

КУЛЬТУРА ВОЗРОЖДЕНИЯ И СРЕДНИЕ ВЕКА



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

НАУЧНЫЙ СОВЕТ ПО ИСТОРИИ
МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ РАН

КУЛЬТУРА ВОЗРОЖДЕНИЯ И СРЕДНИЕ ВЕКА



МОСКВА «НАУКА» 1993

Редакционная коллегия:

доктор исторических наук Л. С. ЧИКОЛИНИ
(ответственный редактор),
доктор исторических наук Л. М. БРАГИНА,
кандидат исторических наук В. М. ВОЛОДАРСКИЙ,
доктор искусствоведческих наук А. Н. НЕМИЛОВ

Рецензенты:

доктор исторических наук Г. С. КУЧЕРЕНКО,
кандидат исторических наук А. Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ

Редактор издательства Н. Л. ПЕТРОВА

*Авторский коллектив и издательство
благодарят госпожу Хайрию Вукобрат и господина Бориса Вукобрата
за поддержку и содействие в выпуске этой книги*

К $\frac{4402000000-081}{042 (02)-93}$ — 625—92 I полугодие

ISBN 5-02-012318-8

© Коллектив авторов, 1993
© Российская академия наук, 1993

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Сборник «Культура Возрождения и средние века» подготовлен Комиссией по культуре Возрождения Научного совета по истории мировой культуры РАН совместно с отделом истории общественной мысли Института всеобщей истории РАН. В основу сборника положены материалы научной конференции «Культура Возрождения и средние века» (1987 г.), в которой принимали участие специалисты разных профилей из Москвы, Санкт-Петербурга, Киева, Саратова и других городов.

Специфика работы определяется комплексным подходом исследователей к вопросам использования культурного наследия средних веков гуманистической мыслью, литературой и искусством Возрождения.

В сборнике освещаются проблемы общего и особенного в средневековой и ренессансной культурах, каждая из которых оставила потомкам непреходящие создания человеческого гения. Авторы статей анализируют эволюцию социально-политических структур, общественной мысли, религиозно-философских, педагогических, эстетических представлений в процессе перехода к эпохе Возрождения и развития новой, ренессансной культуры. Особое внимание уделяется при этом не только разрыву Ренессанса со средневековыми традициями, но и их специфическому переосмыслению, преемственности двух крупных этапов истории европейской культуры, а также критическому рассмотрению различных оценок соотношения средневековой и ренессансной культур, существующих в отечественной и зарубежной историографии. Разумеется, это ни в коей мере не означает умаления роли античного наследия в формировании и развитии культуры Возрождения. В сборник включен впервые публикуемый перевод на русский язык сочинения итальянского гуманиста А. Полициано «О заговоре Пацци», дающий представление о традиционных и новых элементах в гуманистической историографии эпохи Возрождения.

Сборник, предлагаемый вниманию читателей, продолжает серию работ, подготовленных Комиссией по культуре Возрождения. Эта

серия включает следующие издания: «Леон Баттиста Альберти» (М., 1977); «Типология и периодизация культуры Возрождения» (М., 1978); «Проблемы культуры итальянского Возрождения» (Л., 1979); «Томас Мор, 1478—1978» (М., 1981); «Культура эпохи Возрождения и Реформация» (Л., 1981); «Античное наследие в культуре Возрождения» (М., 1984); «Культура Возрождения и общество» (М., 1986); «Культура эпохи Возрождения» (Л., 1986); «Рафаэль и его время» (М., 1986); «Эразм Роттердамский и его время» (М., 1989); «Природа в культуре Возрождения» (М., 1993); «Культура и общество Италии накануне нового времени» (в печати); «Культура Возрождения XVI века» (в печати).

К ВОПРОСУ О СОЦИАЛЬНЫХ ИСТОКАХ ВОЗРОЖДЕНИЯ В ЛОКАЛЬНЫХ ЦЕНТРАХ СЕВЕРНОЙ И СРЕДНЕЙ ИТАЛИИ

Е. В. Бернадская

В обширной советской литературе, посвященной различным проблемам итальянского Возрождения, историки (М. Л. Абрамсон, Л. М. Баткин, Л. М. Брагина, М. А. Гуковский, М. Т. Петров, Н. В. Ревякина, В. И. Рутенбург, С. Д. Сказкин и др.) довольно единодушно высказывают суждение о том, что социальные истоки Ренессанса следует искать в пополанской среде и в раннебуржуазной прослойке. Специально этому вопросу посвящена яркая статья Л. М. Баткина, где он пишет: «Ренессанс может быть объяснен в плане социального генезиса прежде всего из пополанской и в особенности из «раннебуржуазной среды», которой принадлежала исходная историческая инициатива. Ренессанса не было бы без созданных этой общественной силой благоприятных экономических и политических условий, без исходивших от нее психологических импульсов, без особого типа личности и деятельности, подлежавших духовному освоению и нуждавшихся в новой социальной педагогике»¹. Эти соображения представляются совершенно убедительными для Флоренции — ведущего и наиболее творческого центра Возрождения. Но новая гуманистическая культура распространилась и в других городах Северной и Средней Италии — при дворах Милана, Урбино, Феррары, Мантуи и Римини, где (за исключением Милана) не только отсутствовали раннекапиталистические элементы, но не столь была значима и богата пополанская верхушка. Л. М. Баткин учитывает эти обстоятельства и продолжает свою мысль: «... новые и специфические факторы сказались — пусть неравномерно и неравнозначно — на всей городской и, более того, на всей итальянской общественной структуре, повлияв на духовенство, нобилитет, ремесленников... Культурная перестройка, происходившая в таких ведущих городах, как Флоренция и Венеция, не ограничилась ни в географическом, ни в социальном смысле своими эпицентрами, своими основными источниками. Эта перестройка затронула и более традиционные города, и княжеские дворы,

¹ Баткин Л. М. О социальных предпосылках итальянского Возрождения // Проблемы итальянской истории. М., 1975. С.237.

привела к появлению в Ренессансе аристократически и плебейски окрашенных модификаций — словом, вобрала всю Италию и воздействовала так или иначе на облик национальной культуры в целом»².

К этим безусловно справедливым соображениям хотелось бы добавить, что в отмеченных «малых» центрах Возрождения была, на наш взгляд, и своя социальная среда, свои социальные элементы, которые создавали благоприятную почву для довольно длительного и устойчивого распространения в них новой культуры. Речь идет о положении верхушки городского нобилитета, правящей элиты в синьориях и принципатах, о их политическом и этическом самосознании. Корни этих явлений уходят, по-видимому, в эпоху итальянского средневековья и связаны с особенностями формирования здесь феодального класса.

Уже к концу периода раннего средневековья можно отметить некоторые особенности итальянского феодализма³. Это прежде всего разбросанность владений феодальной знати, частая смена их феодалов. Горные хребты, пересекающие Северную и Среднюю Италию, отсутствие больших благоприятных для земледелия массивов препятствовали созданию устойчивых феодалов; смена правящих династий (лангобардов, франков, германских королей и императоров) приводила к «перетасовке» феодальных магнатов⁴. Так, предки маркизов д'Эсте, появившиеся в Италии в 813 г. вместе с Карлом Великим, в течение двух веков были графами Тосканы, имели владения в Лигурии, на Корсике и лишь около 1000 г. получили феодалы в Падуанской округе — Эсте, Черро, Монселиче, Полезино, — ставшие постоянным ядром их владений. Феодальный род Каносса владел территориями в округах Пармы, Мантуи, Модены, Феррары, Брешии, в Эмилии и Тоскане⁵.

Другая черта, свойственная итальянским феодалам, — незавершенность феодальной лестницы, отсутствие строгой иерархии — была связана с отсутствием в Италии постоянной королевской династии. Ленные связи крупных феодалов (графов, маркграфов, лангобардских герцогов, епископов) со средними и мелкими рыцарями, «капитанами», вальвассорами, «*viscomites*» часто нарушались с приходом нового короля или императора. В то время как во многих странах Европы к X—XI вв. создавались крупные феодальные массивы и строгая система вассально-ленных отношений, итальянские феодалы были менее сплочены, менее прикреплены к определенным местам, что способствовало их большей мобильности. Важную роль в укреплении позиций рыцарей сыграл эдикт Конрада II 1037 г. о признании наследственности бенефициев средних и мелких

² Там же.

³ Котельникова Л. А. Итальянское крестьянство и город в XI—XIV вв.: По материалам Северной и Средней Италии. М., 1967. С. 327—328.

⁴ Galasso G. Le forme del potere, classi e gerarchie sociali // Storia d'Italia / Ed. Einaudi. Torino, 1972. Vol. 1. P. 413.

⁵ Tabacco G. La storia politica e sociale // Storia d'Italia / Ed. Einaudi. Torino, 1974. Vol. 2. P. 123—142.

рыцарей, что в известной степени освобождало их от влияния крупных феодалов⁶.

Но уже в X—XI вв. в Италии возвысились города, превратившиеся в мощную силу благодаря средиземноморской торговле и сохранившейся яркой античной традиции. Очень существенно, что «города стали главенствующей силой в судьбах Италии, когда феодализм не успел достичь зрелости в экономике и политике... За Альпами города распространились на более подвинутой стадии феодальной эволюции, включаясь в X—XI вв. в относительно сформировавшуюся, возникшую без них аграрную среду, отвоевывая в ней для себя место, которое долго останется социально и политически подчиненным. В Италии же города, воспрянув одним — двумя столетиями раньше, с самого начала участвовали в формировании социальной структуры, задав ей уже исходные особые параметры, разрыхляя почву для своего будущего господства⁷. Итальянские города, а не сельские замки были политико-административными центрами, местопребыванием франкских графов, лангобардских герцогов и гастальдов, епископов при Оттонах⁸. В X—XI вв. средние и мелкие рыцари — вальвассоры, «*viccomes*», министриалы (бывшие вассалы епископов) — вместе с верхушкой пополанов свергают власть синьоров-епископов, устанавливая коммунальную власть в городе.

Крупные феодалы постоянно ощущают, что господствовать в Средней и Северной Италии можно, лишь овладев властью в том или ином городе. Рыцарство стремится приобщиться к растущему богатству городов, которых только в Северной Италии насчитывалось 126⁹.

В XII—XIII вв. совершается нечто вроде феодальной «революции», заключающейся как в экспансии рыцарей и «капитанов» (крупных феодалов) в города, так и в насильственном их переселении туда и разрушении сельских замков. Этот процесс интенсивнее всего шел в Средней Италии¹⁰. Но и в Северной Италии, в весьма скромных центрах, эти явления также имели место. Так, в Модене в XII в. крупным феодалам предписывалось проживать в городе не менее двух месяцев в году, приносить городу клятву верности, исполнять приказы моденской коммуны, платить городу налог с зависимого населения¹¹. А в начале XIV в., в период изгнания д'Эсте, здесь издаются антимагнатские постановления, близкие к флорентийским и болонским¹².

