более, где меньше величаво»⁷.

Но так как тайны любви не менее бесконечны, чем божественные тайны, то чем больше о них рассуждают, тем больше остается вещей, о

которых можно говорить. Чтобы достичь однажды цели и не войти в новые трудности, мы оставим вопрос о том, почему одна и та же женщина, хотя и грациознейшая, не кажется таковою всем, не возбуждает и не радует в равной мере каждого и часто воспринимается по-разному. И напротив, многие женщины, хотя они и не так грациозны, чудесным образом привлекают и восхищают многих.

Не хочу маскировать противоречие и отбрасывать явную фальшь, которая возникает при разрешении первого сомнения и которая, если не ошибаюсь, с новой силой проступит при объяснении значения аристотелевских слов. Противоречие заключается не в том, что красота не может существовать без грации, о чем я уже говорил и что истинно, а в том, что грация может прекрасно существовать без красоты. Это утверждение каждому покажется ошибочным и невозможным, будь красота некоторой грацией, которая возбуждает и радует душу, ее постигающую. Отсюда следует, что где грация, там и красота, и наоборот.

Итак, мы должны знать, что красота понимается двояко. Согласно Аристотелю и некоторым другим, она заключается в пропорциональности частей. Такая красота и является и называется телесной. Лишь ее одну понимает, а потому и любит грубая чернь, а также простонародье, которое, как известно, наслаждается ею всеми пятью чувствами. Тот, кто любит такую красоту, немногим или ничем не отличается от животных.

Другая красота заключается в добродетелях и моральных состояниях души, порождающей грацию, о которой мы рассуждаем. Эта красота и называется и является духовной. Она понимаема и, следовательно, любима только [добродетельными] и учеными людьми. Недаром великий платоник Плотин говорил, имея в виду эту красоту: ничто прекрасное не причастно дурному. Поэтому, так же как нельзя понять эту красоту без разума, глаз и ушей, так и нельзя насладиться ею без мышления, зрения и слуха, о чем многократно и столь изящно свидетельствует в различных местах наш платоник Франческо⁸ вместе со всеми древними и современными тосканцами. Но больше остальных—ученейший и почтеннейший монсиньор Пьетро Бембо, как в своей сладчайшей и изящнейшей прозе, так и в божественных сонетах.

Поэтому, когда я говорю, что не может быть красоты без грации, я имею в виду красоту духовную и платоническую, а когда говорю, что грация может существовать без красоты,—красоту телесную и аристотелевскую, ибо в противном случае грация существует лишь постольку, поскольку существует истинная красота, и нигде нельзя встретить одну из них без другой. Грация, понятая таким образом, вне всякого сомнения, лучше лживой телесной красоты.

Чтобы лучше объяснить ту часть, в которой заключена неясность, скажу, что грация, или истинная красота души, хотя и может существовать в теле не вполне соразмерном или, как говорят в народе, красивом, однако ее не может быть в теле непропорциональном и совершенно безобразном. Больше того, грация души, которую мы называем подлинной красотой, а также все то, что из нее происходит, зачастую

сочетаются с пропорцией и соразмерностью тела, о чем сказал еще Петрарка, чтобы возвеличить свою мадонну Лауру:

«В ней добродетель слиться с красотой
Смогли в столь небывалом единенье,
Что в душу к ней не занесли смятенья,
Не мучили присущей им враждою»⁹.

А что кроме этого хотел выразить наставник всех латинских богословов и поэтов в своей «Энеиде», когда, говоря об Эвриаде, он сказал:

«В теле прекрасном милей и прекраснее самая доблесть»¹⁰.

Если бы кто-нибудь спросил у меня, почему, характеризуя красоту, я не называю ее грацией, то есть [просто некоторой грацией], я бы ответил так: «Чтобы лучше показать, какая грация имеется в виду». Именно та, которая дарит радость и возбуждает любовь. Ибо, заявляя, что такой-то грациозно читает, а такой-то пишет, мы называем грацией многие другие качества, которые хотя и радуют, но любви не вызывают. Кто станет отрицать, что горбатый парфюмер Чано не обладает грацией или, как говорим мы в просторечье, приятностью? Однако я уверен, что он хотя и нравится, но любви не возбуждает.

Так как сейчас уже поздно и я незаметно растянул свое послание больше, чем предполагалось, то [оставлю] для досуга объяснение того, почему одухотворенные вещи, сохраняя истинную красоту формы и души, не являются красивыми, а вернее, не называются таковыми. Одновременно это является причиной того, что многие не понимают красоту и потому не любят ее, так как не могут любить того, что им неизвестно. Вот то, что я хотел сказать Вашей милости в форме, которую посчитал наиболее доступной. Извращенное простонародьем мнение, что красота может встречаться без грации, приведено для того, чтобы уберечь ее от лжи.

А истинное суждение знатоков состоит в том, что красота и грация неотделимы друг от друга и являются одним и тем же. Поэтому кто жаждет одной, желает и другую.



КОММЕНТАРИЙ

¹ *Леоне Орсино* (1512—1564)—епископ Фреджуса, поэт, основатель и глава Академии Пламенных в Падуе, в которую Варки был принят в 1540 году и где он прочитал несколько лекций о любви.

² «Стихотворения Катулла». Перев. А. Фета. М., 1886, с. 126.

³ Top. 116 b, Eth. Nic. 1123 B.

⁴ *Dell'amore celeste e divino. Canzone di Giovanni Benivieni Fiorentino, col commento del Conte Gio. Pico Mirandola. Lucca, 1731, p. 113.*

⁵ *Триболо Никколо* (1500—1550). Настоящее имя Никколо ди Рафаэлло де Периколи. Скульптор, парковый инженер, архитектор.

⁶ *Тассо Баттиста* (1500—1555)—Баттиста (Дж. Батт.) ди Марко. Скульптор, резчик по дереву, декоратор, военный инженер, строитель, архитектор. Принадлежал к кругу Триболо, Сальвиати, Челлинини. В 1549 году написал письмо Бенедетто Варки о преимуществах отдельных видов искусств.

⁷ *Данте. Божественная комедия. Рай.* Перев. Д. Мина. Спб., 1904, с. 1.

⁸ Имеется в виду Франческо Петрарка.

⁹ *Петрарка. Избранное. Автобиографическая проза. Сonetы.* М., 1974, с. 355. Перев. А. Эфрона.

¹⁰ *Вергилий. Энеида.* Перев. Н. Квашнина-Самарина. Спб., 1893, с. 106.



ФРАНЧЕСКО ПАТРИЦИ

1529—1597

Франческо Патрици—итальянский натурфилософ второй половины XVI столетия (не путать с Франческо Патрици из Сиены, епископом-гуманистом XV века, автором ряда трактатов по этике и политике). Родом из Далмации, он с раннего детства много путешествовал, находясь при дяде, капитане галер Венецианской республики. Он учился в Падуе и в Ингольштадте, побывал в Германии, Франции, Испании, изучал богословие и медицину, был управляющим поместьями на Кипре, занимался мелиорацией в долине По, книжной торговлей, издавал описания путешествий, написал множество книг по вопросам поэтики и военного искусства, политики и геометрии и в конце концов стал признанным главой итальянских платоников, придворным философом герцога Феррарского и профессором специально для него учрежденной кафедры платонической философии—сперва в Ферраре, позднее в Риме. В своих «Перипатетических дискуссиях» (первый том вышел в Венеции в 1572 г., четыре тома в одной книге—в Базеле в 1581 г.) отверг схоластическую традицию аристотелизма, развенчал антиисторический культ Аристотеля, противопоставив ему все богатство философских течений классической древности, и прежде всего истолкованный в натуралистически-пантеистическом духе платонизм.

В главном своем сочинении «Новая философия вселенной» (Феррара, 1591; после запрещения издание было вывезено в Венецию и выпущено с новым титульным листом с указанием на 1593 год издания) Патрици развивает философию света, исходящего от бога и пронизывающего весь мир, отстаивает бесконечность вселенной, отождествляет бога и мир в понятии Всеединого, отвергает божественное творение «из ничего», доказывает Всеобщую одушевленность природы. Книга была занесена в Индекс запрещенных книг.

Общее представление о прекрасном космосе изложено в первой части «Новой философии вселенной». Конкретным проблемам эстетики посвящена его огромная «Поэтика» в 10 книгах, лишь недавно полностью опубликованная, отрывки из которой вошли во второй том.

Свои эстетические воззрения Патрици развивает в раннем незавершенном диалоге «Любовная философия» (1577), написанном хотя и в русле традиции «диалогов о любви» итальянского неоплатонизма, но содержащем идеи, никак не укладывающиеся в рамки традиционного неоплатонизма фичинианского толка и восходящие, скорее, к этическим теориям классического гуманизма XV столетия.

«Любовная философия» построена как «диалог в диалоге»: А. Кваренго, беседуя с Дж. Каррато и Л. Фулиньо, пересказывает им беседу Франческо Патрици с Тарквинией Мольца. Главные участники основной части «Любовной философии» — философ Франческо Патрици и Тарквиния Мольца (1541—1617), одна из замечательнейших женщин итальянского чинквеченто. Внучка известного поэта Франческо Мария Мольца, она выделялась обширными и разнообразными познаниями, изучала древнюю философию, поэзию, музыку, писала стихи на итальянском, латинском, греческом языках, переводила Аристотеля и Платона, Плутарха и Иоанна Златоуста. Торквато Тассо посвящал ей сонеты и назвал ее именем диалог о любви, о ней с восхищением писал Чезаре Кремонини, а Ф. Патрици кроме диалогов посвятил ей третий том своих «Перипатетических дискуссий». В ее доме в Модене (где и происходит действие диалога) собирался цвет итальянской культуры того времени. Позднее она в качестве придворной дамы Лукреции и Леоноры д'Эсте стала украшением феррарского двора, а в 1600 году римский сенат удостоил ее римского гражданства — звания юридически и практически бессмысленного, но почетного. Свою библиотеку она завещала Моденской коммуне, сочинения ее изданы в 1750 году.

К моменту написания «Любовной философии» Патрици был уже признанным главой итальянского неоплатонизма, автором первого тома «Перипатетических дискуссий». Вскоре после написания диалога он был приглашен профессором платоновской философии в Феррару, а в 1592 году в Рим.

Из «Любовной философии» приводятся большая часть второго и полностью третий диалог, содержащие изложение теории «филавии» — любви всего сущего к самому себе.

Перевод сделан по изд.: *F. Patrizi. L'Amorosa filosofia. A cura di I. Ch. Nelson. Firenze, 1963.*



ЛЮБОВНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ДИАЛОГ II



ВАРЕНГО. Началось все так. Однажды прошлой зимой я сидел с ней [Тарквинией Мольца] у огня и, начав рассуждать о прочитанном, не знаю каким случаем устремил свой взор в ее глаза, прекраснее которых не видело солнце, и, пристально глядя, не знаю уж каким образом, так смутился душою, что онемел и не мог ни слова сказать, ни ответить на ее речи. И она, продолжая говорить, слегка улыбаясь, сказала:

— Что вы так смотрите, Патрици? Где вы заблудились?

ПАТРИЦИ. Это вина не моя, а моей школы, о госпожа.

ТАРКВИНИЯ. Какой школы?

ПАТРИЦИ. Моей.

ТАРКВИНИЯ. Какой вашей?

ПАТРИЦИ. Платоновской.

ТАРКВИНИЯ. Стало быть, вы платоник?

ПАТРИЦИ. Да, госпожа моя, и по моей доброй воле, хоть я от этого и несчастен.

ТАРКВИНИЯ. В чем же вина этой школы, раз вы говорите, что из-за нее вы так пристально смотрите на меня?

ПАТРИЦИ. В том, что тот, кто к ней принадлежит, должен быть ослеплен красотой, какую он видит, и благом, какое ему предстоит.

ТАРКВИНИЯ. Зачем же быть ослепленным?

ПАТРИЦИ. Затем, что они обязаны.

ТАРКВИНИЯ. Да кто же их обязал?

ПАТРИЦИ. Изумление, которое находит на них, и преклонение, к которому они понуждаемы лицезрением красоты, и любовь, которую они по необходимости испытывают к ней.

ТАРКВИНИЯ. Любовь?

ПАТРИЦИ. Ну конечно, любовь.

ТАРКВИНИЯ. А какая любовь?

ПАТРИЦИ. Что значит — какая любовь? Я не знаю иной любви, кроме той, которой все, кто принадлежит этой школе, должны быть охвачены всю свою жизнь.

ТАРКВИНИЯ. Я знаю, и уже довольно давно, что все платоники утверждают, что всю свою жизнь они влюблены. И вы, раз говорите, что вы платоник, тоже, стало быть, влюблены.

ПАТРИЦИ. Ну, конечно, влюблен, и буду влюблен, куда я жив. и был влюбленным много прежде, чем примкнул к этой школе.

ТАРКВИНИЯ. Так, стало быть, вы влюбчивы не только из-за принадлежности к школе, но и по природе?

ПАТРИЦИ. Конечно же, так, и благодаря сочетанию звезд, и судьбе, и фортуне, и по любой иной причине, по которой влюбляются люди.

ТАРКВИНИЯ. Итак, мне необыкновенно повезло сегодня, что я, и не думая того, обнаружила в вас столь великую склонность и даже необходимость и долг быть влюбленным.

ПАТРИЦИ. Почему вы говорите, что вам повезло?

ТАРКВИНИЯ. Потому что именно вы сумеете дать мне объяснение, которого я пытаюсь добиться от кого-нибудь уже многие годы.

ПАТРИЦИ. Чего же вы добиваетесь?

ТАРКВИНИЯ. Понять, что такое любовь, о которой у древних и новых авторов говорится так много превосходного, как ни о чем ином. А вы, я все более в том убеждаюсь, и по опыту и по учености должны знать ее весьма глубоко.

ПАТРИЦИ. О госпожа, вы не могли бы найти никого, кто мог бы лучше и основательнее рассказать вам о ней.

ТАРКВИНИЯ. Так расскажите, пожалуйста, Патрици, и просветите меня, и я буду у вас в великом долгу, ибо ни к чему иному я так не стремлюсь в этом мире.

ПАТРИЦИ. С величайшим желанием, о божественная госпожа. Но что вы хотите, чтобы я вам о ней рассказал?

ТАРКВИНИЯ. Все, что вы знаете о ней, начиная с того, что такое любовь.

ПАТРИЦИ. Это легкое дело. Я скажу вам, что любовь это любовь, и не что иное, как любовь. Как, госпожа, вы смеетесь?

ТАРКВИНИЯ. Я смеюсь от того веселого расположения духа, в которое привело меня это ваше скорое на ответ учение, и я надеюсь, что оно позволит мне осуществить мое страстное желание понять природу любви.

ПАТРИЦИ. Я рад, что так угодил вам, но нравится ли вам это определение любви?

ТАРКВИНИЯ. Оно понравится мне, когда вы мне его объясните, а пока что оно кажется несколько темным. Вы объясните мне его в том порядке, как я буду спрашивать вас.

ПАТРИЦИ. С удовольствием.

ТАРКВИНИЯ. Посмотрите, правильно ли я его поняла. Когда вы

говорите, что любовь не что иное, как любовь, не хотите ли вы этим сказать, что она не море, не небо, не воздух, не огонь, не камень, не металл, не растение?

ПАТРИЦИ. Да, госпожа, именно это.

ТАРКВИНИЯ. Не бык, не осел, не собака, не конь и, может быть, даже не человек?

ПАТРИЦИ. Вы отлично рассуждаете.

ТАРКВИНИЯ. И часом не какое-нибудь другое животное и не часть его?

ПАТРИЦИ. Именно так.

ТАРКВИНИЯ. Таким образом, хотя и верно говорят, что любовь находится в мужчинах и женщинах, в животных, и, может быть, в растениях, металлах, камнях, элементах, а может, и в небесах, она, однако же, не является ни одной из этих вещей целиком и, возможно, ни одной из их частей. И все же она находится в них, или по крайней мере в людях, так как лучше нам говорить о нашей любви, прочее оставив пока в стороне, раз мы еще не знаем, что такое наша, человеческая любовь.

ПАТРИЦИ. Так и следует поступить.

ТАРКВИНИЯ. Итак, любовь, несомненно, находится в мужчинах и женщинах.

ПАТРИЦИ. Без сомнения.

ТАРКВИНИЯ. А находясь в них, она, несомненно, окажется либо субстанцией, либо акциденцией.

ПАТРИЦИ. Несомненно, так оно и будет.

ТАРКВИНИЯ. А если она—субстанция, то она свойственна либо душе, либо телу, либо тому и другому, поскольку человек состоит из этих двух главнейших частей.

ПАТРИЦИ. По необходимости она свойственна либо тому, либо другому, либо им обоим.

ТАРКВИНИЯ. И равным образом, если любовь не субстанция, но акциденция, она будет акциденцией либо тела, либо души, либо общей им обоим.

ПАТРИЦИ. С необходимостью.

ТАРКВИНИЯ. А если она окажется субстанцией души, она будет либо ее материей, либо формой, либо ее потенцией, либо ее страданием, либо ее действием, или качеством, или количеством, или чем иным.

ПАТРИЦИ. Так.

ТАРКВИНИЯ. Таким же образом, если она окажется субстанцией тела, она будет либо его материей, либо формой, или потенцией, или действием, или страданием, или качеством, или количеством, или иной подобной вещью.

ПАТРИЦИ. Да.

ТАРКВИНИЯ. Не в меньшей мере дело будет обстоять таким же образом, если она окажется общей для соединения тела и души—и тогда она будет либо их материей, либо формой, или потенцией, действием, страданием, количеством, качеством и т. п.

ПАТРИЦИ. Это так.

ТАРКВИНИЯ. Но если она — акциденция одного из двух или их обоих, то она не сможет быть ни материей, ни формой, ни даже потенцией, но будет либо действием, либо страданием, либо количеством, либо качеством и т. п.

ПАТРИЦИ. Верно сказано.

ТАРКВИНИЯ. Так скажите мне еще вот что. Субстанция или субстанциальная вещь, какова бы она ни была, всегда сопровождает, пока она существует, то, чьей субстанцией она является?

ПАТРИЦИ. Конечно же, всегда.

ТАРКВИНИЯ. А акциденция как бы случайна и отделима от вещи, с которой она соединена?

ПАТРИЦИ. Как будто бы так.

ТАРКВИНИЯ. Потому что хотя бы даже эта вещь от рождения до самой смерти была сопровождается акциденцией, как чернота сопровождается ворона, акциденция все равно остается случайной, поскольку она не субстанциальная и не необходима для субстанции ворона. Ведь в холодных и северных странах встречаются белые вороны и другие животные, которые у нас и в других местах — черны или иного цвета.

ПАТРИЦИ. Превосходно сказано.

ТАРКВИНИЯ. А тогда следует заключить, что субстанциальная вещь необходима чужому бытию, так что без нее оно не может существовать. Акциденция же не необходима, и без нее порою можно и обойтись.

ПАТРИЦИ. Точно так обстоит дело.

ТАРКВИНИЯ. И когда мы обнаруживаем некую вещь, которая то сопровождает другую или рождается в ней, а то расстается с ней и больше не обнаруживается вместе, мы твердо можем сказать, что она — не субстанциальна.

ПАТРИЦИ. Конечно, нет.

ТАРКВИНИЯ. Как же тогда? Быть может, она — акциденция или акцидентальна?

ПАТРИЦИ. Несомненно, акцидентальна.

ТАРКВИНИЯ. Ну а любовь — всегда ли она обнаруживается при нас? Или мы то любим, то свободны от любви?

ПАТРИЦИ. Мы любим не всегда, это несомненно.

ТАРКВИНИЯ. Стало быть, любовь в нас — не субстанциальна, но акцидентальна, поскольку мы то любим, то нет.

ПАТРИЦИ. Конечно, акцидентальна.

ТАРКВИНИЯ. Не велика же тогда ей цена, раз мы можем без нее обойтись и обходимся долгое время и если встречаются люди, которые никогда не были влюблены.

ПАТРИЦИ. Как будто бы так.

ТАРКВИНИЯ. Ну так сущей безделицей похваляются ваши платоники, хвастаясь, что они постоянно влюблены. Да и вам — велика ли честь!

ПАТРИЦИ. Ну вот тут, госпожа, вы меня добились. Я уж и не рад, что затеял сегодня этот разговор, раз он обернулся против меня.

ТАРКВИНИЯ. Да и я жалею, что вступила в него, потому что мне пришлось обнаружить вопреки всем моим ожиданиям, что вы либо обманщик, либо жестокий человек.

ПАТРИЦИ. Ну, это уж двойной удар! Как, я—обманщик или жестокий человек, когда я всегда считал себя самым мягким и правдивейшим из людей?!

ТАРКВИНИЯ. Или по меньшей мере притворщик.

ПАТРИЦИ. И это не лучше. Но скажите мне, как и почему?

ТАРКВИНИЯ. Как и почему? Но ведь тот, кто утверждает или отрицает нечто, заведомо зная, что дело обстоит иначе, тот или притворяется, или хочет ввести в обман. Можете вы это отрицать?

ПАТРИЦИ. Конечно, нет. Да я-то не таков!

ТАРКВИНИЯ. А тот, кто живет в этой жизни без любви, хуже, чем дикий зверь, и хуже того скота Тимона, который никогда не склонялся к любви, разве что единственно из стремления к зверской жестокости.

ПАТРИЦИ. В этом вы правы. Но обратимся к моему случаю: я хотел бы разубедить вас и доказать, что я не таков, а если таков—то всеми силами исправиться.

ТАРКВИНИЯ. Так вот же вам. Как платоник, вы знаете, что душа наша, прежде чем снизойти в это тело, всегда любила—либо вышние вещи, либо себя самое, либо низшие предметы. А после того как вселилась в него, всячески старалась сделать его благим и прекрасным, дать ему жизнь, и затем, сформировав его и приведя к свету, вела и направляла его, с его естественной любовью к вещам, необходимым для его существования и сохранения и для совершенства их обоих, и будет так поступать, пока не расстанется с ним. А расставшись, обратится к иной любви, которая принесет ей радости или мучения. И вы, зная это из учения вашей школы и утверждая, что мы некоторое время обходимся без любви и что точно так же без нее порой обходитесь и вы, либо притворялись, либо хотели меня обмануть. Или, обходясь без любви, вы обнаружили душу, отличную от всех других человеческих душ, стало быть, душу звериную и жестокую.

ПАТРИЦИ. Вы очень сильны в логике, госпожа, и так запутали меня, что мне и не выбраться.

ТАРКВИНИЯ. Потому что невозможно долго отвергать истину. Распутайтесь, если можете.

ПАТРИЦИ. Что вы, госпожа, смилуйтесь надо мной, это уж вы помогите мне и распутайте меня, а я обещаю вам более не противоречить.

ТАРКВИНИЯ. Вы смешите меня. Смотрите-ка, доблестный платоник начинает хитрить. Свет не видывал более смущенного и более темного человека!

КВАРЕНГО. Когда Патрици, как он мне рассказывал, дошел до того, что получил такой выговор от госпожи Тарквинии, он признался, что утратил дар речи, и долгое время, осмеянный ею, пребывал в состоянии самого растерянного человека в мире. Наконец, не знаю уж как собравшись с духом, он сказал так:

— Погодите, госпожа, не гордитесь тем, что вы меня разбили, потому что дело обстоит вовсе не так, как вам кажется.

ТАРКВИНИЯ. Ну-ну, что-то вы мне скажете нового? Как выберетесь из этого положения?

ПАТРИЦИ. Скажу, что одна любовь—та, которую душа наша испытывала до того, как спуститься в мир; иная—та, что она испытывала здесь; и третья—та, которую будет она испытывать, когда покинет тело.

ТАРКВИНИЯ. И ничего-то вы не сказали, ведь это все одно и то же. И то, что вы считаете тремя видами любви, на самом деле одна и та же любовь. Но пора уж мне сжалиться над вашей простотой и вывести вас из заблуждения.

ПАТРИЦИ. Да уж бога ради, госпожа, помогите мне, но только таким образом, чтобы не покинула меня эта любовь, которая так нравится мне, которой я так радуюсь и так горжусь, что не желаю избавляться от своих заблуждений, если мне придется ее лишиться, и даже предпочту быть погребенным вместе с ними, нежели вместе с заблуждениями лишиться и любви.

ТАРКВИНИЯ. Хороши же ваши философы-платоники, коли все они на ваш манер: истине предпочитают заблуждения!

ПАТРИЦИ. Да, пожалуй, вы против воли моей отвлечете меня от этой школы, если долго будете так обращаться со мной. Но прошу вас, сохраните мне и школу мою, и мою любовь, а в остальном поступайте со мной как вам угодно.

ТАРКВИНИЯ. Тогда отвечайте на мои вопросы.

ПАТРИЦИ. Хорошо.

ТАРКВИНИЯ. Вы слышали, что кроме слова «любовь» употребляют-ся и другие наименования: доброжелательность, милосердие, дружба, привязанность, страсть, склонность, вожделение, желание, стремление, охота, похоть...

ПАТРИЦИ. Да, и тысячи раз.

ТАРКВИНИЯ. Не выражают ли все они любовь или нечто родственное или подобное любви?

ПАТРИЦИ. Конечно.

ТАРКВИНИЯ. А может быть, все это—то же, что любовь?

ПАТРИЦИ. Ну нет, этого не может быть.

ТАРКВИНИЯ. Как же не может быть, когда так оно и есть.

ПАТРИЦИ. Может, и так, но, по мне, это вовсе неслыханное дело.

ТАРКВИНИЯ. А между тем я не сказала ничего ни нового, ни неслыханного, все это избито и старо.

ПАТРИЦИ. Да просто вы, госпожа, решили сегодня отвергать все, что я ни скажу.

ТАРКВИНИЯ. Лишь потому, что вы противоречите истине.

ПАТРИЦИ. Да бога ради, покажите мне эту вашу истину, не то я чувствую, что сегодня сойду с ума.

ТАРКВИНИЯ. Ну так слушайте. Согласны вы, что любовь, говоря вообще, есть желание добра?

ПАТРИЦИ. Похоже, что именно так.

ТАРКВИНИЯ. А это желание добра в целом подразделяется на два вида, когда говорят, что человек желает добра себе самому или другому.

ПАТРИЦИ. И этого нельзя отрицать.

ТАРКВИНИЯ. Эти два вида могут порой соединяться в один, когда некто желает добра одновременно себе самому и другому.

ПАТРИЦИ. Случается и так.

ТАРКВИНИЯ. Ну а из тех наименований, что я перечислила, одни, быть может, означают желание добра себе, другие—желание добра другому, а третьи означают и то и другое вместе. 1...2¹ Но слово «любовь», хотя и общее со всеми вышеназванными словами и значениями и является для них всех, если угодно, как бы отцом или родом, оно кроме них приложимо еще и к другим, которые как будто не могут быть применимы ни к одному из вышеназванных слов.

ПАТРИЦИ. К каким же это еще?

ТАРКВИНИЯ. Ведь говорят же: любовь к отечеству, отцовская, супружеская, братская, сыновья, родительская любовь, любовь к соотечественникам.

ПАТРИЦИ. Правильно.

ТАРКВИНИЯ. Равным образом говорят: любовь к добродетели, к мудрости, к чести и тому подобное.

ПАТРИЦИ. Конечно же, говорят и так.

ТАРКВИНИЯ. И говорят еще: любовь к сельской жизни, любовь к стадам.

ПАТРИЦИ. Действительно.

ТАРКВИНИЯ. Точно так же существует любовь растений, которая заключается в том, что лоза влечется к холму, а плющ к стене, и прочее в том же роде.

ПАТРИЦИ. В самом деле.

ТАРКВИНИЯ. Прибавьте еще любовь животных друг к другу как внутри одного вида, так и между разными видами, какую собака испытывает к человеку, а человек к собаке, и как рассказывают о случаях любви дельфина к мальчику, и о гусыне философа Лакида².

ПАТРИЦИ. Об этих двух случаях я читал, а иные можно наблюдать повседневно.

ТАРКВИНИЯ. И еще Вергилий сказал, что «Вакх любит холмы»³, а Гомер—что земля любит дождь⁴, и множество подобных видов любви существует без счета.

ПАТРИЦИ. Но ведь это же не любовь в собственном смысле слова, так говорят лишь метафорически и по уподоблению.

ТАРКВИНИЯ. Метафорически или буквально, но сходство здесь заключается в том, что все они являют собой либо желание добра себе, либо другим, либо себе и другим вместе.

ПАТРИЦИ. Это как будто бы вне сомнений.

ТАРКВИНИЯ. А возможно, что все эти виды любви сводятся к четырем, на которые разделяли любовь некие мудрецы: естественная,

родственная, дружеская и плотская любовь, к каковым можно свести все выше рассмотренные виды любви. Впрочем, сегодня я уж устала от рассуждений. Вы поразмыслите об этом, а завтра дадите мне благоразумный ответ.

ПАТРИЦИ. Я подумаю и постараюсь найти решение.

КВАРЕНГО. После такого рассуждения Патрици остался совершенно потрясенным, поскольку вопреки всяким своим ожиданиям он услышал вещи, не высказанные еще ни одним из авторов, которых он читал, да еще сказанные с такой утонченностью и истинностью женщиной, относительно которой он и не подозревал, что она сверх занятий поэткой и риторикой так углубилась в науки и в изучение авторов этого рода. Задумавшись над этим, он долго оставался один, пока не пришли другие придворные, которые почти каждый день собираются там, и до позднего вечера шли разговоры об иных предметах.

ДИАЛОГ III

Все виды любви порождены любовью к себе самому

ДЖУЛИО. Пожалуй, я различаю, хотя и издалека, к чему идет начавшийся разговор о любви. И кажется мне, что госпожа Тарквиния положила в основу начало столь всеобщее и возвышенное, что оно представляется как бы сошедшим с небес.

ФУЛИНЬО. Вы правы. И, разумеется, ни один из великого множества сочинителей, писавших о любви, не представил и тени столь совершенного начала. Отчего поистине можно сказать, что госпожа Тарквиния ни у кого из них не заимствовала его, но образовала его целиком в своем божественном уме.

КВАРЕНГО. Так оно и есть. И вы увидите, как, начав с самого общего определения любви, она постепенно снизошла к меньшим родам, обнаружив ее виды и расположив их в порядке по своим местам. Но и без уведомления с моей стороны вы сами из моего рассказа обнаружите тот восхитительный способ, каким она изъяснила эту свою философию нашему Патрици. Он, продолжая свою повесть, рассказал благородным римлянам, а затем и мне, что, вернувшись вечером в свое жилье, он добрую часть ночи, урвав немало времени от своего обычного сна, потратил на то, чтобы свести к этим четырем видам любви, естественной, родственной, дружеской и плотской, все иные наименования, которые заключали в себе любовь. И когда настал следующий день, он в назначенный час направился к своей богине и после толкования в течение некоторого времени «Федра» отправился с ней на прогулку и сказал ей:

— Всю ночь, о божественная моя Филотея, я размышлял согласно вашему распоряжению и, как мне кажется, свел к самым общим родам все эти менее значительные разновидности любви. И если вам будет угодно, я изложу их.

ТАРКВИНИЯ. Я буду рада, если вам это удалось. Рассказывайте.

ПАТРИЦИ. Что касается естественной любви, то она представляется мне не чем иным, как стремлением, данным природой равно одушевленным и неодушевленным вещам, чтобы они могли обеспечить свое собственное и чужое наслаждение, как [по словам поэта] «Вакх любит холмы» и «земля любит дождь». Так лоза винограда стремится к вязу, такова и любовь дельфина [к мальчику] и гуся Лакида. Такова же любовь животных друг к другу и к своим детям.

ТАРКВИНИЯ. Начало неплохо.

ПАТРИЦИ. К этой же природной любви я свел любовь, именуемую желанием, и ту страсть, которая направлена на себя самого, в вещах, доставляющих удовольствие и наслаждение.

ТАРКВИНИЯ. Это тоже недурно изложено.

ПАТРИЦИ. Далее, к любви родственной я отнес ту любовь, которую испытывают к жене, братьям, сестрам, отцу, матери, к двоюродным братьям и сестрам и ко всем прочим родственникам, потому что, хотя она и столь близка к природной любви, что кажется неотличимой от нее, тем не менее то, что некто мне брат или сестра, или дядя, или даже отец или мать,—это уже более чем воздействие природы и происходит от жребия или тайного божественного установления, будь то провидение или рок, судьба или случай, или как еще угодно вам будет его называть. А что родственная любовь не совпадает с природной, я вижу очевидный довод в том, что природная любовь несет в себе некую необходимость и никогда не может обернуться ненавистью, но всегда тождественна себе самой, как не может случиться, чтобы виноградная лоза не любила холмы. А любовь родственная не содержит в себе необходимости, поскольку родственники могут и не любить друг друга, и люди часто даже ненавидят братьев и отцов и всякую иную родню.

ТАРКВИНИЯ. Вы куда более тонки в своих рассуждениях, чем обещали быть вчера. Но перейдем к прочим видам любви.

ПАТРИЦИ. К любви дружеской я отнес благожелательность, склонность, приязнь, дружбу и милосердие, а из желания, хотения и страстного стремления—лишь ту их часть, которая направлена на чужое благо.

ТАРКВИНИЯ. Смотрите, каков остроумец! Ну а как вы поступите с той любовью, что направлена на нас самих?

ПАТРИЦИ. Я подчиняю ее природной любви, так как то, что мы всего более любим самих себя, дано нам природой.

ТАРКВИНИЯ. И это неплохо сказано.

ПАТРИЦИ. К любви же плотской я отнес те виды любви, которые сами собой с очевидностью открывают, что они принадлежат к ее дружине, о чем и не следует пускаться в длинные рассуждения.

ТАРКВИНИЯ. Вы превосходно расположили эти виды любви, которые во множестве своем представлялись в таком смешении. Вы оказались сильнее, чем можно было предположить.

ПАТРИЦИ. Одно только засело у меня в голове, да так, что если вы, госпожа, мне этого не объясните, то перепутается и все остальное.

ТАРКВИНИЯ. Что же это такое?

ПАТРИЦИ. Та любовь, что именуют филиавтией, о которой вчера, госпожа, вы не сказали ни слова. А я не смог подвести ее ни под один из четырех родов любви, и, как кажется, она не совпадает ни с одним из вчерашних видов. А потому и умоляю вас избавить меня от сомнений.

ТАРКВИНИЯ. Охотно, хотя вопрос этот трудней многих иных.

ПАТРИЦИ. Тем больше я буду обязан вам за это.

ТАРКВИНИЯ. Филиавтия—не что иное, как любовь, испытываемая к самому себе. И об этом вчера говорилось изрядно.

ПАТРИЦИ. Я помню, что любовь к самому себе вы упоминали не раз. Но в этом слове содержится нечто большее, как бы порочное и предосудительное, от чего свободно было то, о чем говорилось вчера.

ТАРКВИНИЯ. Вы правы, в нем содержится нечто большее, и заключается оно в том, что филиавтией считают, с одной стороны, излишек себялюбия, ведущего к тому, что человек хочет обладать всем наслаждением, всей пользой и всеми почестями, не делясь с другими, с кем требует делиться разум.

ПАТРИЦИ. Мне кажется, я понимаю ее как чувство, которое приводит к крайностям и даже превосходит их.

ТАРКВИНИЯ. Вы правильно поняли. А с другой стороны, филиавтию понимают как первую и, так сказать, изначальную любовь, которую все люди, все животные и вообще все природные вещи с самого своего рождения испытывают к самим себе, благодаря чему они любят свое собственное бытие, и свое благое бытие, и свое приснобытие [всегдашнее, вечное бытие]. Она есть начало, источник и основание всех других видов любви и всех стремлений нашего духа, всех помыслов и деяний, всех страстей, занятий и упражнений, которые мы совершаем, каковы бы они ни были.

ПАТРИЦИ. Великие и никогда мною прежде не слыханные вещи говорите вы, о госпожа, об этой второй филиавтии.

ТАРКВИНИЯ. И о первой тоже, потому что эта иная рождается от нее, как и все прочие вещи, возникающие ради нас.

ПАТРИЦИ. Поскольку все это для меня невероятно ново, нужно, чтобы вы мне все объяснили: сам я и близко не сумею подойти, не то что дойти до конца и все понять. А потому, о божественная моя госпожа, уж раз вы привели в такое смятение мой дух, я прошу вас успокоить и удовлетворить его объяснением этого нового учения, которое вы же ему преподнесли, чтобы он по крайности не остался вам неблагодарным.

ТАРКВИНИЯ. Меня радует, что дух ваш уже думает о благодарности, которой я ожидаю от него, будучи вполне готовой его удовлетворить. Так что позаботьтесь только, чтобы он со вниманием слушал меня.

ПАТРИЦИ. Только начните, о божественная, а уж он-то будет весь внимание.

ТАРКВИНИЯ. Мы ведь говорили, что существуют два самых общих рода любви: испытываемой к нам самим или к другим.

ПАТРИЦИ. Да.

ТАРКВИНИЯ. А из этих двух образуется одна смешанная, которую испытывают вместе к себе и к другим. Припоминаете?

ПАТРИЦИ. Припоминаю и это.

ТАРКВИНИЯ. Тогда, я полагаю, у вас нет сомнений, что этот первый род любви, испытываемой только к самим себе, и есть та самая филиатия, о которой мы сейчас говорим.

ПАТРИЦИ. Несомненно, это она и есть.

ТАРКВИНИЯ. И не только рассматриваемая вообще, но и в частных своих разновидностях, так как страсть и стремление к обладанию в такой мере обращена к нам самим, что не склоняется к другому.

ПАТРИЦИ. Истинно.

ТАРКВИНИЯ. Точно так же желание есть и пить имеет в виду нас самих.

ПАТРИЦИ. Равным образом и оно.

ТАРКВИНИЯ. Точно так же и половое влечение направлено к нашему собственному наслаждению, безотносительно к тому, испытывает ли его тот, кто дает нам наслаждение.

ПАТРИЦИ. Но не может же быть, чтобы и дающий наслаждение ничего не ощущал.

ТАРКВИНИЯ. Напротив, может быть, и во многих случаях.

ПАТРИЦИ. В каких же?

ТАРКВИНИЯ. В насилии, какое применяют к женщине, лишая ее невинности в первую брачную ночь.

ПАТРИЦИ. Это правда.

ТАРКВИНИЯ. А равным образом, когда женщина холодна, или слабого сложения, или предана духовным помыслам, она не испытывает никакого наслаждения.

ПАТРИЦИ. Случается.

ТАРКВИНИЯ. Во всех этих случаях мужчина, который осуществляет этот акт, испытывает наслаждение и поступает так, чтобы его ощутить.

ПАТРИЦИ. Это очевидно.

ТАРКВИНИЯ. И он поступает так ради себя самого, а не для того, чтобы это ощутила его жена или подруга, и не в этом его цель, а только в собственном наслаждении.

ПАТРИЦИ. Теперь я вполне понимаю, что это так.

ТАРКВИНИЯ. Так что можно без труда признать, что филиатия и эта первая любовь к самому себе тождественны и в их особом качестве и в их вышеупомянутых разновидностях.

ПАТРИЦИ. Без всякого труда.