⁶ Galasso G. Op. cit. P. 413.

⁷ Баткин Л. М. Указ. соч. С. 222.

⁸ Prosacchi G. Storia degli italiani / Ed. Luterza. Bari. 1968. Vol. 1. P. 17.

⁹ Рутенбург В. И. Итальянский город от раннего средневековья до Возрождения. Л., 1987. С. 4.

¹⁰ Котельникова Л. А. Феодализм и город в Италии в VIII — XV вв. М., 1987. С. 65—67.

¹¹ Tiraboschi G. Memorie storiche modenensi col codice diplomatico. Modena, 1793—1795. Vol. 3. Doc. CCCCVIII, CCCCXI.

¹² Statuta civitatis Mutinae anno 1327. Parma, 1863. Lib. IV, CCXII.

Вместе с крупными феодалами в города переселяются новые группы средних и мелких феодалов и рыцарей. Сначала им нелегко в городе. Они должны приспосабливаться к новым условиям. Им не хватает доходов с земель, которые начинают уплывать в руки богатых горожан. Часть из них приобщается к занятиям торговлей и ростовщичеством. Это чрезвычайно существенное обстоятельство, экономически сближающее верхушку пополанства с городским нобилитетом. Между этими группами заключаются и браки. Все это ведет к определенной общности интересов. Вместе с тем отдельные группы нобилитета обеднели и растворились в среде пополанства. Автор «Малой феррарской хроники» Риккобальдо да Феррара пишет: «Слышал я от стариков (речь идет о первой половине XIII в. — Е. Б.), что у нас было 34 фамилии нобилей, из которых многие пришли в упадок и осталось» их не более десяти, а остальные потеряли богатство, могущество и знатность и породнились с плебеями¹³. Аналогичные процессы «размывания» знати можно проследить по хроникам Вероны, Падуи и других городов. У представителей городского нобилитета и рыцарства, сближавшихся с пополанами, менялась, естественно, и психология, появлялось нечто общее с умонастроениями пополанской верхушки. Разумеется, при этом следует иметь в виду, что часть феодалов, живущих в сельской местности, горных районах, не втягивалась в городскую орбиту.

Наиболее крупные феодалы, поселяясь в городах, воздвигали там башни и, опираясь на своих вассалов, вели жестокую борьбу за власть. К середине XII в. в большинстве городов Северной и отчасти Средней Италии создаются две враждующие «партии», возглавляемые, как правило, двумя группами феодалов; иногда основная линия борьбы проходила между верхушкой пополанов и феодальной «партией».

В некоторых центрах Северной Италии, где пополаны были слабей, отдельным представителям крупных феодалов удается в 30 — 40-х годах XIII в. основать с помощью Фридриха II Гогенштауфена первые, хотя и непрочные, синьории. Их опыт как-то усваивается более гибкими представителями феодальных кланов; во второй половине XIII в. укрепляются синьории в городах Северной Италии, позже превратившиеся в территориальные государства (д'Эсте в Ферраре, Висконти, а затем Сфорца в Милане, Гонзага в Мантуе, Скалигеры в Вероне). Утверждению синьорий предшествует ожесточенная борьба партий, сопровождаемая взаимными изгнаниями, конфискацией имущества и т. д. Насколько трезвой и реальной была политическая мысль у лидеров партий, свидетельствует рассказ Д. Виллани о том, что в начале XIV в. представитель партии Делла Торре (тогда синьоров Милана) спросил изгнанного из города Маттео Висконти, собирается ли последний вернуться к власти в Милане. Тот ответил: «Скажи своему господину, что, когда его прегрешения

¹³ *Riccobaldo da Ferrara. Chronica parva ferrariensis* / A cura di G. Zannelli // Deputazione provinciale ferrarese di storia patria. Serie Monumenti. Vol. 9. Ferrara, 1983. P. 144.

превысят мои собственные, я вернусь в Милан»¹⁴. Фраза эта (даже если она не была сказана, а придумана или пересказана Виллани) звучит и в новое время, так как по сути характеризует политический организм, действующий в странах с двухпартийной системой.

Правящая элита североитальянских синьорий переживает в конце XIII, а затем в XIV в. значительные изменения. Так, при изучении миланской, феррарской, мантуанской синьорий конца XIII — конца XIV в. можно заметить, что властители не чувствуют себя уверенно; им приходится бороться с коммунальными свободами, другими феодальными родами. Вначале они опираются на свою феодальную клиентелу, подавляют самостоятельных окрестных феодалов. Порой синьоры прибегают к прямому террору, выступают как деспоты (Бернабо Висконти и др.). Но к концу XIV в. талантливый правитель Милана (а затем герцог) Джангаллеаццо Висконти значительно совершенствует государственную структуру, сочетает централизацию с сохранением во многих городах коммунальных структур, расширяет границы владений, привлекает на придворную службу дворянство, закладывает первые камни в основание Ломбардского герцогства — территориально-абсолютистского государства, стремится к созданию в Северной и Средней Италии единого королевства. В Ферраре маркизы д'Эсте, «инкорпорируясь» в городскую структуру со второй половины XII в., к концу XIV в. прочно укрепляют свои позиции: опираясь в основном на дворянство, они способствуют развитию ремесла и торговли, много средств вкладывают в мелиорацию, проводят ирригационные работы. Словом, синьоры овладевают искусством правления, и город, а не феодальные поместья становится центром их владений.

Меньшую роль города мы обнаруживаем в двух других центрах Возрождения — Урбино и Римини. Урбино с 1213 г. является феодем графов де Монтефельтро, и свои скудные доходы они увеличивают кондотьерской службой. Во главе Римини с конца XII в. становится воинственный род Малатеста, расширяющий свои владения в борьбе с мелкими соседними феодалами и выступающий в качестве кондотьеров на службе римлянам, Неаполитанскому королевству, Венецианской республике.

За краткой картиной динамичной эволюции, переживаемой правящей верхушкой и нобилитетом городов Северной и отчасти Средней Италии, стоит драматическая борьба за власть. Еще не окрепнув как класс, итальянские феодалы встретились с мощной силой — городами, которые им не удалось подчинить полностью; феодалы «инкорпорировали» их в свои синьориальные государства. Еще им приходилось бороться с папами и императорами, позже — с соседними властителями. Феодальная элита проявляла большую гибкость, умело выбирая нужную опору; прибегая то к мягкости, то к хитрости и лести, она постигала сложную науку управления, которую позже гениально обобщил Макьявелли. Изысканность и

¹⁴ Villani G. Cronica. Firenze, 1884. I. Lib. VIII. Cap. LXI. P. 76.

обаяние у них легко сочетались с коварством, лицемерием и вероломством, тем более что противниками часто оказывались члены одной семьи. Соответствующую школу проходил и городской нобилитет, связанный общими делами и родственными связями с пополанством. Он также познал силу и мощь человеческих дерзаний и свершений, личностную значимость, стремление управлять фортуной. Эти качества делали правящую элиту и нобилитет достаточно восприимчивыми к определенным гуманистическим идеям. Чувства доблести, смелости, мужества, личной инициативы, вдохновляемые примерами античности, безусловно, были близки итальянским правителям; они привлекали к своим дворам ученых-гуманистов, художников, архитекторов, ваятелей. Разумеется, тут играло роль и соперничество дворов: каждый государь стремился переманить к себе наиболее видных гуманистов.

Огромную роль в приобщении синьоров и знати к культуре Возрождения играло воспитание и образование, полученные у гуманистов. Общеизвестно, что Леонелло д'Эсте (1441 — 1450) был учеником Гуарино Веронского, герцог Урбино Федерико да Монтефельтро, мантуанские Гонзаги учились у Витторино да Фельтре, Карло Малатеста, властитель Римини с 1386 г., воспитывался Джованни Мальничини, учеником Петрарки; Убертино Каррарский учился у П. П. Верджеро Старшего. Обычно такое образование получала не только семья властителя, но и многие дети знати. И общая среда в стране была такова, что гуманисты, художники, архитекторы легко меняли «место службы», ибо в придворных кружках и на университетских кафедрах везде имела определенная прослойка интеллигенции, с которой они близко сходились. Справедливо пишет М. Т. Петров: «Нигде в Европе социально-политическая практика не была столь интенсивной. Нигде она не втягивала в свою орбиту, не снимала с места такое количество людей, социальных слоев и не бросала их в водоворот событий. Нигде политический опыт так органично не сочетался, с одной стороны, с деловой, торговой, военной активностью, а с другой — не получал столь утонченных, утопических, идеальных, сублимированных выражений. И что особенно важно подчеркнуть — динамическая полицентрическая специфика итальянской жизни, безусловно наложившая отпечаток и на внутригородское развитие, создала возможность постоянного политического творчества¹⁵. Существование различных по своему политическому устройству городов-государств Северной и Средней Италии (купеческо-олигархические республики, синьории, близкие к монархии Миланское, Феррарское герцогства, папский Рим) не являлось препятствием для перемены места жительства итальянцу треченто и кватроцiento, привыкшему к разнообразию политических систем, сложившихся на небольшой территории.

Разумеется, флорентийские и тосканские гуманисты, художники, архитекторы обладали наиболее творческим потенциалом. Но и

¹⁵ Петров М. Т. Итальянский полицентризм и культура XIII — XVI вв. // Городская культура: Средневековье и начало нового времени. Л., 1986. С. 64.

другие культурные центры Италии внесли ценный вклад в общеоитальянское Возрождение. В большинстве этих центров «зачинателями» новой культуры были синьоры и правители, которые при своих дворах, под влиянием воспитателей организовывали научные кружки, где обсуждались античные произведения, различные морально-этические вопросы. В университеты (Павия, Феррара) приглашались преподаватели-гуманисты, правители собирали обширные библиотеки. Постепенно к гуманистической культуре приобщались более широкие слои населения: так, Гуарино Веронский открыл бесплатную школу для детей бедняков в Ферраре.

В Милане гуманистические идеи распространялись с конца XIV в.¹⁶ Гуманисты здесь часто служили при дворе, и начиная с Антонио Лоски (в полемике с Колуччо Салютати) они прославляли преимущества монархического правления. Пьетро Кандидо Дечембрио, придворный поэт, пишет биографию Висконти, по поручению герцога составляет комментарии к произведениям Петрарки. Гуманист Гвинифорте да Барцицца, секретарь герцога Филиппо-Мариа, работает над комментариями к Данте. В разное время в Милане живут и творят Гаспарино да Барцицца, Беккаделли, Лоренцо Валла, написавший здесь трактаты «О подражании», «О красноречии». В 1439 г. сюда прибывает Франческо Филельфо, который становится признанным главой миланских гуманистов. Его сменяет поэт Мерула, автор «Истории дома Висконти». В Павии создается прекрасная библиотека, насчитывавшая в 1426 г. 988 кодексов. Сюда Джангалеаццо свозит библиотеку Скалигеров и Петрарки. Наконец, длительное время при миланском дворе творит Леонардо да Винчи (1483 — 1499, 1506 — 1513).

Значительный вклад в культуру Возрождения и гуманистическую образованность внесла Феррара. Начало распространения здесь новой культуры относится к 40-м годам XV в., но наивысшего подъема она достигает в конце XV и в течение XVI в. в творчестве трех поэтов — Боярдо, Ариосто и Тассо; два последних снискали себе мировую славу. В XV — XVI вв. в феррарском университете трудились известные гуманисты Н. Леоничено, Д. Бьянкини и др. С конца XV в. в Ферраре развивается музыкальная культура, появляются театр, многоголосая певческая капелла. Работают здесь и знаменитые художники Козимо Тура, Доссо Досси. Архитектор Россети значительно реконструирует город¹⁷. К середине XVI в. гуманистическими занятиями увлекаются и монархи. Так, хорошее образование получил Эколе II (1534 — 1559), в 14 лет он произнес речь перед папой Адрианом VI на латинском языке. Герцог сочинял эпиграммы, был ценителем музыки и живописи. В 1542 г. он даровал привилегии иностранным студентам, занимавшимся в феррарском

¹⁶ *Garin E.* La coltura milanese nella prima metà del XV secolo // *Storia di Milano*. Milano, 1955. Vol. 6. P. 545 — 617.

¹⁷ *Chiappini L.* Gli Estensi. Varese, 1970. P. 266—316; *Бернадская Е. В.* Синьория и гуманистическая культура: (По материалам Феррары XV — XVI вв.) // *Проблемы культуры итальянского Возрождения*. Л., 1979. С. 18 — 30.

университете. Он покровительствует театру, почитает Ариосто, привлекает в университет многих гуманистов. Под влиянием жены Ренаты (кальвинистки) проводит политику веротерпимости, увлекается гуманистической педагогикой и сам занимается воспитанием сына. Дочери его знают греческий язык. В свободное время герцог собирает коллекцию античных монет¹⁸.

Небольшое Урбино дало миру Рафаэля. Гуманистические идеи здесь распространяются при Федерико да Монтефельтро (1444 — 1482), воспитаннике Витторино да Фельтре. Хотя герцог был удачливым кондотьером и способным правителем, он много времени уделял наукам (геометрии, арифметике), изучению философии и особенно собиранию библиотеки. Его сын Гвидобальдо (1488 — 1508), опытный мастер в физических упражнениях, в молодости кондотьер, был очень прилежен: владел обоими древними языками, прекрасно знал древнюю литературу, историю, географию. Он умер со стихами Вергилия на устах. Благодаря замечательному сочинению Балтассаре Кастильоне «Книга о царедворце» мы можем судить о быте двора, о времяпрепровождении посетителей придворных празднеств. Наряду с танцами, шарадами, чтением стихов тут ставились спектакли, устраивались диспуты. Конечно, в этой культурной среде сильна аристократическая струя, но салон не являлся замкнутым кружком, людям талантливым он был открыт¹⁹.

Возрождение в Римини связывается главным образом с правлением Сиджизмондо Малатесты (1430 — 1468), сложной фигуры, сочетавшей в себе качества отважного и бесстрашного кондотьера, неукротимого в порывах, жестокого, умертвившего двух своих жен, и вместе с тем горячего поклонника древности, одареннейшего человека, по собственным чертежам построившего великолепный замок в Римини. Он был другом Леона Баттиста Альберти. Бесконечно любя свою супругу Изотту, бывшую наложницу, Сиджизмондо по чертежам Альберти воздвиг в ее честь замечательный храм св. Франциска. В одной из капелл церкви разместилось собрание языческих богов²⁰.

Итак, проследив кратко исторические условия складывания правящей элиты и феодальных верхов в городах Северной и Средней Италии, а также органическое развитие в этих центрах гуманистического движения и ренессансной культуры, можно предположить, что социальный генезис всего итальянского Возрождения следует искать не только в пополанской и раннебуржуазной среде, но и в динамическом развитии итальянской правящей элиты и городского нобилитета, в обществе, которое уже в XV в. обладало известной открытостью, было в постоянном движении и являлось благоприятной почвой для распространения нового типа культуры.

¹⁸ Chiappini L. La corte Estensi alla metà del Cinquecento. Ferrara. 1984. P. 15 — 16.

¹⁹ Rossi M. J. Montefeltro nel periodo feudale della loro signoria, 1185 — 1375. Urbino, 1957. P. 230; Хоменковская А. И. Кастильоне, друг Рафаэля. Пг., 1923. С. 121.

²⁰ Jriarte Ch. Un condottiere au XV siècle. Paris, 1882; Венедиктов А. И. Ренессанс в Римини. М., 1970. С. 125—129.

ПРАВЯЩИЙ СЛОЙ ФЛОРЕНЦИИ XV в.: НОБИЛИТЕТ ИЛИ РАННЯЯ БУРЖУАЗИЯ?

А. Д. Ролова

История и культура Флоренции в эпоху Возрождения исследованы, казалось бы, детально. В их изучении существует, однако, еще немало «белых пятен». К ним относится вопрос о социальной природе правящего слоя Флоренции, который в начале XV в. заметно изменился. В данной статье мы рассмотрим проблемы происхождения, имущественного положения, образа жизни этого слоя, которые помогают лучше понять социальные корни культуры Возрождения и специфику общественной среды, в которой она развивалась.

Еще совсем недавно в зарубежной историографии преобладал интерес к экономической истории. Сегодня же внимание сосредоточено на обществе, особенно его верхних слоях. С конца 1970-х годов регулярно по этой тематике проводились конференции, материалы которых изданы в объемистых томах¹. Несомненно, ценные труды Д. Херлихи, К. Клапиш-Зубер, Д. и Ф. Кент, Дж. Брукера и других ученых, раскрывших ранее неизвестные черты флорентийского общества, ориентированы прежде всего на демографическую и антропологическую проблематику. Они, однако, не дают четкого представления о социальном составе общества, так как недостаточно внимания уделяют его экономическому развитию.

Характерна крайняя пестрота терминологии. Речь идет об олигархии, оптиматах, нобилитете, аристократии, патрициях, о купеческой и городской аристократии, о грандах и др. Р. А. Голдсвейт считает, что правящий слой — это не нобилитет, не аристократия, не патрициат, а что-то совершенно неопределенное². Почти полностью исчез прежде столь распространенный термин «буржуазия». Противоречивыми являются и конкретные характеристики. Так, А. Молхо утверждает, что правящий слой состоит из членов семи старших цехов³. По мнению Дж. Брукера, он отличается старинным происхождением, богатством, престижем и корпоративной структурой, а по мнению Л. Мартинеса — богатством, занятием публичных должностей, происхождением и брачными узами⁴. Н. Рубинштейн

¹ См. рецензию на четыре первых тома: *Котельникова Л. А., Ролова А. Д.* Итальянская знать и попопаны в средние века: Новые исследования // *Средние века*, М., 1986. Вып. 49. С. 311 — 315.

² *Goldthwaite R. A.* Organizzazione economica e struttura familiare // *I ceti dirigenti nella Toscana comunale*. Firenze, 1983. P. 2.

³ *Molho A.* Politica e classe dirigente nella Firenze del primo Rinascimento // *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro*. Firenze, 1970. P. 172.

⁴ *Brucker G. A.* Firenze nel Rinascimento. Firenze, 1980. P. 69 — 70; *Martines L.* The Social World of the Florentine Humanists, 1390 — 1460. Princeton; N. Y., 1963. P. 18; *Idem.* Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence. Princeton; N. Y., 1968. P. 63 — 66.

утверждает, что лишь право быть избранным на самые высокие должности отличает правящий слой⁵.

В отечественной историографии нет единого мнения по этому вопросу. Л. М. Брагина говорит о городской аристократии, которая сложилась благодаря слиянию старых купеческих фамилий с высшим слоем попопанства — новыми людьми⁶. Л. А. Котельникова обращает внимание на сближение верхушки попопанства со знатью, что определило противоречивый характер социального облика этой верхушки⁷. Л. М. Баткин пишет о попопанско-аристократической верхушке, финансовой олигархии, крупной патрицианской буржуазии⁸.

Решить вопрос о социальной сущности флорентийского правящего слоя очень трудно ввиду крайней фрагментарности сведений, имеющих в нашем распоряжении. Мы попытаемся высказать некоторые соображения по поставленному вопросу, основываясь на данных повествовательных источников, на материале компьютерной обработки налоговых кадастров, проведенной Д. Херлихи и К. Клапиш-Зубер, а также на сведениях, содержащихся в новейших исследованиях.

Несомненный интерес представляет самосознание флорентийской верхушки, мнение современников о тех, кто господствовал во Флоренции. В 1459 г. Б. Деи и Дж. Макьявелли включили в список ведущих семейств Флоренции «наиболее знатные, достойные, старинные и богатые семьи ...»⁹. Позже Н. Макьявелли называл их знатными, грандами, могущественными или именитыми попопанами¹⁰. Гвиччардини, Паренти, Черретани, Варки и другие говорят о мудрых, главных, опытных, знатных, первых, уважаемых гражданах, о грандах, патрициях, нобилях, оптиматах¹¹. Обращает на себя внимание исчезновение термина «жирный народ» и частое употребление терминов «нобили», «гранды», «знатные». Все же современники не имели в виду феодальную знать. Н. Макьявелли, например, называет благородными (*gentiluomini*) тех, «которые в безделии роскошно живут с доходов от своих земельных владений, не заботясь о возделывании земли и не занимаясь другим необ-

⁵ Rubinstein N. *Oligarchy and Democracy in Fifteenth-Century Florence* // *Florence and Venice: Comparisons and Relations*. Florence, 1979. P. 101.

⁶ Брагина Л. М. Итальянский гуманизм: этические учения XIV — XV вв. М., 1977. С. 35 — 40; Она же. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов, вторая половина XV в. М., 1983. С. 11.

⁷ Котельникова Л. А. Некоторые особенности социальной природы итальянских попопанов в XIV — XV вв.: землевладение торгово-промышленных и банковских компаний Тосканы // *Социальная природа средневекового бюргерства XIII — XVII вв. М.*, 1979. С. 162 — 165.

⁸ Баткин Л. М. О социальных предпосылках итальянского Возрождения // *Проблемы итальянской истории*, 1975. М., 1975. С. 239.

⁹ Цит. по: Pandimiglio L. Giovanni di Pagolo Morelli e la continuità familiare // *Studi medievali*. Ser. 3. An. 22. Fasc. 1. 1981. P. 153.

¹⁰ Machiavelli N. *Istorie florentine* // *Opere di Niccolò Machiavelli cittadino e segretario fiorentino*. S. 1., 1796. T. 2. P. 6, 19, 29, 72, 149, 380 е. а.