ТАРКВИНИЯ. В любви же сложной или общей, как мы ее называем, та часть, что направлена на нас самих, будет находиться таким же образом, как та «первая любовь, что берет начало от себя самой». И в дружбе нам нравится друг, который приносит нам пользу или доставляет наслаждение.

ПАТРИЦИ. Вы правы.

ТАРКВИНИЯ. Так же обстоит дело с желанием, вождением, страстью и стремлением ко благу, которые направлены на нас самих.

ПАТРИЦИ. В этом не может быть никакого сомнения.

ТАРКВИНИЯ. Трудность же заключается в других видах любви, о которых я сама сказала, что они направлены на других.

ПАТРИЦИ. Конечно, в них, потому что представляется противоречием, когда говорят, что эти виды любви, направленные на других, являются вместе с тем разновидностями филантии или любви к самому себе.

ТАРКВИНИЯ. Но если вы хорошо вникнете в это дело, то признаете, что это именно так.

ПАТРИЦИ. Я горю желанием убедиться в этом.

ТАРКВИНИЯ. Итак, подготовьте ваш разум, и начнем с любви к богу и любви к ближнему.

ПАТРИЦИ. Начнем с любви к богу.

ТАРКВИНИЯ. Каковы же причины любви к богу?

ПАТРИЦИ. Есть множество причин.

ТАРКВИНИЯ. Может быть, бога любят потому, что, как учат ваши же платоники, он—высшая доброта и высшее благо?

ПАТРИЦИ. Он, действительно, высшее благо, но любят-то его, пожалуй, не за это.

ТАРКВИНИЯ. Взгляните же. Если бы правы были Зороастр и персидские маги, утверждающие, что существует два первых начала, одно доброе, от которого исходит всякое благо, по имени Ормузд, а другое злое, от которого порождается всякое зло, по имени Ариман, которого полюбили бы вы из этих двух? Или вы бы стали любить их обоих?

ПАТРИЦИ. никоим образом не обоих!

ТАРКВИНИЯ. Которого же из двух?

ПАТРИЦИ. Доброго, непременно.

ТАРКВИНИЯ. А почему не злого?

ПАТРИЦИ. Потому что зло любить нельзя, напротив, его ненавидят и избегают.

ТАРКВИНИЯ. А если бы злой бог заметил, что вы его ненавидите, и разгневался на вас, и причинил бы вам ущерб и неприятность, любили бы вы его тогда?

ПАТРИЦИ. Много меньше, раз он нанес мне ущерб.

ТАРКВИНИЯ. А если бы он, прежде чем причинить вам зло, дал вам понять, что, если вы не полюбите его, он найдет на вас бедствия,—не полюбили бы вы его хотя бы ради того, чтобы избежать бедствий?

ПАТРИЦИ. Из страха перед бедствиями я изобразил бы, что люблю его.

ТАРКВИНИЯ. Стало быть, вы попытались бы его обмануть, изображая любовь из страха перед бедствиями?

ПАТРИЦИ. Конечно, из страха.

ТАРКВИНИЯ. А если он, зная ваши намерения, сделал бы вид, что поверил вам, и прекратил бы несчастья, вы бы его любили?

ПАТРИЦИ. В известном смысле да, а в известном—нет.

ТАРКВИНИЯ. В каком же смысле—да, а в каком—нет?

ПАТРИЦИ. Я любил бы его, зная, что он не замечает моего обмана и поэтому не насылает на меня бед, потому что таким образом он проявил бы ко мне некоторую жалость или доброту; но, боясь, что, будучи злым, он может мне причинить зло, я бы страшился его, а сердцем бы не любил.

ТАРКВИНИЯ. Но почему же, скажите на милость?

ПАТРИЦИ. Потому что нельзя любить того, кто доставляет тебе неприятность или причиняет зло.

ТАРКВИНИЯ. А бояться можно?

ПАТРИЦИ. Бояться, конечно, можно.

ТАРКВИНИЯ. Ну а если бы человек все же мог склониться к любви к этому злому богу, он ведь любил бы его лишь в той мере, в какой тот проявил доброту, прекратив причинять ему зло.

ПАТРИЦИ. Конечно, лишь в такой мере.

ТАРКВИНИЯ. Стало быть, вы заключаете, что зло не любят, а любят добро.

ПАТРИЦИ. Разумеется.

ТАРКВИНИЯ. И если уж любят зло, то любят его под видом добра, а не за имеющееся в нем зло.

ПАТРИЦИ. Отлично сказано.

ТАРКВИНИЯ. Ну, а этот [Ариман]⁴—какую видимость добра может он проявить, раз сам он—высшее зло?

ПАТРИЦИ. Вы хотите сказать, что, будучи высшим злом, он ни сам не может воспринять добро, ни проявить его по отношению к другим?

ТАРКВИНИЯ. Именно это, так же как, напротив того, добрый бог, будучи высшим благом, не может ни воспринять, ни наслать на другого зло.

ПАТРИЦИ. Сказано отлично.

ТАРКВИНИЯ. А если все, что любят, любят не за зло, а за добро, то высшее благо заслуживает высшей любви.

ПАТРИЦИ. По необходимости.

ТАРКВИНИЯ. Но что такое—это высшее благо или высшая доброта?

ПАТРИЦИ. Ну, это слишком высокий вопрос, и не думаю я, что человек мог бы его достаточно ясно изложить.

ТАРКВИНИЯ. Я вот что хочу сказать. Высшее благо—потому ли оно высшее благо, что заключено в себе самом и пребывает в бездействии целую вечность, ни на кого не обращая внимания и никому не оказывая благодеяний?

ПАТРИЦИ. Такого не может быть.

ТАРКВИНИЯ. А потому и сказал, как я слышала, ваш Платон: «Создатель вещей был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти; будучи ей чужд, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому. Усмотреть в этом вслед за разумными мужами подлинное и наиглавнейшее начало рождения и космоса было бы, пожалуй, вернее всего»⁵.

ПАТРИЦИ. Верно, это его слова в «Тимее».

ТАРКВИНИЯ. Так не извлечете ли вы из этого вывод, что, если бы бог завидовал чужому благу, он не создал бы мир?

ПАТРИЦИ. Это верно.

ТАРКВИНИЯ. Но поскольку зависть ему чужда, он и создал мир.

ПАТРИЦИ. Именно поэтому.

ТАРКВИНИЯ. А создать мир—это значит создать все вещи.

ПАТРИЦИ. Это и значит.

ТАРКВИНИЯ. А отсутствие зависти к чужому благу возникает не из чего иного, как из его доброты.

ПАТРИЦИ. Не из иного.

ТАРКВИНИЯ. Стало быть, его доброта была причиной, по которой он создал мир.

ПАТРИЦИ. Не иначе.

ТАРКВИНИЯ. А это все равно, что сказать, что бог благ и по благодати своей создал мир.

ПАТРИЦИ. Именно так.

ТАРКВИНИЯ. То есть его благодать не могла существовать, не производя вещей,—так что, если бы она их не произвела, показалось бы, что она все благо желает для одной себя и не хочет сообщить его другому, что свидетельствовало бы о ее зависти к вещам.

ПАТРИЦИ. Отлично сказано.

ТАРКВИНИЯ. Но поскольку ей чужда была всякая зависть, необходимо было, чтобы она произвела вещи, движимая не чем иным, как собственной благодатью.

ПАТРИЦИ. Истинно так.

ТАРКВИНИЯ. Стало быть, наисвойственнейшее свойство благодати в том, чтобы не пребывать заключенной в себе самой, но делать причастными себе других.

ПАТРИЦИ. Конечно же, так.

ТАРКВИНИЯ. И благодать бога, не в состоянии оставаться заключенной в себе самой, сообщила себя вещам, произведя их на свет.

ПАТРИЦИ. Именно этим способом.

ТАРКВИНИЯ. А произвести их—значит дать им бытие.

ПАТРИЦИ. Не иначе.

ТАРКВИНИЯ. Если бы это бытие было дурным делом, какую часть от себя дала бы она [благодать] вещам?

ПАТРИЦИ. Никакой, мне кажется.

ТАРКВИНИЯ. Или же пришлось бы сказать, что бытие вещей не отвечает благодати бога, хотя она и причина того, что они обладают бытием.

ПАТРИЦИ. Я не вполне понимаю вас.

ТАРКВИНИЯ. Я хочу сказать, что вещи получили бытие в соответствии с бытием бога, который и обладает бытием и благ.

ПАТРИЦИ. Это понятно.

ТАРКВИНИЯ. Поскольку он обладает бытием (обладая сам бытием),

он не произвел вещей и не даровал им бытия. Но подвигнутый своею благостью, он сообщил вещам свое бытие, а произвела их его благость.

ПАТРИЦИ. Это тончайшее соображение, о божественная госпожа, и, насколько я помню, его не высказал ни один платоник. А между тем оно представляется мне истиннейшим.

ТАРКВИНИЯ. Оно и есть истинное, потому что бытие могло бы оказаться и хорошим и дурным делом, и ни тем ни другим, чем оно явственно отличается от блага.

ПАТРИЦИ. Это ясно, поскольку бытие означает и сущность, и субстанцию, а благо есть качество этой субстанции. Но благость бога, перенося в произведенные ею вещи бытие, отвечающее бытию бога, не оставила им никакой части от себя самой.

ТАРКВИНИЯ. Да нет же, оставила, и от себя, и от иных заключенных в боге вещей.

ПАТРИЦИ. Помилуйте, да какие же это еще части бога?

ТАРКВИНИЯ. Единство и вечность, которые благость равным образом привнесла в произведенные вещи.

ПАТРИЦИ. Теперь понятно. И я сейчас припоминаю, что все это вещи были иным, тончайшим и возвышеннейшим образом рассмотрены платоником по имени Дамасий⁶, только не помню точно, так как уже давно его не читал.

ТАРКВИНИЯ. При случае и я бы могла вам точнее все это изложить, но меня сейчас занимает только наш предмет—благость, собственная природа которой заключается в том, чтобы не оставаться в себе самой, но передавать и нести другим все то, что есть благо, а не то, что противоположно ему.

ПАТРИЦИ. Конечно, природа ее такова.

ТАРКВИНИЯ. И как таковая она есть предмет желания всех вещей, которые из ее рук получают все благо, какое у них есть.

ПАТРИЦИ. Это правда. Вот почему мудрые говорят, что благо это то, чего желают все.

ТАРКВИНИЯ. Отлично сказано. И это совершенное высшее благо есть не что иное, как величайший всеблагий бог.

ПАТРИЦИ. Именно так.

ТАРКВИНИЯ. Таким образом, все вещи испытывают желание к богу, от благодати которого они обладают не только бытием, но в равной мере и благим бытием и приснобытием. Каковая и произвела нас, и нас сохраняет, и старается, и заботится о том, чтобы сделать нас совершенными, и разными способами обращает нас к себе, чтобы мы вернулись к нему [богу] и уподобились ему, и, наконец, воссоединились с ним.

ПАТРИЦИ. Поистине так, о божественная госпожа.

ТАРКВИНИЯ. И потому он любим нами, что он дал нам все блага, и все время дарует их нам, и даст их нам навеки, если мы сами не пренебрежем собой. А если бы было наоборот, и он был бы причиной зла, и мы ждали бы, что он дурно будет обращаться с нами, было бы невозможно любить его, и мы только бы его страшились.

ПАТРИЦИ. Правильно.

ТАРКВИНИЯ. А страх, скорее чем к любви, есть путь к ненависти и как бы ее начало.

ПАТРИЦИ. Так и есть.

ТАРКВИНИЯ. Стало быть, любовь, которую мы испытываем к богу, мы испытываем к самим себе, то есть ради тех благ, которые он дал, и дает, и даст нам, а не собственно к нему. Потому что если бы он не был благ, а был бы зол и причинял нам зло, то либо исчезла бы любовь, либо родилась ненависть к нему.

ПАТРИЦИ. Это нельзя отрицать.

ТАРКВИНИЯ. Стало быть, верно то, что я сказала: что любовь к богу мы испытываем ради самих себя, то есть ради исходящего от него блага.

ПАТРИЦИ. Истинно так. Но любовь, которую бог испытывает к нам,—ее-то он испытывает не ради себя, а ради нас.

ТАРКВИНИЯ. Как раз ради себя самого.

ПАТРИЦИ. Но какое же благо может он получить от нас?

ТАРКВИНИЯ. Получить—никакого, но он может дать нам все блага.

ПАТРИЦИ. Это какой-то особенный способ любви, которого мне не понять.

ТАРКВИНИЯ. Разве он [бог], как мы уже говорили, не высшее благо?

ПАТРИЦИ. Да.

ТАРКВИНИЯ. И эта высшая его благость заставляет его производить другие вещи и делать их причастными самому себе.

ПАТРИЦИ. Так.

ТАРКВИНИЯ. И сделал он это не из любви к вещам, которые ведь еще и не были произведены, но из любви, которую он испытывал к самому себе и к своей благости, которая не могла вынести бездействия, враждебного ее природе; но в соответствии с ее природой он привел ее в действие ей приятное, чтобы она, согласно своей склонности и желанию, действовала и производила. А это удовольствие и есть любовь или порождено любовью.

ПАТРИЦИ. Теперь начинаю понимать.

ТАРКВИНИЯ. Стало быть, он произвел вещи из любви к своей благости, то есть к себе самому.

ПАТРИЦИ. Вижу, что так.

ТАРКВИНИЯ. А вещи суть части или истечения его сущности.

ПАТРИЦИ. Они именно таковы.

ТАРКВИНИЯ. А если кто любит свои части, разве нельзя сказать, что он любит себя самого и их, как часть себя?

ПАТРИЦИ. Несомненно.

ТАРКВИНИЯ. Как если я люблю свою руку, или глаз, или сердце,—я их люблю, поскольку они суть мои члены и части и даны мне для моего блага.

ПАТРИЦИ. Поистине так.

ТАРКВИНИЯ. Стало быть, и бог так любит произведенные им вещи не

ради них самих, но из любви к своей собственной благодати и в качестве частей самого себя.

ПАТРИЦИ. Как будто бы так.

ТАРКВИНИЯ. И если прислушаться к тому, что говорят поэты, боги создали людей, чтобы на земле были существа, которые бы приносили им жертвы, воздвигали бы алтари, воскурjali фимиам, возносили молитвы и, наконец, поклонялись им и почитали их. Недалек от этого и ваш Платон в мистической речи Аристофана и в притче об Андрогине⁷.

ПАТРИЦИ. Вы правы, я это припоминаю.

ТАРКВИНИЯ. А это значит, что боги создали людей ради собственной славы, то есть из любви к себе самим.

ПАТРИЦИ. Вы правы в том, что относится к созданию людей. Но поскольку бог затем поддерживает нас, обращает и влечет к себе и поступает так из любви к нам, чтобы мы уподобились ему и, наконец, воссоединились с ним и обрели в нем свое совершенство, то, похоже, нельзя сказать, что он делает это ради себя самого, но ради нашего блага.

ТАРКВИНИЯ. И это в равной мере родится из того же источника его благодати, которая всеми возможными путями сообщает себя самое нам и всему существу, охраняя вещи в том бытии, которое изначально дала им, и, если они падают по своей вине, она обращает их и влечет к себе, и придает им совершенство, потому что такова ее собственная природа, и она не может поступать иначе, если она хочет быть тем, что она есть, то есть высшим благом. Потому что если бы она не стала охранять созданные ею существа и придавать им совершенство, она не исполнила бы своего предназначения, которое и есть ее собственная сущность, то есть высшая благодать, в коей она желает всегда пребывать и никоим образом не хочет перестать быть тем, что она есть. А раз дело обстоит так, она дарует нам все блага, чтобы сохранить себя самое в том, что она есть.

ПАТРИЦИ. Рассуждения ваши, надо признать, весьма тонки, да к тому же еще и столь очевидны, что против них нечего возразить. Но, с другой стороны, представляется очевидным, что благо, которое мы от нее получаем, она дарует нам ради нашего блага, а следовательно, из любви к нам.

ТАРКВИНИЯ. Вас смущает то соображение, что наши блага, исходящие к нам от нее, полезны нам и являются нашими, а не ее благами. В этом вы заблуждаетесь, поскольку в даровании нам благ заключено главное ее благо, и ее самосохранение—в том, что она есть, то есть в ее благодати. В нас же они [эти блага] заключены не в собственном смысле, но лишь в некотором отношении. Так что они не были бы полезны нам и не проистекали бы к нам от нее, если бы она пожелала перестать быть высшей благодатью. Подобно тому как не снисходил бы к нам свет от солнца, если бы оно пожелало прекратить свое излучение. А поскольку оно не хочет прекратить свое сияние, то по необходимости нисходит к нам его свет. Так и от высшей благодати, которая хочет быть благой и не желает перестать таковою быть, на все существа источается благо.

ПАТРИЦИ. Этот ваш пример со светом изгоняет всякий мрак из моего ума.

ТАРКВИНИЯ. И так же точно солнце не ради нас посылает нам свет, но потому, что, желая пребывать в своем совершенстве, сохраняет свой свет в себе и, сохраняя его, направляет сияние свое к нам в качестве следствия, а не в силу главного своего стремления, которое заключено в собственном самосохранении и благе.

ПАТРИЦИ. Теперь понятно.

ТАРКВИНИЯ. Так и высшее благо в силу главного стремления своего желает пребывать и сохраняться в качестве высшего блага, а уж в качестве следствия этого на сущности источаются от него всяческие блага.

ПАТРИЦИ. Отлично сказано.

ТАРКВИНИЯ. Это главное стремление к самосохранению в том, что она есть, порождено не чем иным, как любовью ее к самой себе. А от этого уже в качестве следствия порождается вторичное стремление ее к сущностям, от которого они и получают все блага.

ПАТРИЦИ. Теперь мне ясно, что иначе и быть не может.

ТАРКВИНИЯ. Сказанное о сущностях можно понимать и относительно нас, людей.

ПАТРИЦИ. Так.

ТАРКВИНИЯ. Но подобающим нам образом, поскольку у всех видов сущностей имеются свои способы причастности через свои блага к высшей благодати.

ПАТРИЦИ. Отлично понимаю.

ТАРКВИНИЯ. Тогда вам станет ясно, что ту любовь, которую мы именуем любовью к богу, мы испытываем ради нас самих и потому, что желаем добра самим себе; когда же бог любит нас, он поступает так из любви к себе и потому, что желает добра себе самому.

ПАТРИЦИ. Иначе и сказать нельзя. Но что же скажете вы, о божественная госпожа, относительно любви к ближнему?

ТАРКВИНИЯ. То же самое, то есть что мы испытываем ее ради нашего собственного блага.

ПАТРИЦИ. Объясните мне это, пожалуйста, потому что и это мне в новинку.

ТАРКВИНИЯ. Слушайте же. Любовь, которую должно испытывать к ближнему, заключается в желании ему блага.

ПАТРИЦИ. Да, поскольку она основывается на заповеди господина нашего Иисуса Христа: «Возлюби господина твоего всем сердцем твоим и ближнего, как самого себя»⁸

ТАРКВИНИЯ. Стало быть, как мы хотим и желаем блага себе, так мы желаем его и ближнему, когда возлюбим его.

ПАТРИЦИ. Истиннейшие слова.

ТАРКВИНИЯ. Но при этом, однако же, благо, которое мы желаем ему, не должно быть большим того, что мы желаем самим себе, ибо это «как» означает не превосходство, но равенство.

ПАТРИЦИ. Хорошо сказано.

ТАРКВИНИЯ. Будучи равной, любовь к ближнему не предшествует и не превышает любви к себе, поскольку в этой заповеди выражение «как самого себя» показывает, что она — любовь к ближнему — происходит из любви к себе, к которой должна быть приравнена и сведена любовь к ближнему. Апостол Павел сказал, что «первая любовь берет начало от себя самого»⁹

ПАТРИЦИ. В этом нет сомнений.

ТАРКВИНИЯ. А под ближним святые богословы подразумевают любого человека.

ПАТРИЦИ. Как будто бы так.

ТАРКВИНИЯ. Но из всех людей, взятых в целом, одни нам друзья, другие — враги, третьи — ни то ни се, не враги и не друзья. Не так ли?

ПАТРИЦИ. Так и есть.

ТАРКВИНИЯ. Друзей мы, конечно, любим.

ПАТРИЦИ. Конечно.

ТАРКВИНИЯ. А врагов, напротив, ненавижим.

ПАТРИЦИ. И это так.

ТАРКВИНИЯ. А к тем, кто ни то ни се, не испытываем ни ненависти, ни любви.

ПАТРИЦИ. Ни того, ни другого.

ТАРКВИНИЯ. О друзьях поговорим немного погодя. Пока же рассудим о врагах: кажется ли вам, что их можно любить по природе?

ПАТРИЦИ. По природе, конечно же, нет, но лишь по божественной заповеди, которая предписывает, чтобы мы любили их, как самих себя.

ТАРКВИНИЯ. Но для этого нужно сперва оставить ненависть, испытываемую к ним, и вместо этого питать к ним любовь, притом такую же, что к самому себе.

ПАТРИЦИ. Это все верно.

ТАРКВИНИЯ. А можете вы представить себе какую-нибудь причину превращения ненависти в любовь помимо блага, которое мы или получили, или получим от тех, кого прежде ненавидели?

ПАТРИЦИ. Конечно же, никакой иной, по человеческому обыкновению. Но, поступая так по божьей заповеди, мы выходим уже за пределы человеческого обычая и переходим в область божественного.

ТАРКВИНИЯ. Сказано хорошо. Да, заповедь эта дана всем вообще людям, и все же не многие ее соблюдают.

ПАТРИЦИ. Если бы было иначе, блажен был бы род человеческий!

ТАРКВИНИЯ. Не находите ли вы, что тот, кто не соблюдает ее, мало или никак не заботится о ней?

ПАТРИЦИ. Конечно, мало или нисколько.

ТАРКВИНИЯ. Ну а те, кто соблюдает ее, как вы думаете, поступают они так из ненависти или из любви к Иисусу Христу, который дал эту заповедь?

ПАТРИЦИ. Я думаю, никак не из ненависти, но только из любви.

ТАРКВИНИЯ. А разве мы не рассмотрели уже и не пришли к выводу, что любим бога ради себя самих, а не ради его блага?

ПАТРИЦИ. Ну конечно.

ТАРКВИНИЯ. Так, стало быть, и любовь к ближнему порождается любовью к себе и желанием себе блага.

ПАТРИЦИ. Теперь это совершенно ясно.

ТАРКВИНИЯ. И будет еще ясней, если взглянуть с другой стороны: ведь мы надеемся, соблюдая заповедь божью, унаследовать жизнь и славу божью по данному нам божественному обетованию: «Аще ли хочещи внити в живот, соблюди заповеди»¹⁰ По этому обетованию и из желания блага, должного сопутствовать нам в вечности, мы, насилуя нашу природу, которая не может заставить нас желать блага тому, кто желает нам зла, заставляем себя любить врага.

ПАТРИЦИ. И на основании этого довода тоже все совершенно ясно.

ТАРКВИНИЯ. Есть еще другой довод, извлеченный из оснований, позаимствованных у вас, платоников.

ПАТРИЦИ. Из каких же?

ТАРКВИНИЯ. Из того, что нельзя нечистым касаться чистого.

ПАТРИЦИ. Это говорит Платон, но я не вижу, какое это имеет отношение к нашему делу.

ТАРКВИНИЯ. Увидите. Разве цель наша—не единение с богом?

ПАТРИЦИ. Конечно.

ТАРКВИНИЯ. А чтобы соединить две вещи, нужно, чтобы они соприкоснулись?

ПАТРИЦИ. Да.

ТАРКВИНИЯ. Но мы, будучи нечисты, не можем прикоснуться к богу, который чист.

ПАТРИЦИ. Правильно.

ТАРКВИНИЯ. Мы нечисты тогда, когда нас сопровождает зло. И чисты, когда, оставив всякое зло, уподобляемся богу, высшему благу.

ПАТРИЦИ. Именно так.

ТАРКВИНИЯ. А злая воля, обращенная на врага,—это один из видов зла, находящегося в нас.

ПАТРИЦИ. Этого нельзя отрицать.

ТАРКВИНИЯ. И когда в нас имеется зло, мы не вполне хороши.

ПАТРИЦИ. Конечно.

ТАРКВИНИЯ. И, не будучи таковыми, не уподобляемся богу, который весь есть благо.

ПАТРИЦИ. Конечно, нет.

ТАРКВИНИЯ. И, не будучи подобны ему, мы не можем ни прикоснуться к нему, ни соединиться с ним.

ПАТРИЦИ. Никоим образом.

ТАРКВИНИЯ. Поэтому, если мы хотим этого достичь, мы должны оставить ненависть и желать блага врагу.

ПАТРИЦИ. Это необходимо.

ТАРКВИНИЯ. В той же мере, как и самим себе, уподобляясь в высшей мере любви высшей благодати бога.

ПАТРИЦИ. Истинная правда.

ТАРКВИНИЯ. Истинно, стало быть, и столькими доводами безусловно доказано, что любовь к ближнему мы испытываем прежде всего ради нашего блага и из любви к самим себе.

ПАТРИЦИ. Против этого нечего возразить.

ТАРКВИНИЯ. А то, что сказано о любви к врагу, я думаю, легко приложимо и к любви, которую мы испытываем к ближнему, когда он наш друг.

ПАТРИЦИ. Это вы мне объясните, потому что тут у меня возникло некоторое сомнение.

ТАРКВИНИЯ. Это не составит большого труда. Ведь вы знаете, что существует три вида друзей.

ПАТРИЦИ. Да, я знаю. Друзьями становятся ради выгоды, ожидаемой от друга, или из-за получаемого от него удовольствия, или благодаря доброте, благородству и доблести, которую обнаруживают в друге.

ТАРКВИНИЯ. Именно так. Но еще вы должны знать, что выгодный друг есть друг благодаря пользе, которую мы от него получаем, и когда эта польза, или благодеяние, или услуга прекращаются, то прекращается и самая дружба.

ПАТРИЦИ. Это я знаю.

ТАРКВИНИЯ. Из этого ясно, что любовь к такому другу порождается от блага, которое мы от него получаем или надеемся получить, и, когда нечего больше ждать от него, она умирает.

ПАТРИЦИ. Все обстоит так, как вы говорите.

ТАРКВИНИЯ. Точно так же обстоит дело с теми друзьями, которые любят друг друга ради наслаждения, получаемого ими одним от другого. Когда это наслаждение исчезает, кончается и дружба и любовь.

ПАТРИЦИ. К такому выводу приходят все философские школы. Но мое сомнение относится к дружбе из-за благородства. В ней, как кажется, доблестного человека любят только за его доблесть, так же как благу оказывается предпочтение ради него самого и похвально само по себе благородство: оно само по себе доставляет наслаждение и вызывает любовь.

ТАРКВИНИЯ. И в этой любви, если правильно понимать, происходит все то же. Взгляните на это следующим образом. Человек преступный, дурного нрава и порочной жизни — как вы полагаете, может он полюбить человека доброго, благородного и безупречного образа жизни?

ПАТРИЦИ. Кажется, нет, потому что и выбор их и желания противоположны.

ТАРКВИНИЯ. Разве только если он рассчитывает получить от него какую-нибудь выгоду или наслаждение.

ПАТРИЦИ. Но это произошло бы из-за доброты одного, которая противоположна пороку другого. А между двумя противоположностями не может возникнуть подлинная любовь.

ТАРКВИНИЯ. А между невеждой и мудрецом — в такой противоположности — может возникнуть любовь?

ПАТРИЦИ. Пожалуй, может. Если невежда захочет достичь знания (а все люди по природе своей стремятся к знанию), то в надежде научиться от мудреца он полюбит его и станет добиваться от него взаимной любви, чтобы получить его мудрость.

ТАРКВИНИЯ. Поступая так, невежда полюбит мудреца прежде всего ради собственного своего блага. И таким образом он подпадает под наш вывод.

ПАТРИЦИ. Против этого нечего возразить.

ТАРКВИНИЯ. Быть может, то же самое произошло бы с преступником, если бы он пожелал стать добрым и добродетельным и надеялся достичь этого благодаря доброму человеку.

ПАТРИЦИ. Это более сложный случай. Ведь представляется, что ни желание это не может возникнуть в душе, уже ставшей обиталищем мерзостей, ни сам он, придя к такому желанию, не смог бы оставить свои злодеяния с той же легкостью, с какой невежда, ради обучения у мудреца, мог бы оставить свое невежество.

ТАРКВИНИЯ. Сейчас не время все это обсуждать. Нам достаточно заметить, что, если бы дурной человек захотел стать хорошим и полюбил доброго, который мог бы своими советами и поступками привести его к совершенству, он полюбил бы его как своего благодетеля, ради себя самого, и прежде всего ради собственного блага.

ПАТРИЦИ. Это правда.

ТАРКВИНИЯ. И тогда оба эти случая подпадут под наш вывод.

ПАТРИЦИ. Конечно. Но если бы добрый полюбил злого, а мудрый невежду, сделав их лучше и приобщив к своему благу, то, как кажется, они были бы подвигнуты к этому не стремлением к собственному благу, поскольку порок и невежество — не благо, и они не могли бы получить от тех ничего равного взамен.

ТАРКВИНИЯ. Они поступили бы так не из желания получить взамен порок и невежество, но ради иного рода замены: либо ради награды, какую обычно учитель получает от ученика, либо ради славы, либо из родственных чувств, либо ради благодеяния или услуги, которые они рассчитывали бы получить в будущем, или ради получаемого при этом наслаждения. Потому что не соответствует ни разуму, ни природе человека, чтобы один брал на себя заботу об улучшении другого безо всякой пользы для себя самого.

ПАТРИЦИ. Иначе не скажешь.

ТАРКВИНИЯ. Таким образом, эти два случая относятся к двум разным видам любви: любовь злодея и невежды к доброму и мудрецу — это любовь к благородству, а любовь доброго и мудрого к злодею и невежде — любовь ради пользы и наслаждения.

ПАТРИЦИ. Вы говорите правду. Но любовь друг к другу двух доблестных и благородных людей все же, мне кажется, направлена на

доблесть и благородство другого и имеет в виду чужую доблесть и благородство.

ТАРКВИНИЯ. Взгляните на доблесть обоих: она или подобна у них, или различна, и осуществляется тоже различным способом, не так ли?

ПАТРИЦИ. Да, это так.

ТАРКВИНИЯ. Если она разная, как если бы один из них был философом, а другой астрологом, то они полюбят друг друга в надежде и уверенности, что, беседуя друг с другом и сообщая друг другу свои мысли и сомнения, философ обретет от своего друга познания в астрологии, а астролог от него — в философии. Так что они полюбят друг друга главным образом ради собственного блага.

ПАТРИЦИ. Как будто бы так.

ТАРКВИНИЯ. А если бы не было этой надежды, они или не любили бы друг друга, или не обращали бы друг на друга внимания, о чем многократно свидетельствует повседневный опыт, когда бесчисленное множество ученых, живя в одном и том же городе или в разных городах, не только не любят друг друга, но даже и незнакомы и не беседуют вместе, а часто даже и ненавидят друг друга.

ПАТРИЦИ. Это мы всякий день наблюдаем.

ТАРКВИНИЯ. Особенно среди ученых одной специальности.

ПАТРИЦИ. Истинная правда.

ТАРКВИНИЯ. Стало быть, ученость человека сама по себе неспособна вызвать любовь, если к ней не примешивается надежда получить благодеяние или утешение, коль скоро многие даже ненавидят науки и избегают их, опасаясь от них вреда.

ПАТРИЦИ. Правильно.

ТАРКВИНИЯ. Если бы науки были любимы по своей собственной природе, то не могло бы и быть такого, чтобы не все к ним стремились и любили их.

ПАТРИЦИ. Не иначе. А если этого не происходит, то потому, что ученые обращают свои знания к собственной выгоде, а не употребляют по их естественному предназначению, которое заключается в том, чтобы разум любил науку ради собственного совершенства.

ТАРКВИНИЯ. И если бы они [ученые] любили друг друга с этой целью, то это еще более подтвердило бы мой вывод, что два ученых любят друг друга ради собственного блага.

ПАТРИЦИ. Это когда они принадлежат к разным специальностям, а если к одной?

ТАРКВИНИЯ. Если один менее учен, нежели другой, то менее ученый полюбит другого ради собственного усовершенствования и чтобы получить от него то, чего ему, как он чувствует, недостает.

ПАТРИЦИ. Это правильно. Ну а тот, кто более учен?

ТАРКВИНИЯ. Он полюбит менее ученого либо ради своей пользы, либо ради репутации, либо ради славы, которую он надеется приобрести, образовав ученика столь же ученого, как он сам.

ПАТРИЦИ. Но если они вполне равны в мудрости, так что ни тот не

может получить от другого большего совершенства, ни этот не может передать его своему товарищу, полюбят ли они друг друга или нет?

ТАРКВИНИЯ. Обязательно полюбят, потому что существует правило, принятое всеми философами, что все подобное любит и стремится к подобному.

ПАТРИЦИ. Но если это верно и ни один из них не нуждается в другом, то они, значит, полюбят друг друга не ради собственного блага, но лишь из-за этого подобия, от которого нет пользы ни тому, ни другому.

ТАРКВИНИЯ. Напротив, есть польза для обоих, и именно ради этой пользы они и полюбят друг друга.

ПАТРИЦИ. Что же это за польза?

ТАРКВИНИЯ. Та, которую ощущают все вещи, подобные друг другу.

ПАТРИЦИ. А что они ощущают?

ТАРКВИНИЯ. Стремление к самосохранению.

ПАТРИЦИ. Не понимаю.

ТАРКВИНИЯ. Горсть земли сохраняется в своем качестве земли до тех пор, пока она на земле. А попав в воду, или в воздух, или в огонь, она разрушается. То же происходит с водой в воде, с воздухом в воздухе, с огнем в огне; и стоит любому из них попасть в другую среду, они тотчас же ощутят свою гибель.

ПАТРИЦИ. Это правильно, но, быть может, это происходит только с элементами, а не с вещами, состоящими из них?

ТАРКВИНИЯ. Как же, а разве облака не сохраняются в среде облаков, и снег на снегу, и дождь в потоке дождя, и разве не гибнут они, отделившись от себе подобных?

ПАТРИЦИ. Как будто бы так.

ТАРКВИНИЯ. И металлы среди металлов, и камни среди камней, и ветви на растениях, и члены животных в соединении с телом,—равным образом сохраняются, а в иной среде гибнут.

ПАТРИЦИ. Да, но иногда гибнут и на своем месте и губят даже целое; как говорится, больная овца погубит все стадо. И врачи отрезают больной член, чтобы он не заразил все тело.

ТАРКВИНИЯ. Это только подтверждает мои доводы, а вы и не замечаете.

ПАТРИЦИ. А мне кажется—напротив.

ТАРКВИНИЯ. Пока все овцы были подобны друг другу в здоровье, они сохранялись, а как только среди них появилось несходство, они все заразились. Пока все члены здоровы, держится и человек, а стоит появиться отличию в членах или в крови, он заболевает и гибнет.

ПАТРИЦИ. Тут вы правы.

ТАРКВИНИЯ. Не удивительно, что подобное сохраняет себе подобное, поскольку они обладают равной силой. В этом равенстве ни одна сторона не притесняет и не подавляет другую. А всякое притеснение ведет к изменению, которое, все более усиливаясь, в конце концов приводит к гибели.

ПАТРИЦИ. Это естественнейший довод.

ТАРКВИНИЯ. Который имеет основание в сверхъестественном и заключается в том, что всякая вещь сохраняет себя в себе самой. Пока она заключена в себе, она остается собой; пока остается собой—сохраняется. А как только становится иной—разрушается.

ПАТРИЦИ. Экая же тонкость.

ТАРКВИНИЯ. Подобие есть первая ступень, отстоящая от тождества, несходство—вторая, отличие—третья, и противоположность—четвертая.

ПАТРИЦИ. А для чего нужны эти ступени?

ТАРКВИНИЯ. Для самосохранения и любви.

ПАТРИЦИ. Не понимаю вас.

ТАРКВИНИЯ. Первую ступень самосохранения сущности содержат в самих себе. И поэтому любят в первую очередь самих себя. Вторая ступень заключается в том, что они сохраняются в себе подобных и во вторую очередь любят подобных.

ПАТРИЦИ. Неплохо.

ТАРКВИНИЯ. Третья ступень заключается в том, что в несходстве—конец сохранения, равным образом конец любви и начало разрушения и ненависти, поскольку несходное сохраняет в некоторой части некое слабое подобие, а в другой—слабое начало отличия. Оно как бы состоит в равной степени из тождества и инакости и представляет собой смешение того и другого.

ПАТРИЦИ. Я знаком с этими понятиями—они платоновские и пифагорейские.

ТАРКВИНИЯ. Четвертая ступень заключается в отличиях, которые совершенно отбросили тождество, став инакостью, и вследствие этого удалились от сохранения и любви.

ПАТРИЦИ. Понятно.

ТАРКВИНИЯ. Но перейдя в противоположность, вещь становится не только далекой от сохранения, но оказывается причиной разрушения и поэтому сопровождается дикой ненавистью.

ПАТРИЦИ. Я никогда не слышал и не читал о столь прекрасном и столь новом распределении по ступеням, хотя тысячи раз встречал эти понятия в сочинениях авторов моей школы.

ТАРКВИНИЯ. Ну и что, кажется оно вам в чем-нибудь далеким от истины?

ПАТРИЦИ. Да нет же, напротив, оно представляется мне истиннейшим.

ТАРКВИНИЯ. Стало бытъ, подобие есть вторая ступень как самосохранения, так и любви.

ПАТРИЦИ. Да.

ТАРКВИНИЯ. Подобные любят друг друга ради того, что один тайно или явно способствует сохранению другого.

ПАТРИЦИ. Не могу этого отрицать.

ТАРКВИНИЯ. Это происходит с ними потому, что они являются по отношению друг к другу как бы вторым «я».

ПАТРИЦИ. Правильно.

ТАРКВИНИЯ. А потому они и любят друг друга как свое второе «я».

ПАТРИЦИ. Конечно же, так.

ТАРКВИНИЯ. Стало быть, «я сам» есть причина этой любви, и она исходит от себя самого и относится к самому себе.

ПАТРИЦИ. Теперь в этом нет сомнений.

ТАРКВИНИЯ. Значит, мудрец испытывает любовь к другому мудрецу как к подобному себе, то есть как к своему второму «я».

ПАТРИЦИ. Истинная правда.

ТАРКВИНИЯ. То же самое мы должны сказать о двух добрых и доблестных людях, которые любят друг друга из-за того, что они подобны, то есть как бы самих себя.

ПАТРИЦИ. Конечно, то же самое.

ТАРКВИНИЯ. А стало быть, мы приходем к выводу, что любовь между друзьями во всех трех видах дружбы вызвана любовью к самому себе.

ПАТРИЦИ. Таков вывод, и в этом более не может быть сомнений.

ТАРКВИНИЯ. Но если это так по отношению к таким друзьям, которые, казалось, любят друзей из-за них самих, то что же придется сказать о тех, которые не являются ни врагами, ни друзьями?

ПАТРИЦИ. В каком смысле?

ТАРКВИНИЯ. В смысле любви. Или же мы скажем, что, коль скоро они нам не друзья, ни мы не можем любить их, ни они нас?