¹¹ Ролова А. Д. Роль народных масс в период последней республики во Флоренции, 1527 — 1530 // Из истории трудящихся масс Италии. М., 1959. С. 201; Rubinstein N. *Politics and Constitution in Florence at the End of the Fifteenth Century* // *Italian Renaissance Studies* / Ed. E. F. Jacobs. L., 1960. P. 154, 158, 173.

ходимым для жизни трудом»¹². Заметим, что часть терминов, употребляемых современниками, связана с личными качествами граждан.

Невозможно точно выяснить численный состав правящего слоя Флоренции, так как в отличие от Венеции юридического его определения не было, да и велика еще его мобильность. Приблизительное представление дают количество и состав лиц, которые занимали высшие государственные должности. Речь идет о синьории, о коллегии двенадцати мужей и о коллегии шестнадцати гонфалоньеров компаний. С 1387 г. три четверти этих должностных лиц состояли из членов старших цехов, четвертая часть — из членов младших цехов, гонфалоньер справедливости мог быть только представителем старших цехов. Впоследствии утвердилось правило, разрешавшее избирать лишь тех, кто сами или их отцы и деды ранее занимали упомянутые должности (*seduti*), либо были кандидатами на эти должности (*veduti*). Всех вместе называли *beneficiati*¹³.

По подсчетам Л. Мартинеса, в начале XV в., когда население Флоренции составляло примерно 40 тыс. человек, таких лиц было 2 — 2,5 тыс. В конце XV в. их стало 3 тыс., а к 1527 г. — 4 тыс.¹⁴ Политически активными же были в основном члены старших цехов, т. е. три четверти этого числа. Однако не все из них пользовались реальной властью. Хронист Джованни Кавальканти писал: «... многие были избраны на должности, но немногие к власти»¹⁵. Все больше политическое господство концентрировалось в руках немногочисленных семейств. В 1433 г. при жеребьевке на высшие должности в сумках находились имена 1750 членов старших цехов. За исключением 98 человек, все они принадлежали к 227 семьям, так что в среднем семь человек от каждой семьи могли быть представлены в высших органах власти. От некоторых семей кандидатов было гораздо больше (от Строцци — до 40)¹⁶. Склонный к преувеличениям флорентийский хронист Бенедетто Деи, писавший в 1472 г., называет 365 богатых и влиятельных семейств города, но считает только 200 из них достойными обладать властью¹⁷. По подсчетам Л. Мартинеса, не более 400 — 700 имен постоянно встречаются на высших должностях. Это представители примерно 100 семейств, т. е. 1% всех семейств Флоренции¹⁸. С полным правом С. Бертелли называет их

¹² *Machiavelli N. I tre libri di discorsi sopra la prima deca di Tito Livio // Opere di Niccolò Machiavelli cittadino e segretario fiorentino. S. 1., 1797. T. 5. P. 223 — 224.*

¹³ *Rubinstein N. Oligarchy and Democracy in Fifteen-Century Florence. P. 99, 101 — 103.*

¹⁴ *Martines L. Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence. P. 5, 206; Ricordi storici di Filippo di Cino Rinuccini / Ed. G. Aiazzi. Firenze, 1840. P. CLVI.*

¹⁵ *Cavalcanti G. Istorie fiorentine / Ed. F. L. Polidori. Firenze, 1838 — 1839. Vol. 1. P. 30.*

¹⁶ *Rubinstein N. Oligarchy and Democracy in Fifteen — Century Florence. P. 103 — 104.*

¹⁷ *Dei B. Cronica fiorentina // Romby G. C. Descrizioni e rappresentazioni della città di Firenze nel XV secolo. Firenze, 1976. P. 45—47; Rubinstein N. Oligarchy and Democracy in Fifteen-Century Florence. P. 100—101.*

¹⁸ *Martines L. Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence. P. 5. Всего в городе насчитывалось примерно 9800 домохозяйств.*

«внутренней аристократией»¹⁹. В ее состав входили семьи Строрци, Альберти, Альбицци, Медичи, Ридольфи, Сальвиати, Гвиччардини, Ручеллаи, Содерини, Пацци, Каппони, Питти и др.

Состав *beneficiati*, а также «узкой аристократии» не был одинаковым на протяжении XV в. Места семейств, изгнанных из Флоренции по политическим причинам, занимали новые. Так, в 1382 — 1393 гг. 219 семейств были заново включены в ряды *beneficiati*. Впоследствии это количество стало сокращаться (в 1393 — 1407 гг. — до 80). Одновременно сужался круг семейств, обладавших реальной властью. В 80-х годах XIV в. на 92 семейства, чаще всего представленных в приорате, в среднем приходилось по 2,2 человека, а в начале XV в. — по 4,4²⁰. При Медичи вновь было увеличено количество *beneficiati*, но состав лиц, которые занимали ведущие должности, сократился²¹.

Важнейшим критерием для определения социальной природы правящей группы являются источники и характер ее доходов. По кадастру 1427 г. ста самым богатым домохозяйствам Флоренции, т. е. примерно 1% населения, принадлежало чуть больше имущества, чем 87% налогоплательщиков. При этом шесть наиболее богатых семейных кланов владели 10% всего облагаемого имущества; это были Строрци, Барди, Медичи, Альберти, Альбицци, Перуцци²². По именному составу 1% самых богатых семейств соответствует тому проценту, который обладал властью.

Каков был состав имущества правящего слоя? По кадастру 1427 г. капитал флорентийцев состоял на 60% из движимого и на 40% из недвижимого имущества. Имущество же 5% самых богатых налогоплательщиков состояло на 73% из движимости. 2,5% домохозяйств города владели половиной всех торгово-промышленных инвестиций²³. Все ученые, изучавшие кадастры, нотариальные акты и другие источники (Жерлихи, Клапиш-Зубер, Голдсвейт, Пинто, Кассандро, Молхо и др.), признают, что наиболее богатые семьи имели самые большие инвестиции в торговле и промышленности.

Если, однако, обратиться к отдельным семьям, то становится ясно, что действительность была более сложной. Существовали богатые семьи, которые не имели земельных владений, были и такие, которые не имели никаких деловых инвестиций. Встречаются семьи, попеременно вкладывавшие капиталы в торгово-промышленные предприятия и в землю. Отец мог распоряжаться капиталом по-своему, сыновья иначе. Состав имущества одних братьев не походил на состав имущества других. Из 16 семейств, с занятиями которых

¹⁹ Bertelli S. Introduzione // I ceti dirigenti della Toscana del Quattrocento. Firenze, 1987. P. XV.

²⁰ Witt R. G. Florentine Politics and the Ruling Class // The Journal of Medieval and Renaissance Studies. 1976. N 2. P. 248 — 249; cp.: Molho R. Politica e classe dirigente nella Firenze del primo Rinascimento. P. 177 — 181.

²¹ Bertelli S. Il potere oligarchico nello stato-città medievale. Firenze, 1978. P. 99.

²² Herlihy D. Klapisch-Zuber Ch. Les Toscans et leurs familles: Une étude du catasto florentin du 1427. P., 1978. P. 251 — 252.

²³ Ibid. P. 245 — 246, 252 — 253.

мы смогли ознакомиться, 4 преимущественно владели землей, 10 занимались главным образом торговлей и промышленностью. Члены же двух семейств попеременно инвестировали в деловые начинания и в землю²⁴. По мнению К. Бека, Л. Мартинеса и Л. А. Котельниковой, к концу XV в. удельный вес доходов с земельных владений несколько увеличивался²⁵. Но Р. Голдсвейт, М. Кассандро, Дж. Пинто считают, что ничего подобного не произошло²⁶. Как бы там ни было, вплоть до конца XV в. доходы с земельных владений не превосходили доходов с деловых инвестиций. Францисканец Анджело Карлетти да Кавассо писал, что «граждане живут главным образом коммерческой деятельностью»²⁷. Фр. Гвиччардини считал, что тех, кто имел многочисленные земельные владения, было мало²⁸. Ему вторит историк Б. Варки, отмечавший, что «люди, которые правят Флоренцией, являются купцами»²⁹.

Наличие и даже рост земельной собственности у флорентийской верхушки сам по себе не означал утраты ею предпринимательского духа. Некоторые ученые считают, что крупные землевладельцы вносили усовершенствование в сельское хозяйство и проявляли здесь не меньше предприимчивости и инициативы, чем в области финансовой и торговой деятельности³⁰. Эксплуатация крестьян, как известно, осуществлялась преимущественно посредством испольщины — переходной формы ренты, в которой феодальные черты постепенно усиливались. Но не эти доходы были основными. Правящие слои Флоренции были главным образом ориентированы на деловую сферу.

Правящей верхушке принадлежала значительная часть государственного долга. Так, в 1427 г. около 30% семейств владели 99,7% всего государственного долга, причем 60% этой суммы приходилось

²⁴ Речь идет о семьях Альберти, Ринуччини, Медичи, Гонди, Строцци, Гвиччардини, Ридольфи, Сальвиати, Альбици, Калпони, Банки, Манетти, Ручеллаи, Пальмиери, Сассетти, Торнауони. Ср.: *Martines L. The Social World of the Florentine Humanists, 1390 — 1460. P. 267.*

²⁵ *L'umanesimo civile / A cura di Chr. Bec. Torino, 1975. P.8; Martines L. The Social World of the Florentine Humanists, 1390 — 1460. P. 290 — 291; Kotelnikova L. A. Il patrimonio fondiario dei Medici nella metà del Quattrocento // Studi e ricerche della facoltà di economia e commercio d'università degli studi di Parma, 16. Parma, 1981. P. 132.*

²⁶ *Goldthwaite R. A. The Building of Renaissance Florence. Baltimore; L., 1984. P. 49; Cassandro M. Per una tipologia della struttura familiare nelle aziende toscane dei secoli XIV, XV // I ceti dirigenti nella Toscana tardo comunale. Firenze, 1983. P. 31; Pinto G. Ceti dominanti, proprietà fondiaria e gestione della terra a Firenze nel Trecento e nel primo Quattrocento // Idid. P. 39.*

²⁷ Цит. no: *Kirshner J., Molho A. The Dowry Fund and Marriage Market in Early Quattrocento Florence // The Journal of Modern History. 1978. Vol. 50, N 3. P. 434 — 435.*

²⁸ *Guicciardini Fr. Storia fiorentina // Opere inedite. Firenze, 1839. Vol. 3. P. 222.*

²⁹ Цит. no: *Diaz F. L'idea di una nuova élite sociale negli storici e trattatisti del principato // Rivista storica italiana, 1980. Fasc. 3/4. P. 576.*

³⁰ *Pinto G. Ceti dominanti proprietà fondiaria e gestione della terra a Firenze nel Trecento e nel primo Quattrocento. P. 43 — 45; Cassandro M. Op. cit. P. 31 — 32. Л. А. Котельникова менее категорична на этот счет. См.: Котельникова Л. А. Указ. соч. С. 157.*

на долю 2% семейств. Самые богатые семейства были наиболее крупными заимодавцами³¹. В XV в. эта часть капиталовложений возросла, но не стала ни единственным, ни решающим источником дохода. Он разнообразил инвестиции. Верхушка Флоренции не превратилась в рантье³².

Государственный долг был косвенным средством эксплуатации трудового люда города и деревни. Кроме того, он способствовал упрочению политической гегемонии правящего слоя и давал элите возможность смотреть на государство как на свою собственность. Это также было одним из важных элементов ее самосознания. Особенно большие доходы и власть государственный долг давал тем, кто им управлял (*Ufficiali del Monte*). За 1482 — 1492 гг. эти должности занимали представители 26 семейств (Сальвиати, Торнабуони, Альбицци, Джанфилянцци, Гвиччардини и др.)³³. К сожалению, вопрос о роли государственного долга в экономической и политической жизни Флоренции XV в. недостаточно изучен, хотя он, видимо, позволил бы выяснить существенные моменты в истории Флоренции.

По происхождению состав правящих семейств был неоднородным. Тут встречаются потомки старых пополанских родов и магнатов. Были и новые семьи, которые возвысились лишь в XIV в.³⁴ Это они пополняли ряды *beneficiati*. Термин «магнат» имел в XV в. политическое значение. Немалое количество пополанов было тогда объявлено магнатами, т. е. людьми, утратившими политические права. В то же время представителям ряда магнатских семейств были присуждены политические права³⁵. Сплочению всех бывших пополанских, магнатских и новых семейств способствовала однородная экономическая деятельность, а осуществлялось оно через брачные узы. Процесс перехода из одной среды в другую замедлился в XV в., хотя еще не прекратился полностью³⁶. По мнению Н. Рубинштейна, социальная мобильность сохранялась вплоть до конца XV в. Л. Мартинес же считает, что к тому времени элита уже представляла замкнутую группу³⁷. Все имеющиеся сведения позволяют считать, что тенденция подобного рода несомненно существовала, но процесс все же еще не завершился. Ясно, что для определения социального лица правящей верхушки XV в. происхождение значения не имело.

³¹ *Herlihy D., Klapisch-Zuber Chr.* Op. cit. P. 251.

³² *Bertelli S.* Il potere oligarchico nello stato-città medievale. P. 124 — 125; *Molho A.* Fisco e società a Firenze nel Quattrocento // *Società e storia*. 1985. N 30. P. 933 — 934.

³³ *Marks L. F.* The Financial Oligarchy in Florence under Lorenzo // *Italian Renaissance Studies* / Ed. E.F. Jacob. L., 1960. P. 140, 146.

³⁴ *Martines L.* Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence. P. 63—65.

³⁵ *Bertelli S.* Il potere oligarchico nello stato-città medievale. P. 84.

³⁶ *Brucker G.* Firenze nel Rinascimento. P. 73 — 74; *Cassandro M.* Op. cit. P. 33.

³⁷ *Rubinstein N.* The Government of Florence under the Medici. 1434 — 1494. Oxford, 1966. P. 85 — 86, 214 — 216; *Martines L.* The Social World of the Florentine Humanists, 1390 — 1460. P. 75.

О выраженной тенденции переходить в феодальную среду сведений нет. Правда, во второй половине XV в. отпрыски правящих семейств нередко занимали высокие престижные и доходные должности в церковном аппарате. Это, однако, не приводило к разрыву с традиционной средой.

Практически все семьи, входившие в узкую правящую группу, были связаны между собой. Эти узы способствовали стабилизации их социального и политического статуса и играли немаловажную роль в экономической и культурной жизни. Наибольшее значение имели брачные узы. Браки соединяли Строцци, Содерини и Ручеллаи, Медичи и Ручеллаи, Медичи и Торнабуони, Торнабуони, Нази и Джанфиляцци и т. д. Брак Катерины Пацци с Бартоломео Валури привел через два поколения к родству с 20 другими семьями, среди которых были Сальвиати, Содерини, Питти, Корсини и др.³⁸

Большинство ученых считают, что после распада в предыдущие века больших семейных кланов, состоявших из нескольких поколений и боковых ветвей, в XV в. они вновь упрочились (Ж. Эрс, Д. и Ф. Кент, Д. Херлихи, К. Клапиш-Зубер, отчасти Дж. Брукер). Р. Голдсвейт и другие убеждены, напротив, в укреплении индивидуальных семей³⁹. Имеющиеся данные, в частности появление *beneficiati*, позволяют считать, что тенденция к упрочению семейных кланов действительно существовала, хотя не была повсеместной. Крупный семейный клан обеспечивал лучшую сохранность имущества, взаимопомощь в трудностях и, главное, облегчал достижение политических целей. Значение семейных традиций находило выражение и в усиливавшемся стремлении всеми правдами и неправдами доказать древность своего рода, что способствовало формированию особого умонастроения и пристрастий к культуре.

Существовали также и другие, неродственные связи: патронат, кумовство, соседство, религиозные братства. В условиях упрочения власти в руках узкой верхушки подобные связи играли существенную роль. Их усиление, свидетельствует о возрождении некоторых традиций, характерных для феодальной среды⁴⁰.

Новые тенденции наблюдаются и в стиле жизни правящей верхушки. Жадное стремление к наживе было свойственно ей не в

³⁸ *Molho A. Il padronato a Firenze nella storiografia anglofona // Ricerche storiche. 1985. N 1. P. 12. Ср.: Klapisch Chr. Parenti, amici e vicini // Quaderni storici. 1976. N 33. P. 953 — 982.*

³⁹ Обзор полемики по этому вопросу см.: *Kentz F. W. Household and lineage in Renaissance Florence. Princeton; N. Y., 1977. P. 3 — 22; Cohn S. K. La «nuova storia sociale» di Firenze // Studi storici. 1985. N 2. P. 353 — 371.*

⁴⁰ Критический обзор современной историографии этого вопроса см.: *Molho A. Il padronato a Firenze nella storiografia anglofona; Bertelli S. Conclusione // Ricerche storiche. 1985. N 1. P. 121 — 125. Ср.: Kent D. Dinamica del potere e patronato nella Firenze di Cosimo de' Medici // I ceti dirigenti nella Toscana del Quattrocento. P. 49.*

меньшей мере, чем купцам прежних времен, но наряду с этим заметно увеличилась ее тяга к роскоши и развлечениям, к использованию феодальной символики. Возросла роль в этой среде рыцарских идеалов. Рыцарское звание издавна казалось флорентийским пополанам заветной целью, способной обеспечить высший почет в государстве. Оно обычно присуждалось гражданам, назначенным на должности подеста и капитана народа. В XV в. это звание давали за особые заслуги перед государством⁴¹. По-прежнему сохранялся традиционный церемониал с передачей новому рыцарю меча, шпор и позолоченного шлема, с рыцарским турниром, завершавшим торжества. Подобные турниры устраивались и по праздникам, на них приглашались иностранные рыцари. Турниры стали в XV в. излюбленным и дорогостоящим развлечением самой богатой молодежи⁴².

Правящую верхушку Флоренции отмечала возрастающая тяга к роскоши в быту и в одежде, страсть к украшательству, желание обладать все большим количеством слуг и лошадей. Строились все новые городские и загородные дворцы, наполненные дорогостоящими произведениями искусства. Законы, ограничивавшие роскошь, не принимались во внимание. Особо заметным был рост приданого. Если в среднем в богатых семьях оно составляло от 100 до 700 флоринов, то в самых богатых — 1000 флоринов и продолжало расти. Большое приданое давало возможность заключать выгодный брак⁴³.

Иными словами, правящая верхушка проявляла заметные элитарные тенденции, ее образ жизни приобретал аристократический характер. Раннебуржуазные жизненные принципы не были забыты, но на них наслаивались и социальные идеалы феодального мира.

Итак, XV век — это период значительного обособления узкой верхушки флорентийского населения, состоявшего примерно из 100 самых богатых семейств, которые разными способами фактически держали власть в своих руках. Все аспекты жизнедеятельности элиты Флоренции отличались большой пестротой, многообразием, сложностью. Это относится к ее происхождению, занятиям, образу жизни. Социальная мобильность еще существовала, хотя тенденция к обособлению правящего слоя была налицо. Источники его существования носили в основном раннебуржуазный характер, но имели также полуфеодальные и даже феодальные черты; удельный вес последних нарастал, хотя и слабо. Быт, образ жизни и нравы, не утратившие еще полностью пополанские черты, в то же время заметно сближали флорентийскую элиту с феодальной средой. Все это не позволяет считать ее ни ранней буржуазией, ни нобилитетом. Самым верным, на наш взгляд, было бы назвать ее патрициатом и рассматривать флорентийских патрициев как одну из мно-

⁴¹ Brown A. The Guelf Party in the 15th Century Florence // *Rinascimento*. 1980. Vol. 20. P. 46 — 48.

⁴² Brown A. Pierfrancesco de'Medici, 1430 — 1476 // *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*. 1979. Vol. 42. P. 87; Brucker G. Firenze nel Rinascimento. P. 96 — 97.

⁴³ Brucker G. Firenze nel Rinascimento. P. 71 — 73; Klapisch Chr. «Parenti, amici, vicini...» P. 965 — 966.

гочисленных разновидностей этого социального элемента феодального мира⁴⁴. Нет сомнения, что сочетание противоречивых и разнообразных черт, характеризующих правящий слой Флоренции, его самосознание и стиль жизни, создавало благоприятную почву для развития местных творческих сил и сыграло немаловажную роль в расцвете культуры Возрождения.

⁴⁴ О патрициате Италии см.: *Berengo M. Patriziato e nobiltà: Il caso veronese* // *Rivista storica italiana*. 1975. N 3. P. 493 — 499.

ПРЕОДОЛЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЙ СРЕДНЕВЕКОВОГО МИРОВИДЕНИЯ В ПОЭТИКЕ «МАЛЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ» ДАНТЕ

Н. Г. Елина

Мировидение средневековой западноевропейской культуры на протяжении длительного периода ее существования естественно эволюционировало, и каждая страна, равно как и социальная среда, придавала этой эволюции известное своеобразие. В нашей статье речь идет о мировидении, сложившемся к XII — XIII вв. в итальянских городах-коммунах и определившем их культуру.

Основная черта всей средневековой культуры — ее глубокая внутренняя противоречивость, сочетание в ней контрастов, принимающих в мышлении форму антиномий. Это отчетливо проявляется в соотношении человека и природы, человека и общества.