ПАТРИЦИ. Кажется, не скажем.

ТАРКВИНИЯ. Но, может быть, к ним подойдет тот вид любви, который мы вчера именовали желанием, поскольку он имеет в виду их самих, оставив в стороне их отношение к нам.

ПАТРИЦИ. Пожалуй.

ТАРКВИНИЯ. Кто желает добра другому, тот желает его либо другу, либо врагу, либо тому, кто ему не друг и не враг, не так ли?

ПАТРИЦИ. Наверное, так.

ТАРКВИНИЯ. Но если это друг, то мы уже разрешили этот случай, выяснив, что из любви к самому себе желают добра также и другому.

ПАТРИЦИ. Это уже решено.

ТАРКВИНИЯ. А если это враг, то ему желают добра ради той любви, которую бог предписывает питать к ближнему, поскольку, рассуждая по природе, врагу нельзя желать ничего, кроме зла.

ПАТРИЦИ. Правильно.

ТАРКВИНИЯ. Но любовь к ближнему, как мы уже видели, имеет в виду прежде всего наше собственное благо.

ПАТРИЦИ. Да, это мы уже выяснили.

ТАРКВИНИЯ. Остается рассмотреть вопрос о нейтральном лице [ни враге, ни друге]: по какой причине желают блага ему.

ПАТРИЦИ. Да, именно это и остается выяснить.

ТАРКВИНИЯ. То, что мы сочтем истинным в отношении к желанию, равным образом истинно и по отношению к воле, хотению, страсти, стремлению к благу, желанию добра другому, поскольку слова эти

означают не что иное, как желание, к которому только прибавлено несколько силы.

ПАТРИЦИ. Вы превосходно рассуждаете, и, заключая сразу обо всех этих видах желания, можно избежать длиннот и скуки, неизбежных при рассмотрении их всех по одному

ТАРКВИНИЯ. Теперь взгляните, подходит ли эта любовь к безразличному нам человеку под какой-нибудь из четырех видов дружбы—природной, родственной, дружественной или плотской.

ПАТРИЦИ. Пожалуй, что подойдет к одному из них; но ведь когда говорят, что это вид дружбы, то уже включают такого человека в число друзей, а не людей безразличных.

ТАРКВИНИЯ. Возможно, вы правы, и нет смысла возвращаться к третьему виду—дружеской любви,—поскольку об отношениях друзей мы уже рассуждали и пришли к определенному выводу.

ПАТРИЦИ. Да, оставим это.

ТАРКВИНИЯ. И четвертый вид—любви плотской—я оставлю сейчас в стороне, потому что это долгая история и это та любовь, которая так сильно мучит толпу влюбленных, заполонивших собой весь мир, пылающий от их пламенного огня.

ПАТРИЦИ. Перенесем это на другой день, поскольку я горю желанием вполне понять природу ее силы, жестокость и мучительность которой я сам испытал на себе.

ТАРКВИНИЯ. Остаются два других вида любви. Возьмем сперва родственную любовь. Для начала скажите, считаете ли вы, что она идет по прямой линии от отцов к детям, внукам, правнукам и прочим?

ПАТРИЦИ. Да, в одной из разновидностей.

ТАРКВИНИЯ. А по другой линии, которую называют поперечной,—от детей, братьев, двоюродных, троюродных и четвероюродных родственников, в которых распространяется тепло отцовской крови, перенесенной так далеко и в столь большое число лиц, что в конце концов исчезает и самое родство и остается только фамилия, или, как мы ее называем, семейное имя?

ПАТРИЦИ. Оно может завести в родство все более дальнее и потому все более слабое. Но что вы скажете о родстве, которое приносит жена, и о другом родстве, которое возникает, когда, отдавая дочь замуж, породняют ее, а стало быть, и себя с ее мужем и с его родней?

ТАРКВИНИЯ. Бывает еще и другое родство, когда жена, взятая вашим сыном, породнит его и вас с собой и своей родней.

ПАТРИЦИ. Да, и это имеется в виду.

ТАРКВИНИЯ. Так смотрите же. Добро, которое желают родителям и детям, и любовь к ним как будто бы сводится к природной любви, поскольку, видимо, она возникает не по размышлению и не по выбору, но по природному побуждению и поскольку у всех видов животных—земных, водоплавающих и летающих—наблюдается любовь к детям, желание им добра и старательная о них забота; а так как у животных разума нет, в отличие от людей, то они поступают так, не размышляя.

ПАТРИЦИ. Это правда, но более очевидна любовь родителей к детям, чем детей к родителям, ибо среди животных дети часто дурно обращаются с родителями.

ТАРКВИНИЯ. Напротив, очевидна и любовь детей к родителям, когда дети еще младенцы и нуждаются в родителях, чтобы те приносили им пищу и приходили к ним на помощь, когда они встречаются с какой-нибудь страшной опасностью.

ПАТРИЦИ. Это так.

ТАРКВИНИЯ. Если даже потом они пренебрегают отцом и матерью, то поступают так тогда, когда становятся достаточно сильными, чтобы раздобыть себе пропитание и иные блага.

ПАТРИЦИ. Правильно.

ТАРКВИНИЯ. Эта любовь детей к родителям, очевидно, вызвана стремлением к собственной пользе: потребностью в пище и в поддержании жизни. Поэтому, когда исчезает надобность в содействии родителей, исчезает внимание и ласка, которые они выказывали. Предоставленные сами себе, вынужденные сами добывать себе средства к существованию, дети пренебрегают родителями, а иногда даже ненавидят и преследуют их.

ПАТРИЦИ. Это все вполне очевидно.

ТАРКВИНИЯ. А родители, которые привели своих детей к такому совершенству, что они и без их помощи могут раздобыть себе средства к существованию, перестают о них заботиться. Та сильная любовь, которую они к ним питали, как бы устает и угасает.

ПАТРИЦИ. Так обстоит дело среди животных, но не среди людей, которые любят своих детей до самой смерти.

ТАРКВИНИЯ. Вы правы, многие таковы. Они поступают так в силу множества причин, которые все сводятся к любви к самому себе.

ПАТРИЦИ. Как же так, что же это за причины?

ТАРКВИНИЯ. Первая заключается в том, что дети—это как бы наше второе «я», и любят их как себя самих.

ПАТРИЦИ. Истинно так.

ТАРКВИНИЯ. Вторая—что они наш образ и подобие, и мы желаем им добра как себе.

ПАТРИЦИ. И это тоже справедливо.

ТАРКВИНИЯ. Третья—что мы надеемся достичь в них своего бессмертия: ради этого, как говорят философы, и было дано животным стремление к продолжению рода.

ПАТРИЦИ. Это хорошо известно.

ТАРКВИНИЯ. Четвертая—что человеку от природы свойственно получать больше радости от того, что оказываешь благодеяние другому, чем от того, что получаешь его сам, и происходит это потому, что оказанное другому благодеяние свидетельствует о силе, а полученное—о нужде, которая отвратительна.

ПАТРИЦИ. Вы очень тонко различаете эти причины.

ТАРКВИНИЯ. И пятая—что люди надеются при наступлении старче-

ской немощи получить от детей некоторое облегчение в своих тяготах и нуждах, а это целиком связано с любовью к самому себе.

ПАТРИЦИ. Это определено так.

ТАРКВИНИЯ. Любовь к детям становится все большей, когда дети повинуются, становятся сильнее и преуспевают, потому что тогда возрастает надежда на более скорое и значительное облегчение, чем когда они бедны или непослушны.

ПАТРИЦИ. Нет сомнений, что все это правда.

ТАРКВИНИЯ. По этой причине, при отсутствии детей или при их непослушании люди усыновляют чужих детей, поступая так еще и для продолжения своего имени и рода. Это тоже проявление любви к самому себе.

ПАТРИЦИ. Поистине так, и ничего из этого никоим образом нельзя отрицать.

ТАРКВИНИЯ. А так как стремление к деторождению и забота о детях, пока они малы, подобны и тождественны у людей и животных, можно поверить, что любовь к детям, продолжающаяся до самой смерти, свойственна людям по названным причинам: если не по тем, которые зависят от рассуждения, то по исходящим от сокровенной причины и от прикосновения, которое божество и не ведающий заблуждений разум сообщают всем существам. А оно вернее и действеннее, нежели всякое явное знание.

ПАТРИЦИ. Этого нельзя отрицать.

ТАРКВИНИЯ. А то, что сказано о детях, отчасти можно считать верным и по отношению к внукам, когда отцы доживают до их рождения.

ПАТРИЦИ. Это так.

ТАРКВИНИЯ. То же самое, в несколько более слабой мере, можно сказать и о братьях—как потому, что они происходят из общего с нами источника, так и благодаря сходству и надежде на помощь.

ПАТРИЦИ. Истинная правда.

ТАРКВИНИЯ. А так как надежда на помощь меньше, когда речь идет о женщинах, будь то дочери или сестры, и так как они переходят благодаря браку в другие семьи, чтобы обессмертить чужое имя, любовь к ним меньше, чем к родственникам мужского пола.

ПАТРИЦИ. И это тоже совершенно ясно.

ТАРКВИНИЯ. Ясно также и то, что, чем более ослабевает в братьях, сестрах, кузенах и внуках сила, способная оказать нам помощь, и слабеют другие вышеназванные причины, служащие нашей любви к самим себе, тем менее действенной становится любовь и желание им добра.

ПАТРИЦИ. Конечно, менее действенной.

ТАРКВИНИЯ. Стало быть, можно с уверенностью заключить, что родственная любовь и по прямой и по поперечной линии, в которой заключена вся природная любовь, тем больше и тем меньше, чем больше и чем меньше наша вера или надежда на то, что родственники могут послужить любви, которую мы питаем к самим себе.

ПАТРИЦИ. Мы можем так заключить, и с полнейшей уверенностью.

ТАРКВИНИЯ. В тех же видах родства, в которые мы вступаем, либо отдавая своих женщин другим, либо получая их от других, нельзя сказать, что участвует природа, но либо авторитет родителей или государей, которые заставляют нас брать жену или отдавать в жены, либо потребность в имуществе и положении, либо желание иметь детей, либо собственное безрассудство и выбор, из-за которого мы предпочитаем ту или иную женщину. Наша любовь к жене, к ее родителям или родне распространяется больше или меньше, чем больше или меньше мы верим и надеемся, что она будет благоприятствовать нашей любви к самим себе. Отчего и случается, что жену, данную нам против нашей воли, мы по природе скорее ненавидим, чем любим. И если все же мы испытываем или выказываем ей любовь, то делаем это потому, что из этого следует либо помощь и поддержка, либо репутация, то ли от ее отца, то ли от родни, то ли от государя. Ту же, которую мы берем в жены из-за потребности в имуществе или по своему выбору, мы любим больше, поскольку она своим имуществом содействует нашей любви к самим себе, или потому, что она выбрана по нашей воле, которая зависит от той же любви.

ПАТРИЦИ. Это все именно так.

ТАРКВИНИЯ. И можно видеть, что в городах, где господствует вражда, в государствах и среди государей берут и дают в жены только в расчете иметь помощниками в своих нуждах родных и друзей и вассалов своих жен. Как я слышала и как вам должно быть известно, это весьма распространено в Венеции.

ПАТРИЦИ. Конечно, для того чтобы в своих кознях больше получить шаров, хоть и не от близких родственников (которые отстранены от голосования), так от их друзей и приспешников.

ТАРКВИНИЯ. Стало быть, мы проверили на втором виде родственной любви и твердо установили на первом, включающем всю природную любовь, что всякая любовь к родственникам, всякое желание им блага и стремление к их благу относятся к самим себе, к той любви, которую люди и животные питают к себе самим.

ПАТРИЦИ. Не иначе, и я не думаю, что на это можно что-нибудь возразить.

ТАРКВИНИЯ. Таким образом, мы установили, что из одного источника возникают все виды любви — и простая любовь к себе, и общая к себе и другим.

ПАТРИЦИ. Это так. Но остается третий член этого рассуждения, который свидетельствует, что любовь к другому испытывают ради другого, а не ради себя самого.

ТАРКВИНИЯ. Вы имеете в виду то, что мы вчера говорили о склонности, доброжелательности, привязанности и расположении.

ПАТРИЦИ. То самое, и мне кажется, что некоторые из этих видов любви, а может быть, и все сводятся к естественной дружбе.

ТАРКВИНИЯ. Каким образом?

ПАТРИЦИ. А таким, как бывает без конца с людьми. Когда мы видим, как двое играют, мы ведь всегда склоняемся больше в сторону одного,

нежели другого, и желаем ему победы. А если видим только одного, то привязываемся к нему и желаем ему добра. И иногда, слушая рассуждения одного, проникаемся к нему благожелательностью. Все это возникает от сокровенного природного побуждения, заключенного в нас, безо всякой иной явной причины. И, по-видимому, точно так же обстоит дело с расположением.

ТАРКВИНИЯ. Если склонность вашей души к другому, кого вы не знаете, вам кажется природной, поскольку не заметно явной к тому причины, то природа ее окажется сродни таким иным вещам, в которых не видно явной причины: например, когда магнит притягивает железо или смола — смолу, и т. п.

ПАТРИЦИ. Иначе и быть не может.

ТАРКВИНИЯ. Все они, согласно твердому мнению философов, возникают от сокровенного соответствия между мной и тем, к кому я склоняюсь.

ПАТРИЦИ. Правильно.

ТАРКВИНИЯ. А это соответствие, как вы уже знаете, есть подобие.

ПАТРИЦИ. Знаю.

ТАРКВИНИЯ. А подобие, как вы тоже знаете и как я уже доказала, порождает любовь, вызванную любовью к себе самому.

ПАТРИЦИ. Да, припоминаю.

ТАРКВИНИЯ. Точно так же обстоит дело и с благожелательностью по отношению к отсутствующему лицу, если только нет более явной причины.

ПАТРИЦИ. Каким образом?

ТАРКВИНИЯ. Да так, что вы начинаете любить того, кого не видели, потому что услышали добрые слова о нем, похвалы его доблести или доброте, красоте или учености, воспитанности или другим достоинствам, способным привлечь к себе вашу душу.

ПАТРИЦИ. Это правда, потому что чего нет здесь, можно узнать только благодаря молве, подобно «человеку, влюбленному благодаря молве»¹¹.

ТАРКВИНИЯ. Оставим на другой раз разговор о влюбленности, поговорим о доброжелательности, возникающей в нас благодаря молве,— ясно, что, если бы вы услышали, как другого человека ругают за его пороки и дурные свойства, вы не стали бы любить его.

ПАТРИЦИ. Совершенно ясно.

ТАРКВИНИЯ. Стало быть, вы начинаете испытывать к нему добрые чувства из-за его хороших качеств, приписываемых ему молвой.

ПАТРИЦИ. Несомненно, из-за них.

ТАРКВИНИЯ. А относительно чужой доброты и учености мы уже выяснили, что мы их любим либо из-за подобия с нами, которое есть в них (или нам кажется, что оно есть), либо потому, что в душе у нас зарождается надежда получить какой-нибудь плод их качеств, или пользу, или наслаждение, или благоденствие, будь то в настоящем или в будущем. И все это возникает от нашей любви к самим себе.

ПАТРИЦИ. Я помню, что мы пришли к такому заключению.

ТАРКВИНИЯ. А то, что сказано о благожелательности по отношению к отсутствующему лицу, надо полагать, применимо и к присутствующему. Первое же, по мнению философов, не что иное, как полудружба, то есть дружба без личного знакомства.

ПАТРИЦИ. Да, они так это называют.

ТАРКВИНИЯ. То, что мы уже определили для дружбы в целом, должно быть применимо и к несовершенной дружбе. Так что, какой бы они ни была, она сводится, как к своему источнику, к любви к самому себе.

ПАТРИЦИ. Это разумно.

ТАРКВИНИЯ. То же надо сказать и о привязанности, будь то неполная и слабая дружба, то есть доброжелательность, или иное чувство, возникающее из очевидного соответствия. Все это по выясненным ранее основаниям сводится к тому же источнику.

ПАТРИЦИ. Так велит разум.

ТАРКВИНИЯ. Расположение же, если оно есть, сильная привязанность или доброжелательность (а оно не что иное) подходит под те же основания. В результате она возникает из того же источника, если только не окажется, что оно — нечто совершенно иное.

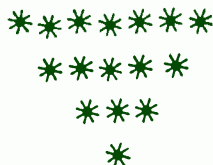
ПАТРИЦИ. Пока не обнаружилось, что оно — нечто иное, будем придерживаться по отношению к нему вышеустановленных правил.

ТАРКВИНИЯ. Таким образом, мы ясно определили, что все виды любви или доброжелательности возникают из любви к самому себе и из той свойственной нам от природы филавтии, которая сопровождает все существа, как одушевленные, так и неодушевленные.

ПАТРИЦИ. Все без исключения.

ТАРКВИНИЯ. А теперь уже время мне отдохнуть, так как вы заставили меня сегодня разговаривать много больше вчерашнего.

КВАРЕНГО. С этим они вышли из комнаты, рассказывает Патрици, и, придя в залу и обнаружив там множество людей, усевшихся у огня, вступили с ними в приятную и легкую беседу, продолжавшуюся до самого вечера, а потом все разошлись по домам.



КОММЕНТАРИЙ

¹ Опущен подробный разбор многочисленных синонимов и слов, близких по значению к «желанию добра», и доказательство того, что все они сводимы в конечном счете к понятию «любви».

² О любви дельфина и мальчика рассказывает Элиан («О природе животных», VI, 15). Там же имеется (VII, 41) рассказ о привязанности гуся философа Лакида к своему хозяину.

³ Вергилий. Георгики, II, 113: «Любит холмы виноград, а тис — Аквилону стужу» (пер. С. Шервинского).

⁴ У Патрици ошибочно: Ормузд.

⁵ Выражение «земля любит дождь» принадлежит не Гомеру, а Еврипиду (фрагмент 898, 7.—См.: Nauck A. Tragicorum graecorum fragmenta. Ed. 2. Leipzig, 1889, p. 648—649). Аристотель неоднократно приводит его со ссылкой на Еврипиду («Никомахова этика», 9, 2, 1115 в 3; «Большая этика», 2, 11, 1208 в 16, 1210 а 14—15; «Евдемова этика», 8, 1, 1235 а 16).

⁶ Платон. Тимей, 29 е. Ф. Патрици приводит цитату в латинском переводе Марсилио Фичино.

⁷ Дамасий— философ-неоплатоник из школы Прокла (VI в. н. э.).

⁸ Платон. Пир, 189 с—193.

⁹ Матф., XXII, 37 и 39. Ф. Патрици соединил два евангельских стиха: «Возлюби господя бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим» и «Возлюби ближнего твоего как самого себя».

¹⁰ Ошибка Патрици: подобного высказывания в посланиях апостола Павла нет.

¹¹ Матф., XIX, 17.





ТОММАЗО КАМПАНЕЛЛА

1568—1639

Томмазо Кампанелла—итальянский натурфилософ и утопист. Родился в Стило, в Калабрии, в юности постригся в монахи Доминиканского ордена. В 1591 году выступил с книгой «Философия, доказанная ощущениями» в защиту натурфилософского учения Бернардино Телезио, против традиционного аристотелизма. Неоднократно подвергался преследованиям со стороны инквизиции, бежал из Неаполя на север Италии, был арестован в Падуе и судим в Риме. После возвращения в Калабрию возглавил антииспанский заговор, был схвачен, подвергнут суду по обвинениям политическим и одновременно по обвинению в ереси, приговорен к пожизненному тюремному заключению и провел в застенках неаполитанских тюрем более 27 лет (1599—1626). В тюрьме им были созданы многочисленные произведения по философии, теологии, медицине, астрологии, политике, в том числе знаменитая утопия «Город Солнца», утопия всемирной монархии «Монархия Мессии», полемическое сочинение «Апология Галилея», «Реальная философия», «Рациональная философия», «Метафизика» и другие. Заинтересовав своими сочинениями папу Урбана VIII, Кампанелла сумел добиться освобождения и перевода в Рим, откуда ему в 1635 году пришлось бежать в связи с требованиями испанской короны выдать его как соучастника нового антииспанского заговора в Неаполе. В Париже он издает многие из своих сочинений, пользуясь покровительством кардинала Ришелье. Умер 21 мая 1639 года.

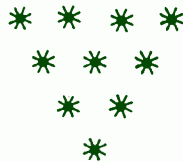
Ниже приводятся переводы двух параграфов из «Метафизики» Кампанеллы—главного философского сочинения, которое он в тюрьме переписывал до пяти раз, расширяя и дополняя текст книги. Последний, единственный дошедший до нас вариант был опубликован в Париже в 1638 году. Неполная перепечатка «Метафизики» с параллельным итальянским (не всегда точным) переводом осуществлена в 1967 году.

В параграфе «О прекрасном» нашли свое выражение эстетические воззрения мыслителя; параграф «О превосходстве человека» развивает традиционную для итальянского гуманизма тему достоинства человека.

Специальным вопросам эстетики посвящена «Поэтика» Кампанеллы, отрывки из которой приведены во втором томе.

Неоплатонические и натурфилософские корни эстетики Кампанеллы, [восходящие к традиции Флорентийской Платоновской академии и к философии природы Б. Телезио], с очевидностью прослеживаются в его толковании к первому мадригалу «Канцоны о красоте, признаке блага и предмете любви» [написанной между 1603—1607 годами]: «Субстанциальная любовь— это та, коею все сущее любит себя, и она рождается от силы и знания своего бытия. Эта любовь как бы разветвляется на акцентальную любовь, коею мы любим другие вещи, поскольку любим самих себя. Она есть стремление распространить свое бытие в другом, поскольку мы умираем в себе и стремимся жить в детях или в славе, или поскольку стремимся делать благо другим. Бог же распространяет свое бытие в нас только ради нашего блага, ибо он не получает благо, но лишь дарует его. От субстанциальной любви на небе рождается Эрот изобилия, который дарует благо, а на земле другой Эрот бедности, который стремится получить благодеяние и бессмертие и потому дарует нам радость, а так как все вещи для одних — благо, а для других — зло (хотя для самих себя, для бога и мира все они — благо), бог, дабы дать нам знать, какие вещи благие, расположил в них признак блага, каковым является красота, а для познания зла поместил в них признак безобразия» (Т. Campanella. *Tutte le opere*, v. 1. Milano, 1954, p. 66—67).

Перевод выполнен по изд.: *T. Campanella. Metafisika. A cura di G. Di Napoli. I—III, Bologna, 1967.*





О ПРЕКРАСНОМ



РАСОТА есть признак божественного блага в природе или в искусстве, иногда истинный, иногда ложный; древние почти ничего или ничего не поняли в ней.

Красота любима не сама по себе, так как сама по себе она не есть благо, но признак блага, или природный и врожденный, или приданный извне и полезный, или искусственный. И поскольку она раскрывает благо, она влечет к любви, но не любима. Так как признак блага дан не ради того, кто им обладает, а для того, кто его обретает или ищет, ничто не именуется прекрасным по отношению к осязанию или вкусу, ибо эти чувства заключаются в соединении с объектом и обладании им; поэтому не называют прекрасными ни пищу, ни тепло или холод, ни любовный акт, поскольку эти ощущения заложены в нас. Напротив, тепло, холод или сонитие называют благом — благом полезным и приятным, так как обозначаемая вещь, а не признак ее находится в нас самих. Но по отношению к слуху именуется прекрасной мелодия, а по отношению к зрению называют прекрасными свет или женщину. Все доступные зрению предметы либо прекрасны, либо безобразны. По отношению к воображению и разуму вещи называются прекрасными, так как эти способности познают их издали. Красота, стало быть, есть признак блага, полезного, благородного или приятного. Безобразие же есть признак зла, бесполезного, бесчестного или неприятного, так как приятность всегда заключается в пользе и благородстве, а неприятность — в вещах им противоположных.

Внутренне присущее вещи благо состоит в мощи, мудрости и любви. Отсюда и признаки их в высшей степени прекрасны для нас: свет прекрасен потому, что он обладает великой мощью и распространяет свое сияние; точно так же прекрасны и огонь, и лев, и орел, и все сильные существа. Однако сама по себе красота не есть мощь, но является признаком мощи. Отсюда свет прекрасен потому, что он есть признак высшей силы солнца, и все сильные существа сами по себе являют

признаки красоты. Но поскольку, будучи благими для себя, они не являются таковыми для нас, не все они представляются нам прекрасными. Шипение, вид, сила и прыжок змеи прекрасны для других змей, но нам они кажутся уродством и безобразием. А доблестные деяния Ахилла, Александра или Роланда мы называем прекрасными, так как в них блистает человеческая мощь, служащая самосохранению нашей природы. Сила же турков христианам кажется безобразной, потому что несет им не сохранение, а гибель. Но в качестве человеческой силы она представляется прекрасной, ибо свидетельствует о способности нашей природы к самосохранению на долгие времена.

Еще с большим правом именуется прекрасными признаки мудрости: такие ее творения, как картины, статуи, искусно сотканные и вышитые одежды, философские книги, поэмы, благоустроенная в видах устойчивости и процветания государственная деятельность, потому что все они раскрывают идею мудрости, которая сохраняет и оберегает нас.

Поэмы нравятся не только потому, что они свидетельствуют о мудрости поэта, который являет собой «второе я» в природе, но и потому, что увековечивают имена великих людей и прославляют изобретательность и доблесть человека. Когда же они разоблачают пороки и выставляют их на позор, они прекрасны, ибо учат нас жить согласно добродетели, счастливо и избегая зла.

Поэтому доблесть прекрасна даже во врагах, отчего Марцелл¹, военачальник римлян, питал любовь к Архимеду, который с помощью восхитительных математических расчетов захватывал и уничтожал со стен Сиракуз римские корабли: его красота в этих деяниях была достойна восхищения. А ненавидят доблесть врагов лишь те, кто сосредоточивается на частностях, а не рассматривает всю природу в целом.

Прекрасны даже самые тяготы и раны, когда они являются признаками доблести. Поэтому блаженный Августин говорил, что прекрасными представляются раны умирающего за веру св. Винцента, ибо в них воссияло постоянство веры². Мандрикард у Ариосто восхищается ранами, которые нанес его спутникам Роланд, так как они велики и смертоносны, и питает любовь к ним, как если бы они были прекрасны, и испытывает зависть, ибо они являют признаки великой доблести Роланда³. Но те, кто страдал от этих ран, называли их безобразными. Так и врач называет прекрасной излечимую рану, а неизлечимую — безобразной.

Таким образом, одни и те же предметы прекрасны не для всех, но лишь для тех, кому они являются благом. Точно так же не для всех одни и те же вещи являются благом, за исключением собственного бытия, признаки которого для всех прекрасны.

Прекрасны и признаки любви, такие, как веселость, обходительность, благоволение, поскольку тот, кто любит нас, способствует нашему самосохранению; а признаки ненависти — безобразны.

Поэтому не правы перипатетики, утверждающие, что красота относится к зрению и внушает любовь потому, что заключается в некоей соразмерности, а так как чувство есть соразмерность, то оно любит

прекрасное как свое подобие, а не как благо. В действительности же, говорю я, мир не обладает соразмерностью, но лишен числа и меры, как говорит св. Амвросий, и ни рана, ни война, ни иные именуемые прекрасными вещи не заключаются в соразмерности. Стало быть, сущность прекрасного не в соразмерности, а в том, что оно являет благо.

Действительно, змея соразмерна, в ней более подобия с нами, чем в лилии, но, однако, не змея прекрасна для нас, но лилия и роза. И не всякая, но та, что раскрывает нам наше благо: так, лилия скорее раскрывает нам благо природы, нежели наше, роза же — в большей мере наше благо. Так и врач называет прекрасным тот ремень, который подходит для очищения, и безобразным тот, что непригоден. Мелодия, прекрасная на пире, безобразна на похоронах. Желтизна прекрасна в золоте, ибо свидетельствует о его природном достоинстве и совершенстве, но безобразна в нашем глазу, ибо говорит о порче глаза и о болезни. Красота, следовательно, обретает бытие как признак охраняющего блага, тогда как безобразие — как признак губительного зла.

Лишь в вещах, где соразмерность и пропорция суть признаки блага, соразмерность есть красота, как в теле животного или женщины. Действительно, если тело предназначено для сохранения нас и самосохранения, оно должно быть устроено так, чтобы одолеть губительное для нас зло. Поэтому каждый член его должен быть вполне приспособлен для своего назначения и не мешать, а помогать другим членам; в этом также и по апостолу состоит соразмерность. Как безобразным назовется дом, построенный без внимания к его назначению и не сохраняющий живущих в нем, так безобразно и тело, непригодное к сохранению себя самого и заключенного в нем жизненного духа.

Телу, однако, необходима не только соразмерность, но и величина или высокий рост, живость красок, ловкость в движении, сладость речи, сила и подвижность. Ведь все эти качества развивают мудрость и твердость духа, заложенного в теле и формирующего его. Действительно, в мужчине похвальна сила голоса и суровость, ибо они являются признаком мужества и энергии; в женщине — нежность, ибо она есть признак мягкости, с помощью которой она сохраняет и вскармливает наше семя и производит подобие. Красота женщины необходима для сохранения нас в потомстве, поэтому женщина прекрасна, когда обладает членами и качествами, пригодными для воспроизведения потомства, без избытка влаги, чтобы не утопить семя, но и без недостатка в ней, чтобы суметь вскормить плод; она должна обладать достаточной бодростью, которая дает ребенку жизненную силу.

Соразмерность членов свидетельствует о мудрости, явленной в его устройстве. Как одежда, не подходящая к телу и дурно скроенная, хотя бы она была из шелка, указывает на неспособность мастера, так и несоразмерное тело говорит о неспособности образующей его внутренней силы. Поскольку человек сперва познает эту красоту, он именуется всякую красоту формой и красотой формы, — хотя красота света гораздо более благородна и не является формой. Легкость, ловкость и высокий рост

указывают на силу, существенность и искусство, поэтому они необходимы для красоты. Напротив, вялость, низкорослость и неловкость говорят об отсутствии силы, существенности и искусства. Поэтому пигмей, носач, хилый, больной, сухорукий, горбатый, бледный, тощий, вялый, толсто-брюхий называются не красивыми, а безобразными.

Для совершенной красоты необходимо, чтобы прекрасны были все части, чтобы они не свидетельствовали о примеси небытия, каковая есть недостаток. Но для умеренной красоты все части не требуются.

Удачнее всех сказал Платон, когда назвал красоту цветом божественной благости⁴. Действительно, как сотворение блага есть плод божественной благости, так и признак его есть цветок, который свидетельствует о ней. Так запах как признак пищи прекрасен; а как пища духа он благ.

Равным образом все, что хорошо для пользования вещью, называется прекрасным, если являет признаки такой пользы. Называют прекрасной такую шпагу, которая гнется и не остается в согнутом состоянии, и такую, которая режет, и колет, и обладает длиной, достаточной для нанесения ран. Но если она так длинна и тяжела, что ее нельзя двинуть, ее называют безобразной. Прекрасным называют серп, пригодный для резания, поэтому он более прекрасен, когда он из железа, а не из золота. Подобным же образом прекрасно зеркало, когда оно отражает истинный облик, а не тогда, когда оно золотое.

Так как человечно все, что служит самосохранению людей, то именуют самым прекрасным не такое произведение, которое богаче или лучше по природе, но такое, в котором раскрывается большее искусство—как, например, мраморную статую Поликлета, превосходного скульптора, ибо она свидетельствует о большем искусстве. Изображение старухи того же мастера, представляющее точно и хорошо старуху, называют более прекрасным, нежели изображение девушки, которое плохо представляет ту девушку, чьим изображением оно является.

Искусство ведь есть подражание природе. Ад, описанный в поэме Данте, называют более прекрасным, нежели описанный там рай, так как, подражая, он в одном случае проявил больше искусства, чем в другом, хотя в действительности прекрасен рай, ад же—ужасен.

Итак, с какой стороны ни взглянуть, очевидно, что красота есть признак блага, которое в своей изначальной действительности заключается в мощи, мудрости и любви. Поэтому козентинец Гаэта⁵, хотя и не постиг начал метафизики, превзошел всех в определении красоты.

Мы же, в нашей «Канцоне о прекрасном»⁶, укорили их всех и сказали, что прекрасное есть предмет любви, а благо—предмет пользы, поскольку нам представлялось, что любовь отделена от наслаждения и относится лишь к отсутствующему объекту.

Красота иногда является истинным признаком блага, иногда—лжесвидетелем. Действительно, дух, который формирует тело по божественному импульсу, может измениться к концу формирования и уменьшиться из-за избытка или нехватки тепла подобно тому, кто, сооружая прекрасный дом, вдруг заболит, или тому, кто умеет строить дом

снаружи и не умеет устраивать его внутри. Так, Сократ и Эзоп безобразны снаружи, потому что их душа работала над приспособлением к себе внутреннего содержания, а не над внешним их обликом. Другие же души, напротив, подобны тем, кто хочет иметь прекрасные и бесполезные одежды. А в Алквиаде природа как будто сумела хорошо устроить и то и другое, и цветок и плод.

Однако в некоторых даже лишенных красоты вещах имеется некая прелесть, а в красивых ее порой нет. Ведь прелесть есть цвет красоты, как красота цвет блага. Она заключена в деяниях и словах, в движениях и жестах, соразмерных чувствам тех, кому они представляются прекрасными. Прелесть, стало быть, есть часть красоты, но не вся красота, и явлена она не для всех, а только для тех, кто охвачен таким влечением и, находясь на низшей ступени, стремится к лучшему. Она свидетельствует о способности души к полезным и приятным для иных из нас действиям.

Как нет сущностного зла, но каждая вещь по природе своей есть благо, хотя для других она является злом, например, как тепло для холода, так в мире нет и сущностного безобразия, но есть лишь по отношению к тем, кому оно указывает на зло. Поэтому враг кажется безобразным своему врагу, а другу прекрасным. В природе, однако же, существует зло, как недостаток и некое нарушение чистоты, которое влечет вещи, исходящие от идеи, к небытию; и, как сказано, безобразие в сущностях есть признак этого недостатка и нарушения чистоты.

Подобно тому как мы ввели различие относительно добра и истины и их ступеней «по природе» и «по отношению к нам», так же, мы видим, должно ввести это различие и в отношении красоты. Ибо все прекрасно по природе и по отношению к целому, а не по отношению к отдельным частям: наше дерьмо для червя прекрасно и есть благо, для нас совсем напротив, а для мира в целом оно — мускус.

О ПРЕВОСХОДСТВЕ ЧЕЛОВЕКА НАД ЖИВОТНЫМИ И О БОЖЕСТВЕННОСТИ ЕГО ДУШИ



ИСТИНЕ очевидно, что насколько животные превосходят сложные неодушевленные тела, настолько и человек превосходит животных, так что здесь имеет место не просто большее или меньшее в силу лучших органов или темперамента превосходство, но и превосходство высшего порядка.

Камни, конечно же, обладают способностью ощущать, равно как дерево, вода и все составные вещи (я не говорю здесь об огне и солнце, существах, в большей мере обладающих жизнью, чем животные), но одни в большей, другие в меньшей степени. В самом животном кости, плоть, нервы, печень, кровь, селезенка, мочевой пузырь, ногти и волосы обладают ощущением, но, однако, не называются

животными, равно как не именуются животными ни камни, ни части животных, так как животное есть некое целое, состоящее из души и тела, обладающего органами.

Равным образом, не все обладающие ощущением вещи суть души, так что ни ветер, ни вода, ни камень не есть душа, но душа есть дух, который придан телу и одушевляет реальность, отличную от него самого. Поэтому, хотя труп в отсутствии духа обладает некоторым ощущением (как мы это объяснили на основании многих наблюдений во 2-й части трактата «О способности вещей к ощущению»⁷: а именно на основе опыта с убитым змеем, который избегает тени ясеня; человеческого трупа, который избегает присутствия убийцы; козьей кожи, которая бежит от звука кожи волка, и другими наблюдениями), однако эти вещи не называются одушевленными, поскольку не обладают движущим и оживляющим духом, который существует сам по себе.

Мы учили также, что всякое ощущение есть осязание, но что различные органы осуществляют разные способы ощущения. Действительно, в прозрачном глазу ощутим свет, касающийся [жизненного] духа, окрашенный освещенными вещами; ноздри ощущают пар, доносящий силы испаряющегося предмета; уши — движение, возвещающее о подвижных вещах; а все тело ощущает — для передачи ощутимого ощущающему духу — все внешние качества, которые доносятся не через снабженные отверстиями и тонкие его части, каковыми являются названные органы чувств, но каждый [из органов чувств] передает [сообщает] нам свои простые силы.

Из познания вещей животное существо приходит к выводу, что должно следовать вещам полезным, от которых исходят добрые воздействия, и избегать вредных, от которых исходят воздействия, вредные для него. Чтобы осуществить это, животное совершает различные действия и prepares орудия: сооружает дома, гнезда, соты, паутину, устраивает сообщества, царства и все прочее необходимое для жизни, как это можно наблюдать у птиц, рыб, муравьев, пауков и прочих существ, в которых явлена некая мудрость и достойная восхищения деятельная способность, свидетельствующая, что дух в мудрости своей намного превосходит камни, растения и отдельные части самого животного.

Несмотря на это, человек возвышается над животным духом гораздо больше, нежели сам этот дух возвышается над неодушевленными вещами. Поистине, это происходит не потому, что человек обладает лучшими органами и более сильными чувствами, так как и лев, и конь, и слон, и бык, и осел, и носорог, и дракон, и крокодил, и кит, и многие прочие превосходят человека силой и даже чувствами: орел — в зрении, волк — в слухе, собака — в обонянии, паук и пчела — в осязании, благодаря которому они сооружают тончайшие сети и соты из нитей и воска, каковые вещи нам не дано ни осуществлять с таким искусством, ни даже их разглядеть. Мы не знаем, кто превосходит человека в ощущении вкуса, но известно, что для коз дрок сладок, тогда как для нас он горек; и при том, что они больше преданы брюху, кажется, что в этом они нас

превосходят, подобно тому как превосходят нас в обонянии собаки, которые издали чувят запах человека и зверя и по оставляемым ими испарениям преследуют их. Причем вещи, которые для нас воняют, для собак обладают приятным запахом, и поистине надо больше верить им, поскольку они снабжены более тонкой чувствительностью (если только объекты ощущений суть реальные предметы, а не субъективные впечатления).

Правда, Аристотель и все философы говорят, что человек превосходит животных в осязании (а поскольку по нашему учению всякое ощущение, в сущности, сводится к осязанию, то могло бы показаться, что именно в ощущении заключено превосходство человека); в действительности это не так. Ведь те, у кого более нежная кожа, не превосходят других разумом, а то бы женщины и дети оказались разумнее всех. Правда, нежные как будто легко поддаются воздействиям и, с другой стороны, наука приобретает благодаря воздействиям, так что нежность как будто бы способствует познаниям. Но если дух тонок, ясен, чист и живет в приспособленных и обширных клетках, он не сохраняет вещи, которые ощущает, и даже не может верно о них рассуждать, а потому не превосходит других разумом, так что тончайшие духи благодаря врожденной черноте и легкому испарению обладают прерывным рассуждением и слабой памятью, как у эфиопов и у тех, кто живет под тропиком Рака, в то время как свойственный северянам вялый, тяжелый и густой дух обладает практическим разумом, лишенным глубокой мудрости.

Равным образом, если бы это зависело от мягкости, то более высоким разумом обладали бы улитки и черви. Но это, несомненно, не так, и, стало быть, справедливо то, что мы сказали. Поскольку человек ниже животных в силе и в органах чувств и в самом внешнем ощущении, но в то же время является господином и деспотическим повелителем животных, постольку из этого следует, что в нем заключено нечто более высокое, чем просто телесный дух.

И правда, человек благодаря своему благоразумию укрощает и подчиняет себе коней, слонов, львов и быков; он употребляет животных в пищу, использует их для изготовления одежды, для передвижения, пользуется их силой в сражениях, а именно питается мясом, укрывается шкурами, движется силой их ног и запрягает их в повозки; его спасает их лай, и они ведут его в битву. Конь кажется созданным для использования его на войне, собака — для охраны, бык — для работ, птицы и пчелы — для удовольствий; растения он употребляет в пищу и в качестве приправы, употребляет их для обогрева и для сооружения жилищ.

Кроме того, нет ничего в мире, что не было бы подчинено его деятельности. Разве не сооружает он из камня дома, города и стены; не использует металлы, подчиняя с их помощью камни, растения и зверей и пользуясь всем этим в ремеслах? Он сводит животных в стада, растения — в сады, заботится об их размножении как их бог; сеет, прививает и совокупляет растения, дает им созреть и собирает урожай, веет и молотит, сооружает амбары и собирает в них хлеб, устраивает пиры,

приготавливает пищу с помощью жира и соли для поглощения, усвоения и очищения ее от дурных свойств—все то, что не умеют делать другие животные, ибо они глупы для подобных дел, как неспособны камни для действий животных.

Кроме того, человек укрощает ветры и побеждает моря, знает счет времени, равноденствия, солнцестояния, месяцы, дни и определяет их причины и действия, подобающие каждому времени, как если бы он был владыкой времен. Он строит корабли, пересекает моря, ориентируясь с помощью неба, и знает его симпатию с вещами земными; пользуется магнитом [компасом], познает вещи, что находятся в потаенной глубине морей, и знает, куда он идет, хотя не видит дальше болотной травы.

Кроме того, он плавает с рыбами, с помощью дерева уверенно движется через море, передвигается по земле с помощью животных, ими несомый, и даже летает по воздуху. Мы ведь знаем, что Дедал умел летать, а недавно летал один калабриец⁸. Я не говорю уж о том, что он умеет ходить по канату высоко над землей (ибо, мы слышали, такое иногда умеет делать и осел, обученный циркачом, и коза; это удивительно, но они это делают хуже, чем человек).

Кроме того, человек подражает всей природе и богу. Он ведь построил корабль, уподобив его птичьей груди, создал весла, подобные крыльям, создал сети, лучшие, чем паук, и здания, более восхитительные, нежели у пчел. Его города подобны телу: стены как кожа, башни как голова, кузнечные меха как легкие, органы как голосовая артерия, очаг как сердце, горшки как желудок, нож и пила как зубы; жернов подобен большим камням, перегонный куб—кишечнику, амбары—печени, клоаки—прямой кишке, сидения подобны ягодицам, кавалерия и колонны—ногам, сосуды, горшки, сток нечистот и водосток подобны желчному пузырю, селезенке, слепой кишке и мочевому пузырю; подобно ангелу, он заботится о распространении животных и растений; нет в мире ничего, чему бы он не подражал.

Кроме того, он создал артиллерию, как бог создал гром; ни подражать такому, ни понять этого не способны животные. Кроме того, он с помощью светильника ночь превращает в день, сохраняет и воспроизводит огонь с помощью жира растений и животных, подобно тому как природа сохраняет в нашем теле огненный дух, питая его кровью и жиром.

Кроме того, человек один из всех животных пользуется огнем, коего другие не смеют даже и коснуться. Если бы душа человеческая была огнем, мы бы его не зарывали, не испражнялись бы и не поливали бы мочой и водой, а мы используем его как бы в качестве неодушевленного тела, чтобы готовить пищу, смягчать металлы, укрощать скалы и деревья, разрушать крепости; мы искусно извлекаем его силу из камней, получаем его от солнца, раздуваем, уменьшаем, умеряем, как это нужно для наших дел. И поскольку человек рождается голым и беззащитным, в то время как другие животные вооружены рогами, зубами, клювами, когтями, чешуей, одеты шерстью и перьями, он посредством огня добывает себе оружие и одежды, из растений и с помощью червей, и от животных с

таким разумием, какое подобало бы богу этих существ. Обезьяны и медведи имеют руки, но не прикасаются к огню, потому что лишены разума. Поэтому представляется, что человеческий разум отличается от звериного не большей или меньшей степенью, но божественностью, владычеством и своей природой.

Кто не восхитится человеком, когда он с помощью часов подражает небу, придает силу и мудрость бессмысленным вещам, дает душу бумаге, как бог, чтобы мудрость беседовала с отсутствующими людьми и с людьми будущих времен и передавала им знания и обычаи, искусства и подвиги предков.

Кроме того, в величайшей мере доказывает божественность человека астрономия, ибо это он обозначает в небе круги, равноденствия, обращения, движения звезд и предсказывает сроки лунных и солнечных затмений, а также схождения светил и их имена, влияния на водные, морские, земные и человеческие вещи, и объясняет, какие звезды к каким вещам испытывают симпатию и антипатию. Удивительное дело: человек как бы летает в небе без крыл и подчиняет своему разуму всю совокупность вещей, а когда не может верно обозначить пути светил, воображает новые небеса, эпициклы и эпицентры, с помощью которых измеряет их пути так точно, что кажется, будто он приспособил небо к своим расчетам и является творцом неба и еще более—его знатоком. Если бы это было результатом нашей близости к небу, то и животные несомненно обладали бы знанием астрономии, так как их душа есть дух, порожденный солнечным теплом; в нас же должна находиться более возвышенная душа, подобная не только небу, но ангелам небесным.

Кроме того, когда бог производит на небе нечто новое, например несколько изменяет склонение, или равноденствия, или абсиды, человек тотчас же замечает это и строит новые таблицы и указатели, как верный ученик бога во всем. У кого не вызовут восхищения таблицы халдеев, Птолемея, Коперника, Альфонса, Арзахеля, Тихо и других счастливых умов⁹, которые подчинили своему гению светила!

Кроме того, не только механические искусства, в которых животные несколько сходятся с нами (ибо и у них имеется медицина, сообщества, царства и воинское искусство), но еще более созерцательные искусства свидетельствуют о божественности человека. Вот человек с помощью математики измеряет расстояния от нас до вещей и между самими вещами, размеры неба и земли и других предметов с помощью малого круга и малого квадрата. По параллаксу луны он измеряет диаметр земли, по затмениям—размеры земли и луны с точностью столь великой, какая под силу, кажется, только богу.

Если кто взглянет, как человек узнает равноденствия, тропики и места апогеев, тот убедится, что человек—это бог. Физика, изучающая природу, политика и медицина показывают его как ученика бога, метафизика—как сотоварища ангелов; богословие—как сотоварища бога. Кто не учитывает эти науки, тот не может понять божественности человека и превращается в слепца, подобно Эпикуру, который разве что знал, что

солнце существует в мире, но полагал, что оно рождается и умирает каждый день.

Наконец, божественность человека раскрывает нам магия. Она руками человека творит чудеса—как те, которые может сотворить природа (вроде чудес египетских магов, превративших прутья в змей, и чудес Аполлония Тианского), так и те, что может сотворить только бог, каковыми были чудеса Моисея, Елисея и Илии, заставившего окаменеть даже огонь небесный, и апостолов Христа, которые тенью исцеляли больных, воскрешали мертвых и предрекали будущее.

А что сказать о Христе, о котором мы не только знаем на основе чувственных доказательств, что он был божественным человеком, но и веруем, что он есть бог, на основе разумнейшей веры, как мы обосновали это в «Антимакиавеллизме»¹⁰?

Поэтому не стоит спорить о превосходстве человека над животными, ибо это очевидно. И хотя ангелы и дьяволы иногда являются учителями и вдохновителями человека в естественной магии, тем не менее в ней раскрывается его божественная природа, ибо если бы человек не обладал столь великим умом, высшие силы не общались бы с ним. Из того, что он создает говорящие статуи, Трисмегист¹¹ заключает, что человек благородней богов или пользуется равной с ними участью.

Конечно же, боги не стали бы с нами общаться, если бы мы не обладали чем-то общим с ними. Ведь не общаемся мы с муравьями и лягушками. Мы пользуемся конем, слоном, собакой и соколами ради наших дел и для удовольствий. Но очевидно, что ангелы не используют нас для подобных целей, поскольку они обладают более возвышенной природой и вовсе не нуждаются в телесных вещах.

Кроме того, человек, являющийся другом бога, избегает демонов благодаря не силе, но добродетели. Животные же если и отгоняют человека от хлеба силой голоса, то никогда не делают это осмысленной словесной командой. Сообщение с ангелами показывает, что природа наша весьма подобна ангельской, ведь, как говорит Авиценна, душа, преобразующая природу одним воображением, обладает чем-то божественным. Если же она достигает этого молитвами как орудиями бога, значит, она близка богу и причастна высшим силам.

Кроме того, если бог возвышает человека с помощью чудесных деяний, то человек, конечно же, является благороднейшим орудием. Действительно, мы ведь не пользуемся любым орудием для любого дела и не употребляем для любого дела любого раба, но используем для благороднейшего дела лишь благороднейшее орудие. И хотя бог пользуется древом креста, или костью мученика, или камнем, он пользуется ими ради человека. Если же бог снисходит к этому ради человека, то, конечно же, он заботится о человеке как о благороднейшем создании.

Кроме того, о божественности человека свидетельствуют и предсказательные [гадательные] искусства. Даже когда речь идет об искусстве естественном (как в медицинских и астрологических предсказаниях), вмешивается демон или ангел, и такое общение показывает близость и

сродство нашей природы с ними. Напротив, в божественном пророчестве, которого лишены животные (кроме некоторой их способности к естественным предсказаниям на основе изменений в воздухе), проявляется превосходство человека, который, подобно богу, предвидит будущие события, хотя и изреченные богом, но это не доказывает, что пророчества не божественны. Ведь не камнями и деревьями бог пользуется для этого, но чем-то сокрытым в нас ради высшей цели, как мы вскоре изъясним.

Кроме того, разум человека показывает, что он не только выше животных, но выше и неба и элементов. Поэтому душа его происходит не от солнца и не от сочетания элементов, так как такой результат не поднимается выше его изначальной причины и никоим образом не превосходит ее. Огонь ведь не может возвыситься над огнем, который его породил, и составные вещи не обладают силой большей, чем элементы. Человек же превосходит породившего его человека, как Александр превосходит Филиппа, поскольку Филипп есть, как говорит св. Фома, единственная орудийная причина, но не превосходит солнце — главную причину — в силе, цвете, жизненности и других качествах, получаемых от него.

Но разумом человек превосходит не только землю и воздух, небо, солнце и мир, но всегда познает еще нечто большее, и так без конца. Вот отчего Демокрит вообразил бесконечные миры; другие, напротив, один бесконечный мир. Стало быть, человеческий разум не зависит от солнца и от элементов, но от высшей бесконечной причины. Аристотель говорит, что это воображение суето. Действительно, если бы оно было истинным, существовала бы бесконечность. Далее, по подобной вещи можно познать подобную, так же обстоит дело с бесконечностью. Я допускаю, что существует некая бесконечность. Ибо душа, даже если бы она была глупа, не могла бы мыслить бесконечность, не будучи порождением бесконечности или не двигаясь в бесконечности. Следовательно, если мир и не бесконечен, то бесконечен бог. Далее, никакое восприятие не существует в мире без причин, а кто скажет, что душа воспринимает знание бесконечности из ничего? Переход же от подобия к подобию есть дело разума. Таким путем математики измеряют небо и землю и все системы. Следовательно, это не суета, но действие божественной разумности, которая не превзошла бы солнце и мир, если бы исходила от солнца, ибо никакая часть не превосходит целого. Следовательно, разум не есть часть элементарного мира.

Кроме того, то же показывает и человеческое желание. Человек ведь в желаниях своих не останавливается на вещах этого мира, и, наслаждаясь обладанием царств, он желает еще большего — возвыситься над небом и миром и захватить бесчисленные миры. Этого не было бы в душе, если бы она на деле не была бы порождением бесконечной сущности — подобно тому как огонь стремится сжечь и захватить бесконечные вещи и распространиться в бесконечность, обладая этим стремлением постольку, поскольку он есть результат бесконечного творца, как мы показали во 2-й части. Человек же обладает этим стремлением не от огня, так как тогда

бы самое горячее животное обладало самым великолепным желанием. А мы видим, что лев и орел не обладают столь страстной любовью к миру, но лишь удовлетворяют свое брюхо и владычествуют лишь над подобающими им животными без стремления еще более расширить свою власть.

Кроме того, человек стремится познать и понять бога, ангелов и божественные вещи, и дискутирует, и трактует о них. Следовательно, дух его есть порождение божества, а не одного огня.

Наконец, и форма человеческого тела свидетельствует о божественности его души. Ибо тело есть орудие души. Орудия же возникают в формах, подобающих некоей цели: острый меч для того, чтобы рубить, а меч с заостренным концом—чтобы колоть и пронзать. Подобным образом орел обладает изогнутым клювом для хватания [добычи], крыльями, чтобы летать; утка имеет длинную шею, чтобы искать пищу в глубине реки, и широкие лапы, чтобы лучше держаться в грязи и воде; у быка крепкая шея для ярма; у собаки удлиненная пасть, чтобы ухватить зверя; у слабого зайца длинные ноги для бега; все члены у каждого животного приспособлены для их собственного употребления—так и кифару дают не землекопу, но кифареду.

При этом у всех животных тела склонены к земле, а человек возвышен к небу. Это явное указание, что животные рождены для земных надобностей и только для того, чтобы брать пищу с земли, тогда как человек рожден для созерцания неба. Лучший способ физиогномистики—исходить из лица: если кто обращен к нам лицом, мы представляем себе его фигуру и цвет, и на нем сразу же выражаются его мысли. Так и животное сформировано по воображению животной души, а беременная женщина производит на свет существо, похожее на желанную вещь и на часто наблюдаемый образ, о чем свидетельствует ученейшая магия патриарха Иакова¹².

Поэтому в прямоте фигуры нам вернейшим образом явлена возвышенность человека. Кроме того, рука дана человеку как орудие божественной души. Ибо благодаря ей и орудия, и одежды, и силы, и все, в чем ему отказала природа, он создает сам и делает с таким искусством, что кажется богом. У медведя и обезьяны тоже есть руки, но они пользуются ими как ногами и не умеют обращаться с огнем, не знают ни железа, ни кораблей, ни плуга, ни механических искусств; они могут только хватать, как орел хватает когтями.

Следовательно, человек есть божественное существо, и он выше животных не только потому, что у него лучше органы, но он имеет лучшие органы от творца природы потому, что он сам лучше их. Ведь не дается книга неграмотному, а вручается образованному человеку; а тому если бы и дали, он не сумел бы ее прочесть.

Человек же—лучшее и высшее существо, высшее, нежели мир и элементы, и еще более—чем животное, что и было нами доказано.

✱

✱ ✱ ✱

✱

КОММЕНТАРИЙ

¹ *Марцелл Марк Клавдий* (ок. 270—208 до н. э.), римский полководец времен Второй Пунической войны, в 212 г. взял Сиракузы. О его отношении к Архимеду сообщают Ливий (27, 27) и Плутарх (Марцелл, I).

² *Августин*. Проповеди 474—277, посвященные св. Винценту. См. J. P. Migne. *Patrologiae cursus completus Series prima*, т. 38, кол. 1252—1268.

³ *Ариосто Л.* Неистовый Роланд, XIV, 36.

⁴ Платон во II письме называет бога («царя всего») «причиной всего прекрасного». О том, что «красота есть сияние божественного блага», писал Марсилио Фичино в 3 главе второй речи «Комментария на «Пир» Платона». См. *M. Fichino. Commentaire sur le Banquet de Platon. Paris, 1956, p. 147—149.*

⁵ Джакомо ди Гаэта, друг Кампанеллы, член Козентинской академии Бернардино Телезио, автор не дошедшего до нас сочинения «О прекрасном». Кампанелла упоминает о нем также в «Поэтике» (II, 7) и в сонете «К Телезио Козентинцу». Упоминаемый в «Городе Солнца» в качестве противника общности имущества Кайета (Гаэта), вопреки мнению Л. Фирно, не Джакомо ди Гаэта, а известный томист, кардинал Томмазо де Вио, Каэтано (из Гаэты).

⁶ Канцона Кампанеллы «О прекрасном, признаке блага, предмете любви» написана в 1606 году, опубликована в сборнике его философских стихов в Германии в 1622 г. См.: *Campanella T. Tutte le opere, v. I. Milano, 1954, c. 66—77.*

⁷ В действительности об этом речь идет не во II, а в IV книге сочинения Кампанеллы «О способности вещей к ощущению и о магии». См. второе, парижское издание 1636 года, кн. IV, гл. VIII, с. 171—172.

⁸ Сведения о полете «одного калабрийца» не подтверждаются другими источниками. В «Городе Солнца» Кампанелла рассказывает, что солярии «изобрели искусство летать — единственное, чего, кажется, недоставало миру» (*Кампанелла Т. Город Солнца. М., 1954, с. 120—121.*)

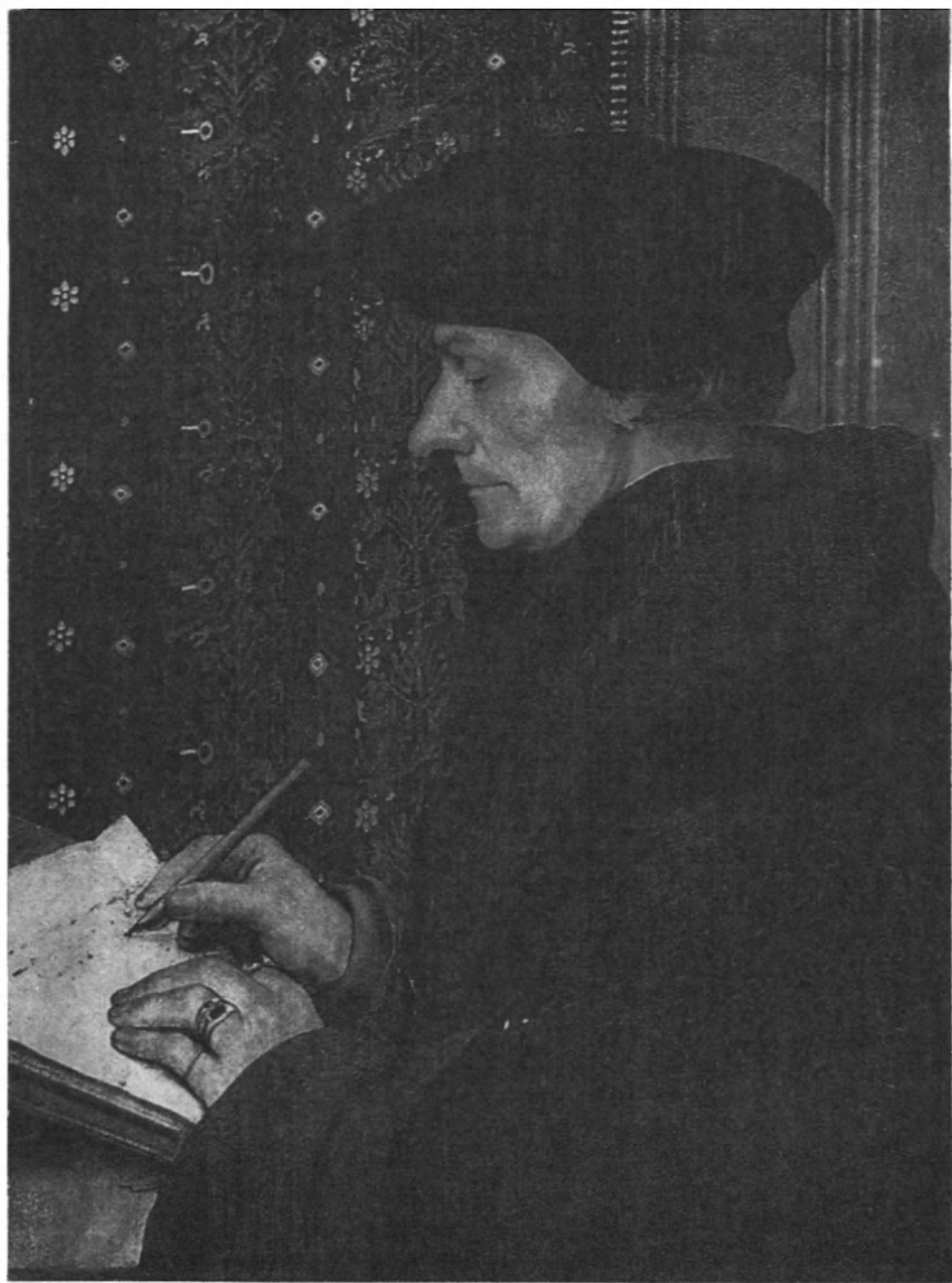
⁹ Кампанелла ссылается на астрономические таблицы величайших астрономов древности (Птоломея), средних веков (Альфонса X Кастильского, 1221—1284) и Ибрагима бен-Яхья эль Накаш эль Заркали (Арзахеля в латинской транскрипции, 1029—1087) и XVI века (Коперника и Тихо де Браге).

¹⁰ «*Антимакиавеллизм*» — первоначальное название книги Т. Кампанеллы, которую он позднее по совету Шоппе переименовал в «Побежденный атеизм». Вышла в свет в Риме в 1631-м и в Париже в 1636 годах.

¹¹ Египетский бог Тот, давший египтянам, по преданию, письменность и законы, был отождествлен греками с Гермесом и получил прозвание трижды великого (трисмегиста). Ему были приписаны так называемые «герметические» сочинения, в действительности возникшие (на греческом языке) не ранее II—III в. н. э. и отразившие воздействие неоплатонизма и восточных религий (иудаизма и персидских культов). В эпоху Возрождения книги «Герметического свода» почитались как воплощение древней мудрости. Они были переведены в XV веке на латинский язык основателем флорентийской платоновской Академии Марсилио Фичино. Франческо Патрици включил их греческий текст и свой латинский перевод в «Новую философию вселенной» (1591).

¹² «Книга Бытия», 30, 37—43.





ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ

1466—1536

Эразм — один из крупнейших гуманистов Европы. Получив основное образование в Девентере и Париже, большую часть жизни он провел в скитаниях по Европе (Англия, Франция, Германия, Швейцария, Италия). В молодости, попав под влияние нидерландских «братьев общей жизни» и «нового благочестия», сблизился впоследствии с «оксфордскими реформаторами» (Дж. Колет, Т. Линакр, Т. Мор и другие), призывавшими к филологически точному и живому, а не догматическому и «варварскому» отношению к текстам Библии и отцов церкви. Сочетая богословие с филологией, Эразм неустанно занимался переводческой и издательской деятельностью. Переезжая из страны в страну, из города в город, он переводит Еврипида и Лукиана, издает Цицерона и Иеронима, Иосифа Флавия и Лоренцо Валлу. Главным итогом трудов Эразма до того, как он начал вести сравнительно более оседлую жизнь в Лувене, было издание сначала комментированного греческого текста, а потом и собственного латинского перевода Нового завета (1517).

Наибольшую популярность среди сочинений Эразма получила «Похвала глупости», вышедшая в 1511 году и наряду с другими его произведениями снискавшая ему известность по всей Европе.

Литературная деятельность Эразма не затихает до конца его жизни. Сблизившись с базельским издателем Иоганном Фробеном, Эразм печатает у него многочисленные издания отцов церкви и античных авторов, «Разговоры запросто» (1519—1535) и «Язык» (1525), «Воспитание христианского государя» (1516) и написанный еще в 1502 году «Кинжал христианского воина», важнейший его этический трактат.

Одной из наиболее интересных для современного читателя сторон творческого наследия Эразма является, несомненно, его обширная переписка. Жанр «гуманистического письма» не прост. Имеющее вполне конкретного адресата и написанное по какому-либо частному, незначительному поводу, такое письмо в основной своей части затрагивало проблемы, волновавшие широкий круг гуманистов, и зачастую предназначалось специально для печати или же переходило из рук в руки, достигая таким

образом и потомков. Особая прелесть писем гуманистов, написанных одному, но для многих, заключается в том, что здесь частная жизнь, дела бытовые, естественно вплетаясь в разработку той или иной иногда вполне отвлеченной проблемы, придавали любой отвлеченности живой облик, человеческие черты. И наоборот, житейские вопросы помещались в таких письмах не как попало, но сдержанно, осмысленно. Эразм был великим мастером такого «гуманистического письма»: умея сохранить чувство меры и там, где в письме на передний план выступает ученый трактат, и там, где трактат уступает место анекдоту, он придает письму качества законченного произведения, возникающего на перекрестке многих жанров.

Одним из замечательных примеров Эразмовой эпистолографии (далеко, разумеется, не однородной: переписка Эразма включает более трех тысяч писем) является приводимое ниже письмо, адресованное У. фон Гуттену и рассказывающее о Томасе Море.

В качестве послания У. фон Гуттену это письмо преследует простую и скромную цель — оправдаться за краткость предыдущих писем и долгое молчание. В качестве литературного портрета это письмо — серьезная попытка Эразма-художника понять самому и объяснить адресату, что за человек Томас Мор, великий англичанин и друг Эразма. В качестве ученого трактата письмо о Море говорит об идеале гуманиста, о том, из чего должна складываться гармоничная человеческая личность.

Внешний, «живописный» слой портрета Томаса Мора отличается скрупулезной выписанностью деталей, тех черт, представление о которых позволит узнать человека в лицо. Эта часть работы Эразма-портретиста во многом сродни известному портрету Гольбейна, написанному несколькими годами позднее, когда Мор уже стал лордом-канцлером королевства. Но поиски «явных примет» — лишь поверхностный набросок, от которого Эразм постепенно переходит к образу жизни, привычкам Мора, рисуя его поведение в разное время и с разными людьми. При этом, не забывая главной задачи ученого письма, Эразм тактично не позволяет себе углубляться в обсуждение источников поведения своего героя, он намеренно освещает внешнюю, «фактическую» сторону всех его поступков, привычек, странностей, и динамика частями выхватываемой биографии лишь оттеняет личность Мора, воспринимаемую нами как подтекст.

Есть в письме Эразма и еще один, от автора не зависящий, слой — слой исторической иронии. Через пятнадцать лет восхваляемый Эразмом Генрих VIII (ведь и ему, возможно, станет известно содержание письма, адресованного Гуттену, отсюда и дипломатический лоск рассуждений о государях), король Англии, отрубит голову этому лучшему из людей королевства. И после казни Мора Эразм скажет, что и сам он, кажется, умер. Эти его слова хорошо понятны опять-таки на фоне письма Гуттену. Томас Мор, воплощающий здесь идеал человека, был ближайшим другом Эразма, и душевная теплота служит связующим началом между воспоминаниями о близком друге и прославлением гуманиста.

Перевод с латинского выполнен по изд.: *Desiderii Erasmi Roterodami opus epistolarum*. Ed. P. S. Allen. Oxford, 1906—1958, v. 4, n 999.



ПИСЬМО УЛЬРИХУ ФОН ГУТТЕНУ О ТОМАСЕ МОРЕ



РАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ славному рыцарю Ульриху Гуттену шлет привет!

То, что тебе так полюбился (чуть не сказал—сгубил тебя!) талант Томаса Мора, вдохновляющего тебя сочинениями несравненной учености и остроумия,—это, поверь мне, славный Гуттен, роднит тебя с многими, а взаимностью даже и с Мором: он сам так ценит твои сочинения, что мне следует завидовать тебе. Ведь вот она, та прельстительная платоновская мудрость, будящая в людях любовь куда более жаркую, чем сколь угодно сладостная телесная красота. Ее не распознаешь обычным взглядом, но ведь и дух обладает своими глазами, а значит, и здесь стоит послушать греков: *es toy horân gignetai anthrôpois t'erân*¹. Потому-то и бывает, что люди спаяны пылкой любовью, хотя никогда не встречались и не говорили друг с другом. И точно так же повсюду один вид привлекает одних, другой—других, а причина неясна. Кажется, что и о человеческих характерах есть некий молчаливый договор, который заставляет нас одни любить без оглядки, а другие—не так горячо.

Раз уж ты так просишь, чтобы я нарисовал тебе Мора «целиком как на картине», то пусть это удастся мне с тем совершенством, какого ты так настойчиво ищешь. Ведь и мне самому будет только приятно провести время в созерцании друга, дорожке которого нет. Но, во-первых, не всякий человек сумеет² охватить разом все дарования Мора. Да к тому же я не уверен, захотел ли бы он, чтобы его рисовал первый попавшийся художник. Не думаю, что рисовать его—дело более легкое, чем изобразить Александра Великого или Ахилла: они не были достойнее бессмертия, чем наш Мор. Такой модели нужна Апеллесова рука, и боюсь, как бы сам я не оказался скорее похожим на Фульвия и Рутубу, чем на Апеллеса³. Но все же постараюсь нарисовать тебе портрет человека, избегая ухищрений фантазии, насколько позволят мне внимание и память

о немалом времени, проведенном с ним под одной крышей. Если же когда-нибудь вас сведет вместе посольство или другая поездка, ты поймешь, сколь ненадежен был для такого дела избранный тобою художник. И еще я боюсь, как бы ты не обвинил меня в зависти или намеренной слепоте за то, что из такого богатства я выбрал так мало, глядя то воспаленным, а то завистливым взглядом.

Итак, начну с той стороны, откуда Мор тебе совсем неизвестен. Телосложением и статью он не выделяется, но все же о нем нельзя сказать, что он небольшого роста, потому что во всех частях тела у него такая складность, что лучше нечего и пожелать. Он белокож, и лицо тяготеет скорее к белизне, чем к бледности, но далеко от румянца, разве только изредка чуть вспыхнет. Волосы у него русые—темные, со светлым оттенком, или, если желаешь, светлые с темным оттенком. Борода не густа. Глаза—серо-голубые в крапинку, говорящие обыкновенно о мягком характере, и британцы особенно любят такие глаза, тогда как нашим больше по вкусу карие: они говорят, что никакой другой цвет глаз не защищает лучше от пороков. Выражение лица, соответствуя характеру, всегда открыто и полно веселого дружелюбия и готовности посмеяться при случае; откровенно говоря, оно скорее радостно, чем высокомерно и серьезно, и уж совсем далеко от глупого шутовства. Правое плечо у него, кажется, чуть выше левого, что особенно заметно при ходьбе, но это—не врожденная черта, а благоприобретенная: многое в таком роде к нам прилипает в жизни. Других явных примет у него нет. Вот только руки какие-то крестьянские, но это—если сравнивать их со всем обликом в целом. Сам он ко всему, что касается ухода за телом, был с детства совершенно равнодушен—до такой степени, что не заботился даже о том, чем только и должен, как учит Овидий, тешить себя мужчина. Приятный облик юноши, каким он был, теперь можно только угадывать «по соломе»⁴. Я-то познакомился с этим человеком, когда ему было не больше двадцати трех лет, а теперь ему уже перевалило за сорок.

Здоровье Мора скорее благополучно, чем крепко, но его все же хватает на сколь угодно многие дела, достойные честного гражданина, а болезням он или вовсе не поддается, или поддается немногим. Надеюсь, проживет он долго, ведь у него отец, хоть и сильно в годах, на диво свежий и бодрый старик. Никогда не видел я, чтобы кто-нибудь был так неприветлив в еде. До юношеских лет услаждался простой водой—это у него от отца. Но и в этом, чтобы не быть кому-нибудь в тягость, он обманывал сотрапезников, потягивая из оловянной кружки слабое водянистое пиво, а то и просто воду. Вино же—а по тамошнему обычаю все должны приложиться к одной чаше—пивал иной раз и полными глотками, чтобы показать, что он нисколько не чурается, да и чтобы привыкнуть к общепринятому. Говядину, солонину, черствый хлеб грубого помола ел он охотнее, чем то, что считается деликатесами, вообще всегда избегая того, что доставляло бы и вполне невинное удовольствие. Ко всему молочному и фруктам он равнодушен, а яичницу считает яством.

Голос его не громок и не слишком тих, но как раз тот, который легко

проникает в уши, без певучести и нежности, но в разговоре ровен. Мор, кажется, самой природой не создан для пения, хотя любит послушать разную музыку. Речь его удивительно внятна и членораздельна, он не впадает ни в бездумную поспешность, ни в мычание.

Одежду он любит простую и не ходит ни в шелку, ни в бархате, ни в золотых цепях, если только дела не велят их надеть. Удивительно его равнодушие к церемониям, в соблюдении которых людская толпа видит благородство нравов. А так как от него никто такого соблюдения и не требует, то и сам он этим никого не тревожит ни на заседаниях, ни в застолье: желай он ими воспользоваться, он сумел бы освоить и церемонии. Но Мор считает недостойным мужчин и женщин тратить на такой вздор добрую часть времени.

Двора и близости с герцогами он сторонился когда-то, ведь тирания всегда была ему столь же ненавистна, сколь было желанным равенство. Едва ли, однако, можно найти двор, столь же полный благоразумия и лишенный шума, карьеристов, фальши, роскоши, двор, столь далекий от тирании. И все же даже ко двору Генриха VIII Мора удалось привлечь с великим трудом, хотя нельзя и пожелать себе короля более разумного и гражданственного. Но он по природе своей жаден до свободы и занятий на досуге, и как досугом, если выпадет время, пользуется охотно, так и в делах, скольких бы сил они ни требовали, нет никого усерднее и терпеливее.

Мор словно рожден искреннейшим и глубочайше приверженным служителем дружбы, нисколько не боясь при этом широты в круге друзей, так низко ценимой Гесиодом; ни от кого не закрыт он для дружеских отношений. Он не рассуждает о том, кого следует любить, предупредителен, когда нужно накормить, и верен в поддержке. Если же оказывается, что избавить кого-то от его порока он не в силах, они при случае расстаются, отчуждаясь от дружбы, но не разрушая ее. Общение с людьми, по его мнению, искренними и близкими ему по духу Мор любит столь сильно, что, кажется, в этом и состоит главное увлечение всей его жизни. Ведь в мяч, кости, карты и другие игры, за которыми люди убивают большую часть времени, он не играет. Наконец, как нет никого более безразличного к собственным делам, так нет и более деятельного в заботе о делах друзей. Говорить ли еще? Если кто-нибудь ищет образец верной дружбы, ни у кого не найти ему вернее, чем у Мора.

В обществе так редка обходительность и мягкость нравов, что Мор умеет и ловко растормошить унылого, и унять необузданного. Он с детства был большой шутник, и может показаться, что для этого и был рожден, но и тут, однако, никогда не опускался до шутовства и всегда избегал язвительных колкостей. Подростком он писал и сам ставил небольшие комедийки. Если раздавалось соленое словцо, пусть даже направленное в него, он любил это и до сих пор радуется острым шуткам, говорящим об уме. Потому-то юношей он забавлялся эпиграммами и особенно любил Лукиана. Да и меня написать «Похвалу глупости» — все равно что верблюда — сплясать!⁵ — заставил он.

Нет ничего в делах человеческих, в чем он не искал бы наслаждения, и даже в глубоко серьезных делах. Находясь с людьми образованными и рассудительными, наслаждается умом, а в обществе неучей и глупцов — глупостью. С ним никогда не связываются придворные шуты из-за его удивительной способности приноровиться к общему настроению. С женщинами и особенно с женой Мор всегда весел и шутит. Скажешь, будто он — второй Демокрит или, скорее, пифагореец, беззаботно слоняющийся по базару в созерцании суеты покупающих и продающих. Никто не подвластен менее, чем он, мнению толпы, но никто не близок, как он, здравому смыслу.

Особое удовольствие для него — наблюдать за повадками, гримасами, настроением животных. Нет, наверное, такой породы птиц, какая не побывала в его доме. Держит он и других, обычно редких, животных: обезьяну, лисицу, хорька, ласку и им подобных. Если ему попадается какое-то экзотическое или еще чем-нибудь привлекающее его животное, он старается во что бы то ни стало его приобрести. И вот всем этим кишит его дом, отовсюду бросаясь в глаза и привлекая внимание входящих. И каждый раз Мор радуется, когда видит, что позабавил других. Хотя подходили зрелые лета, он продолжал любить молоденьких девушек, но не доводил до срама, предпочитая отдающихся завоеванным, а взаимное влечение душ — соитию.

В ученье он впился почти с детских лет. Юношей занялся греческим и стал изучать философию, но его отец, человек, впрочем, умный и честный, ничем ему не помогал и за эти занятия даже лишил его средств и чуть было вовсе не отказался от него, полагая, что сын увиливает от обучения отцовскому делу. А был он знаток британских законов, и хоть профессия эта чужда истинного знания и образованности, но у британцев на вершине славы оказываются те, кто на этом поприще добивается своего положения. К богатству и славе там не случайно этот путь предпочтительнее других, ведь именно те, кто здесь преуспел, и составляют большую часть знати этого острова. Они утверждают, что нельзя вполне овладеть этой специальностью, не пропотев над нею долгих лет. Но так как и прежде ум мальчика, достойный много лучшего, не пытались отвлечь от этого несправедливостями и наказаниями, то, стоило ему справиться с программой школы, как он с таким рвением взялся за дела, что ни к кому уже охотнее не обращались за помощью тяжущиеся и ни один из тех, кто посвящал этому делу все свое время, не зарабатывал больше. Такова была сила и быстрота его ума.

Немало потрудился он, размышляя над книгами учителей церкви. Об августиновском «Граде божием» почти отроком читал он лекции перед большим собранием; священнослужители и старики не стыдились слушать о святом из уст юноши-мирянина. Между тем, толкая дух свой к познанию всей полноты благочестия, в молитвах, бдениях и постах он все помышлял о том, чтобы стать священником. Но и тут оказался разумнее большинства из тех, кто необдуманно идет на столь тяжкое служение, никак себя прежде не испытав. Ему же не помешало убедиться в

собственной непригодности для этого образа жизни то, что он не сумел избавиться от желания обладать женщиной. И тогда он решил, что лучше быть благочестивым мужем, чем развратным пастырем.

В жены себе, однако, взял он почти совсем девочку из довольно знатного рода, но совсем необразованную, прожившую с родителями и сестрами в деревне,—для того чтобы воспитать ее по-своему. Он проследил, чтобы она обучилась грамоте, и привил ей понимание музыки, да и вообще воспитал ее так, что прожить с ней весь свой век счел бы за радость, если бы не безвременная смерть, унесшая ее совсем молодой, но уже успевшей родить нескольких детей, из которых до сего дня живы три дочери—Маргарита, Алоизия⁶, Цецилия—и сын Иоанн. Не вытерпев долгого безбрачия, он поступил вопреки советам друзей и через несколько месяцев после похорон жены женился на вдове, больше заботясь о семье, чем о собственном удовольствии: она не красива и не молода, но, как шутит обычно сам Мор, суровая и неусыпная «мать семейства». С ней, однако, он живет в такой согласии и в такой любви, как будто она молодая девушка и хороша собой. Едва ли какой другой супруг суровой властью добьется от своей жены столько покорности и податливости, сколько этот одними любезностями да шутками. Да и чего ему только не добиться, после того как жена, уже стареющая и к тому же отнюдь не мягкого нрава, целиком, наконец, занятая хозяйством женщина, научилась играть на кифаре, лютне, монохорде, свирели и в предписанных порциях показывает ежедневно свое умение взыскательно-му мужу.