Природа, стоящая в средневековой иерархии ценностей ниже человека, воспринимается двойственно: она греховна и враждебна ему — утверждает Ансельм Кентерберийский, она прекрасна и одухотворена — восхищается Франциск Ассизский. Между этими полюсами — натурфилософские концепции и эмпирические наблюдения над природным миром известных и неизвестных авторов, в разной степени распространявшиеся в городской среде. Но главный интерес горожан сосредоточен все же на человеке и его месте в обществе, иными словами, месте индивида в общине. Стремление к общинности, свойственное всему средневековому укладу, получает в итальянских городах разные формы — семейно-родовую, экономическую, внутриполитическую и общемуниципальную¹. Но постоянная политическая борьба, социальная дифференциация и перекрещивание разных форм объединения — все это способствует выделению личности и формированию ее индивидуальности². Противоречие между индивидуальным и корпоративным сознанием в XIII в. становится за-

¹ *Salvatorelli L. L'Italia comunale dal secolo XI alla metà del secolo XIV*. Milano, 1940; Елина Н. Г. Поэзия «Новой жизни» // Дантоские чтения. М., 1971. С. 69.

² Там же. С. 82.

метным в этической системе горожан, которая охраняет дух общности и в то же время укрепляет ростки индивидуализма и соответственно интерес к внутреннему миру личности. Аналогичное по сути противоречие обнаруживается и в политических взглядах итальянских горожан: в теории они поддерживают универалистские стремления церкви или империи, а на практике заботятся об интересах коммуны. Эта двойственность отчетливо выражается в языке: в XIII в. все теоретические трактаты и политические сочинения пишутся на латинском языке, а городские местные хроники на диалектах³.

Политическая и хозяйственная активность горожан способствует развитию рационального и эмпирического мышления и ведет к обмирщению культуры, а недовольство растущим социальным неравенством выливается в усиление мистицизма, тоже принимающего разные формы: массового религиозного движения и уединенной «индивидуальной» молитвы.

Борьба в общественном сознании XIII в. выражается и в столкновении различных философских концепций⁴.

Споры томистов с аверроистами об индивидуальности разумного мышления фактически соотносятся с борьбой индивидуального сознания с корпоративным. В философском же плане эти споры связаны с общей средневековой антиномией универсального и единичного, абстрактного и конкретного, антиномией, восходящей к Платону, заложенной в самой сущности христианства и имеющей свою социальную основу (универсальные институты и политико-экономическая раздробленность). Представление об универсальном единстве мира, коренившееся в платонизме и в библейской всеохватности, порождало стремление к синтезу. И наоборот, непосредственное ощущение реальности единичного, свойственное и народному, языческому сознанию и той же Библии и выражающееся в расчлененности видения, с одной стороны, питало мистицизм, а с другой, под влиянием Аристотеля подводило к аналитическому мышлению. Но до конца XIII в. расчлененность в восприятии мира не превращалась диалектически в синтетичность, и синтез оставался лишь механической суммой — сцеплением отдельных положений.

В частной сфере нравственной философии заметно то же противоречие между отвлеченным и конкретным, универсальным и единичным: любовью к Богу и любовью к женщине. В теории любви, сформулированной в XII в. Андреем Капелланом и развитой в XIII в. поэтами-стильновистами, появляется попытка снять его. Чувство любви к женщине сознательно возвышается, становится платоническим созерцанием, и эта возвышенная любовь (*fin amor*), обращенная к идеализированной возлюбленной, сближает ее с неземным существом, «ангелизирует» ее. Но основной контраст все же не устраняется, так как теория выдвигает и противоположное понятие плотской

³ Aegidius Romanus (Colonna). *De Regimine Principum*. Roma, 1556; Dino Compagni. *Cronica delle cose occorrenti ne' tempi suoi*. Milano, 1965.

⁴ Wulf M. de. *Histoire de la philosophie médiévale*. 5 ed. Louvain, 1924; Nardi B. *Dante e la cultura medievale: Nuovi saggi di filosofia dantesca*. 2 ed. Bari, 1949.

любви-страсти (fol amor), которая не приемлет отвлеченного созерцания.

Все эти противоречия средневекового мировидения пронизывают литературу XIII в., и в частности лирику и прозу Данте.

Иногда они выражаются прямо в авторских суждениях, и тогда их выявить нетрудно. Гораздо труднее увидеть, как они диффузно проникают в его мироощущение, формируют способ мышления и неосознанно воплощаются в поэтике его «малых произведений».

Соотношение человека и природы для Данте — проблема не кардинальная, однако проследить, как меняется образ природы в его произведениях, написанных в разное время, интересно. В «Новой жизни», где все внимание сосредоточено на внутреннем мире героя, а внешний мир очерчен неясно и расплывчато⁵, природа появляется лишь однажды после смерти Беатриче. Это краткое описание грозных стихийных явлений, навеянное Евангелием от Матфея и Апокалипсисом, должно, очевидно, подчеркнуть величие героини, но одновременно в нем непроизвольно отражается представление о единстве человека и природы. Природа мифологизирована и не автономна, она сопереживает утрате героя (солнце и звезды оплакивают Беатриче вместе с ним), и благодаря этому, несмотря на грозность ее явления, она лишена враждебности. Иначе изображена природа в более поздних «каменных» канцонах, где чувствуется влияние натурфилософии. Здесь страшная и враждебная зимой (канцона «К той ныне точке я пришел вращенья...»), радостная, светлая весной (секстина «На склоне дня в великом круге тени...»), она контрастирует с чувствами героя и противостоит ему как самостоятельный феномен. Между внешним миром и внутренним намечается разрыв, но он преодолевается благодаря метафоризации. Она вводит внешний мир в сферу внутренней жизни и разрешает обратное — одухотворение природы. Образы внешнего и внутреннего мира становятся равноценными и остаются нераздельными.

Соотношение между личностью и обществом, т. е. противоречие между индивидуальным и корпоративным сознанием, косвенно проявляется в поэзии «Новой жизни», в постановке основных проблем бытия, любви и смерти и их воздействии на человека⁶. Когда побеждает сознание индивидуальное, оно выражается в любви-страсти и в оплакивании смерти как личной утраты — воздействие драматично и даже трагично. Когда же верх берет сознание хоральное, возвышенную любовь разделяют люди и высшие существа, а оплакивание — вся Вселенная, наступает умиротворение и устанавливается гармония с миром. Колебания между этими противоположными началами воплощаются в смене разных поэтических мотивов и фразеологии, а также в облике лирической героини. Он отнюдь не остается единым, а трансформируется в зависимости от меняющегося чувства героя; от жестокой возлюбленной к ангелизированной женщине, к сострадательной даме, в чьей эпизодиче-

⁵ Елина Н. Г. Проза «Новой жизни» // Дантовские чтения. М., 1973. С. 170.

⁶ Там же. С. 143 — 144.

ской фигуре намечается смягчение контрастности двух первых ипостасей и двух видов любви — *fin amor* и *fol amor*, и, наконец, к высшему серафическому существу. В финале колебания как будто кончаются победой хоральности, но отход от стильновистской школы, иными словами, от поэтической традиции, этой своеобразной формы общности, т. е. утверждение поэтической индивидуальности автора, оставляет основное противоречие в силе. В прозе «Новой жизни» авторская оригинальность столь велика, что можно уже говорить о преобладании индивидуального начала. В целом же, т. е. во всей прозомерии, эти оба начала уравновешены⁷.

В стихах Данте, написанных уже в изгнании, столкновение личности и человечества, соответственно тех же двух форм сознания, происходит открыто не в любовной сфере, а в социальной. В канцоне «Стремление к тому, что с правдой дружит...», перекликающейся с канцонной «Новой жизни»: «Лишь с дамами, что разумом любви...», тоже возникает хор женщин, но не праведных, как в «Новой жизни», а грешных, ибо теперь в представлении поэта грешно все человечество. С этим человечеством у лирического героя нет согласия, гармония с миром нарушена, и герой противопоставит ему⁸. Однако, именно здесь основное противоречие преодолевается. Риторическая структура канцоны и ее фразеология превращают лирического героя в проповедника, который стремится исправить людей и восстановить с ними связь. Личность остается членом человеческого сообщества, и даже выступая сознательно против него, она ясно осознает свою роль в его жизни. Поэзия Данте становится более личностной и по содержанию (поэт один против всех), и по форме (она вне поэтических школ), и в то же время в ней усиливаются публицистичность и гражданственность, которые предполагают общинность сознания. Идет подготовка к «Комедии».

Свои политические взгляды Данте выразил в «Трактате о Монархии», позднее в «Комедии». Но уже в трактате «О народном красноречии» он теоретически обосновывает создание литературного общенационального итальянского языка *volgare illustre*, а ранее в «Пире» практически его утверждает, доказывая свое право писать на нем «ученое сочинение». За его аргументами кроется представление о национальной общности итальянцев. Позднее, в эпоху зрелого Возрождения, оно получит дальнейшее развитие и снимет, по крайней мере в теории Макьявелли, противоречие между универсалистскими концепциями папства и империи и муниципальным сознанием.

Общее развитие рационалистического и эмпирического мышления в социальной психологии в конце XIII в. наряду с усилением мистицизма ощущается и в прямой, и в опосредованной форме в итальянской прозе Данте. Так, в «Новой жизни» заметны две структурные особенности, внешне противоположные: с одной стороны, связанность повествования, а с другой — «вершинность» композиции.

⁷ Там же. С. 196.

⁸ Елина Н. Г. Провансальская сирвента и ее развитие в Италии XIII в.: К вопросу о влияниях в западноевроп. средневек. лит. // Филол. науки. 1978. № 2. С. 26.

В этом сочетании — проявление двух начал: рационального, требующего логической последовательности и связанности, и мистического, выделяющего отдельные моменты с тем, чтобы придать им особое значение, выходящее за сферу реальности. Структурные особенности повести выражают ее сущность: с одной стороны, это история одного человека, ограниченная во времени и пространстве и внутренне связанная, с другой — жизнь необыкновенная, имеющая всеобщее значение. Двойственность проявляется и в сочетании идеализированного облика Беатриче и неясно очерченного внешнего мира с психологизмом в изображении главного героя. Двойственность определяет жанровые особенности «Новой жизни»: романизированная стилизованная автобиография, с одной стороны, приближается к исповеди, а с другой — к притче с ее обобщенностью⁹.

В прозе «Пира», внутренне связанной с прозой «Новой жизни», происходит сдвиг в мироощущении писателя, склоняющегося к рационализму¹⁰. Рационализм в какой-то мере определяется другой жанровой формой и философским содержанием произведения. Но существенна сама манера изложения, развитие в ней формальной логики и ассоциативного мышления. Та расчлененность видения, которая в «Новой жизни» вела к мистической экзальтации, в «Пире» подчиняется формальной логике, расчленяющей понятия для лучшего их уяснения. Эти сдвиги влекут за собой изменения в синтаксической структуре, подчиняющейся философской систематизации, и схоластической концепции иерархии всего сущего¹¹. Одновременно широкое использование синтаксических фигур (риторических вопросов, восклицаний) усиливает экспрессивность и эмоциональность научно-философской прозы «Пира», сближая ее с прозой художественной.