Законом для него было довольствоваться тем, что дарует судьба, не угрожавшая большими опасностями, но наградившая достатком и положением. Время от времени его посылали с посольством, и он вел себя настолько умно и осторожно, что светлейший король Генрих (восьмой обладатель этого имени) не успокоился до тех пор, пока не заманил такого человека во дворец. Спросишь, почему «заманил»? Да потому, что никто никогда не стремился оказаться при дворе сильнее, чем Мор—избежать этого! Но у доброго короля был замысел разнообразить свою свиту людьми учеными, знаменитыми, умными и неподкупными, и, хотя он нашел многих других, Мор был принят среди первых ближайших советников, и король не любит отпускать его от себя. Идет ли речь о вещах серьезных, самый ценный совет—Мора; захотелось королю развлечься в шутовском разговоре—нет собеседника веселее. Часто трудные конфликты требуют строгого и пронизательного судьи. Мор решает их так, что благодарны остаются обе стороны. Никто, однако, не сумел заставить его принять подарок. Счастливы шли бы дела в государстве, где владыка делает чиновниками людей, подобных Мору!

Между тем им не овладела спесь, и среди такого множества дел он помнит и старых приятелей и нет-нет да и вернется к любимым литературным занятиям. Всему, что достойно, всему, что находит милость у августейшего государя, Мор содействует на благо государству и друзьям. У него всегда душа лежала к благотворительности, и вообще была

какая-то жажда к состраданию, проявлявшаяся тем сильнее, чем больше средств было под рукой. Одних он поддерживал деньгами, другим покровительствовал, третьих пристраивал. Тем же, кому не мог помочь иначе, давал советы. Но никогда никого не отпустил от себя в печали. О Море вполне можно сказать, что он — общественный защитник неимущих. Он считает, что добился великой удачи, если поддержал падшего, возвратил владельцу пущенное с молотка, сумел растолковать слова косноязычного простака перед судом. Никто не окажет благодарения охотнее и никто не вспоминает о них меньше, чем он. И хотя он счастливее многих людей, а бахвальство — постоянный спутник счастливцев, — никому, я думаю, этот порок не чужд более, чем Мору.

Вернусь, однако, к любимым его занятиям, воистину сроднившим меня с Мором, а Мора — со мной. В молодые годы он главным образом писал стихи, но вскоре стал больше времени уделять приданию изящества прозе, упражняясь в стиле в разных жанрах. О чем же сказать, чтоб показать образчики, и особенно тебе, у кого всегда под рукой его книги? Он любил сочинять небольшие речи, выбирая при этом необычные темы, так как считал, что это обостряет умственные способности. Уже подростком он искусно составил диалог, в котором довел платоновское обобществление имущества до общности жен. А с «Тираноубийцей» Лукиана⁷ спорил, причем в роли противника просил выступить меня, чтобы надежным испытанием установить, преуспел ли он в этом жанре. «Утопию» Мор издал, желая показать, отчего происходит, что государства терпят неприятности, но изображая главным образом Британию, созерцаемую изнутри и знакомую. Сначала, на досуге, он написал вторую книгу, а недавно урывками дописал к ней первую. Поэтому кое-где не вполне выдержан стиль.

Едва ли, однако, найдешь человека, кто так умел бы говорить экспромтом: живому уму служит живая речь! Когда разум не дремлет и всюду появляется первым, а память наготове, тогда, раз все у него там, так сказать, пронумеровано, он неожиданно и вводит в оборот то, чего требует момент или дело. В спорах никто не строит мысль острее, так что даже лучших теологов он частенько ставил в тупик, сражаясь на их же территории. Иоанн Колет, муж суждений прямых и верных, в разговорах с друзьями любит повторять, что Мор — едва ли не единственный гений Британии, а ведь этот остров цветет столькими великими дарованиями.

Мор — усердный наставник благочестия, бесконечно далекий от всякого суеверия. У него свои сроки, когда нужно обращаться с молитвами к богу, — не вошедшие в привычку, но всегда почерпнутые из глубины души. Он так говорит с друзьями о потусторонней, будущей жизни, что понимаешь — это от души, в самой искренней и твердой надежде. Таков он и при дворе. А ведь находятся люди, думающие, что нигде, кроме как в монастырях, христиан не найти.

Таких, как он, проницательнейший король не только допускает ко двору, в свои покои, но даже приглашает, и не только приглашает, но даже завлекает их туда. Они — постоянные судьбы и свидетели его жизни,

они—его спутники и советчики. Ему приятнее быть окруженным ими, чем погрязшими в роскоши мальчиками или шлюхами, увешанными драгоценностями мидасами или лживыми чиновниками: из них одни возбуждают вздорные желания, другие—стремление к тирании, третьи—предлагают новые способы ограбления народа. Если бы ты жил при этом дворе, Гуттен, я уверен, ты написал бы новый «Дворец»⁸ и оставил бы свое «двороненавистничество». Впрочем, ты сам живешь при таком монархе, что безупречнее нечего и желать. Нельзя сказать также, что у нас вовсе нет людей, способных на большие дела, как Стромер и Копп⁹. Но их так мало по сравнению с Маунтджоем, Линакром, Пейсом, Колетом. Стокслеем, Лейтимером, Мором, Танстеллом и им подобными¹⁰. Назвав одно какое-нибудь имя, заговариваешь о целом мире доблестей и учености. Есть у меня одна (не совсем обычная) надежда, что Альберт¹¹,—единственное теперь украшение нашей Германии, соберет вокруг себя многих достойных себя самого и станет истинным примером для других властителей, чтобы и они стремились добиться того же у себя дома.

Вот тебе с великолепного оригинала копия, выполненная не лучшим художником. Она понравится тебе еще меньше, если тебе повезет и ты узнаешь Мора лично. Смотри же, теперь ты не можешь обижаться на меня за то, что я тебе не потрафил, и упрекать меня за слишком короткие письма. Правда, это письмо не казалось длинным мне, пока я писал, и, думаю, тебе, читающему, оно не покажется чересчур растянутым. Таково обаяние нашего Мора! (...) 23 июля 1519 года. Антверпен.



КОММЕНТАРИЙ

¹ От взгляда в людях рождается любовь (греч.).

² В оригинале слова «не всякий человек сумеет» сказаны по-гречески.

³ Неточность Эразма. Фульвий и Рутуба—не художники, а гладиаторы (из II кн. «Сатир» Горация); на их аляповатые изображения засматривается раб Горация Дав, тогда как сам Гораций ценит лишь истинное искусство Павсия (греч. художник IV в. до н. э.).

⁴ То есть по следам былого—цитата из «Одиссеи» Гомера (XIV, 214—215, пер. В. А. Жуковского):

«Я лишь солома теперь, по соломе, однако, и прежний
Колос легко распознаешь ты...»

⁵ Вероятно, цитата из св. Иеронима, над изданием сочинений которого Эразм начал работать в 1519 году.

⁶ Среднюю дочь Мора звали Елизаветой.

⁷ Одно из риторических упражнений Лукиана: некто убивает мечом сына тирана; тиран, охваченный горем, кончает с собой тем же мечом; убийца сына требует, чтобы его считали и тираноубийцей.

⁸ «Дворец»—диалог, написанный Гуттеном в 1518 году.

⁹ Стромер и Копп—приближенные кардинала Альбрехта Бранденбургского.

¹⁰ Английские гуманисты: Маунтджой—один из первых покровителей Эразма; Колет—один из ближайших его друзей, относился к кругу «оксфордских реформаторов».

¹¹ Альберт—Альбрехт Бранденбургский (Гогенцоллерн—с 1514 года архиепископ Майнцский и курфюрст, с 1518-го—кардинал).



МИШЕЛЬ МОНТЕНЬ

1533—1592

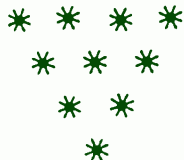
Известный французский философ и писатель. Получив юридическое образование в Тулузе, он становится в 1554 году советником высшего податного суда в г. Периге, а затем, в 1557 году,—членом парламента г. Бордо. В 1570 году Монтень оставляет эту должность и удаляется в свой замок, где в 1572 году приступает к написанию своих знаменитых «Опытов», содержащих рассуждения по самым различным философским и нравственно-эстетическим проблемам.

Монтень—один из самых значительных авторов позднего Возрождения, эпохи кризиса ренессансного сознания. Тезис раннего Возрождения о всемогуществе богоравного человека, завершающего собой гармонично построенную цепь бытия, уже неприемлем для Монтеня, свидетеля кровопролитий, нелепых предрассудков, бесконечных интриг и зверств, учиняемых «венцом творения». Он завершает и доводит до высшей точки ренессансную традицию ученого скептицизма. Причем главный принцип его не столько отрицание, сколько сомнение. Ничего не принимая на веру, подвергая все анализу разума—хотя и несовершенного, но единственного орудия познания вещей, которым располагает человек,—его скептицизм стремится по возможности приблизиться к истине.

Основной предмет размышлений Монтеня—это проблема моральной философии. В независимости суждений он видит средство сохранить внутреннюю свободу личности. Оградив человека от всего внешнего, показав относительность, преходящий характер любого обычая, любой религии, любого государства, Монтень направляет его внимание на себя самого, причем не на поступки, а на мысли, чувства—словом, на самую суть. От распространенного в его время и позднее во Франции стоицизма с помощью унаследованного им от видных мыслителей Возрождения скептицизма Монтень приходит к гуманистическому эпикурейству, к утверждению естественной жизни «среднего» человека. Место сурового Катона занял улыбающийся Сократ. Поиски высшей мудрости привели Монтеня к природе.

В приведенных отрывках (извлеченных в основном из последнего, третьего тома «Опытов») даются образцы суждений зрелого Монтеня об умеренности и простоте, предпочтении исключительности и вычурности; о природе как источнике красоты и мудрости, о равных правах души и тела человека, о радостном восприятии жизни в противовес «мрачной добродетели». Монтень оказал огромное влияние на развитие материализма во Франции, его скептицизм и эпикуреизм были средством критики христианской морали и средневекового догматизма.

Перевод приводится по кн.: *Монтень. Опыты.* М.—Л., 1958—1960, т. 1, с. 205—206, 261—262; т. 2, с. 407—409; т. 3, с. 75—77, 79—80, 142—143, 270—272, 407—408, 416—419. Перевод А. С. Бобовича и Н. Я. Рыковой.





ОПЫТЫ

КНИГА ПЕРВАЯ

ГЛАВА XXVI О ВОСПИТАНИИ ДЕТЕЙ



ТРАННОЕ дело, но в наш век философия, даже для людей мыслящих, всего лишь пустое слово, которое, в сущности, ничего не означает; она не находит себе применения и не имеет никакой ценности ни в чьих-либо глазах, ни на деле. Полагаю, что причина этого — бесконечные словопрения, которыми ее окружили. Глубоко ошибаются те, кто изображает ее недоступною для детей, с нахмуренным челом, с большими косматыми бровями, внушающей страх. Кто напялил на нее эту лживую маску, такую тусклую и отвратительную? На деле же не сыскать ничего другого столь милого, доброго, радостного, чуть было не сказал — шаловливого. Философия призывает только к празднествам и веселью. Если пред вами нечто печальное и унылое — значит, философии тут нет и в помине. Деметрий Грамматик, наткнувшись в дельфийском храме на кучку сидящих вместе философов, сказал им: «Или я заблуждаюсь, или, — судя по вашему столь мирному и веселому настроению, — вы беседуете о пустяках». На что один из них — это был Гераклион из Мегары — ответил: «Морщить лоб, беседуя о науке, — это удел тех, кто предается спорам, требуется ли в будущем времени глагола βάλλω две ламбды или одна или как образована сравнительная степень χεῖρον и βέτιον и превосходная Κεῖριβίον и βέλτιβίον¹. Что же касается философских бесед, то они имеют свойство веселить и радовать тех, кто участвует в них, и отнюдь не заставляют их хмурить лоб и предаваться печали».

Deprendas animi tormenta latentis in aegro
Corpore, prendas et gaudia; sumit utrumque
Inde habitum facies.

Душа, вместившая в себя философию, не может не заразить своим здоровьем и тело. Царящие в ней покой и довольство она не может не излучать вовне; она не может равным образом не переделать по своему образу и подобию нашу внешность, придав ей, соответственно, исполненную достоинства гордость, веселость и живость, выражение удовлетворенности и добродушия. Отличительный признак мудрости—это неизменно радостное восприятие жизни; ей, как и всему, что в надлунном мире, свойственна никогда не утрачиваемая ясность. Это *baroso* и *baralipton*³ измазывают и прокапчивают своих почитателей, а вовсе не она; впрочем, она известна им лишь понаслышке. В самом деле, это она утишает душевные бури, научает сносить с улыбкой болезни и голод не при помощи каких-то воображаемых эпициклов, но опираясь на вполне осязательные, естественные доводы разума. Ее конечная цель—добродетель, которая пребывает вовсе не где-то, как утверждают схоластики, на вершине крутой, отвесной и неприступной горы. Те, кому доводилось подходить к добродетели ближе других, утверждают, напротив, что она обитает на прелестном, плодородном и цветущем плоскогории, откуда отчетливо видит все находящееся под нею, достигнуть ее может, однако, лишь тот, кому известно место ее обитания; к ней ведут тернистые тропы, пролегающие среди поросших травой и цветами лужаек, по пологому, удобному для подъема и гладкому, как своды небесные, склону. Но так как тем мнимым философам, о которых я говорю, не удалось познакомиться с этой высшею добродетелью, прекрасной, торжествующей, любвеобильной, кроткой, но вместе с тем и мужественной, питающей непримиримую ненависть к злобе, неудовольствию, страху и гнету, имеющей своим путеводителем природу, а спутниками—счастье и наслаждение, то, по своей слабости, они придумали этот глупый и ни на что не похожий образ, унылую, сварливую, привередливую, угрожающую, злобную добродетель и водрузили ее на уединенной скале, среди терний, превратив ее в пугало, устрашающее род человеческий.

ГЛАВА XXXI О КАННИБАЛАХ

Итак, я нахожу,—чтобы вернуться наконец к своей теме,—что в этих народах⁴, согласно тому, что мне рассказывали о них, нет ничего варварского и дикого, если только не считать варварством то, что нам непривычно. Ведь, говоря по правде, у нас, по-видимому, нет другого мерила истинного и разумного, как служащие нам примерами и образцами мнения и обычая нашей страны. Тут всегда и самая совершенная религия, и самый совершенный государственный строй, и самые совершенные и цивилизованные обычаи. Они дики в том смысле, в каком дики растущие на свободе, естественным образом, плоды; в действительности же надо было бы, скорее, назвать дикими те плоды, которые человек искусственно исказил, отклонив их от естественного их роста. В дичках наличны и

сохраняются в полной силе их истинные и наиболее полезные свойства и качества, тогда как в плодах, выращенных нами искусственно, мы только извратили их, приспособив к своему испорченному дурному вкусу. И все же даже на наш вкус наши плоды в нежности и сладости уступают плодам этих стран, не знавшим никакого ухода. Да и нет причин, чтобы искусство хоть в чем-нибудь превзошло нашу великую и всемогущую мать-природу. Мы настолько загрузили красоту и богатство ее творений своими выдумками, что, можно сказать, едва не задушили ее. Но всюду, где она приоткрывается нашему взору в своей чистоте, она с поразительной силой посрамляет все наши тщетные и дерзкие притязания.

Et veniunt hederæ sponte sua melius,
Surgit et in solis formosior arbutus antris,

.....
Et volucres nulla dulcius arte canunt⁵.

Все наши усилия не в состоянии воспроизвести гнездо даже самой маленькой птички, его строение, красоту и целесообразность его устройства, как равным образом и паутину жалкого паука. Всякая вещь, говорит Платон, порождена либо природой, либо случайностью, либо искусством человека; самые великие и прекрасные — первой и второй; самые незначительные и несовершенные — последним⁶.

Итак, эти народы кажутся мне варварскими только в том смысле, что их разум еще мало возделан и они еще очень близки к первобытной непосредственности и простоте. Ими все еще управляют законы природы, почти не извращенные нашими. Они пребывают все еще в такой чистоте, что мне порой бывает досадно, почему сведения о них не достигли нас раньше, в те времена, когда жили такие люди, которые могли бы судить об этом лучше, чем мы. Мне досадно, что ничего не знали о них ни Ликург, ни Платон; ибо то, что мы видим у этих народов своими глазами, превосходит, по-моему, не только все картины, которыми поэзия украсила золотой век, и все ее выдумки и фантазии о счастливом состоянии человечества, но даже и самые представления и пожелания философии. Философы не были в состоянии вообразить себе столь простую и чистую непосредственность, как та, которую мы видим собственными глазами; они не могли поверить, что наше общество может существовать без всяких искусственных ограничений, налагаемых на человека. Вот народ, мог бы сказать я Платону, у которого нет никакой торговли, никакой письменности, никакого знакомства со счетом, никаких признаков власти или превосходства над остальными, никаких следов рабства, никакого богатства и никакой бедности, никаких наследств, никаких разделов имущества, никаких занятий, кроме праздности, никакого особого почитания родственных связей, никаких одежд, никакого земледелия, никакого употребления металлов, вина или хлеба. Нет даже слов, обозначающих ложь, предательство, притворство, скупость, зависть, злословие, прощение. Насколько далеки от совершенства пришлось бы ему признать вымышленное им государство⁷! *Viri a diis resentes*⁸.

КНИГА ВТОРАЯ

ГЛАВА XX

МЫ НЕСПОСОБНЫ К БЕСПРИМЕСНОМУ НАСЛАЖДЕНИЮ

От слабости нашей природы проистекает, что нам не дано пользоваться вещами в их простом и естественном состоянии. Все, что бы мы ни употребляли, подверглось тем или иным изменениям. Это относится и к металлам: даже золото — и к нему приходится что-нибудь примешивать, чтобы сделать его пригодным для наших нужд. Ни столь простая и ясная добродетель, с какой мы сталкиваемся у Аристана, Пиррона и затем стоиков, провозгласивших ее целью жизни, ни наслаждение киренаиков и Аристиппа в чистом виде не достижимы для нас. Среди доступных нам удовольствий и благ не существует ни одного, которое было бы свободно от примеси неприятного и стеснительного,

medio de fonte leporum

*Surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat*⁹

Наше высшее наслаждение проявляется в таких формах, что становится похожим на жалобы и стенания. Разве мы не могли бы сказать, что это — предсмертные муки? И когда мы тщимся изобразить это наслаждение во всей его полноте, то приукрашиваем его эпитетами и свойствами, связанными со страданием и болезнью, каковы, например, такие слова, как: истома, спазмы, изнеможение, обмирание, *morbidezza*¹⁰. Не есть ли это вернейшее свидетельство кровной близости и единства наслаждения и боли? Глубокая радость включает в себе больше суровости, чем веселья, крайнее и полное удовлетворение — больше успокоения, чем удовольствия. *Ipsa felicitas, se nisi temperat, premit*¹¹ Блаженство истощает человека. Это то, о чем говорит один небольшой древнегреческий стих¹², содержание которого сводится к следующему: «боги продают всякое даруемое нам ими благо», что означает: они не даруют нам ни одного совершенного и чистого блага, и мы покупаем его ценой содержащегося в нем зла.

Тяготы и удовольствия — вещи крайне различные по природе — каким-то образом соединяются природными узами. Сократ говорит, что некий бог сделал попытку сплотить в нечто целое и слить воедино страдание и наслаждение, но, так как ему не удалось осуществить этот замысел, он придумал связать их друг с другом хотя бы хвостами¹³. Метродор говорил, что не бывает печали без примеси удовольствия¹⁴. Не знаю, что именно имел он в виду, но я с легкостью представляю себе, что можно намеренно, добровольно и с охотой лелеять свою грусть, и настаиваю на том, что, помимо честолюбия, — а оно также может сюда примешиваться, — на всем этом лежит еще какая-то тень приятности и заманчивости, которая тешит нас и льстит нашему самолюбию посреди самой безысходной и тягостной грусти. Разве не существует душ, которые, можно сказать, питаются ею?

*est quaedam flere voluptas*¹⁵.

И некий Аттал заявляет у Сенеки¹⁶, что воспоминание о потерянных нами друзьях нам столь же приятно, как горечь в очень старом вине,—

«Minister vetuli, puer, Falerni
Ingere mi calices amariores»¹⁷ —

или как яблоко с легкой кислинкой. Природа раскрывает перед нами это смешение: живописцы показывают, что одни и те же движения и морщинки наблюдаются на лице человека, и когда он плачет и когда смеется. И в самом деле, проследите за работой живописца, пока он не закончил изображения того или другого из этих двух состояний,—и вы так и не сможете установить, какое из них перед вами. Вспомним также, что безудержный смех порождает слезы. Nullum sine auctoramento malum est¹⁸.

Мысленно представляя себе человека, испытывающего все желанные для него радости,—вообразим такой случай, когда все тело этого человека навеки охвачено наслаждением, подобным тому, какое бывает при акте оплодотворения, в момент наибольшей остроты ощущений,—я явственно вижу, как он изнемогает под бременем своего блаженства, и чувствую, что ему не под силу выдержать столь беспримесное и столь всеобъемлющее непрерывное наслаждение. И действительно, едва насытившись им, он уже бежит от него и, побуждаемый естественным чувством, торопится спрыгнуть сам со ступеньки, на которой ему никоим образом не устоять и с которой он боится сверзиться вниз.

Когда я с предельной откровенностью исповедуюсь себе самому, я обнаруживаю, что даже лучшее, что только есть во мне, даже оно окрашено известным оттенком порочности. И я опасаясь, как бы Платон, прислушайся он повнимательнее—что, несомненно, он делал не раз—к самой безупречной из своих добродетелей (а ведь я—искреннейший и преданнейший поклонник, какого только можно сыскать, как этой его добродетели, так и других, скроенных по такому же образцу), так вот как бы Платон не уловил в этой своей добродетели некоего фальшивого тона, неизбежного в той совокупности, какую представляет собой человек, правда, тона глухого и ощутимого лишь собственным слухом. Человек во всем и везде—набор пестрых лоскутьев. <...>

КНИГА ТРЕТЬЯ

ГЛАВА V

О СТИХАХ ВЕРГИЛИЯ

Чем отчетливее и обоснованнее душеполезные размышления, тем они докучнее и обременительнее. Порок, смерть, нищета, болезни—темы серьезные и нагоняющие уныние. Нужно иметь душу, обученную не поддаваться несчастьям и брать верх над ними и обученную правилам добропорядочно жить и добропорядочно верить, и нужно ее часто встряхивать и натаскивать в этой прекрасной науке; но душе заурядной

необходимо, чтобы это делалось с роздыхом и умеренностью, ибо от непрерывного и непосильного напряжения она теряется и шалее.

В молодости, чтобы не распускаться, я нуждался в предостережениях и увещаниях; жизнерадостность и здоровье, как говорят, не слишком охочи до этих мудрых и глубокомысленных рассуждений. В настоящее время я, однако, совсем не таков. Старость со всеми своими неизбежными следствиями только и делает, что на каждом шагу предостерегает, умудряет и вразумляет меня. Из одной крайности я впал в другую: вместо избытка веселости во мне теперь избыток суровости, а это гораздо прискорбнее. Вот почему я теперь намеренно позволяю себе малую толику чувственных удовольствий и занимаю порой мою душу шаловливыми и юными мыслями, на которых она отдыхает. Ныне я чересчур рассудителен, чересчур тяжел на подъем, чересчур зрел. Мои годы всякий день учат меня холодности и воздержанности. Мое тело избегает чувственных утех и боится их. Пришла его очередь побуждать разум исправиться. И тело в свою очередь одергивает его, и притом так грубо и властно, как он никогда не одергивал тело. Оно ни на час не оставляет меня в покое — ни во сне, ни наяву, — непрерывно напоминая о смерти и призывая к терпению и покаянию. И я обороняюсь от воздержанности, как когда-то от любострастия. Она тянет меня назад, и притом так далеко, что доводит до оупения. Но я хочу быть сам себе господином, в полном и неограниченном смысле слова. Благоразумию также свойственны крайности, и оно не меньше нуждается в мере, чем легкомыслие. И вот, опасаясь, как бы вконец не засохнуть, не иссякнуть и не закоснеть от рассудительности и благонравия, в перерыве между приступами болей¹⁹,

*Mens intenta suis ne siet usque malis*²⁰

я чуть-чуть отворачиваюсь и отвожу взгляд от грозового и покрытого тучами неба, которое я вижу перед собой и на которое смотрю, благодарение богу, без страха, хоть и не без самоуглубленной задумчивости, и забавляю себя воспоминаниями о минувших днях моей молодости,

*animus quod perdidit optat,
Atque in praeterita se totus imagine versat*²¹.

Пусть детство смотрит вперед, старость — назад; не это ли обозначали два лица Януса? Пусть годы тащат меня за собой, если им этого хочется, но отступать я наметил не иначе как пятясь. И пока мои глаза в состоянии различать картины этой чудесной, безвозвратно ушедшей поры, я то и дело устремляю их в ее сторону. И если молодость покинула мою кровь и мои жилы, все же, на худой конец, я не хочу вытравливать ее образ из моей памяти,

*Nos est;
Vivere bis, vita posse priore frui*²²

Платон велит старикам присутствовать при телесных упражнениях, плясках и играх юношества, с тем чтобы они могли радоваться в других гибкости и красоте тела, утраченных ими самими, и оживлять в памяти

благодать и прелесть этого цветущего возраста; хочет он также, чтобы честь победы в этих забавах они присуждали тому из юношей, который больше всего возвеселит и обрадует их сердца и наберет среди них большинство голосов²³

Некогда я отмечал дни мрачности и уныния как необычные, теперь они у меня, пожалуй, вошли в обычай, а необычны хорошие и безоблачные. И если ничто не печалит меня, я готов ликовать всей душой, видя в этом вновь ниспосланную мне милость. Сколько бы ни щекотал я себя, мне не извлечь из этого жалкого тела даже подобия смеха. Я тешу себя лишь в выдумках и мечтах, чтобы с помощью этой уловки увильнуть от горестей старости. Но, разумеется, тут требуются другие лекарства, а не призрачные мечты; ведь они — бессильное ухищрение в борьбе с самой природой.

Большое недомыслие — продлевать и упреждать человеческие невзгоды, как поступает всякий и каждый; уж лучше я буду менее продолжительное время стариком, чем стану им до того, как меня в действительности постигнет старость²⁴. Я хватаюсь за всякие, самые ничтожные возможности удовольствия, какие только мне представляются. Понаслышке я очень хорошо знаю, что существуют различные наслаждения — разумные, захватывающие и приносящие славу; но общераспространенные взгляды не имеют надо мной такой силы, чтобы я возжаждал вкусить наслаждения этого рода. Я ищу в них не столько величия, возвышенности и пышности, сколько приятности, доступности и бесхитростности. *A natura discedimus; populo nos damus, nullius rei bono auctori*²⁵.

Моя философия в действии, в естественном и безотлагательном пользовании благами жизни и гораздо меньше — в фантазии. Я и сейчас с увлечением играл бы орешками и волчком!

Наши учителя допускают ошибку, когда, исследуя причины поразительных взлетов нашего духа и приписывая их божественному наитию, любви, военным невзгодам, поэзии или вину, забывают о телесном здоровье и не воздают ему должного, — здоровье пышущем, неодолимом, безупречном, беззаботном, таком, каким некогда наделяли меня по временам мои весенние дни и ничем не нарушаемая беспечность. Этот огонь веселья воспламеняет дух, и он вспыхивает порой с ослепительной яркостью, намного превосходящей обычную меру его возможностей и порождающей в нем безудержный, если не безграничный восторг. Вот и выходит, что нет ни малейшего чуда, если противоположное состояние, угнетая мой дух, заставляет его поникнуть, сковывает, словом, оказывает на него противоположное действие.

*Ad nullum consurgit opus, cum corpore languet*²⁶.

А между тем он требует от меня, чтобы я был ему благодарен за то, что он якобы уделяет гораздо меньше внимания своему сотоварищу — телу, чем это принято у людей. Но пока между нами установлено перемирие, давайте устраним из нашего общения всяческие раздоры и несогласия:

*Dum licet, obducta solvatur fronte senectus*²⁷:

tetrica sunt amoenanda iocularibus²⁸ Я люблю мудрость веселую и любезную и бегу от грубости и суровости нравов; всякая отталкивающая черта в лице вызывает во мне подозрение:

Tristemque vultus tetrici arrogantiam²⁹
et habet tristis quoque turba cinaedos³⁰.

И я всем сердцем верю Платону, который считает, что простота или надменность в обхождении — вернейший признак душевной доброты или злобности³¹.

У Сократа было всегда одно и то же лицо — как бы застывшее, но ясное и улыбающееся, а не такое, как у старшего Красса, которого никто никогда не видел с улыбкой на устах³².

Добродетель — вещь приятная и веселая.

Я очень хорошо знаю, что среди тех, кого возмутят иные непристойности в этих моих писаниях, найдутся лишь очень немногие, которым не подобало бы возмущаться непристойностью своих мыслей. Я потрафляю их вкусу, но оскорбляю их зрение. Общепринято пощипывать Платона за то или иное в его сочинениях и умалчивать о приписываемых ему предосудительных отношениях с Федоном, Дионом, Стеллой и Археанассой³³. Non pudeat dicere quod non pudet sentire³⁴.

Я ненавижу умы, всегда и всем недовольные и угрюмые, — они проходят мимо радостей жизни и цепляются лишь за несчастья, питаюсь ими одними; они похожи на мух, которые не могут держаться на гладких и скользких телах и садятся отдыхать в местах шероховатых и испещренных неровностями, и еще похожи они на кровесосные банки, отсасывающие и вбирающие в себя только дурную кровь. <...>

Философия нисколько не ополчается против страстей естественных, лишь бы они знали меру, и она проповедует умеренность в них, а не бегство от них; ее усилия в борьбе с ними направлены исключительно против тех страстей, которые чужды нашей природе и привносимы извне. Она говорит, что побуждения нашего тела не должно усиливать измышлениями ума, и мудро предостерегает нас от желания возбуждать в себе голод при помощи пресыщения, от желания набить свой живот, вместо того чтобы его наполнить; она увещевает избегать всякого наслаждения, заставляющего нас алкать еще больше, избегать еды и питья, обостряющих наши голод и жажду; так и в любви она предписывает нам избирать для себя предмет, утоляющий потребность нашей плоти, но не задевающий нашей души, которая должна оставаться от всего этого в стороне, и единственное, что ей надлежит делать, — это следовать по пятам за плотью и ей сопresentствовать. Но не имею ли я достаточных оснований считать, что эти предписания философии, к тому же, по-моему, слишком суровые, имеют в виду лишь такую плоть, которая безотказно выполняет свои обязанности, и что, следовательно, изнуренную плоть, так же как и вялый желудок, извинительно согреть и поддерживать посредством искусственных мер, возвращая ей с помощью воображения бодрость и чувственное влечение, поскольку она их утратила?

Не можем ли мы сказать, что в нас, пока мы пребываем в этой земной

темнице, нет ничего ни чисто плотского, ни чисто духовного и что мы беспощадно разрываем заживо человека; и разве не было бы, как мне кажется, гораздо справедливее, если бы мы относились к принятым среди нас любовным утехам по крайней мере с таким же сочувствием, какое испытываем к страданию? Оно, например, доходило в душе у святых, всем своим существом предававшихся покаянию, можно сказать, до крайних своих пределов; и вследствие тесных уз, связывающих плоть с душою, плоть, разумеется, тоже несла при этом свою долю страдания, хотя могла быть и непричастной к причине, его породившей; и все же этим святым было мало, чтобы плоть лишь следовала за скорбящей душой и ей сопутствовала; они подвергали ее жестоким и только на нее одну ложащимся истязаниям, дабы душа и плоть, соревнуясь друг с другом, погружали человека в страдание, тем более благодетельное, чем оно мучительней.

Равным образом, справедливо ли отвращать нашу душу от плотских утех и говорить, что она должна вовлекаться в них как бы по обязанности, в силу неизбежной и подневольной необходимости? Но ведь именно ей и подобает пестовать их и питать, включаться в них и способствовать им, ибо всем руководит только она; ведь как раз она и присущие ей наслаждения и должны, по-моему, внушать и передавать плоти все свойственные их сущности ощущения и пещись о том, чтобы они были для нее сладостными и благодетельными. Ибо если разумно утверждение тех, кто говорит, что плоть не должна удовлетворять свои желания и стремления в ущерб духу, то почему не разумно и обратное утверждение, то есть что дух не должен удовлетворять свои желания и стремления в ущерб плоти? {...}

ГЛАВА IX О СУЕТНОСТИ

Начинка, которую я сюда напихал, отвлекла меня от моей темы. Я блуждаю из стороны в сторону, но скорее по собственной прихоти, чем по неумелости. Мои мысли следуют одна за другой,— правда, иногда не в затылок друг другу, а на некотором расстоянии,— но они все же всегда видят друг друга хотя бы краешком глаза. Я пробегаю взглядом некий диалог Платона, представляющий собой причудливую и пеструю смесь: начало его о любви, конец посвящен риторике. Древние ничуть не боялись такого переплетения и с невыразимым изяществом позволяли увлекать себя дуновениям ветра или, что тоже возможно, притворялись, будто дело обстоит именно так. Названия моих глав не всегда полностью охватывают их содержание³⁵; часто они только слегка его намечают, служа как бы вехами, вроде следующих заглавий, данных своим произведениям древними: «Андрিয়анка», «Евнух»³⁶,— или таких заглавий-имен, как «Сулла», «Цицерон», «Торкват».

Я люблю бег поэзии, изобилующей прыжками и всякого рода курбетами. Это— искусство, как говорит Платон³⁷, легкокрылое, стремительное,

лукавое. У Плутарха есть сочинения, в которых он забывает о своей теме, где предмет его рассуждения, погребенный под целой грудой побочного материала, появляется на поверхности лишь от случая к случаю; посмотрите, как он рассказывает о Сократовом демоне³⁸! О боже, до чего пленительны эти внезапные отклонения в сторону, это неиссякаемое разнообразие, и они тем больше поражают нас своей красотой, чем более случайной она представляется. И если кто теряет нить моих мыслей, так это нерадивый читатель, но вовсе не я; он всегда сможет найти где-нибудь в уголке какое-нибудь словечко, которого совершенно достаточно, чтобы все стало на свое место, хотя такое словечко и не сразу разыщешь. Всегда и везде я домогаюсь разнообразия, притом шумно и навязчиво. Мой стиль и мой ум одинаково склонны к бродяжничеству. Лучше немного безумия, чем тьма глупости, говорят наставления наших учителей и еще убедительнее — оставленные ими примеры.

Тысячи поэтов проходят свой путь, уныло плетясь, и их поэзия насквозь прозаична: зато лучшая античная проза (и здесь я рассыпаю ее наравне со стихами) блещет поэтической силой и смелостью и проникнута той же вдохновенной одержимостью, которая отличает поэзию. Поэзии, и только поэзии, должно принадлежать в искусстве речи первенство и главенство.

Это — исконный язык богов. Поэт, по словам Платона³⁹, восседая на треножнике муз, охваченный вдохновением, изливает из себя все, что ни придет к нему на уста, словно струя родника; он не обдумывает и не взвешивает своих слов, и они истекают из него в бесконечном разнообразии красок, противоречивые по своей сущности, и не плавно и ровно, а порывами. Сам он с головы до пят поэтичен, и, как утверждают ученые, древняя теогоническая поэзия — это и есть первая философия.

Я считаю, что предмет изложения сам за себя говорит: хорошо видно, где начинается его рассмотрение, где заканчивается, где оно изменяется или возобновляется, и вовсе не нужно переплетать излагаемое всевозможными вставками, швами и связками, включенными в него только затем, чтобы помочь слабому и небрежному слуху, как не нужно и на каждом шагу пояснять себя самого. Кто бы не предпочел, чтобы его лучше совсем не читали, чем читали, засыпая над ними или бегло проглатывая? *Nihil est tam utile, quod in transitu prosit*⁴⁰.

ГЛАВА XIII ОБ ОПЫТЕ

Мне, преданному земной жизни, враждебна бесчеловечная мудрость, стремящаяся заставить нас презирать и ненавидеть заботу о своем теле.

Я полагаю, что пренебрегать всеми естественными наслаждениями так же неправильно, как и слишком страстно предаваться им. Ксеркс, которому доступны были все наслаждения жизни, но который обещал награду тому, кто придумает для него другие, являлся просто самодоволь-

ным хлыщом⁴¹. Но такой же самодовольный пошляк тот, кто отвергает радости, дарованные ему природой. Не надо бежать ни за ними, ни от них, но надо их принимать. Я же принимаю их восторженной, радостней, чем многие другие, охотно предаваясь своим естественным наклонностям. Незачем нам преувеличивать их суетность, она и без того все время чувствуется и сказывается. Мы можем благодарить свой дух, болезненный, унылый, внушающий нам отвращение и к ним и к себе самому: он обращается и с собой и со всем, что ему дается раньше или позже, по причудам своего ненасытного, неуверенного, вечно колеблющегося существа.

*Sincerum est nisi vas, quodcunque infundis, accessit*⁴².

Я, похваляющийся тем, что так усердно, с таким упоением тешу себя всеми прелестями жизни, даже я, приглядываясь к ним повнимательнее, нахожу, что они— всего-навсего дуновение ветра. Но и мы-то сами— всего-навсего ветер. А ветер, более мудрый, чем мы, любит шуметь, волноваться и довольствуется теми проявлениями, какие ему свойственны, не стремясь к устойчивости и прочности, которые ему чужды.

Чистые радости воображения, так же как и его страдания, по мнению некоторых,— самые для нас важные, как показали весы Кристолая⁴³. Это не удивительно: оно само творит их, выкраивая из целого куска. Ежедневно приходится наблюдать примеры того, как это совершается, примеры убедительные и даже достойные подражания. Но я, состоящий из вещества смешанного и грубого, не могу удовольствоваться одним воображением. Я так прост, что не могу не влечься тяжелой поступью к наслаждениям, сужденным нам общим законом, которому подвластно человечество, осязаемым для нашего разума и разумным для ощущения. (...)

Природа— руководитель кроткий, но в такой же мере справедливый и разумный. *Intrandum est in rerum naturam et penitus quid ea postulet pervidendum*⁴⁴. Я всячески стараюсь идти по ее следу, который мы запутали всевозможными искусственно протоптанными тропинками. И вот *высшее* благо академиков и перипатетиков, состоящее в том, чтобы жить согласно природе, оказывается понятием, которое трудно определить и истолковать, равно как родственное ему *высшее* благо стоиков, состоявшее в том, чтобы уступать природе. Не ошибочно ли считать некоторые действия менее достойными лишь потому, что они необходимы? У меня из головы не вышибить мысль, что весьма подходящим делом является брак между наслаждением и необходимостью, с помощью которой, как говорит один писатель древности, боги все доводят до вожделенного конца. Для чего же нам разрушать или расчленять строение, возникшее благодаря столь тесному, братскому соответствию частей? Напротив, его следует общими усилиями укреплять. *Qui velut summum bonum laudat animae naturam, et, tanquam malum naturam carnis accusat, profecto et animam carnaliter appetit et carnem carnaliter fugit, quoniam id vanitate sentit humana non veritate divina*⁴⁵. В этом даре божьем нет ничего, что не было бы достойно наших забот. Мы должны отчитаться в нем до последнего

волоска. И не по своей воле человек возложил на себя задачу вести человека по жизненному пути, согласно его природе: сам создатель со всей строгостью задал нам ее как непосредственно важную, вполне ясную и существенную. А так как разуму обыкновенного человека необходимо опереться на какое-либо авторитетное мнение, особенно действенное, если оно высказано на непонятном языке, приведем таковое: *stultitiae, proprium quis non dixerit, ignave et contumaciter facere quae facienda sunt, et alio corpus impellere alio animum, distarhique inter diversissimos motus*⁴⁶.

Так вот, попробуйте расспросить такого-то человека, ради каких мыслей и фантазий, гнездящихся у него в голове, он не желает думать о хорошей трапезе и сожалеет о времени, потраченном на еду: вы обнаружите, что за столом у вас нет ни одного яства безвкуснее содержимого его души (в большинстве случаев нам лучше крепко заснуть, чем бдиль, размышляя о том, о чем мы размышляем), вы убедитесь, что все его речи и замыслы не стоят вашей говядины в соусе. Будь это даже возвышенные построения Архимеда—что из того? Здесь нами отнюдь не затрагиваются и не смешиваются с ребячливой толпой обыкновенных людей и с развлекающими нас суетными желаниями и тревожными высокочтимые души, поднятые жаром своего благочестия и веры в области неизменного глубокомысленного созерцания божественных вещей. Эти души, полные живого и пламенного чаяния вкушать небесные яства, души, устремленные к главной конечной цели всех желаний подлинного христианина, к единственному непресыщенному, чистейшему наслаждению, не уделяя внимания мирским нуждам, суетным и преходящим, равнодушно предоставляют телу заботу о потреблении земной материальной пищи. Это духовные занятия избранных. Говоря между нами, я всегда наблюдал удивительное совпадение двух вещей: помыслы превыше небес, жизненные навыки—ниже уровня земли.

Эзоп, этот великий человек, увидел как-то, что господин его мочится на ходу: «Неужели,—заметил он,—нам теперь придется испражняться на бегу?»⁴⁷ Как бы мы ни старались сберечь время, какая-то часть его всегда растрачивается зря. Духу нашему не хватает часов для его занятий, и он не может расставаться с телом на тот незначительный период времени, который нужен для удовлетворения его потребностей. Есть люди, старающиеся выйти за пределы своего существа и ускользнуть от своей человеческой природы. Какое безумие: вместо того чтобы обратиться в ангелов, они превращаются в зверей, вместо того чтобы возвыситься, они принижают себя. Все эти потусторонние устремления внушают мне такой же страх, как недостижимые горные вершины. В жизни Сократа мне более всего чужды его экстазы и божественные озарения. В Платоне наиболее человеческим было то, за что его прозвали божественным. Из наших наук самыми земными и низменными кажутся мне те, что особенно высоко метят. А в жизни Александра я нахожу самыми жалкими и свойственными его смертной природе чертами как раз вздорные причуды насчет объявления себя бессмертным. Филота забавно уязвил его в своем поздравительном письме по поводу того, что оракул

Юпитер-Аммона объявил Александра богоравным: «За тебя я весьма радуюсь, но мне жалко людей, которые должны будут жить под властью человека, превосходящего меру человека и не желающего ею довольствоваться»⁴⁸. *Disis te minorem quod geris imperas*⁴⁹. Мне очень нравится приветственная надпись, которой афиняне почтили прибытие в их город Помпея:

«Себя считаешь человеком ты,—
И в этом — божества черты»⁵⁰.

Действительно, умение достойно проявить себя в своем природном существе есть признак совершенства и качество почти божественное. Мы стремимся быть чем-то иным, не желая вникнуть в свое существо, и выходим за свои естественные границы, не зная, к чему мы по-настоящему способны. Незачем нам вставать на ходули, ибо и на ходулях надо передвигаться с помощью своих ног. И даже на самом высоком из земных престолов сидим мы на своем заду.

Самой, на мой взгляд, прекрасной жизнью живут те люди, которые равняются по общечеловеческой мерке, в духе разума, но безо всяких чудес и необычностей. Старость же нуждается в более мягком обращении. Да будет к ней милостив бог здоровья и мудрости, да поможет он ей проходить жизнерадостно и в постоянном общении с людьми:

*Frui paratis et valido mihi,
Latue, dones, et, precor, integra
Cum mente, nec turpem senectam
Degere, nec cythara carentem*⁵¹.

* * * * *

* * *

*

*

КОММЕНТАРИЙ

¹ βάλλω — первое лицо настоящего времени глагола «метать», первое лицо будущего времени — βαλῶ; χεῖρον — «хуже»; βέλτιον — «лучше», неправильно образованные сравнительные степени; χεῖροτον и βέλτιον — неправильно образованные превосходные степени.

² «Ты можешь обнаружить страдания души, сокрытой в больном теле, как можешь обнаружить и ее радость: ведь лицо выражает и то и другое» (*Ювенал. Сатиры, IX, 18 сл.*).

³ Термины схоластической логики, обозначающие модусы силлогизмов.

⁴ Речь идет об обитателях Нового Света. Этот отрывок извлечен из главы «О каннибалах». Монтень предвосхищает здесь получившую большое распространение в XVIII веке теорию «естественного состояния». Но, в отличие, например, от Руссо, одного из

самых ревностных ее сторонников, Монтень считает утопичной идею возврата к этому состоянию современного человека.

⁵ «Как неподвязанный плещ вьется по прихоти ввысь. Разве не лучше растет земляничник в пустынных ушельях... птиц безыскусная песнь слаще гораздо звучит» (*Проперций*, 1, 2, 10—11 и 14).

⁶ *Платон*. Законы, X, 4.

⁷ Отрывок от слов: «Вот народ, мог бы сказать я Платону...» и до: «...вымышленное им государство» почти дословно воспроизвел Шекспир в «Буре» (II, 1, 141—158, речь Гонзало).

⁸ «Это люди, только что вышедшие из рук богов» (*Сенека*. Письма, 90).

⁹ «Из источника наслаждений исходит нечто горькое, что удручает даже находящегося среди цветов» (*Лукреций*. О природе вещей, IV, 1129).

¹⁰ Итал.— «изнеможение».

¹¹ «Слишком неумеренная радость угнетает нас» (*Сенека*. Письма, 74).

¹² Намек на стих Эпихарма, сохраненный Ксенофонтом («Воспоминания о Сократе», II, I, 20).

¹³ *Платон*. Федон.

¹⁴ Это изречение Метродора приводится у Сенеки (Письма, 99).

¹⁵ «Есть некое удовольствие и в плаче» (*Овидий*. Скорбные элегии, IV, 3, 37).

¹⁶ *Сенека*. Письма, 63.

¹⁷ «Ну-ка, мальчик слуга, налей полнее чашу горького старого Фалерна». (*Катулл*. XXVII, 1—2).

¹⁸ «Нет худа без добра» (*Сенека*. Письма, 99).

¹⁹ Монтень говорит о приступах каменной болезни, которой он страдал.

²⁰ «Я лишь отвлечся хотел от злоключений моих» (*Овидий*. Скорбные элегии, IV, 1, 4).

²¹ «Дух по утраченном плачет и погружается вновь в пережитые ночью виденья» (*Петроний*. Сатирикон, CXXVIII).

²² «Дважды живешь, если ты жизнью былою живешь» (*Марциал*, X, 23, 8).

²³ *Платон*. Законы, II, 4.

²⁴ Это высказывание представляет собой перевод из Цицерона: «О старости», 10.

²⁵ «Мы отходим от природы; мы следуем за народом, который не создал ничего стоящего» (*Сенека*. Письма, 99).

²⁶ «Он не берется ни за какое дело, он поникает вместе с телом» (*Максимиан или Псевдо-Галл*, I, 125).

²⁷ «Пусть старость, насколько может, разглаживает свои морщины» (*Гораций*. Эподы, XIII, 5).

²⁸ «Печальное нужно уснащать шутками» (*Сидоний Аполлинарий*. Письма, I, 9).

²⁹ «Печальная надменность мрачного лица» (*Бьюкенен*. Иоанн Креститель, пролог, стих 31).

³⁰ «И в этой печальной толпе есть развратники» (*Марциал*. VII, 58, 9).

³¹ *Платон*. Законы, VI, 12.

³² *Цицерон*. Тускуланские беседы, III, 15.

³³ Упоминание об этом — у Диогена Лаэртция; жизнеописание Платона.

³⁴ «Да не будет стыдно говорить то, что не стыдно чувствовать» (откуда взяты эти слова, не установлено; возможно, они принадлежат самому Монтеню).

³⁵ Названия глав в «Опытках» чаще всего соответствуют содержанию первого абзаца или, в лучшем случае, страницы, далее следует цепь мыслей, ассоциаций, воспоминаний, примеров, все менее связанных с названием. Нет также внешней связи между отдельными главами: соседствуют главы «О великих римлянах» и «О большом пальце руки».

³⁶ «Девушка с Андроса» и «Евнух» — комедии Плавта.

³⁷ *Платон*. Ион, 5.

³⁸ *Плутарх*. О Демоне Сократа.

³⁹ *Платон*. Законы, IV, 9.

⁴⁰ «Что приносит нам пользу походя, то не так уж полезно» (*Сенека*. Письма, 2).

⁴¹ См.: *Цицерон*. Тускуланские беседы, V, 7.

⁴² «Если сосуд загрязнен, то все, что вольешь, закиснет» (*Гораций*. Послания, I, 2, 54).

⁴³ О весах Критолая сообщает Цицерон (Тускуланские беседы, V, 17). *Критолай*— греческий философ-перипатетик (II в. до н. э.), считавший, что если положить на чаши весов духовные и телесные радости, то духовные радости окажутся неизмеримо тяжелее.

⁴⁴ «Нужно проникнуть в природу вещей и выяснить, чего она требует» (*Цицерон. О высшем благе и высшем зле*, V, 16).

⁴⁵ «Кто восхваляет как высшее благо природу души и осуждает природу плоти, видя в ней зло, тот, конечно, и душу любит по-плотски и по-плотски бежит от плоти, потому что он судит, руководствуясь не божьей правдой, а человеческой суетностью» (*Августин. О граде божием*, XIV, 5).

⁴⁶ «Кто не признаёт, что глупости свойственно вяло и против воли делать то, что следует сделать, увлекать в одну сторону тело, в другую душу и отрывать их друг от друга, направляя в противоположные стороны?» (*Сенека. Письма*, 74; цитата неточна).

⁴⁷ *Плануд. Жизнеописание Эзопа*.

⁴⁸ Источник Монтеня: *Квинт Курций*, VI, 9, 18. *Филота*— сын военачальника Александра Македонского Пармениона.

⁴⁹ «Ты властвуешь, потому что ведешь себя как подвластный богам» (*Гораций. Оды*, III, 6, 5).

⁵⁰ *Плутарх. Жизнеописание Помпея*, 27. Монтень приводит эти слова в стихотворном переводе Амио.

51

«Да, сын Латоны, то, что имею я,
Дышать и жить мне, тихую старость дай,
Оставь мне здравый толк и даруй
С милой кифарой не знать разлуки».

(*Гораций. Оды*, I, 31, 17—20).





ХУАН ЛУИС ВИВЕС

1492—1540

Испанский гуманист, просветитель и философ Хуан Луис Вивес родился в «удивительный год» Испании, когда отвоеванием Гранады закончилась семисотлетняя Реконкиста, Колумб открыл Америку, произошло изгнание некрещеных евреев (будущих сефарди) и была напечатана первая в Европе грамматика народного языка, «Искусство кастильского языка» А. Небрихи. Вивес только до 1509 года жил на родине, в Валенсии (Арагон), тогда самом крупном городе Испании, и, хотя детские воспоминания об этой стране-саде с ее неповторимо ясным небом всю жизнь питали и мучили его, деятельность Вивеса связана с северным Возрождением. Истинной причиной отъезда была волна узколого национализма, навеянная победами и колониальными завоеваниями и вызвавшая губительное для Испании крушение религиозной терпимости. Страх перед инквизицией впоследствии оправдался: отец Вивеса был сожжен по обвинению в скрытом иудействе (1524), мать (отдаленная родственница «каталонского Петрарки» Аусиаса Марча) получила посмертно тот же приговор.

С 1509 по 1512 год Вивес учился в Сорбонне философии (логике), но считал эти годы потерянными. Не желая расстаться с ролью философского и богословского центра Европы, Парижский университет доводил до последней утонченности искусство, обеспечившее ему это исключительное положение,— схоластическую диалектику. Между тем ушло в прошлое европейское единство интеллектуального слоя, для которого были вняты намеки паутиных логических конструкций, сплетаемых на иссушенной средневековой латыни. *Гуманизм* требовал полнокровного («красноречивого») выражения текущего момента человеческой жизни; с образованием *национальных государств и языков* даже общее сознание истины должно было принимать те или иные почвенные формы; веяние *Реформации* разрушило единство богословия и заставило выискивать инакомыслие даже там, где царило внутреннее согласие. Еще плохо понимая смысл надвигающегося поворота, молодой Вивес был уже уверен в обреченности парижской школы, этой «впавшей в слабоумие восьмиде-

сятилетней старухи», и провозглашал скорый приход множества «ярких, выдающихся, свободных талантов, не терпящих рабства». Знакомство (по-видимому, летом 1516 г.) и сближение с Эразмом Роттердамским определили призвание Вивеса; началась его лихорадочная, с феерическими успехами и нервными срывами, невероятная по разносторонности деятельность литератора, лектора, педагога (при детях высокопоставленных особ) и теоретика воспитания. Эразм, начиная с «Похвалы глупости» (1511), и Вивес, начиная со своей первой большой книги «Против псевдодialeктиков» (1519), стали главными разрушителями престижа Сорбонны. Вместо строгости догмата и веры в спасительность традиционного обряда северный гуманизм предложил интимное благочестие, вместо постройки богословских систем—критическое, то есть с привлечением всех мыслимых источников, установление священного текста и его толкование. Тем самым потребовались неслыханные ранее знание языков и широта филологической культуры. Вивес, может быть, пошел дальше всех, выступив ради обеспечения этого с идеей светского образования. Усидчивые занятия, доказывал он, сами по себе благотворны; религиозную лояльность достаточно засвидетельствовать совершением нескольких кратких молитв.

Северное Возрождение сместило центры интеллектуального кипения к базельскому дому Эразма, в свою очередь стоявшему рядом с издательством, которое немедленно печатало все выходившее из-под его пера, и к дому Томаса Мора в Лондоне. Таким же центром притяжения быстро стал Вивес. Лекции, которые он с успехом читал в Оксфорде (1523—1527), посетила английская королевская чета, его постоянное жилье в Брюгге (тогда крупнейшем городе Нидерландов) стало местом паломничества. Эразм и Мор предсказывали ему роль первого ума эпохи. Вивес писал на все мыслимые темы от толкования стихов и комментария на «Град Божий» Августина (этот комментарий, в основном общекультурного содержания, за богословские вольности был в 1584 г. включен в Индекс запрещенных книг) до эссе об ощущениях старческой души и бестселлера «Воспитание христианки». Как у Эразма, Мора, Лефевра д'Этапля, Гийома Бюде (все это была группа, связанная личной дружбой и сознанием общей борьбы), книги Вивеса тоже сразу шли в печать. Только с 1538 по 1540 год в Европе их было выпущено более ста разных изданий, включая переводы. Перед мощной машиной этого хорошо налаженного духовного производства рукодельный гуманизм Юга померк. Вивес говорил, что он не считает культурной величиной страну, где «по крайней мере на дюжине печатных станков не публикуются, распространяясь, творения классической древности». Правда, это было сказано о «погруженной в мрак и ночь» Испании, но и к родине гуманизма Вивес тоже относился уже свысока; по его словам, один труд Бюде «пристыдил всех этих Гермонаев, Пико, Полицианов, Газ, Валла и всю Италию».

Самым плодотворным для Вивеса, хотя и самым несчастным из-за политических разочарований, растущей изоляции, ссоры с Эразмом, бедности, жестоких болезней, оказался период 1528—1540 годов, когда он

написал цикл «Об учениях», политико-философский трактат «О согласии и розни человеческого рода» и исследование «О душе и жизни», сделавшее его автора родоначальником современного психологизма, потому что он впервые занялся здесь конкретным описанием психики без метафизики. Во второй половине XVI века предвидение друзей начало было исполняться и Вивес действительно стал самым читаемым автором Севера Европы: его «Практика латинского языка» (сочинение, аналогичное «Разговорам запросто» Эразма) выдержала за полвека 49 изданий, «Путеводитель к премудрости» (название русского перевода 1768 г.)—46 изданий, «Воспитание христианки»—32 издания. Потом влияние Вивеса упало, и причину этого можно искать в принципиальной незавершенности и даже неопределенности его мировоззрения. Необходимым условием реформы культуры Вивес считал полный пересмотр всех тысячелетиями укоренившихся мыслительных привычек и традиций, и так получилось, что его трактаты задыхаются во всеобъемлющей эклектической критике, мало что в конечном счете оставляя для позитивного строительства, кроме блестящих догадок. Последней основой его мировоззрения был радикальный рационализм, пафосом—рационалистическое просвещенчество. Но надежды на воцарение разумности, питавшие христианских гуманистов эразмовского круга, рухнули перед жестокой и непримиримой реальностью лютеровской Реформации, которой они же сами невольно помогли победить. Вивес прожил недолго после казни Томаса Мора (1535), смерти Эразма (1536), Лефевра д'Этапля (1537); он умер в том же году, что и Бюде (1540).

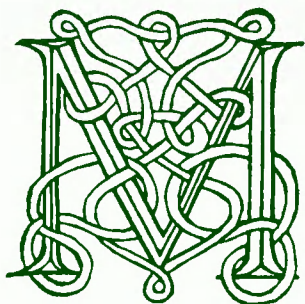
Трактат «О причинах упадка искусств» составляет основную часть главного труда Вивеса «Об учениях» (его вторая часть, «О преподавании учений», содержит главным образом подробный разбор современной Вивесу учебной литературы и источников). Это универсальное исследование—настоящая энциклопедия человеческой культуры, размышления о ее цели и пределах, порче и преобразовании. В порядке сравнения здесь обычно вспоминают «Новый органон» Ф. Бэкона. Картина всеобщего и неизбежного упадка наук и искусств служит Вивесу необходимым фоном для радикальной критики всего культурного достояния человечества в целях последующего воссоздания культуры «от самых оснований». В первой книге «Упадка искусств», набросав панораму возникновения знаний и умений, Вивес описывает фатальную неуравновешенность человеческих страстей, разрушающих чистоту искусств и даже возможность их правильного понимания, вскрывает «намеренную темноту» всех древних авторов, особенно Аристотеля, сожалеет о распаде единого знания на школы из-за гибели древнего искусства спора, о подмене подлинного знания разговорами про него. В следующих книгах (II—VII) критике подвергаются основы «грамматики» (то есть науки о языке), диалектики (логики), риторики, физики, философии, этики.

Перевод отрывков из первой книги сделан по изд.: Vivis Ioannis Ludovici. De disciplinis libri XX, in tres tomos distincti. Lugduni, 1551, p. 1—9, 25—34.





О ПРИЧИНАХ УПАДКА ИСКУССТВ



Ы ВИДИМ, что благодатная и мудрая природа в достатке снабдила все живые существа необходимым для жизни. Они и одежду для тела получают в подарок от природы и питаются готовой и повсюду встречающейся пищей. Только человек появляется на свет, нуждаясь во всем, так что кажется, будто приговором какого-то суда у него отняты дары природы, в которых не отказано никому из остальных живых существ. У него нет средств уберечься от жгучего мороза, зноя, ливня, пока он не добудет желаемого долгим трудом; земля не кормит его, пока он не попросит — нет, пока он не принудит ее к тому упорной и тяжелой работой. При всем том милость Господа и создателя не оставляет человека, потому что, хоть он по собственной вине взрастил в себе множество разнообразных потребностей, Бог все же дал ему орудием для их удовлетворения живую и самодеятельную проницательность ума. Отсюда родились все изобретения человека, полезные и вредные, добрые и злые.

Первое изобретение было вызвано жизненной потребностью. Это она невероятно изощрила умы для изыскивания необходимых вещей; да и в самом деле, разве можно преградить путь столь мощной силе и помешать ей так или иначе взять крепость, день и ночь осаждаемую ею с великим упорством? Сначала каждый под давлением обстоятельств искал путей избавления от наиболее настоятельной и злой нужды. Потом, когда человеку удавалось немного освободиться, размышление над опытом помогало ему придумывать вещи, способные принести пользу в будущем. Делая выводы из долгого опыта или сопоставляя свои наблюдения с опытом других, человек вырабатывал правила и приемы, которые могли бы в подобных обстоятельствах послужить другим людям; собранные воедино сведения, относящиеся к какой-то одной или сходным нуждам, получили название искусства. Все это давно заметили великие мужи:

Аристотель в книгах о первой философии¹, поэты Вергилий и Манилий, из которых последний говорил:

«Труд несчастных умом наделил, и заботою каждый
Стал заниматься своей по веленью судьбы неотступной»,—

и там же:

«Опыт создал, наконец, после долгих стараний искусство»².

Вергилий, перечислив блага, отнятые Юпитером у человеческого рода, то есть как бы смутно угадав слова о том, что «проклята земля из-за тебя», подобно тому как он сумел угадать и другие истины подлинной веры³, тоже поет о вечной нужде, которая заставляет людей трудиться, не разгибая спины:

«Разные тут появились искусства; всё одолели
Труд суровый и шпоры нужды и жестоких лишений»,—

и еще:

«Разные чтобы искусства добыл в раздумиях опыт»⁴.

Как бывает в жизни, когда люди, исполнив необходимые хозяйственные дела, задумываются о чем-то более высоком и менее привязанном к насущным нуждам, так после изобретения и должного упорядочения искусств, призванных удовлетворять настоящую и острую необходимость, в человеческом уме зародилось желание понемногу подниматься ко все более прекрасным вещам: сила нашего духа не может успокоиться, и, как говорит поэт, пищей ей служит труд. Таким путем была изобретена математика и философия природы, образованы государства и написаны законы, которые, тоже очень облегчая жизнь, вызваны все же не такой острой необходимостью, какая заставляет людей рыть, пахать, перекапывать землю и совершать другие земледельческие работы, или стричь, прясть, ткать шерсть, или строить дома — все то, без чего нельзя и дня прожить. Чем больше искусства занимались высокими предметами, чем меньше — повседневными телесными нуждами, тем они считались почетнее, а их наставники — тем достойнее звания мудрецов, ибо согласное мнение всех людей постановило, что относящееся к душе прекраснее, чем служащее телу, и эта оценка как бы встроена в человеческую душу и запечатлена в ней наподобие некоего врожденного знания. Тело, на манер животных, занято только настоящим, забывает о прошлом, не заботится о будущем; наоборот, душа при своей близости к богу помнит о прошедшем и возвращается к нему для успеха в будущем, откуда старая поговорка, что предусмотрительность — дочь памяти и опыта.

Память — великая сокровищница былого. Но поскольку у многих она слаба и обманчива, люди сочли за благо помочь ей напоминанием, чтобы с помощью неких знаков она смогла восстанавливать в себе все, что ей нужно; этими знаками стали буквы. У некоторых же, например у эфиопов, а потом у египтян, в качестве знаков применялись изображения животных, но только в отношении священных и тайных вещей, почему такие знаки и назывались *ἱεροζυφικά*⁵. У древних мы находим о них частые упоминания.

Кто бы ни был автором этого великого изобретения, удивительно, как это в двадцати четырех или около того значочках удалось охватить громадное разнообразие человеческих слов и речей. Некоторые принижают это изобретение,—так, в платоновском «Федре» египетскому Тевту, восхвалявшему изобретенное им письмо как великое пособие для памяти, его собеседник ответил, что письмо помогло не памяти, а напоминанию⁶; рассказывают также, что Пифагор Самосский ничего не записывал, потому что не хотел, по его словам, записью своих мыслей приучать учеников к праздности: положившись на письменные пособия, они-де станут меньше заботиться о развитии памяти. Почти таково же было убеждение галльских друидов, и многие тысячи стихов, содержавших их веру и культ, передавались ими друг другу как бы из рук в руки, без всякой записи. Но, конечно, письменность необходима для увековечения памяти. Передача из уст в уста ненадежна, потому что получатель или не очень внимательно выслушает, или забудет, а запомнивший что-либо неправильно воспроизведет или по болезни, или просто от старости, которая, недаром говорят, похищает все; а иногда человек может умереть, не успев передать полученное. От самого Пифагора, как видим, много ли осталось? Да и то избежало губительных веков только благодаря письменности, и мы сейчас не читали бы его, как справедливо говорят, золотых слов, если бы Филолай не дерзнул преступить завет учителя, вызвав ярость и неистовое сопротивление других учеников. От друидов не осталось совсем ничего. А Ездра, книжник народа иудейского, видя, как часто его народ попадал в плен, менял место, погибал от нашествий и изгнаний, постановил вверить письму Закон, передававшийся в народе как бы по преемственности и по наследству. В письменности, как в некоей сокровищнице, хранятся все искусства, законы и знания, а еще история и вся память о древности, так что ничего не погибает.

Отложив до другого раза разговор об искусствах, служащих телу, скажем сейчас о тех, которые созданы любознательностью разума: какими они были у древних, как они достигли зрелости, как потом стали угасать и как некоторые из них постепенно пришли в упадок и почти совсем исчезли с лица земли. <...>

Врач Гален пользуется разделением искусств, по которому одни—требующие телесных усилий и ручного труда и называвшиеся у греков *χειρουργικάς* [ремесленными]—считаются презренными и низкими, а другие—почетными и достойными свободного человека. Тут на первое место он ставит медицину, что можно извинить любовью к своей профессии и своего рода благоговением перед заслуженной кормилицей; дальше у него идут риторика, музыка, геометрия, астрономия, арифметика, диалектика, грамматика, юриспруденция. Он не возражает, если кто-то захочет к этому числу прибавить скульптуру и живопись, потому что хоть они не обходятся без ручного труда, но явно не требуют чрезмерных усилий и юношеских мышц. Сенека, наоборот, не согласен принять в республику свободных искусств живописца и ваятеля, тем более изготовителя статуй, резчика по мрамору и других служителей роскоши; заодно он

отвергает борьбу и вообще всю науку, связанную с маслом и грязью⁷, в чем сходится с Галеном. Не будут свободными, если следовать Сенеке, и военные искусства. Саллюстий исключает из числа свободных занятий охоту. Стоик Посидоний разделил искусства так, что одни получили название низких и грязных (все, исполняемые ручным трудом и служащие только для устройства жизни, без красоты и благородства), другие — потешных (служащие для удовольствия глаз и слуха), третьи — воспитательных (они имеют какое-то сходство со свободными, или, по-гречески, ἐλευθέριας, но не ведут душу к добродетели, а только развивают ее) и, наконец, четвертые — свободных; свободные, говорит Посидоний, это те, которые служат только добродетели. Согласно принятому мнению, свободных искусств семь: три искусства речи — грамматика, диалектика, которая есть то же, что логика, и риторика — и четыре искусства числа — геометрия, арифметика, музыка, астрономия; греки называли их математическими, а можно назвать их научными⁸. Свободные искусства называли также благородными, как бы по той причине, что в них упражняются только благородные люди. В самом деле, в свободных государствах почти ни один благородный человек не посвящал себя ремесленным искусствам, но мальчик занимался воспитующими искусствами, юноша — военным делом, походами, состязаниями, общественными делами, государственным управлением, судебными процессами и так далее, что только и считалось достойным свободного человека. <...>

Материя, орудия, применение всех этих искусств даны и установлены через природу Богом, высшим творцом. Но бедный силами и светом человеческий разум с трудом вникает в них, и если бы его не гнала острая нужда, человек был бы самым жалким и безобразным созданием в мире. Жизненные потребности с самого начала вонзили в него свои шпоры, а лучше сказать, свой кинжал, заставив его бодрствовать; в самом деле, если в нужный час человек задремлет, он рискует уже никогда не проснуться. При этом каждый не только трудился, погоняемый нуждой, над тем, в чем ощущал прямую потребность, но и просил помощи у людей, от которых мог ожидать какого-то содействия; многих, кого толпа считала умнейшими, приглашали и привлекали огромными наградами, лишь бы они потрудились над искусствами, служащими общему благу, а платой за труд были и деньги, и слава, и почести, и благодарность отдельных людей и всего общества. Недаром египетские жрецы много занимались математикой: весь Египет крайне нуждался в геометрии из-за разливов Нила, каждый год смывавшего границы полей.

Процветанию и развитию искусств весьма способствовало величие предмета и жажда отыскания истины, единственной цели, по-настоящему достойной высоты нашего ума: нет ничего славнее и ничего почетнее для человека, чем истина, и наоборот, все мы считаем, что не знать, ошибаться, обманываться — вещь презренная и постыдная. Как думает Аристотель, серьезнейший из всех писателей, древние занимались философией, чтобы избежать этого, а не по другой причине и не для иной цели.

Удивление перед величием истины толкнуло благородные умы к изучению и поискам причин. Когда они видели, что открыли что-то новое и неслыханное, то переживали невероятное наслаждение, словно выиграли труднейшую битву, преодолели непобедимого противника. Это наслаждение, которое они предпочитали богатствам, почестям и всем другим жизненным благам, заставляло их искать и трудиться. Разнообразнейшие умы устремились к этой истине в желании как бы откопать и вырвать ее; при этом одних увлекала надежда на вознаграждение, другие хотели насладиться радостями, которые дает зрелище вечно и непрестанно меняющегося театра природы. Выдающиеся таланты в возвышенном и благородном душевном движении решили, что если они видят яркий свет в своем сердце и наделены проницательной силой ума, то им не пристало растрчивать столь великое благо на какую бы то ни было другую деятельность, кроме исследования и постижения прекраснейших предметов, способных служить наибольшему числу людей. Итак, все с чудесным рвением устремились к одной цели, ободряемые неким светом, как бы водителем в пути, по которому каждый шел в своих поисках, полагаясь сначала на смекалку и предприимчивость, потом на старанье и ученье, помогавшее развернуть все способности души и разума.

Этим светом служила мощь и проницательность ума, помогавшая угадать направление движения; смекалка была родом науки о том, как выходить из теснящих обстоятельств и затруднений, когда надо, опираясь на достигнутое в простом, разобраться в сложном предмете; старанье помогало продвигаться вперед и ближе подступать к намеченной цели. Это можно наглядно представить в таком образе: старанье есть душевная напряженность, как бы бодрствование, а противоположное, расслабленность, есть сон; бодрствование — забота, усидчивость, труд. Ум, наделенный и вооруженный смекалкой и остротой,—изобретатель всех наук и искусств; но старанье и опыт ему очень помогают, потому что благодаря старанию он, как некий мореплаватель, может и продвинуться дальше и открыть больше из того, что раньше было далеким и скрытым. Старанье оттачивает и изощряет лезвие ума и делает ловкость и смекалку все более послушными человеку; не зря о стойке Клеанфе говорили, что он заострял тупость ума ученьем и усердием, как точильным камнем. Итак, хотя сила и быстрота ума — дар природы, ум переходит к действию, когда его или толкают старание или нужда, или увлекает наслаждение, или захватывает восхищение величием и красотой предмета, причем тайное наслаждение и здесь его тоже ждет, если он сумеет проследить причины великих явлений. Затем влечет его и желание славы или денег и, наконец, питает и поддерживает надежда на завершение труда.

Поэтому чем больше всего этого у какого-либо народа, тем скорее там изобретаются, растут и совершенствуются искусства. Греция, богатая проницательными, тонкими и сильными умами, стала матерью всех наук. В Египте расцвела математика, которую нужда в ней окружила наградами и почетом. Глубоко заглянул в человеческую природу и нравы тот, кто сказал, что почет питает искусства: в самом деле, каждый хочет

отличиться и добиться почета и ради этого отдается занятию, которое ценится больше других. Так бывает — о том, насколько так должно быть, судить не берусь — не только в больших городах и государствах, но в любом самом малом человеческом обществе, при любом общении людей, среди мужчин и женщин, стариков и молодых. Скажем, красноречие расцвело всего более в свободных республиках, в Афинах и в Риме, где оно было верной ступенью к высшим почестям и власти. Академии привлекают слушателей больше теми занятиями, которые доставляют почет и уважение; от этого такое множество богословов в Париже, юристов в Орлеане, врачей в Агенах, которые сейчас называются Монпелье. Когда государь бывает любителем того или иного искусства, в его правление все им начинают заниматься: при Александре было много военных, при Августе не было человека, который не кропал бы стихов, во времена Нерона по городам ходили певцы, скоморохи и кудесники, Адриан превратил всех в любителей древних писателей⁹. В Риме в понтификат папы Льва весь город звенел песнями, при Юлии — оружием¹⁰. Финикийцы совершенствовались в искусстве мореплавания, которое обеспечивало им прибыль, и желание знать воодушевляло их тем больше, чем больше вместе с накоплением знания возрастала надежда достичь поставленную цель. Халдеи и египтяне тоже занимались изучением звезд по условиям своих стран, потому что в тех местах есть равнины и небо безоблачно. Итак, мы перечислили причины возникновения искусств, их поддержания, развития, питания и утверждения.

Но всего этого еще мало, чтобы какое-либо искусство достигло абсолютного совершенства и полностью очистилось так, чтобы уже не иметь в себе совсем ничего бесполезного и чуждого. Не столь велики силы человеческого разума, пленника плоти и тьмы, чтобы он мог в чем-то достичь законченности и абсолюта; его творениям еще далеко до того, чтобы подняться к вершинам совершенства и, мы бы даже сказали, к пределам внутренней природы каждого искусства. Да и невозможно оградить от изъянов и грязи то, к чему прикасается такое множество рук. Поэтому никогда, даже при своем зарождении, искусства не были совершенными и чистыми; думать так можно только в слепом заблуждении и глупости.

Искусства возникли благодаря великим талантам, опирались на опыт и старание и, скудные вначале, достигли затем такой высоты, когда было уже нетрудно расширять открытия и делать новые и когда стали исправлять многое из того, что в самом начале было плохо исполнено, украшать грубое, освещать темное. Все это продвигалось вперед как бы силой рук гребцов, плывущих против течения, но, как только руки начали слабеть, искусства пали, некоторые незаметно, другие стремительно, как громада, пущенная с обрыва. Здесь уместны слова Вергилия:

«Волею рока

Так ухудшается все и обратным несется движеньем»¹¹.

Мне кажется также, что надо говорить не только о том, что искусства пали и извратились, но и о том, как в своих первых началах, почти в

руках своих творцов, искусства уже оказались искажены и испорчены. Так мы сможем лучше выявить все извращения, возникшие не только по вине нынешних людей, но и по вине древних, которым мы тем не менее все-таки обязаны основами искусств. Это не значит, что я учу неблагодарности в отношении тех, кто достоин почитания со стороны образованных и гуманных умов; только благодарить мы будем в другом месте. Всегда, даже указывая на погрешности, мы сохраним признательность за полученное в наследие богатство, а заблуждения и ошибки простим, в них виновны превратности судьбы и несовершенство человеческой природы. Однако указывать на ошибки, во избежание их, мы будем везде, где это в наших силах. <...>

Многим людям, даже достаточно наделенным силой разума, было лень пристально вглядываться в сияние истины, и они охотно следовали за теми, кто слыл видящим его. Так ошибки предшественников переходили к потомкам и укоренялись, потому что новые поколения всегда более склонны верить в важнейших вопросах другим, чем судить самостоятельно. Это грех не только современных ученых, в него впадали и древние — Плиний, Цицерон, да и сам Аристотель. Здесь не последняя причина случаев, когда в других отношениях глубочайший писатель утверждает противоречивые вещи: он просто следует мнениям разных людей. Что было однажды принято и скреплено привычкой, приобретает такую святость и неприкосновенность, что выражение несогласия начинает казаться преступлением. Обычай придает непререкаемость авторитету, и многие, рассуждая о законах искусства, смотрят не на само лицо истины, а вверяют себя общепринятому обычаю как лучшему руководителю и опытнейшему наставнику, причем даже в вещах, где обычай не господин. Древним казалось, что они прекрасно исполнили свою задачу наставников, раз объяснили обычай и свели его к правилам, как сделал Аристотель в «Риторике» и «Поэтике». Мне кажется, великий ученый не подверг эти предметы суду разума, оставив в стороне примеры, как он обычно делал в других случаях, но следовал опыту и обычаю и излагал этот обычай вместо законов искусства. Гораций в своем «Искусстве поэзии» тоже рекомендовал уже общепринятые вещи. Наш современник Иероним Видас¹² написал изящные и достойные Вергилиевых стихи о поэзии, где удовлетворился тем, что перечислил и изложил достоинства Гомера и Вергилия, преподав их как абсолютные нормы искусства. <...>

Если даже у древних было столько доверчивости к общепринятому, то сколько ее должно быть у нынешних людей, которые полны сомнения в собственных силах и считают тяжким преступлением на волосок отойти от мнений старших? Так произошло, что, хотя неистощимая природа не менее щедро одарила новых талантом и вкусом, они утратили способность судить о достоинствах учителей: эту способность частью отняли у них обстоятельства, частью они сами отказались от нее, потому что слишком склонны отчаиваться в самих себе, ни разу не испытав, что они могут и чего стоят сами. Не случайно мы видим, что все богословы-схоласты — Фома, Скот, Оккам, Голькот, Григорий Ариминейский, Петр Галиаций-

ский и другие,—касясь естественного знания, приводят мнения Аристотеля как высоту, какой только может достичь человек с помощью природного разума, словно ничей ум уже никогда ни в чем не сможет подняться над ним. <...>

Не то что древние не завещали нам великих богатств; но только и мы, если бы постарались, могли бы оставить нашим потомкам не меньше, а то и больше, потому что нам помогали бы и их открытия и новоприобретенная сила суждения. Неверно и глупо кем-то придуманное сравнение, которому многие приписывают великую тонкость и глубину: «По отношению к древним мы — карлики, взобравшиеся на плечи великанов». Это не так. И мы не карлики, и они не великаны, а все мы люди одного роста, и благодаря их наследству мы можем даже подняться чуть выше, лишь бы только сохранить их деятельную страсть, горение духа, доблесть и любовь к истине. Но если у нас и не будет этого, мы опять-таки не карлики и не на плечах у великанов, а люди нормального роста, растянувшиеся на земле. Не веря в себя, зажмурив глаза, мы вручаем себя тому, кого сочтем мудрым и всевидящим судьей, причем не лучшему вождю, которого сами бы избрали, а первому, с кем нас сводит случай.