В стилистической манере обнаруживается и поворот к эмпиризму, который способствует наглядному изображению действительности. Поворот этот обозначился в образности «Пира», в метафорах и сравнениях. Любопытно, что их в два с половиной раза больше, чем в «Новой жизни», где бесцветность служит цели психологического самоуглубления, а недоговоренность — превращению обычного в необычное. Метафоричность языка придает прозе «Пира» конкретность и «телесность». Одновременно отметим, что сравнения разнообразнее, менее традиционны и более развернуты, чем метафоры. Очевидно, сама форма сравнения, подчиненная синтаксической структуре параллелизма, подчеркивающего логичность изложения, больше соответствовала основному назначению «Пира» — просветить умы и неясное сделать ясным. Однако сравнения не просто иллюстрация к тому или иному схоластическому утверждению, в них совершается переход от одного способа мышления к другому, от

⁹ Елена Н. Г. Проза «Новой жизни». С. 186.

¹⁰ Nardi B. Dal «Convivio» alla «Commedia». Roma, 1960; Vallone A. La prosa del «Convivio». Firenze, 1967.

¹¹ Vallone A. Op. cit.; Segre C. Il «Convivio» di Dante Alighiere // Lingua, stile e società nella prosa italiana. Milano, 1963; Schiaffini A. Dante, retorica, medioevo // Atti del Congresso internazionale di studi danteschi. Firenze, 1965. Vol. 2. P. 155 — 186.

мышления рационалистического и абстрактного, свойственного философу, к образному мышлению художника, которого равно интересуют мир внутренних, духовный и мир внешний, материальный.

Победа рационализма над мистическим мировосприятием, неосознанный сдвиг к эмпиризму и сенсуализму, воплощенные в поэтике «Пира», показывают, что Данте чутко улавливал веяния нового, и хотя сознательно он в своих рассуждениях ближе всего к Альберту Великому и Фоме Аквинскому, фактически в своем сочинении он воплощает современную ему мысль в разных ее направлениях и преодолевает ее внутренние противоречия.

Преодолевается в поэтике «малых произведений» и основная антиномия системы средневекового мышления, антиномия универсального и единичного, абстрактного и конкретного, с которой и соотносится расчлененное восприятие мира и представление о его единстве, определяющее стремление к синтезу.

Движение от универсального к единичному, к частному, заметное в философии конца XIII в. (Роджер Бэкон, Уильям Оккам), косвенно отразилось уже в поэзии предшественников Данте.

Наряду с высокой лирикой нового сладостного стиля, с ее тяготением к отвлеченности в Тоскане развивается так называемая «шуточная» поэзия, сатирически изображавшая конкретных людей. Данте тоже отдал дань «шуточной» поэзии в тенционе с Форезе Донати. Вместо высокой и отвлеченной фразеологии его предыдущих стихотворных посланий к Данте да Майяно и другим поэтам (заметим, что стиль в конце XIII в. не определяет жанра) здесь господствует бытовая лексика и лексика, связанная с социальной жизнью горожан в ее низменной прозаичности¹².

Преодоление разрыва между этой «низкой» поэзией и поэзией «высокой», т. е., иными словами, между единичным и универсальным, абстрактным и конкретным, намечается в зрелой лирике поэта, в частности в поздней переписке с Чино да Пистойя (сонеты 54, 55, 70, 72, 73), где поэзия приближается к конкретной реальности, но уже не к быту, а к естественному физическому бытию. При последовательном рассмотрении трех основных циклов посланий, написанных в разное время, заметно развитие стилистической манеры: от абстрактной «психологической» лирики к бурлескной бытовой поэзии и снова к лирике психологической, но насыщенной конкретными образами (например, срубленного дерева в сонете 54). Это неосознанное стремление «снять» противоположность между конкретными вещами и отвлеченными понятиями становится все более очевидным и в усилившейся образности «Пира».

Самый жанр «Пира» — комментарий к разнообразным понятиям — отражает представление о единстве реальных феноменов физической и духовной жизни и соответственно о единстве разных наук. Тенденция к универсализму наряду с возросшим интересом

¹² Елина Н. Г. О «шуточной» поэзии Данте и проблемах средневековой культуры // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. М., 1978. Т. 37 N 3.

к единичному в конце XIII в. не ослабевает, отсюда энциклопедизм, который пронизывает не только теологию, но и архитектуру и художественную литературу¹³. Эта особенность менталитета становится чертой поэтики разных произведений XIII в., и в частности краеугольным структурным принципом «Пира», где всеохватность выражается в сочетании отдельных подразделений, содержащих самые различные элементы — от эстетических воззрений до теории государства. Противоречие между стремлением к универсальному познанию и расчленяющим мир восприятием, создающим фрагментарность изложения, преодолевается внутренними «содержательными» связями между отдельными элементами (описание физических явлений переходит в рассуждения о метафизике, моралистическая доктрина проникает в политические теории и т. д.). Так создается своеобразный синтез, который не был достигнут в философских трактатах предшественников и современников поэта. Одновременно в «Пирс» намечается и другой синтез: слияние художественной литературы и философии. Обе эти формы синтеза будут полностью осуществлены в «Комедии». Преодоление основных средневековых противоречий в творчестве Данте, достигшее своей высшей точки в его «Комедии», привело к завершению средневековой культуры и открыло путь культуре Возрождения.

ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПРОГРЕСС НА РУБЕЖЕ СРЕДНИХ ВЕКОВ И ВОЗРОЖДЕНИЯ В ЗЕРКАЛЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Р. И. Хлодовский

Говоря об отношении Возрождения к средним векам, Ф. Энгельс, как известно, употреблял два понятия: «революция» и «переворот». Слово «революция» звучит, казалось бы, более весомо. Тем не менее, имея ввиду Возрождение, мы, разумеется, в тех случаях, когда нам не приходит в голову чураться классических формул и формулировок, как правило, предпочитаем слову «революция» менее громкое слово «переворот». Основания для этого есть. И даже немалые. Понятие «переворота» более широко и точно передает историческую суть описанного Энгельсом явления. Кроме того, оно, во всяком случае в том смысле, которое придавал ему Энгельс, открывает перед историками литературы и искусства весьма заманчивую перспективу, побуждая занять определенную позицию при решении одной из самых спорных и все еще жгуче актуальных теоретических проблем художественного развития.

¹³ Apollonio M. Dante: Storia della «Commedia». Milano, Vallardi, 1951. Vol. 1. P. 255; Нессельштраус Ц. Г. Искусство Западной Европы в средние века. М.; Л., 1964. С. 264.

Коснувшись всего комплекса занимающих нас сегодня вопросов, Ф. Энгельс говорил не просто о революции и не просто о перевороте, он сказал: «Это был величайший *прогрессивный* (курсив наш. — Р. Х.) переворот...»¹.

Для историка литературы такая, к сожалению, сильно стершаяся от частого употребления формула звучит совсем не так, как звучит она для историка общественных или экономических отношений, не говоря уж об историке науки и техники. Говорить о прогрессе в литературе — дело рискованное. Особенно в наши дни. Не случайно в «Словаре литературоведческих терминов» (М., 1974) слово «прогресс» просто-напросто отсутствует. Значительно более обстоятельный «Философский энциклопедический словарь» (М., 1983) благоразумно умалчивает, едва лишь статья «Прогресс» подводит его к необходимости что-то сказать о характере исторического развития литературы и искусства. Я тоже вряд ли дерзнул бы вынести слова «литературный прогресс» в заглавие своей статьи, не интересуй меня сейчас гуманистическая культура Италии и не опирайся я на данные итальянского художественного сознания.

«Италия, — утверждал Энгельс, — страна классического»². В Италии были поставлены почти все фундаментальные проблемы европейской классики, и в Италии раньше, чем где бы то ни было, обозначились их классические решения. Проблема литературного прогресса в данном случае исключения не составляет.

Представление о медленном, постепенном, но все-таки поступательном, прогрессивном развитии поэзии, живописи и скульптуры можно обнаружить уже у Лукреция. В поэме «О природе вещей» сказано, что «живопись, песни, стихи, ваянье искусное statues превратили человека в существо цивилизованное *«redemptum progredientis»* — «в движеньи вперед постепенном» (V. 1451 — 1453).

В истории Европы о прогрессе в поэзии и изобретательном искусстве первым, насколько мне известно, заговорил Данте. В «Чистилище» Буонаджунта вынужден признать огромный шаг вперед, сделанный лириками нового сладостного стиля по сравнению с поэзией Гвиттоне д'Ареццо и так называемых «сицилийцев» (XXIV. 49 — 62). А за несколько песен до этого Одеризи да Губбио говорит о стремительном прогрессе в пределах самого стильновизма (XI. 91 — 98). Его нравственные сетования («О тщетных сил людских обман великий...») к существу поднятой им проблемы прямого отношения не имеют. Данте был добрым христианином, но это не мешало ему хорошо сознавать как эстетическую, так и историческую ценность создаваемой им поэзии. «Комедия» начинается с того, что ее творец не только ставит себя вровень с величайшими поэтами древности («Ад». IV. 73 — 105), но и недвусмысленно указывает, что сам он не подражал «Энеиде», а продолжал Вергилия, внося в содержание и форму литературы принципиально и качественно новое, не доступное римской античности. «Прекрасный стиль» («Lo

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 346.

² Там же. Т. 24, ч. I. С. 25.

bello stile»), которому Данте научился у Вергилия и который «стал ему великой честью» («ha fatto onore») — это вовсе не стиль латинских гексаметров. Данте называет Вергилия «честью и светочем всех поэтов» («Ад». I. 82) и на протяжении всего их совместного пути почтительно прислушивается к его наставлениям. Однако автор «Энеиды» мог довести Данте только до Земного Рая. Дальше — и вот это мне хотелось бы подчеркнуть — дальше Данте пошел один или, вернее, ведомый созданной его поэтическим воображением Беатриче. Вероятно, можно спорить, кто из них оказался лучшим стилистом, язычник Вергилий или христианин Данте, но то, что христианская «Божественная комедия» стала огромным шагом вперед в духовном, нравственном и художественном развитии не только Европы, но и всего человечества, сомнению, по-моему, не подлежит.

Подлинной поэзии — точно так же, как и подлинному искусству, — свойственна саморефлексия. В ряде случаев поэзия не только ставит, но и решает свои художественные проблемы полнее и глубже, чем это делают самые научные теории литературы. В концепции прогресса, защищаемой в «Чистилище» Одеризи, содержится важное теоретическое положение. Прогресс в поэзии возможен, «se pop è giunta da l'etati grosse» — «когда на смену век идет не дикий» (XI. 93), т. е. до тех пор, пока на пути литературного прогресса не встает эпоха общего культурного упадка и духовного оскудения. Данте — и на это, видимо, тоже следует обратить внимание — не вычленил поэзию из того комплекса явлений, который мы именуем «культура». Говоря о стремительности художественного прогресса, Одеризи ссылается не только на Гвидо Кавальканти, но и на Джотто.

После Данте в Италии началась эпоха Возрождения. Данте новую, ренессансную культуру предчувствовал. Он ее опасался, но не слишком. В раю Данте говорит своему предку крестоносцу Каччагвида:

Я вижу, мой отец, как на меня
Несется время, чтоб я в прах свалился...