По воле учителей, любящих больше собственную славу, чем истину, все распалось у нас на школы и секты, так что раздорами и как бы гражданской войной невежды теперь вымогают то, чего не могли добиться добрым искусством. Не осталось ни одной науки, не запятнанной партиями и фракциями, не исключая даже богословия, которому это всего меньше пристало. Среди разноголосицы учений добрые и худые, знающие и невежественные учителя понемножку пишут и учат¹³, причем каждый с великим упорством защищает свое, и нет такой абсурдной и жалкой секты, которая не нашла бы себе приверженцев.

Неграмотный отец ведет сына в школу. Какое счастье, если он не упадет на дурного и невежественного наставника, а ведь теперь везде таких полно! Что остается отцу, как не возносить к небу молитвы о научении своего детища? Едва несведущий подросток переступает порог школы, его начинают напитывать мнениями одной из сект. Он их принимает, одобряет и привязывается к ним еще до всякой возможности иметь собственные: он слышит, что наставник говорит обо всем с величайшей уверенностью, с огромной убежденностью, явствующей в чертах лица, в движении бровей, в голосе; он видит, что товарищи по школе принимают все с глубоким одобрением и восхищением; он сам верит всему, как голосу с неба, и усваивает преподаваемое учение как достовернейшую и бесспорную истину, как непреложное первоначало всего. Ведь о чем бы ни зашла речь — о времени, движении, о свойствах души, строении тел, о совершенно неведомых вещах, наконец,—мнения утверждаются с безмерной категоричностью, и стоит кому-то хоть немного усомниться, спорить с ним считают столь же бессмысленным, как спорить с человеком, говорящим, что нечто одновременно и существует и не существует. Ученик настолько покоряется воззрениям школы, настолько порабощается ими, что не только верит в их непогрешимость,

но начинает считать все другие подозрительными. Так он быстро освобождается от собственного суждения, этого лучшего средства отыскать истину, необходимого не только для занятий искусством, но и в повседневной жизни. Многие после этого уже ни на шаг не могут отойти от некогда затверженного, потому что совершенно не читают, никогда не слышат других мнений и ничего не знают ни об их существовании, ни о том, лучше они или хуже его собственных; некоторые люди не подозревают, что есть другая диалектика и другое богословие, чем то, которому они выучились, как, помню, случилось со мной самим и многими моими соучениками в Париже. А кто все-таки знакомится с чужими мнениями, тот или не может в зрелом возрасте переучиться, стыдясь того, что в старости приходится расставаться с усвоенным в молодости, по словам поэта¹⁴, или, рабски предавшись одному мнению, отвергает и презирует новые теории, называя их вздорными, невероятными и глупыми. Если такую теорию освящает какое-нибудь знаменитое имя, они искажают ее, пока не подгонят под собственные взгляды, чтобы казалось, будто великий человек их подтверждает, хотя на деле говорит совершенно другое. И, как в гражданской войне, каждый лагерь старается, как может, истолковать все на свете в свою пользу и во вред противнику.

В борьбе мнений величайшим легкомыслием отличались греки, но и мы оказываемся не серьезнее их. Все, что отходит от принятого взгляда, мы обличаем и освистываем, словно бешенство и безумие, без суда и разбирательства, только по подозрению в расхождении с нами. Нынче все, что не согласуется с положениями школы,—ересь для схоластического богослова; обвинение в еретичестве так распространено, что, невзирая на его крайнюю суровость, им угрожают за малейшее расхождение во взглядах. <...>. О, как обкрадывают себя люди в плодах наук из-за того, что всегда верят кому-то другому, никогда не обращаются к самим себе и не зовут сами себя на совет для проверки достоинства того, что они заучивают с таким великим старанием!

Одни из тех, кто отдал себя и свой разум, как в рабство, писателям определенного направления, настолько держатся новизны, что никаких древних даже по имени знать не хотят,—отчасти потому, что все равно не поймут их, если возьмутся читать, отчасти потому, что у новых писателей им все кажется более точным, а отчасти еще потому, что их головы, забитые невероятным многословием современных авторов, так никогда и не освобождаются для знакомства со старыми. Другие, наоборот, презирают все новое и так привязаны к древним, что, если им попадается новый писатель, они боятся его, как заразы.

Однако ведь очень важно разобраться, кого называть новыми, а кого старыми. Если старые—это те, кто открыл и усовершенствовал искусства и науки, а новые—те, кто их извратил или приспособился к извращениям, то, конечно, я предпочту тощие книжечки древних толстым томам новых. Впрочем, не впадай и в крайность, измеряя достоинство давностью лет, когда чем старше писатель, тем он кажется тебе славнее и достовернее. Разве Аристотель не после Анаксагора, Цицерон—

Катона, Демосфен—Перикла и Вергилий—Энния? Между тем знатоки древности ставят более поздних намного выше ранних. Ненавистники нового тоже очень вредят росту своих знаний, обессиливают и подрывают собственную способность суждения. Хуже всего, что они так преданы и покорны древним, что, не слушая, не читая, сразу осуждают все, что не старо, хотя бы на деле оно было старинным, а они только считали его новым, и, наоборот, восторгаются новым, если принимают его за старое; здравое суждение для них мало что значит, они верят только имени. Я знал человека, который безмерно почитал как принадлежащие Вергилию или другому поэту той эпохи стихи одного ныне живущего писателя, найденные в старинной библиотеке под слоем пыли, изъеденные червем; другой с презрением отверг послание Цицерона, под которым умышленно поставили французское имя, и еще прибавил, что оно полно заальпийской варварской крикливости.

Иногда говорят, что искусства совершенствовались до некоторого времени, а потом началось их падение, и поэтому мы должны читать и перечитывать только писателей эпохи расцвета. Но как о них судить, если считается зазорным даже прикасаться к другим? Я тоже вовсе не отрицаю за древними высокий ум, большой опыт и усердие исследователей и наставников, стремившихся в самом ясном виде передать свои знания потомству; но плохо думают о природе люди, полагающие, что ее истощили первые или вторые роды. Почему они не верят, что сами, постаравшись, могут чего-то добиться? Самое простое и незатейливое искусство таит в себе бесконечные возможности, способные вечно занимать умы. Новые тоже добились немало, кое в чем оказались точнее, во многом достовернее древних, тем более что те, развлекаемые многообразием мира, оставляли в небрежении точное знание о некоторых предметах. Новый опыт показал, что дело часто обстоит не так, как опыт того времени подсказывал Гиппократу, Аристотелю, Плинию и другим таким же знаменитым мужам. У Аристотеля, если уж говорить о самом прославленном и серьезном писателе, есть верные во многих отношениях учения, но много легковесных и случайных,— например, когда он говорит, что, если есть какое-либо действие или воображение, свойственное только душе, она отделима от тела, если нет— неотделима¹⁵. Это все равно что сказать: «Если человек, запертый в помещении, может видеть свет каким-нибудь другим способом, кроме как через оконные стекла, то он может выйти из него, а если нет, то не может и выйти». То же самое— когда Аристотель говорит, что начала природных вещей противоположны¹⁶. Я не спорю, какой-нибудь упрямый человек сможет защитить все аристотелевские учения, но только с помощью сотни подпорок, только многое перетолковывая, искажая и изменяя, только с тысяча и одним пояснением. Но ясно, что всегда будет вызывать возражение то, что не укрепляет ум, а сбивает его с толку. Всего больше поражает, что с помощью столь шатких и мало обоснованных учений— исходя из своего разделения категорий, из своего бытия, простого и сложного,— Аристотель нападает на таких противников, как Парменид и Мелисс.

Поэтому пусть никому не кажется странным, что древние выдвинули так мало непоколебимых всеобщих законов. Ведь общий принцип должен вырастать из многих и точных частных наблюдений. Удивительно ли, что они ошибались, высказывая универсальные суждения о впервые наблюдавшихся явлениях крайне изменчивой природы, меняющих свои свойства в зависимости от времени и места? Аристотель говорит в первой книге о живых существах, что обладатели тонких ног имеют и тонкие руки,— утверждение, которое опровергается в нашей Бельгии, где у многих людей едва заметны икры, а руки полные и мускулистые. Сказанное древними о Греции и Италии мало подходит к другим местам и областям, а теперь даже к самим этим странам из-за изменившегося с течением времени образа жизни и духа народа. Кто теперь строит по нормам Витрувия? Кто ест по предписаниям Галена? Кто пашет землю, следуя советам Варрона или Колумеллы? Многие оставшиеся нам от древности наблюдения о небе, земле и стихиях оказываются полностью противоположны теперешним; так, в старину неверно судили о жизни в жарких странах, об истоках Нила, об антиподах, а также о породах, одушевленных существах, плодах. Плиний пишет, что персики, выросшие в Риме, вредны, а сейчас они считаются лакомством. Где теперь в Испании овцы, о которых Марциал писал, что они естественно окрашены в нужный цвет?

Люди, ищущие только древностей, забывают, среди каких людей и в какое время они живут, и настолько сродняются со стариной, что, как говорится, у себя дома и среди своих они иностранцы: нравы и познания своего ненавистного времени им неведомы, хотя этим же самым любителям древности хотелось бы видеть, что их собственные книги в цене, что ими увлекаются и зачитываются. Дух пристрастности настолько царит повсюду, что диктует мнения о странах и народах: «Этого писателя я не одобряю, потому что он не из такой-то местности». Словно таланты— это фрукты или вина, обычно оцениваемые по почве и месту! Умы процветают в любой стране, надо только их взращивать; возможно, в определенных местах великие таланты появляются чаще, но они есть везде. Впрочем, любители древности часто не щадят собственную родину и свой родной город, из чего становится ясно, что они не столько осуждают, сколько злобствуют. Они надеются, что брань и презрение обязательно поставят их выше презираемых. Но злословить еще не значит победить, презирать— не значит превзойти: только неразвращенные судьи способны понять, кто прав и кто оклеветан, а страдающий от одинаковой болезни относится к чужим порокам не так же снисходительно, как к своим. Ведь гордость и завистливость еще не делают человека таким же слепым к другим людям, как к самому себе; наоборот, чем меньше он видит недостатков в себе, тем с большей проницательностью он их угадывает и клеймит в других.

Наконец, даже когда мы идем за нашими предками, ступая им след в след, как в детской игре, мы не знаем, кто они, эти наши предки, и каковы были их голоса¹⁷



КОММЕНТАРИЙ

¹ *Аристотель*. Метафизика, I, 1.

² *Манилий*, I, 80, 81 и 61.

³ Считалось, что Вергилий предугадал многие истины христианского откровения, особенно в таинственной 4-й Эклоге, где говорится о новой «великой чреде веков», «возвращении девы», «рождении младенца».

⁴ *Вергилий*. Георгики, I, 145—146, 133.

⁵ Буквально «священнопись».

⁶ *Платон*. Федр, 274 с—275 в.

⁷ То есть спорт.

⁸ В отождествлении математики с наукой можно видеть черту Нового времени. Для античности и средневековья это были еще в принципе разные вещи: научность определялась не строгостью и точностью, а близостью к истине, ср. мнение Аристотеля, что точность в чем-то низменна («Метафизика», II, 3).

⁹ Первым мероприятием Александра Македонского было создание преданного войска; благодаря покровительству искусствам при Августе смогли расцвести Гораций, Вергилий, Овидий, Проперций, Тибулл, Сульпиция; Нерон имел пристрастие к устройению праздничных игрish в свою честь; «филэллин» император Адриан всемерно поощрял и восстанавливал греческую культуру.

¹⁰ Папа Лев X (1513—1521) энергично способствовал словесности и искусствам; папа Юлий II (1503—1513) был организатором военных союзов против Венеции (1508) и против Франции (1511).

¹¹ *Вергилий*. Георгики, I, 199—203.

¹² Латинизированное имя епископа Джироламо Вила (1480—1556), итальянского гуманиста, автора «Искусства поэтики».

¹³ Переиначенная строка Горация: «Пишем все мы стихи, умеем иль нет, без разбора» («Искусство поэзии», 117).

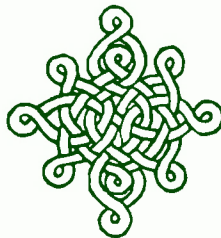
¹⁴ *Гораций*. Послания, II, 1, 84—85:

«...или позором считают совпасть с молодыми, сознавшись,
что разлучаться пора с затверженным в детстве уроком».

¹⁵ Ср.: *Аристотель*. О душе, II, 1, 413 а 6—8 и др.

¹⁶ Ср.: *Аристотель*. Метафизика, XI, 3, 1061 а 12—15 и др.

¹⁷ Здесь Вивес начинает говорить о порче старых книг из-за неграмотности переписчиков и произвольных вставок толкователей, а потом приступает к изложению «кратких правил критического искусства», то есть принципов критики текста.





MESSIRE PIERRE DE BOURDEILLE
SEIGNEUR DE BRANTOME

ПЬЕР ДЕ БУРДЕЙ, СЬЁР ДЕ БРАНТОМ

1540—1614

Пьер де Бурдей родился в поместье Брантом (деп. Перигор), по-видимому, в 1540 году. Он принадлежал к старинной дворянской семье, издавна состоявшей на службе у французских королей. О детстве будущего писателя мало известно. Он рано оказался при дворе, где уже находилась его старшая сестра Маргарита, фрейлина королевы Екатерины Медичи. В 1559 году Брантом отправляется в Италию, старательно осматривает дворцы и церкви, горные цепи и морские заливы. Поразили Брантома мягкость и красота природы, очарование итальянских женщин. Это путешествие оказало решающее влияние на формирование эстетических взглядов писателя, которые никогда не были последовательно сформулированы им, но тем не менее складывались в определенную систему. Брантом был не мыслителем, тем более теоретиком, но человеком наблюдательным и тонким. Он придерживался сенсуалистских воззрений на действительность и почерпнул эти взгляды не из книг, а из живой практической деятельности. Ему были близки гедонистические настроения молодого Ронсара, и юный вельможа написал не один любовный сонет, в меру изысканный, в меру чувственный, в духе «Плеяды».

Понимая буквально гораццианские призывы пользоваться каждым мгновением бытия, Брантом ведет жизнь молодого повесы, ухаживая за фрейлинами, с легкостью сочиняя стихи на случай, беззаботно меняя покровителей, поступая на службу к одному из принцев крови, чтобы завтра бросить все и отправиться в дальнейшее путешествие—то в Шотландию (1561), то в Испанию (1564), то на Мальту (1565).

Как его предки, Брантом был по призванию и по положению военным. Он принял участие практически во всех кампаниях своего времени; он воевал против испанцев и с испанцами против турок, он сражался при Дрё и Жарнаке, то есть с французами против французов в период так называемых «Религиозных войн». Он был близок ко многим вождям гугенотов—адмирал Колиньи гостил однажды в его замке,—но примыкал

к католической партии, хотя и благословлял небо, что не оказался в Париже во время Варфоломеевской ночи. Его католицизм был поверхностный и чисто эстетический: описывая одно из торжественных богослужений, свидетелем которого он оказался, Брантом обратил внимание не на сокровенность религиозного таинства, а на красочность и яркость запомнившегося ему зрелища. Этические проблемы его не волновали, этику он заменил эстетикой.

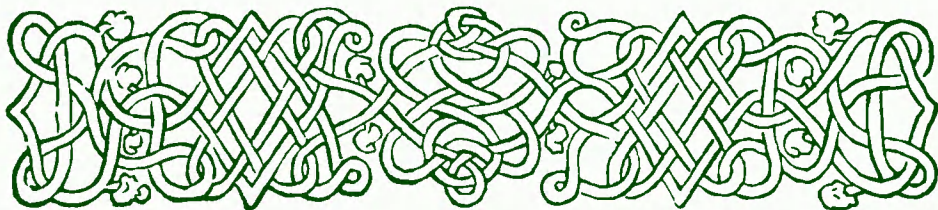
В 1582 году Брантом поссорился с новым королем Генрихом III, к которому был приближен в бытность его дофином. Он уехал в родовое имение, носился с планами переселиться навсегда в Мадрид или Неаполь, затем начал строить новый замок. Осенью 1584 года Брантом во время прогулки неудачно упал с лошади и более полутора лет вынужден был провести в постели. Эта опала и это падение, покончив с Брантомом-придворным и Брантомом-воином, породили Брантома-писателя. Он начинает диктовать своему секретарю и другу Мато нечто вроде мемуаров, повествуя о виденном и слышанном и заново переживая волнения молодости. «Поиски утраченного времени», столь понятные у природы импульсивной, увлекающейся, остро чувствующей и в один день лишившейся всех источников своих острых и ярких переживаний, сложились постепенно в монументальную картину, отразившую красочную и переменчивую эпоху, какой была вторая половина XVI столетия во Франции. Брантом, уже окрепший, но так и не выздоровевший до конца, снова бывает при дворе, встречается с бывшими друзьями, но писательство настолько его увлекло, что он отдает ему весь свой досуг. Он тщательно правит продиктованное, пишет новые куски своих воспоминаний, неутомимо работает над стилем.

Брантом хотел стать историком и усиленно читал Фруассара и других старых хронистов, а также Плутарха в переводе Амио, но подлинным историком не стал, а если и стал, то лишь во вкусе Мериме, не случайно посвятившем ему пространную статью: он рассказывал прежде всего анекдоты, но благодаря своей наблюдательности и эстетическому чутью очень точно и емко передал характер описываемой эпохи: ее эстетическую доминанту, вкусы, взгляды, привычки людей того времени.

Из всего написанного Брантомом наибольшей популярностью пользуется его своеобразный трактат «Галантные дамы», разделенный на семь «суждений». Научообразие трактата — лишь в его построении. По своему содержанию это опять-таки свободный поток мыслей и воспоминаний, верно схваченных психологических черточек и эстетических наблюдений. По свободе повествования, перескакиванию с предмета на предмет, пристрастию к примерам, выхваченным из жизни, стиль Брантома напоминает стиль Монтеня, уступая, конечно, автору «Опытов» в философской глубине.

Настоящий перевод выполнен по изд.: *Les Dames galantes*. Paris, 1955.





ГАЛАНТНЫЕ ДАМЫ

СУЖДЕНИЕ ВТОРОЕ

О том, что более всего тешит в любовных делах:
прикосновения ли, взгляды или речи



ОТ ВОПРОС, в предмете любви, достойный лучшего и более основательного, чем я, исследователя, а суть его такова: что в любовных делах наибольшее утешение сулит — осязание ли, иначе говоря, прикосновение, любовные ли речи или взгляды?

<...> Начнем с прикосновения, которое смело можно признать наисладчайшим выражением любви, ибо вершина ее — в обладании, обладание же неосуществимо без прикосновения; как нельзя утолить жажду и голод, не попив и не поев, так и любовь насыщается не взглядами и речами, а прикосновениями, поцелуями, объятиями, заключаясь Венериным обычаем. С этим соглашался и самодовольный шут Диоген-Киник¹, заявляя — по обыкновению своему непристойно и глумливо, — что он желал бы так же легко утолять голод, потирая пустой живот, как он удовлетворяет свою похоть, потирая некую часть тела. Я мог бы и яснее выразить все вышесказанное, но тема вряд ли того заслуживает. Или же вспомним еще об юноше, влюбившемся в Ламию²: она столь дорого запросила с него за обладание ею, что он не захотел или не смог столкнуться с нею, а потому решил на иное: упорно думая о ней, он осквернил себя и утолил свое вожделение, мысленно обладая этой женщиной; она же, узнав об этом, потащила его в суд, требуя заплатить ей за полученное удовольствие; судья, выслушав истицу, приговорил побренчать перед ней деньгами, заявив, что за любовь, дарованную ею в мечте и в воображении, один звон денег — вполне достаточная плата.

Без сомнения, можно вспомнить здесь еще многие и многие утехи и ухищрения науки Венериной, описанные у древних философов, мне

остается сослаться на самых остроумных и утонченных из них, дабы ознакомился, кто захочет, с их рассуждениями в сей части. Так или иначе, именно оттого, что цель любви есть не что иное, как наслаждение, не следует думать, что его доставляют одни лишь поцелуи и объятия. Многие из нас убеждались, что наслаждение это было неполным и недостаточным, если ему не сопутствовали взгляды и речи; тому есть прекрасный пример в «Ста новеллах» королевы Наваррской³: некий благородный дворянин довольно долгое время пользовался милостями какой-то неизвестной дамы и, хотя свидания их назначались в непроницаемо темной галерее и дама не снимала повязки с лица (а маски еще не были тогда в ходу⁴), дворянин, обнимая даму, сумел заключить все же, что любовница его хороша собою, привлекательна и желанна. Однако же достигнутого ему показалось мало, и он решил узнать, с кем имеет дело; вот однажды во время свидания (которое всегда приходилось на определенный час) он, крепко обняв даму, пометил ей мелом платье, а было оно черного бархата⁵; после, вечером того же дня, когда дамы, отужинав, сходились в бальный зал⁶, он встал у дверей и, внимательно разглядывая входящих дам, углядел наконец одну с меткою на плече, и немало был изумлен, подозревая кого угодно, но только не ее, ибо и степенной осанкою, и благонравным поведением, и разумными речами уподоблялась эта дама самой Премудрости Соломоновой, каковой и описана у королевы Наваррской.

Велико же было изумление нашего кавалера, коему выпал счастливый случай по милости благородной женщины, хотя ее-то можно было заподозрить в последнюю очередь среди прочих придворных дам! Правда, не успокоившись и на этом, он пошел дальше, именно поделился с ней своим открытием и стал допытываться, зачем она таилась от него, заставляя любиться с ней тайком и по темным закоулкам. Но хитроумная дама наотрез отказалась и отреклась от чего бы то ни было, клянясь в непричастности к делу спасением своей души и райским блаженством, как оно и принято у женщин, когда они упорно отрицают то, что порешили скрыть, хотя оно уже вышло на свет божий, очевидное и бесспорное.

Дама отделалась испугом, а вот дворянин упустил свое счастье и удачу, ибо дама эта немало стоила, а поскольку вдобавок разыгрывала из себя святую невинность и недотрогу, то он, можно сказать, лишился двойного удовольствия: одно доставляли бы ему тайные и сладостные ласки дамы, другое — встречи с нею при дворе, где она держалась гордо и неприступно; он же, слушая благонравные, суровые и надменные речи дамы перед всеми собравшимися, мог вспоминать про себя ее сладострастную игривость, похотливую повадку и неумность в наслаждении, когда она бывала наедине с ним.

Да, поистине неоправданный промах допустил наш дворянин, заговорив с дамой о своем открытии, — что бы ему вести и дальше свои дела с нею, по-прежнему пользуясь ее милостями: оно ведь одинаково сладко что без свечки, что при факелах. Конечно, ему следовало знать, кто она, — и я не браню его за любопытство, — ибо, как сказано в той новелле, он сильно

опасался, что имеет дело с дьяволом: известно ведь, что дьявол охотно оборачивается женщиной, дабы завлекать и обманывать людей; к тому же, как слышал я от опытных магов, дьяволу легче принять облик и формы женщины, нежели обрести дар женской речи. Вот по такой-то причине наш кавалер и был в своем праве, желая убедиться воочию, что он любит с женщиной; по его собственным словам, упорное молчание любовницы тревожило его больше, чем невозможность видеть ее, наводя на мысли о кознях господина дьявола; заключим же из сего, что был он человеком весьма богобоязненным.

Но только, обнаружив истину, не лучше ли было молчать?! А как же!—возразят мне,—разве сердечная склонность и любовь не выигрывают, будучи высказаны вслух? Не в этом ли наш дворянин тщился убедить даму?—но не только успеха не добился, а утратил и то, что имел.

Несомненно, однако, что все, кому знаком был нрав этого дворянина, извинили бы его, ибо, согласитесь, нужно обладать слишком уж холодным и расчетливым умом, чтобы, любя женщину, играть с нею в прятки и скрытничать, а я слышал от моей матери, которая состояла при королеве Наваррской и была посвящена в тайны многих ее новелл, даже и выведена в одной из них как одна из собеседниц⁷, что героем помянутой новеллы был мой покойный дядя Лашатеньере,—он славился резким нравом, прямою, а также изрядной ветреностью⁸

В новелле многое намеренно изменено, дабы сохранить тайну: так, например, дядя мой никогда не состоял на службе у принцессы, госпожи этой дамы, ни на службе у брата ее, короля, и это объясняет, отчего он всегда пользовался добрым к нему расположением и короля и принцессы.

Даму же я называть по имени не стану, скажу лишь, что была она вдовою и фрейлиной при одной высокородной принцессе и умела казаться более монашкой, чем придворной дамой.

Я слышал рассказ еще об одной придворной даме при дворе наших последних королей, и мне знакомом: дама эта, влюбившись в одного благородного придворного кавалера, повела с ним дело точно так, как и вышеописанная. Но только она, возвращаясь с любовного свидания в свои покои, всякий раз заставляла одну из прислужниц или горничных осматривать ее со всех сторон, ища сделанной любовником метки, и сей предосторожностью уберегла себя от позора и огласки. Когда на девятый день она принесла со свидания метку на платье, ее служанки тотчас же метку эту обнаружили и признали. После чего дама, опасаясь разоблачения и публичного срама, порвала со своим избранником и на свидания больше не являлась.

А ведь лучше бы (как заметил некто) позволить любовнику метить ее, сколько душе угодно, и столько же раз стирать эти пометки, извлекая из того двойную утеху: и страсть свою удовлетворять, и вместе с тем подшутить над трудолюбцем, который с таким усердием открывал для себя сей новый философский камень, того не ведая, что старается впустую.

<...> Но оставим жалкие эти приключения, мало что общего имеющие

с подлинной любовью, как ее разумеют нынешние дамы, а разумеют они вполне справедливо, что кавалер—не камень безгласный, не скала безмолвная, а живой человек; и уж эти-то дамы умеют добиться от избранников, чтобы те служили им верой и правдой и горячо любили их. А убедившись в их верности, постоянстве и сердечной привязанности, платят им такую же нежной любовью, и доставляют им и себе наслаждение, не закрывая ни лица, ни рта, и встречи назначают не в потемках, а среди бела дня, позволяя любовнику и обнимать, и целовать, и трогать, и смотреть, и говорить, поощряя их к тому жаркими, бесстыдными, манящими и сладостными речами. Конечно, иногда не обходится и тут без маски: многие дамы поневоле прибегают к ней, занимаясь любовью: из боязни испортить цвет лица, либо из желания скрыть прилив крови (если дама воспламенится сверх меры), равно как и испуг, если застанут их врасплох; такие случаи мне известны, а маска все покроет, обманув чужой глаз.

Многие дамы и кавалеры, искушенные в любви, говорили мне, что если бы любовь была нема и слепа, то и они уподобились бы диким зверям, которые, не разумея ни дружбы, ни других человеческих утех, знай утоляют без разбора свое вожделение и природную надобность.

<...> Вот отчего Марк Антоний столь горячо влюбился в Клеопатру, предпочтя ее своей супруге Октавии, которая была во сто раз красивее и милее названной Клеопатры; зато Клеопатра славилась речами своими, любезными и всегда к месту сказанными, изысканными в общей беседе и страстными на ложе любви, и для такой женщины Марк Антоний позабыл все на свете.

Плутарх сообщает нам, что Клеопатра обладала несравненным даром красноречия и блестящим остроумием; она столь грациозно и легко вела беседу, что когда Марк Антоний пытался шутить ей в подражание, желая изобразить галантного кавалера, то выглядел он перед нею неотесанным мужланом и грубым солдафоном, никак не более того, и далеко ему было до сверкающих умом речей ее⁹

Плиний¹⁰ рассказывает нам легенду о Клеопатре, которую нахожу я весьма занимательной, а потому перескажу ее здесь. Однажды царица в самом радостном и веселом расположении духа нарядилась в великолепные пышные одежды и, возложив на голову венки, чей аромат возбуждал любовное влечение, села за трапезу с Марком Антонием; тот захотел вина, и Клеопатра, занимая его пленительной живою речью, одновременно обрывала со своего венка лепестки, заранее пропитанные смертоносным ядом, и бросала их в чашу Марка Антония; когда же она замолчала и он поднес чашу к губам, готовясь выпить, Клеопатра удержала его руку и крикнула, чтобы привели ей раба или преступника,—его приводят, и царица, взяв из рук Марка Антония чашу, дает ее выпить несчастному; тот подчиняется и умирает на месте, и тогда, оборотясь к Марку Антонию, она говорит: «Если бы я не любила так, как люблю, я бы сейчас избавилась от вас без всякого труда, но я слишком хорошо знаю, что без вас не смогла бы жить на свете». Поступок сей и речь, его

сопроводившая, не могли не убедить Марка Антония в любви царицы, и страсть его к ней возросла несказанно.

Вот как прославило Клеопатру ее красноречие, вот отчего все легенды и истории называют ее златоустой, вот отчего и Марк Антоний, преклоняясь пред ее умом, почтительно величал ее царицею, и так он и называет ее в письме своем к Октавию Цезарю¹¹, написанном еще в ту пору, когда они были друзьями. «Что тебе в том,— пишет он,— что я живу с моей царицею?! Она жена мне, ее судьба назначила мне в подруги на веки веков. Ты же спишь то с Друзиллой, то с Тарталией, то с Леронтилой, то с Руфилией, то с Саморией Литиземой, а то и с другими, и тебе, как я посмотрю, нет разницы, с которою из них возлечь, когда желание томит тебя»¹².

В таких словах восхвалял Марк Антоний свое постоянство в любви к царице, порицая друга за распутство, легкомыслие и неразборчивость в женщинах: удивлению подобно, как это Октавий не влюбился в Клеопатру после смерти Антония. Может статься, он и пытался овладеть ею, когда приказал привести ее в свои покои и остался с нею наедине, но она дала ему отпор; а может, он ожидал увидеть ее иною, и она не понравилась ему по этой или по другой причине,—кончилось тем, что он повелел выставить ее напоказ в римском триумфе, от какового позора она нашла избавление в безвременной смерти.

Итак, заканчивая наши рассуждения, можно из них вывести, что когда дама полюбит кого-нибудь и решит добиться взаимности, то не сыщешь в мире оратора искуснее, чем она. Стоит только вспомнить о Софонисбе¹³: Тит Ливий¹⁴, Апиан¹⁵ и многие другие описали, как изъяснялась она в ту пору, когда явилась к Масиниссе, дабы возгласить ему свою любовь, пленить его и завладеть им, да и после, когда она умирала от яда, красноречие не изменило ей.

Короче говоря, пусть запомнит каждая дама: легкий слог—любви залог; я уверен, что редкая из женщин не найдет к случаю речей, способных смутить и небеса и землю; даже самая лютая стужа не приморозит ей язык к нёбу.

Красноречие—не последнее дело в любви: ежели дама молчалива и косноязычна, навряд ли она и в постели придется вам по вкусу, так что когда господин Дю Белле, говоря о своей подруге и восхваляя ее добродетели, пишет:

«Скромна в речах, неистова на ложе»¹⁶,

то он имеет в виду те речи, которые дама держит в свете, в общем разговоре, но наедине с избранником своего сердца истинно любезная дама не постесняется в словах и забудет о стыдливости, ибо несдержанность в любовных делах угодна Венере и сильнее разжигает страсть.

<...> Заключение же из всего сказанного, что слово—большая подмога в любовных играх, и где любовники молчат, там не полно и наслаждение,—возьмите в пример и в сравнение красивое тело: ежели не дано ему прекрасной души, то это скорее идол непреклонный, нежели живой человек; невозможно полюбить такое бездушное создание, а тем, кого

природа обделила столь безжалостно, следует прибегнуть к искусству, дабы восполнить пробел.

<...> Рассудим теперь о взглядах. Само собой разумеется, что глаза первыми вступают в любовную схватку, и сладостен тот миг, когда взору нашему предстает нечто редкое и чудное по красоте. Ах, есть ли в мире что-нибудь прекраснее красивой женщины—либо богато наряженной и разубранной, либо нагой, в постели?! Одета дама предлагает чужим взглядам одно лишь свое лицо, но пусть скажет тот, кто увидит все ее тело, весь этот роскошный стройный стан, грациозно колеблющийся и одновременно величавый: согласился бы он променять сие великолепное зрелище на какое-либо иное?! И все же, когда женская нагота надежно сокрыта пышным платьем, она сильнее возбуждает соблазн и желание. Пусть, кроме лица, ничего и не видно,—стоит ли отказываться от наслаждения со знатной дамой, отговариваясь тем, что она одета или что чересчур светло; хорошо, ежели к услугам любовников имеется отдаленный потайной покой, где и мягчайшее ложе и все прочее предназначено для единственно заветной сладкой цели!

Вот отчего некая высокородная дама (как мне рассказывали), встречаясь с любовником своим в условленный час и тайком от всех, тут же сбросив платье, услаждала себя с ним без всяких проволочек, говаривая так: «Бывали в старину такие дурехи, что, прячась по темным спальням да потайным углам, разводили церемонии в любви; таким надобно сперва пожеманничать всласть, да раздеться, да разуться, да время потянуть, и лишь после того приступить к любовным играм и забавам. В любви время дорого: коли уж на тебя напали, так не тяни, сдавайся, и делу конец! А стыдиться тут нечего!»

Я нахожу, что дама эта была права; многие же кавалеры полагают, что куда как занятнее затевать любовные игры с одетой дамой, дабы сперва скомкать, смять, сорвать и сбросить наземь золотую парчу и шелк, отшвырнуть и растоптать серебряные звезды, подвески, жемчуга и прочие драгоценности, ибо в такой битве пыл и удовольствие удваиваются. По этой же причине никогда не сравнится с богатой дамою какая-нибудь бедная пастушка или другая простая девушка, ничем, кроме красоты, не наделенная.

За то и Венеру почитали столь красивою и желанною, что она ко всей своей прелести всегда была изысканно одета, и благовониями умащена, и чудное благоухание за сто шагов исходило от нее. Истинно говорят: ароматы возбуждают и раздражают чувство, тем пособляя в любви.

Вот отчего римские императрицы и патрицианки употребляли их в большом количестве, и тому знатные французские дамы, а пуще их испанки и итальянки в наши дни охотно подражают; надо сказать, что в Испании и в Италии дамы куда искуснее и изощреннее наших как в умении надушиться, так и в нарядах и украшениях; наши дамы многому научились у них, а те разные изящные мелочи переняли с античных римских медалей и статуй, во множестве еще сохранившихся в Испании и в Италии,—всякий, кто взглянет на них, найдет, что в одежде и прическах

достигли они полного совершенства и весьма достойны восхищения. Правду сказать, нынешние французские дамы всех превзошли. И обязаны этим в первую очередь королеве Наваррской¹⁷.

Вот отчего приятно и сладостно иметь дело с такими дамами, богато и роскошно наряженными; некоторые придворные в беседах со мною высказывали свою приверженность к женщине в платье, нежели к раздетой и нагой на ложе, будь оно хоть золотом выложено. Другие же твердят, что женщина хороша в своем естественном виде, без прикрас; к примеру, один знатный принц, мне знакомый¹⁸, укладывал своих любовниц и возлюбленных совсем обнаженными на черные гладкие тафтяные простыни, дабы грациозные тела, блистая белизною на черном, сильнее возбуждали его пыл и желание.

Да, никто не усомнится в том, что всего приятнее на свете вид красивой женщины во всем сиянии ее прелести, но легко ли сыскать такую? В одном предании говорится, например, что Зевксис, сей талантливый живописец, был осаждаем горячими просьбами многих почтенных дам и девиц нарисовать им портрет Елены Прекрасной, дабы убедиться, так ли она хороша, как гласила молва¹⁹. Он не захотел отказать им, но, перед тем как приступить к делу, всех их оглядел пристально и, взяв у каждой то, что было в ней наикрасивейшего, составил портрет, как бы мозаику из прекрасных частиц, и вышла у него Елена столь дивной красоты, что все вокруг онемели при виде ее, но была ли в том заслуга Зевксиса?!—благодаря этим дамам ему осталось лишь водить кистью, списывая с заказчиц те черточки, которые и создали сие целое. Мораль же нашей басни в том состоит, что не могла одна Елена являть собою все совершенства женской красоты, хотя и почиталась она прекраснейшею из смертных.

Не знаю, правда ли это, но испанцы уверяют, что совершенная по красоте женщина должна иметь тридцать к сему признаков. Одна дама из Толедо—а город тот славится красивыми и изящными женщинами, многоопытными в любви,—назвала и перечислила их мне. Вот они:

«Три вещи белых: кожа, зубы и руки;
Три вещи черных: глаза, брови и ресницы;
Три розовых: уста, щеки и ногти;
Три длинных: талия, волосы и руки.
Три невеликих: зубы, уши и ступни.
Три широких: груди, лоб и переносица.
Три узких: губы (и те и другие), талия и шиколотки.
Три полных: плечи, икры и бедра.
Три тонких: пальцы, волосы и губы.
Три маленьких: соски, нос и голова.
Всего тридцать»²⁰.

Нет к тому препятствий и даже вполне допустимо, чтобы дама соединяла в себе все эти тридцать достоинств, но все же, должен сказать, непременно найдется хоть какой-нибудь малый изъян либо что-нибудь, о чем можно поспорить. Спросите тех, кто видывал на своем веку

красавиц,— пусть они выскажут на этот счет суждение. Как бы то ни было, даже если красивая дама и не славится всеми указанными качествами, она все равно останется красавицей, пусть при ней лишь часть описанных признаков; важно, чтобы то были самые главные из перечисленных,— ибо знавал я женщин, кои обладали больше чем половиною этих тридцати, будучи вполне привлекательными, и все же уподоблялись низкорослому и чахлому подлеску с мелкими кустиками и деревцами: стоило вырасти рядом раскидистым могучим деревьям, как они легко заглушали жалкую эту поросль.

Да простит мне господин де Ронсар, ежели скажу, что любовница его, как бы он ее ни восхвалял, красотою сим деревьям все же не уподобилась, то же скажу и о всякой другой даме его времени, упомянутой в его сочинениях; красавица Кассандра, хоть я и согласен признать ее достоинства, недаром скрыта им под вымышленным именем²¹, также и Мари, известная нам лишь как Мари²²,— но поэтам и живописцам дозволено творить и писать все, что вздумается,— взять хоть красоты Альчины и прочих дам, описанные Ариосто в «Неистовом Орландо»²³.

Все это так, но, по словам одного весьма мудрого человека, природа не в силах создать женщину столь полного совершенства, какую рождает резец, кисть и пламенная душа вдохновенного художника. Ну так что же?! Взору человеческому отраден вид любой красивой женщины, прекрасного белого точеного ее лица, но даже если оно и темновато, не все ли равно,— такое иногда и двум белым не уступит,— не сказала разве одна испанка: «Я смугла, но стоит ли пренебрегать мною?!» Прекрасная Марфиза, к примеру, «*Era brunetta alquanto*»²⁴. Брюнеткам свое место, блондинкам— свое. Совершенство красоты есть воплощение всех достоинств тех красавиц, что мы лицезреем ежедневно, и тело безупречной красавицы должно отвечать лицу формами и очертанием; это касается как малого, так и большого роста женщин, в особенности последних.

А потому упаси нас боже выискивать признаки необычайной красоты, о коих я рассказал и как их нам описывают,— хватит с нас и заурядных красавиц; выражаясь эдак, я ничего не имею в виду дурного, ибо и среди них встречаются такие жемчужины, что, поверьте, на их портрет вряд ли бы достало таланта у наших в облаках витающих поэтов, капризных художников и прочих восхвалителей красоты женской.

СУЖДЕНИЕ ТРЕТЬЕ

О прелестях красивой ножки и достоинствах,
коими ножка сия обладает

Среди многих дамских прелестей и красот, кои мы, кавалеры, восхваляем промеж себя, ибо им дано пробуждать любовное влечение, весьма ценится красивая ножка у красивой дамы, и я знавал многих дам, что славились этим особо и о ножках своих неустанно заботились, дабы сохранить их во всей красе. Тому есть множество примеров; мне

рассказывали, как одна знатнейшая принцесса²⁵, с которою я и сам был знаком, из всех своих придворных дам выделяла одну и была к ней милостива сверх всякой меры, а дело все в том, что та умела, как никто другой, натянуть ей башмак, застегнуть пряжку и завязать подвязку, и в благодарность за сию услугу она ее приблизила к себе больше, нежели других, и даже богато ее наградила. Из чего следует заключить, что ежели дама и пеклась столь ревностно о красоте своих ножек, то отнюдь не для того, чтобы прятать их под юбками да под платьями, но, напротив, видно, надеялась хоть когда-нибудь открыть их посторонним взорам, показав прелестные, изящно скроенные панталоны позолоченного либо посеребренного полотна, либо другой богатой материи (она в таких щеголяла обычно),— судите сами, есть ли толк рядиться для самой себя, коли не можешь дать услады чужому глазу, да и не одному только глазу?!

Эта дама не могла даже отговориться тем, что старается так для своего супруга (как уверяет большинство из них, вплоть до самых пожилых, которые — чем ближе к могиле, тем ярче рядятся и расфуфыриваются),— она же была вдовою. Правду сказать, в бытность свою замужем она проделывала то же самое, так что, лишившись мужа, видно, не захотела изменить своей привычке.

Я знавал весьма красивых и достойных дам и девиц, столь же озабоченных славою драгоценных своих ножек; они неустанно пеклись об их изяществе и прелести и, без сомнения, были в том правы, ибо в ножках заключено больше сладострастия, нежели можно даже предположить.

Мне рассказывали, как в царствование короля Франциска²⁶ одной даме, столь же красивой, сколь и знатной, случилось сломать ногу, и, когда нога у нее срослась, дама нашла, что срослась она неправильно; это привело ее в такое отчаяние, что она решительно приказала костоправу сызнова ломать ей ногу и поставить кости на место, дабы вернуть ноге прежнюю красоту и гибкость. Одна ее знакомая, узнав об этом, выказала изумление, но другая дама, весьма в таких делах сведущая, ей отвечала: «Вы, как я погляжу, не разумеете, какую власть заключают в себе красивые ножки!»

Некогда я знавал весьма красивую и достойную девицу, которая, влюбившись в одного знатного сеньора, пожелала привлечь его к себе, дабы получить от него и пользу и удовольствие, но никак не могла своего добиться; вот однажды, проходя по аллее парка и завидев его издали, она притворилась, будто бы подвязка у нее упала; она, отойдя немного в сторонку, подняла юбку и давай возиться с башмаком и натягивать подвязку. Этот знатный сеньор пристально на нее поглядел, нашел, что ножка ее весьма недурна, и столь увлекся созерцанием, что не заметил, как ножка произвела то, чего не смогло сделать красивое лицо девицы; он рассудил про себя, что такие стройные колонны поддерживают, верно, не менее прекрасное здание, в чем и признался впоследствии своей любовнице, а уж та распорядилась дальше так, как сочла нужным. Заметьте, сколь изобретательна в ухищрениях любовь!

Мне рассказывали об одной прелестной и благородной даме веселого, шутливового и доброго нрава, которая однажды, приказав лакею натянуть ей башмак, спросила его, не впадает ли он при сем в соблазн, вожделение и похоть,— правда, вопрос ее звучал по-иному, более откровенно. Лакей, желая выказать вежливость и почтение, отвечал отрицательно. Не успел он моргнуть, как дама размахнулась и закатила ему здоровенную оплеуху. «Убирайтесь,— приказала она,— вы более у меня не служите, я дураков у себя не держу».

Нынешние лакеи так не скромничают, поднимая с постелей, обувая и убирая своих хозяек, да есть и кавалеры не промах, что сглотнули бы, не задумавшись, столь аппетитную приманку.

Красота ножек, как сверху, так и внизу, не со вчерашнего дня ценится; еще во времена римлян, читаем мы, Луций Вителлий, отец императора Вителлия, воспылав любовью к Мессалине и желая войти в милость к ее супругу, попросил ее однажды оказать ему честь одним даром. «Каким же?»—спросила императрица. «Ежели вам будет угодно, мадам,— отвечал он,— дозвольте мне когда-нибудь разуть вас». Мессалина, вообще весьма благосклонная к своим подданным, не захотела отказать ему в такой малости, и он, разув ее, взял себе ее сандалий и всегда с тех пор носил его на груди, непрестанно доставая и целуя, верно, воображая, что целует самую ножку, чего в действительности ему даровано не было²⁷.

Вспомним английского милорда из «Ста новелл» королевы Наваррской²⁸, который точно так же не расставался с перчаткой своей возлюбленной и тем утешался. Я знавал немало мужчин, кои, перед тем как натянуть себе на ноги шелковые чулки, просили возлюбленных своих поносить их перед тем восемь ли, десять ли дней и только потом сами надевали, довольные и удовлетворенные как душою, так и телом.

Знавал я одного сеньора²⁹, которому случилось путешествовать морем с одной знатной дамою—красавицей из красавиц,—провожая ее на родину; фрейлины этой дамы, застигнутые врасплох морской болезнью, не смогли служить, и тогда он, пользуясь счастливым случаем, вызвался прислуживать ей при вставании и отходе ко сну, обувать и разувать ее; и так, обувая и разувая даму утром и вечером, влюбился он в нее до отчаяния, тем более что жил почти бок о бок с нею,—да и чей дух не смутился бы, оставшись равнодушным к столь великому соблазну?!

Любимейшая жена Нерона, Поппея Сабина, читаем мы, была не только великой искусницей в умении одеваться, наряжаться и носить украшения, но вдобавок ходила в сандалиях с золотыми поножами. Не подумайте, что сим щитом желала она скрыть ножки свои от рогоносца-супруга Нерона,—ибо далеко не он один наслаждался их созерцанием и прочие удовольствия от них получал. Нет, столь достопримечательную обувь надевала она лишь по собственной своей прихоти,—ведь приказала же она подковать лошадей для своей колесницы чистым серебром³⁰.

Святой Иероним в весьма изящных выражениях описывает даму, которая ревностно пеклась о красоте своих ног: «Своим крошечным черным башмачкам, блестящим и туго натянутым, уготовила она приман-

ку молодым людям, соблазняя и возбуждая их звоном пряжек»³¹. В то время, видно, в моде была такая обувь, и ее охотно носили многие дамы, исключая разве самых почтенных матрон. Такие башмачки и ныне в ходу у турецких дам, даже самых знатных и добропорядочных.

Давно уже обсуждается вопрос, какая ножка более соблазнительна и чаще привлекает взоры—обнаженная или же прикрытая и обутая? Некоторые полагают, что природа хороша и без прикрас и что даже совершенной формы ножка, белая, красивая, стройная и гладкая, словом, такая, какой ей следует быть по определению испанцев, пригляднее всего выглядит в роскошной постели, ибо где же еще показаться даме необутой—не по улице же босою пройти?! И также не назовешь вполне красивой и привлекательной даму,—как бы пышно она ни рядилась,—если нет у нее на ногах шелковых цветных или белых нитяных чулок, какие нынче выделывают во Флоренции (наши дамы носили их летом до того, как вошли в моду шелковые чулки); притом положено, чтобы такой чулок был натянут туго, как кожа на барабане, и скреплен кокетливой подвязкою с булавками или иначе как-нибудь, как нравится или угодно даме. Далее, ни в чем так не хороша ножка, как в легком белом башмачке, либо в туфельке черного или цветного бархата с заостренным носком, столь изящно скроенной, что и вообразить себе трудно,—я видел эдакие на одной нашей весьма знатной даме, и уж так они были на ней милы, что просто загляденье!

За что еще можно назвать ножку красивой? Ежели она велика несоразмерно, она уж не хороша, а ежели слишком мала, то умаляет весь облик и очарование своей хозяйки,—недаром, хоть оно и невежливо, а говорится: «Ножка тонка, да ж... велика». Нет, надобно, чтобы ножка была средней, какие у большинства дам я и видывал, тогда только она и соблазнить способна, тем паче если дама ножку и высунет из-под платья, и повертит ею, и взбрыкнет шаловливо, и покрутит заостренным носком беленького своего башмачка (тупой носок нынче не в моде),—а в белой обуви нога всего красивее. Но только эдакие башмачки следует надевать одним лишь высоким и стройным женщинам, а не коротышкам и карлицам, ибо у этих длинный носок хлопает по полу и болтается, точно палица на поясе великана или бубенчик на колпаке паяца.

И другого еще пусть остережется дама, а именно: не следует ей отрекаться от своего пола и переодеваться мужчиною в маскараде или еще где-нибудь, ибо тогда, имея она хоть самую прелестную ножку в мире, она обезобразит ее мужскою обувью: всякой вещи должно сохранять натуральный вид и быть на своем месте; отказываясь же от своего пола, утрачивает дама вместе с тем красоту и природное свое очарование.

Отчего и нежелательно, чтобы дама мужеуподоблялась, желая покрасоваться перед всем светом. Вот недавно наши дамы ввели в моду красивые береты с пером, которое носят на манер гвельфов, гибеллинов³² или же в самой середине лба (чтобы оставить его весь открытым),—так и этот убор не ко всем идет, ибо для такого надобно иметь хорошенькое, прямо

кукольное личико и особо тонкие черты,— вот как у нашей королевы Наваррской, которой если только на лицо взглянуть, так и не скажешь сразу — хорошенький ли ребенок перед тобою или знатнейшего рода дама, каковою она была.

Вспоминается мне, как одна дама лет двадцати пяти, мне знакомая — а была она ростом высокая, дюжая, мужеподобная и ко двору представлена совсем недавно, — желая подражать королеве и изобразить из себя опытную прелестницу, явилась, эдак вдруг вырядившись, в бальный парадный зал; так не было человека, что не оглядел бы ее пристально и не посмеялся над нею; даже сам король³³ отпустил шутку (а уж в шутках никто в королевстве с ним не равнялся), — так вот, сам король заметил, что она походит на палку от метлы, а еще на малеванных фландрских баб с трубкой в зубах, которых вешают над каминами в тавернах и кабаках; он приказал передать ей, что ежели она вновь явится ко двору в таком наряде и обличье, то ей прикажут сунуть трубку в рот, дабы потешать и веселить всю нашу знать. Так и заявил ей король, ибо равно невзлюбил он и саму даму в нелепом ее уборе и глупого супруга ее.

Вот отчего переодевание нейдет ко всем без различия дамам: даже если королева Наваррская, красивейшая в мире дама, вздумала бы надеть чужой чепец, пусть даже самый кокетливый и яркий, красота ее много утратила бы, ибо несовместимы два разных вида красоты (правда, что она в том не нуждалась, ибо красоты ей было не занимать). И ежели бы ей вздумалось показать свою ножку (а такими, как у нее, не могла похвастаться ни одна дама), выставив ее в непривычной для нашего глаза обуви или, напротив, в простеньком башмачке при парадном платье, то и к ножке этой любой остался бы равнодушен, нечувствителен. Так не следует ли отсюда, что прекрасные дамы должны одеваться и показывать свои наряды с величайшей осмотрительностью?

Мне довелось читать в одной испанской книге, озаглавленной «El viage del Principe»³⁴, о путешествии, совершенном королем испанским в Нидерланды, во времена правления отца его, императора Карла³⁵. Там сказано, что среди прочих пышных приемов, которые устраивали для него тамшние богатые и изобильные города, особо отличилось празднество королевы Венгерской³⁶, жившей в городе Бэн³⁷, а по поводу этого празднества была сложена такая поговорка: «Пышней, чем праздник в Бэне».

Королева Венгерская придумала изобразить и разыграть осаду замка со всеми положенными военными маневрами (случай сей был уже мною описан в другой книге³⁸), и вот во время этой осады устроила она среди прочих роскошеств праздник, доселе невиданный, в честь императора, своего зятя, в честь сестры своей Элеоноры³⁹, а также для всех сеньоров и придворных кавалеров с дамами. В конце праздника пред гостями явилась дама со свитою из шести нимф-горянок, дама представляла богиню-девственницу охоты; все семь дам были облачены в античные костюмы из серебристо-зеленого полотна, у всех семерых в волосах мерцал лунным светом алмазный полумесяц; они несли луки со стрелами

и богатые колчаны за плечами, а сандалии их из серебристого полотна столь изящно облегли ножки, что и описать невозможно. И так вошли они в зал, ведя собак на сворках, и приветствовали императора, сложив перед ним на столах всякого рода дичь, добытую ими на охоте.

Вслед за ними явилась богиня Палес⁴⁰, покровительница пастухов, в сопровождении шести нимф зеленых долин, одетых в серебристо-белое полотно, с такими же головными покрывалами, осыпанными жемчугом, и в серебристо-белых сандалиях; они несли молоко и сыры и также преподнесли их императору.

В третий выход настала очередь богини Помоны⁴¹ с нимфами и дриадами, несущими плоды. Помоною одета была дочь доны Беатрис Пачеко, графини Антремонтской, фрейлины королевы Элеоноры, и ей было тогда не более девяти лет. Ныне она зовется госпожой адмиральшею де Шатийон, ибо адмирал⁴² женился на ней вторым браком; так вот, эта девочка-богиня преподнесла императору множество самых сочных и изысканных фруктов, какие только произрастают на земле, и, невзирая на юный возраст, сопроводила свой дар столь нежной и разумной речью, что император и все собравшиеся пришли в восторг, пожелав ей и впредь остаться такою же прелестной, мудрой, благородной, добронравной, грациозной и остроумной дамою; так оно впоследствии и сбылось.

Она, как и нимфы, была окутана серебристо-белым покрывалом, носила такую же обувь, и голова ее была убрана драгоценными камнями: то были изумруды, зеленые, как листва плодов, что она держала в руках, а помимо плодов поднесла она императору и королю Испании лавровый венок из зеленой эмали, чьи листья были сплошь осыпаны жемчугом и другими драгоценностями,— зрелище несравненно роскошное; королеве же Элеоноре подарила она веер с зеркальцем посередине, также весь в камнях великой ценности.

Как видите, эта принцесса и королева Венгерская доказала непреложно, сколь она благородна, щедра и сведуща в искусстве обхождения, а равно и в ратных делах, так что сам император, брат ее, остался доволен и безмерно польщен приемом достойной, высокородной сестры своей.

Некоторые спросят меня, для чего привел я здесь этот рассказ. А вот для чего: знайте, что девицы, изображавшие нимф и богинь, были выбраны среди красивейших фрейлин королев Франции, Венгрии и герцогини Лотарингской; там были француженки, испанки, итальянки, фламандки и немки, и все как одна блистали красотою; бог знает, не затруднилась ли бы королева Венгерская указать, которая из них всех грациозней и прекрасней. Однако мадам де Фонтен-Шаландри⁴³, ныне еще живущая, могла бы свидетельствовать, что то была дочь королевы Элеоноры, прозванная «Прекрасною Торси», и она немало на сей случай порассказала. Так, от нее известно мне, что сеньоры, дворяне и придворные кавалеры всласть насмотрелись тогда на стройные лодыжки, колени и бедра дам, представлявших нимф, коих платье, более чем короткое, предлагало глазу непривычно прекрасное зрелище; все мужские взоры, минуя лица, всегда открытые и доступные для обозрения,

обращались вниз, к ногам красавиц. Женских лиц оставляло равнодушными ножки, ибо в том здании, где красиво быть фризы и архитравы, а роскошь любовно отполированы до блеска.

Стоит ли мне продолжать это ср... когда речь идет о переодеваниях и п... празднествами в Бэне по случаю пр... въезд в Лион короля Генриха, в... производил смотр своему гарнизону, превзошел все доселе виданное, по... тому свидетелями⁴⁴.

Если представление охоты Дианы... праздника королевы Венгерской, то... сто крат искуснее; так, на пути своей... античный обелиск, а по правую руку... шесть локтей высотой, и лужайка эт... деревьями, густыми кустами и фрукт... кустов носились олени, лани и козы... услышал, как затрубили в рога и т... Диана со свитою из девственных охо... турецкий лук и за плечами колчан, юбку ее туники из черно-золочен... звезды, пурпурные рукава и лиф све...

приблизившись вместе со львом к изгороди луга и став в одном шаге от его величества, она отдала ему льва, сопровождая свой дар рифмованным десятистишием, какие принято было слагать в то время, в каких-то стихах, тщательно отшлифованных и отнюдь не малозвучных, говорилось, что в образе сего льва дарует ему богиня город Лион и, так же как этот лев, город будет послушен, подвластен и покорен приказам и законам короля.

И, высказав все это, почтительно и грациозно склонилась Диана со спутницами перед королем, а он, милостиво и приветливо глядя на них и поблагодарив от всего сердца, распрощался и отбыл своей дорогою. Итак, заметьте, что Диана и подруги ее были наивиднейшими и красивейшими женами, девицами и вдовами города Лиона, где нет в красавицах недостатка, и они исполнили мистерию сию столь искусно и превосходно, что многие принцы, сеньоры, дворяне и придворные пришли в восхищение. Судите сами, были ли они в том правы.

Мадам де Валантинуа, иначе называемая Дианою Пуатье, которой служил король и в чью честь была устроена эта охота, не менее короля осталась ею довольна и всю свою жизнь любила город Лион, тем более что он близко соседствовал с ее герцогством Валантинуа.

Итак, поскольку мы взялись рассуждать об удовольствии разглядывать красивые ножки, то надо думать (да мне и подтвердили это), что не один король, но и все его придворные кавалеры насладились зрелищем стройных ножек прелестных нимф, столь изобретательно выставленных и искусно обутих, что вместе с восторгом и желанием одобрить сию изящную выдумку возникало искушение подняться на следующий этаж.

Дабы покончить с нашим отступлением и вернуться к основному повествованию, скажу, что и в наше время королевы, особенно королевамать, любят устраивать и давать великолепнейшие балеты, и, как обычно, все мы, придворные, прежде всего устремляем взоры на ножки танцующих дам и получаем несказанное удовольствие, видя, как они переступают и дразняще подрагивают ими,—ведь в балете их юбки и платья намного короче обычного, хотя, конечно, не столь коротки, как у нимф, и не столь высоко подобраны, как хотелось бы. Тем не менее взоры наши по счастью проникают туда, где обычно все скрыто платьем: когда оно вздымается при быстрых поворотах, можно уловить кое-что для глаза весьма приятное, отчего многие теряют голову, не в силах опомниться от восхищения.

Когда поднялся мятеж в городе Сиене и республике⁴⁶, тамошние прелестные дамы организовали три группы, куда вошли самые стройные и красивые женщины, каких только можно было сыскать. В каждую группу входила тысяча дам, что в общей сложности составило три тысячи: первая группа была одета в лиловую тафту, вторая в белую, а третья в пурпурную; одежды эти были скроены как у нимф, иначе говоря, были весьма короткими, так что полностью открывали и икры и бедра, и вот эдак продефилировали они перед всем городом и даже перед самим кардиналом Феррарским и съёмом де Терм, генерал-лейтенантами короля нашего

Генриха; эти дамы выказали твердую решимость умереть за республику и за всю Францию, в чем и поклялись; все они были готовы приложить руку к укреплению города, в знак чего даже несли жерди на плечах, и решимость их всеми видящими была горячо одобрена. Я помещаю рассказ об этом эпизоде в другом моем суждении⁴⁷, там, где говорится о женской отваге, ибо отвага—одна из прекраснейших черт наших очаровательных дам.

По этому поводу повторяю лишь то, что слышал от дворян и солдат, французов и иноземцев, и многих горожан, а именно: то было самое чудное зрелище из всех когда-либо виденных, ибо там были знатные дамы и видные горожанки, красотою затмевавшие одна другую,—ведь, как известно, город сей никогда не знал недостатка в красавицах. Но если глазу был приятен вид прелестных дам, то что же сказать о зрелище стройных их ножек в туго натянутых башмачках, искусство носить которые им хорошо известно; что говорить тогда о высоко подобранных туниках этих нимф, чья поступь была так легка и свободна, что воспламенила и зажгла самых холодных и равнодушных зрителей; и ведь не без задней мысли было им положено одеться нимфами,—сей наряд дает богатую пищу взорам, ибо коротенькая туника, еще и с разрезами по бокам, как это мы видим на прекрасных римских статуях, способна лишь умножить удовольствие от созерцания.

Чем, скажем, очаровывают девы и жены острова Хиос⁴⁸? Несомненно, что собственная прелесть и грация украшает их, но еще более того—свободная манера одеваться; в особенности же поражают они воображение весьма коротким одеянием, открывающим выше колена их ножки—холеные и кокетливо обутые.

По этому случаю вспоминается мне, как однажды при дворе некая дама, высокая, красивая и стройная, разглядывала великолепный гобелен, где весьма безыскусно изображена была охота Дианы с большою свитою нимф, коих платье отнюдь не скрывало ног; и вот дама, оборотясь к одной из своих подруг, тщедушной и низкорослой, сказала ей так: «Эй, малютка, такая мода не про вас, право. Лихо бы вам пришлось, коли случилось бы выставить напоказ ваши ноги в эдаких-то шлепанцах! Вы бы тогда и носа не посмели из дому высунуть,—не то что мы, женщины стройные и высокие, чья походка легка и грациозна и кому ножку показать—только к собственной выгоде. Благодарите же время наше и нынешнюю моду на длинные юбки,—я-то знаю, что вы прячете под ними каблук в локоть высотой—ни дать ни взять ходули или дубинки: ежели кому будет нужда в оружии, так тут-то ваши ноги и пригодятся на то, чтобы, отпилив их у вас одну или обе, ими сражаться вместо палицы,—то-то врагов бы наколотили!»

Дама эта имела полное право так говорить,—ведь самая очаровательная ножка в мире, обуяй ее в эдакий башмак с надставленным каблуком, утерять всю свою прелесть, ибо нарушается тогда естественная пропорция; так что без изящно скроенного башмачка и все остальное не в счет. Некоторые дамы полагают, что чем выше каблук и длиннее носок, тем

богаче и роскошной вид и тем больше сердец они к себе привлекут,— напротив!—жалкое зрелище представляют тогда их ступни и икры, и смешно смотреть на такую женщину, чей высокий рост — не дар природы, но ухищрение искусства.

Как принято было полагать в старые времена, красивая ножка таит в себе столько сладострастия, что многие римлянки, благонравные и строгие (или по крайней мере таковыми желающие казаться), прятали ноги под платьем, дабы не вводить мужчин в соблазн; да и в наше время некоторые дамы в Италии, подражая им, стыдятся выставлять напоказ ножки так же свободно, как лица; они тщательно оберегают их от посторонних взоров под длинными юбками и уж так медленно, так осторожно и мелко переступают, что не только увидеть, а и заподозрить ноги под платьем невозможно.

Сдержанность сия, может быть, пристала тем, кто помешался на благочестии да приличиях и боится возбудить соблазн в ближнем,— оно, конечно, похвалы достойно, но я полагаю, что дай им волю, они бы выставили и ступню, и бедро, и кое-что повыше, и только лицемерие и напускная скромность заставляют их доказывать ежеминутно своим мужьям, что они-де и есть праведницы,— что ж, кому и судить о том, как не им самим?!

Знавал я одного дворянина, галантного и предостойного, который на коронации последнего короля в Реймсе⁴⁹ разглядел сквозь доски помоста, сбитого специально для дам, ножки, затянутые в белый шелк и принадлежащие одной знатной даме — красивой и стройной вдовушке, и так ему это зрелище запало в душу, что он прямо помешался от любви,— а ведь и красивое лицо и все прочие стати этой дамы, а не одни только ножки, вполне заслуживали того, чтобы томиться по ним и чахнуть от любви порядочному человеку. Мне-то известно, сколько было воздыхателей у этой дамы,—и не счесть!

Словом, как порешили я и со мною многие придворные, мне знакомые, вид красивой ножки и маленькой ступни весьма опасен и воспаляет сладострастия ищущий взор, и удивлению подобно, как это многие наши писатели, равно и поэты, не воздают ножке той хвалы, какую почтили они все другие части тела. Что до меня, я бы писал о ней без конца, ежели бы не страх, что меня обвинят в небрежении ко всему прочему телу; что ж, приходится мне обратиться к посторонним темам, ибо непозволительно слишком углубляться в один только этот предмет.

Почему я и заканчиваю сие Суждение, позволяя себе еще одно только слово: «Бога ради, госпожи мои, не прельщайтесь высоким ростом и не надставляйте себе каблуков под прелестные ваши ножки, коими если не все вы, то многие можете похвастаться. Хорошенькая ножка сама по себе очаровательна, и, обувая ее, надобно сперва умно все взвесить и меру соблюсти, иначе все дело испортите!»

Пусть хвалит, кто захочет, другие дамские прелести (подобно иным поэтам), но изящно очерченные бедра, стройные икры и крошечные ступни все же ни с чем не сравнимы и в царстве любви великою властью обладают!



КОММЕНТАРИЙ

¹ Брантом пересказывает здесь либо отрывок из Плутарха о Диогене Цинике («De storicis rugnantibus», гл. XXI), либо отрывок из «Жизни Диогена» (VI, XXIX), написанной Диогеном Лазерцием, на которого и Монтень ссылается в «Опытах» в связи с тем же сюжетом (II, гл. XII).

² Эту куртизанку звали не Ламия, а Фонис. Эта легенда описана Плутархом в «Деметриусе» (гл. XXVII). Тот же сюжет использован многими другими авторами, среди них — Элиан («Histoires diverses» I, XII, гл. LXIII, De Archedice scorto), Никола де Труа (Le Grand Parangon des Nouvelles nouvelles, новелла XXIII), Банделло (Novelle, ч. IV, новелла II), Рабле (III, гл. XXXVII), Лафонтен (Contes, ч. IV, IV) и другие.

³ XLIII новелла «Гептамерона».

⁴ Обычай носить маски распространился лишь при Карле IX.

⁵ Как говорится в «Гептамероне», в то время бархат «не всякий день носили, разве что самые знатные придворные дамы» позволяли себе подобную роскошь.

⁶ Эта деталь — вымысел Брантома.

⁷ Она выведена под именем Энасюиты в новеллах IV, XIX, XXVII, XXXVI и др. «Гептамерона».

⁸ Франсуа де Вивон, сьер де Лашатеньере славился своими любовными похождениями. Был убит Жарнаком на знаменитом поединке.

⁹ Брантом повторяет здесь Амио, который перевел «Жизнеописание Антония» Плутарха.

¹⁰ См.: Плиний. Естественная история, XXVI, III.

¹¹ Это письмо Антония к Октавию приводится у Светония («Август», I XIX)

¹² Здесь Брантом искажил имена собственные: вместо имен Тарталия, Леронтила, Самория Литизема следует читать: Тертуллия, Терентилла, Сальвия Литизения.

¹³ Брантом очень любил трагедию Триссино «Софонисба», переведенную Мелленом де Сен-Желе и впервые сыгранную в Блуа 3 апреля 1554 года при участии принцесс королевской крови Елизаветы и Клод. Софонисба, карфагенская царица, была обещана в жены царю нумидийцев Масиниссе, но ее отец Гасдрубал, передумав, выдал ее замуж за другого. Масинисса, вступив в союз с римлянами, разбил карфагенян и захватил в плен Софонисбу. Софонисба сумела убедить Масиниссу в том, что она всегда любила только его, и он женился на ней, но, поскольку Сципион намеревался провести ее, как пленную, в римском триумфе, Масинисса, чтобы избавить жену от позора, заставил ее принять яд.

¹⁴ *Тит Ливий*, XXX, XV.

¹⁵ «De rebus puniceis», XXVII.

¹⁶ Отрывок из стихотворения «Старая куртизанка».

¹⁷ Речь идет о Маргарите Валуа (1553—1616), дочери короля Генриха II и Екатерины Медичи, супруге короля Генриха Наваррского; она оказывала покровительство Брантому.

¹⁸ Имеется в виду герцог Анжуйский (1551—1589), впоследствии король Генрих III (с 1574 г.).

¹⁹ *Зевксис* (V—IV вв. до н. э.) — прославленный древнегреческий скульптор и живописец. О Елене Зевксиса упоминают многие античные авторы, в том числе Плиний Старший.

²⁰ Перечисленные «признаки красоты» на самом деле заимствованы Брантом из анонимной книги «О восхвалении дам и их красоте». Они излагались многими авторами той эпохи, чаще всего в стихах. В подлиннике приводится испанский текст, который здесь опущен.

²¹ *Кассандра* — не вымышленное, а подлинное имя Кассандры Сальвиати, возлюбленной Ронсара.

²² Большинство исследователей творчества Ронсара сходятся на том, что это была крестьянская девушка из Анжу по имени Мари Дюпен.

²³ *Альчина* — героиня поэмы Ариосто «Неистовый Орlando».

²⁴ «Была смугловата». Марфиза — прекрасная воительница из поэмы «Неистовый Орlando».

²⁵ Имеется в виду французская королева Екатерина Медичи (1519—1589), супруга короля Генриха II.

²⁶ Речь идет о Франциске I, правившем с 1515 по 1547 год.

²⁷ Этот эпизод заимствован из книги Светония «Жизнь Вителлия» в переводе Ж. де ла Бутьера, часто дополнявшего, как и в данном случае, текст Светония своими измышлениями. Мессалина (ум. в 48 г.)—супруга римского императора Клавдия.

²⁸ Эпизод из новеллы VII «Гептамерона».

²⁹ По предположениям комментаторов, речь идет о великом приоре Франсуа де Лоррене, в 1562 году сопровождавшем в Шотландию свою племянницу Марию Стюарт.

³⁰ О Поппее Сабине, велевшей подковать своих лошадей не серебром, как утверждает Брантом, а золотом, рассказывает Плиний Старший.

³¹ Неясно, на какое именно сочинение Иеронима ссылается здесь Брантом.

³² *Гвельфы* и *гибеллины*—две враждующие религиозно-политические партии Италии (XII—XV вв.).

³³ Речь идет о Генрихе III.

³⁴ «Путешествие принца». Эта книга о путешествии по Нидерландам наследного принца Филиппа была напечатана в Антверпене в 1552 году.

³⁵ То есть император Карл V (1500—1558).

³⁶ Имеется в виду Мария Австрийская, сестра Карла V, вдова венгерского короля Людовика II.

³⁷ Подразумевается город Бинш в нидерландской провинции Геннегау.

³⁸ Здесь Брантом ссылается на свою книгу «Жизнь Генриха II».

³⁹ *Элеонора* Австрийская (1498—1558)—королева Португалии, затем французская королева, вторая жена Франциска I и сестра Карла V; пыталась содействовать установлению мира между Францией и Испанией.

⁴⁰ *Палес*—древнеримская богиня пастухов и стад.

⁴¹ *Помона*—древнеримская богиня фруктов и садов.

⁴² То есть адмирал Гаспар де Шатийон де Колиньи (1517—1572), вождь гугенотов. После гибели мужа во время Варфоломеевской ночи Жаклина де Колиньи бежала в Савойю, где в 1585 году была заключена в тюрьму по обвинению в «сношениях с дьяволом». Она не вышла оттуда до самой смерти (1594), несмотря на заступничество короля Генриха IV.

⁴³ Клод Блоссе де Торси, в замужестве *Фонтэн-Шаландре*, была одной из двенадцати фрейлин королевы Элеоноры.

⁴⁴ Описание въезда короля Генриха II в Лион в 1548 году заимствовано Брантомом из книги «О великолепии торжественной встречи, устроенной в славном и древнем городе Лионе христианнейшему королю Франции Генриху II и его супруге Екатерине 23 сентября 1548 года». Книга была издана в Лионе в 1549 году.

⁴⁵ *Диана* де Пуатье, герцогиня де Валантинуа (1499—1566)—фаворитка Генриха II.

⁴⁶ Здесь Брантом приводит эпизод из «Мемуаров» французского полководца и писателя Блеза де Монлюка (1502—1577). В 1552 году Сиенская республика восстала против власти Карла V и вступила в союз с Францией. Монлюк рассказывает о мужестве жителей восставшей Сиены при осаде города испанцами в 1554 году.

⁴⁷ Брантом ссылается на Суждение пятое своей книги.

⁴⁸ Это восхваление женщин острова Хиос Брантом заимствовал из книги французского путешественника и писателя Н. де Николэ (1517—1583) «Морские и сухопутные путешествия по Востоку» (1568).

⁴⁹ Коронация Генриха III состоялась 15 февраля 1575 года.



СОДЕРЖАНИЕ

5

От составителя

ФИЛОСОФИЯ И ЭСТЕТИКА

13

ФРАНЧЕСКО ПЕТРАРКА

ИНВЕКТИВА ПРОТИВ ВРАЧА. ЛЕКАРСТВА ОТ ПРЕВРАТНОСТЕЙ СУДЬБЫ. ПИСЬМА
К БЛИЗКИМ

Вступительная статья и перевод В. Бибихина

51

ЛЕОНАРДО БРУНИ

О НАУЧНЫХ И ЛИТЕРАТУРНЫХ ЗАНЯТИЯХ

Перевод и вступительная статья Н. Ревякиной

67

КОЗИМО РАЙМОНДИ

РЕЧЬ В ЗАЩИТУ ЭПИКУРА ПРОТИВ СТОИКОВ, АКАДЕМИКОВ И ПЕРИПАТЕТИКОВ

Перевод и вступительная статья Н. Ревякиной

77

ЛОРЕНЦО ВАЛЛА

ОБ ИСТИННОМ И ЛОЖНОМ БЛАГЕ

Перевод и вступительная статья Н. Ревякиной

109

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ

НАУКА НЕЗНАНИЯ. «ВСЯ ТЫ ПРЕКРАСНА, ВОЗЛЮБЛЕННАЯ МОЯ...». ПРОСТЕЦ О
МУДРОСТИ. «ПОСТУПАЙТЕ ПО ДУХУ»

Перевод и вступительная статья В. Бибихина

139

МАРСИЛИО ФИЧИНО

КОММЕНТАРИЙ НА «ПИР» ПЛАТОНА

Вступительная статья А. Горфункеля. Перевод А. Горфункеля,
В. Мажуги, И. Черняка

243

ДЖОВАННИ ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА

РЕЧЬ О ДОСТОИНСТВЕ ЧЕЛОВЕКА. КОММЕНТАРИЙ К КАНЦОНЕ О ЛЮБВИ
ДЖИРОЛАМО БЕНИВЬЕНИ

Перевод и вступительная статья Л. Брагиной

307

ЛЕОН ЭБРЕО

диалоги о любви

Перевод и вступительная статья Л. Брагиной

343

БАЛЬДАССАРЕ КАСТИЛЬОНЕ

о придворном

Перевод и вступительная статья О. Кудрявцева

363

АНЬОЛО ФИРЕНЦУОЛА

о красотах женщин

369

БЕНЕДЕТТО ВАРКИ

книга о красоте и грации

Перевод и вступительная статья И. Крайневой

377

ФРАНЧЕСКО ПАТРИЦИ

любовная философия

Перевод и вступительная статья А. Горфункеля

413

ТОММАЗО КАМПАНЕЛЛА

о прекрасном. о превосходстве человека над животными и о божественности его души

Перевод и вступительная статья А. Горфункеля

429

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ

письмо Ульриху фон Гуттену о Томасе Море

Перевод и вступительная статья Г. Гусейнова

439

МИШЕЛЬ МОНТЕНЬ

опыты

Вступительная статья И. Мавлевич

457

ХУАН ЛУИС ВИВЕС

о причинах упадка искусств

Перевод и вступительная статья В. Бибихина

473

ПЬЕР ДЕ БУРДЕЙ, СЬЁР ДЕ БРАНТОМ

галантные дамы

Вступительная статья А. Михайлова, перевод И. Волевич

Эстетика Ренессанса: Антология. В 2-х т. Т. 1 /
Э84 Сост. и науч. ред. В. П. Шестаков.— М.: Искусство,
1981.—495 с., ил.

Настоящая книга представляет собой издание памятников эстетической мысли эпохи Возрождения. В ней публикуются сочинения по эстетике выдающихся мыслителей и художников этой эпохи: Петрарки, Боккаччо, Альберти, Леонардо да Винчи, Николая Кузанского, М. Фичино, Ф. Патрици, Т. Кампанеллы, Х. Вивеса и др. В томе первом публикуются работы по философской эстетике. Большинство материалов антологии впервые публикуются на русском языке. Книга рассчитана как на специалистов— философов, филологов, музыковедов, так и на всех, кто интересуется вопросами эстетики.

Э $\frac{10507-004}{025(01)-81}$ 8-80

ББК 87.8
7

ЭСТЕТИКА РЕНЕССАНСА

ТОМ I

РЕДАКТОРЫ

А. М. КОВАЛЕВ, Т. Г. ГОЛЕНПОЛЬСКИЙ, С. В. ИГОШИНА

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

Э. Э. РИНЧИНО

ТЕХНИЧЕСКИЙ РЕДАКТОР

В. У. БОРИСОВА

КОРРЕКТОРЫ

М. Л. ЛЕБЕДЕВА,

Н. В. МАРКИТАНОВА

*

СДАНО В НАБОР 20.09.79. ПОДП. К ПЕЧ. 04.10.80. ФОРМАТ ИЗДАНИЯ 70×100/16.
БУМАГА ОФСЕТНАЯ. ГАРНИТУРА ТАИМС. ОФСЕТНАЯ ПЕЧАТЬ. УСЛ. П. Л.
40,176. УЧ.-ИЗД. Л. 35,323. ИЗД. № 17482. ТИРАЖ 25000. ЗАКАЗ 2016 ЦЕНА
3 Р. 10 К. ИЗДАТЕЛЬСТВО «ИСКУССТВО» 103009 МОСКВА, СОБИНОВСКИЙ
ПЕР., 3. ФОТОНАБОР 1-Й ОБРАЗЦОВОЙ ТИПОГРАФИИ. ОРДЕНА ТРУДОВОГО
КРАСНОГО ЗНАМЕНИ КАЛИНИНСКИЙ ПОЛИГРАФИЧЕСКИЙ КОМБИНАТ
СОЮЗПОЛИГРАФПРОМА ПРИ ГОСУДАРСТВЕННОМ КОМИТЕТЕ СССР ПО
ДЕЛАМ ИЗДАТЕЛЬСТВ, ПОЛИГРАФИИ И КНИЖНОЙ ТОРГОВЛИ, Г. КАЛИ-
НИН, ПР. ЛЕНИНА, 5.

И.Б. № 746