(XVII. 106 — 107)

Но Каччагвида его сразу же успокаивает:

Пусть речь твоя покажется дурна
На первый вкус и ляжет горьким гнетом, —
Усвоюсь, жизнь оздоровит она.

Твой крик пройдет, как ветер по высотам,
Клоня сильнее большие деревья;
И это будет для тебя почетом.

(XVII. 129 — 135)

В то, что может появиться поэт, который так же превзойдет его, как сам он превзошел Гвидо Кавальканти и Гвидо Гвиницелли, или поднимется выше него, как сам он поднялся выше Вергилия, Данте не верит. Он убежден, что, узрев Бога, достиг абсолютной высоты. С точки зрения эстетической концепции, имплицитно присутствующей в «Божественной Комедии», прогрессивное развитие поэзии не беско-

нечно и не беспрельдно: оно как бы по необходимости останавливается на Данте.

Несомненно, в данном случае мы имеем дело с одним из проявлений дантовской гордыни. Но литературную мысль она не компрометирует. Вряд ли было бы справедливо считать выводы саморефлексии Дантовой «Комедии» чересчур наивными и чрезмерно метафизическими. В сущности, они мало в чем противоречат и тому пониманию «величайшего прогрессивного переворота», которое было предложено Энгельсом, и той марксистской теории прогресса, которой было порождено такое понимание. Древние не зря именовали поэтов «vates». Время, которого страшился творец «Божественной Комедии», признало его правоту. Величайший художник классического Возрождения, Рафаэль, создавая ренессансный Парнас, поставит Данте прямо подле Гомера, т. е. как раз на то самое место, которое считал уготованным для себя автор «Комедии». Эпоха Возрождения, что бы ни говорил по этому поводу Франческо Де Санктис, не была в Италии временем религиозного, нравственного и уж тем более художественного регресса. Напротив, как мы знаем, именно в эту эпоху европейская культура порождала «титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености», и именно в эту пору «в Италии наступил невиданный расцвет искусства, который явился как бы отблеском классической древности и которого никогда уже больше (курсив наш. — Р. Х.) не удавалось достигнуть»³.

Творец «Божественной Комедии» — поэт титанический, но к титанам Возрождения Данте не принадлежал. Прогресс в литературе и искусстве даже в тех случаях, когда он не прерывается *da l'etati grosse*, не протекает прямолинейно и далеко не всегда идет от низшего к высшему. Художественный прогресс не смена одного гения другим, еще более гениальным. Но накопление художественных ценностей в поступательно развивающейся литературе происходит. В определенные исторические моменты постепенные, эволюционные изменения порождают революционные перевороты в культурном и духовном развитии человечества, коренным образом меняющие представления о характеризующих эпоху ценностях, что, как правило, свидетельствует о «скачке» на новую художественную ступень, т. е. о ярко выраженном художественном прогрессе.

Эпоху Возрождения в Европе начал певец не Беатриче, а Лауры. Революционным манифестом новой эпохи стало «Слово, читанное знаменитым поэтом Франциском Петраркой флорентийским в Риме на Капитолии во время его венчания лавровым венком». Петрарка построил свою речь как проповедь, но начал ее стихом не из Священного Писания, а из Вергилия⁴.

К Вергилию Петрарка относился принципиально по-иному, нежели Данте. Дантовский «*lo bello stile*» для него плохой стиль. По мнению Петрарки, он может именоваться лишь как бы «стилем»,

³ Там же. С. 346.

⁴ См.: Петрарка Ф. Эстетические фрагменты. М., 1982. С. 38 — 46.

лишь «в своем роде прекрасным стилем» («*stilus in suo genere optimus*») ⁵. Художественная абсолютность поэзии Данте в глазах Петрарки весьма сомнительна. Он смотрит на Данте сверху вниз и не скрывает этого. Стильновистскую лирику Данте Петрарка, как известно, ценил, но художественные завоевания «Комедии» игнорировал — сознательно, подчеркнуто полемично и почти что вызывающе демонстративно ⁶. По этому поводу ему даже пришлось объясняться с Джованни Боккаччо.

Позиция, занятая Петраркой в знаменитом письме «Опровержение распространяемой недоброжелателями клеветы», кричаще противоречива. Во всяком случае на первый взгляд. Сперва Петрарка, допуская, что Данте, если бы только захотел, мог бы дать образцы хорошего стиля, порицает его за то, что он зарыл свой талант в землю, создав «Комедию» не на языке классической «Энеиды», а на новом, народном языке. Он пишет своему флорентийскому другу о Данте, которого на протяжении всего письма ни разу не называет по имени: «В то, что, как ты говоришь среди своих похвал ему, он мог бы при желании написать в другом стиле, я 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, мы знаем» ⁷. «*Nunc quibus intenderi, palam est*». «Божественная Комедия» чести Данте не делает. Но буквально несколькими строками дальше Петрарка убеждает Боккаччо в том, что именно обращение к народному языку обеспечило создателю «Божественной Комедии» огромную и вполне заслуженную славу. «Ты согласишься моей клятве, что я наслаждаюсь его талантом и стилем и никогда не говорю о нем иначе, как с восторгом. Разве только одно: на более дотошные расспросы я иногда отвечал, что он был неровен самому себе, в народном языке оказываясь выше, чем в [латинской] поэзии и прозе. Ты и сам не станешь здесь спорить, а кроме того, на справедливый суд это тоже звучит лишь хвалой и славой великому человеку» ⁸.

Противоречия Петрарки в его отношении к Данте не случайная непоследовательность капризного баловня судьбы: это реальные исторические противоречия не только художественного сознания самого Петрарки, несомненно догадывавшегося о значении и ценности собственных эстетических завоеваний на попрание народного языка, но и всего художественного прогресса в ту пору, когда теоцентрическая культура средних веков сменялась в Европе антропоцентрической, гуманистической культурой итальянского Возрождения. В «Божественной Комедии» Петрарка отверг не поэзию и даже не стиль, а то, что Бенедетто Кроче назовет в поэме Данте ее «структурой». Основания для этого у Петрарки были.

⁵ Там же. С. 206.

⁶ В письме к Дж. Боккаччо Петрарка сообщает, что, несмотря на все свое страстное библиофильство, он так никогда и не удосужился приобрести поэму Данте, заглавие которой он ни разу не упоминает, именуя ее просто «его без труда доступной книгой» — «*librum illius*» (Fam. XXI, 15).

⁷ Петрарка Ф. Указ. соч. С. 205.

⁸ Там же. С. 206.

Во второй половине XIV в. тот средневековый дидактический жанр, в котором работал Данте, продолжал существовать, но вступил в стадию эстетической деградации и полнейшего разложения. Непосредственные продолжатели Данте последовательно очищали «структуру» «Комедии» от всего того, с чем Кроче — да и не только он один — связывал ее вечную, нетленную поэзию. В этом смысле до крайности показательна та беспощадная критика, которой подверг «Божественную Комедию» эпигон Данте Чекко д'Асколи в поэме с не слишком вразумительным заглавием «L'Acerba». Исходя из типично средневекового понимания задач литературы, Чекко заявлял: «Басни мне были всегда противны» — и на этом основании хотел бы изгнать из Дантовской поэмы и «темный лес», и Паоло и Франческу, и все те эпизоды, высокую поэтичность которых признавал даже Вольтер. Поэзия Данте обрела жизнь и бессмертие художественного абсолюта не в средневековой словесности, которая продолжала существовать на протяжении всей эпохи Возрождения, а в ренессансной литературе нового времени. Произошло это, однако, далеко не сразу. Речь Петрарки на Капитолии от «Парнаса» Рафаэля отделяют почти два столетия. Поэзия Данте раскрывалась в литературе и культуре эпохи Возрождения последовательно, но мало-помалу — постепенно. Это ее последовательное раскрытие составляет одну из существенных сторон художественного прогресса, совершавшегося в новое время в Италии и во всей Европе. Данте — эстетический абсолют, и европейское художественное сознание упорно *поднималось* к нему, во всяком случае до начала XX в. Если бы духовная жизнь Европы не знала ни истории, ни развития, то Бенедетто Кроче мог бы написать свою классическую «Эстетику» уже в апреле 1341 г., вернувшись с Капитолия после речи Петрарки. Однако и в литературе, и в искусстве история существует, что бы ни говорил по этому поводу сам Кроче и его многочисленные единомышленники. Бенедетто Кроче не мог бы усомниться в прогрессе поэзии, если бы художественного прогресса не существовало и если бы сам он не был одним из тех последних гуманистов ренессансного типа, ностальгические концепции которых определяло крушение классической европейской культуры, совершившееся в Западной Европе на рубеже XIX и XX вв.

Вернемся, однако, к Петрарке. Постараюсь объяснить, почему у Петрарки имелись достаточные основания смотреть на Данте сверху вниз, хотя его собственные доводы в данном случае выглядят не очень состоятельными⁹.

Никто не спорит: гений — величина абсолютная. Тем не менее трудно отделаться от впечатления, что сравнения с титаническим, сверхчеловеческим гением Данте гений Петрарки все-таки не выдерживает. Кажется, что гений Петрарки меньше. Относительно

⁹ Утверждая, будто он только в молодости писал стихи на народном языке, Петрарка так противопоставил себя Данте: «Он всю жизнь отдал делу, которому я отдал только ранний цвет юности, ее первые шаги, и что для него было пуском не единственным, но явно высшим произведением его мастерства, для меня было шуткой, развлечением и начальным упражнением ума» (*Петрарка* Ф. Указ. соч. С. 205).

меньше. Петрарка — человеческое. Но именно поэтому поэт Петрарка оказывается не только относительно, но и исторически выше поэта Данте. Это не вульгарная софистика, а банальная диалектика. Петрарка смотрит на Данте сверху вниз потому, что смотрит на него с высоты новой культуры, поднявшейся над культурой средневековья, опирающейся на несравненно более широкое понимание человека и его свободы. Поэт Петрарка относится к поэту Данте точно так же, как поэт Данте относится к поэту Вергилию. Содержание прогресса в поэзии дает человечность. Она же является его мерой. Прогресс в литературе и искусстве связан с расширением гуманистического содержания, а не с совершенствованием формы как таковой. С совершенствованием формы, т. е. изобразительных средств и приемов, чаще всего связан художественный регресс, наиболее очевидным проявлением которого оказывается та прогрессирующая дегуманизация литературы и искусства, свидетелями которой мы с вами были на протяжении всего нашего не слишком доброго к человеку столетия.

Чаше всего, но далеко не всегда. Форма от содержания зависит. Однако упрощать эту зависимость, конечно, не следует. Когда Петрарка уверял, будто Данте хуже, чем он, владеет стилем, он, видимо, имел в виду стиль своей латинской «Африки», но вернее всего — стиль стоящей за этой поэмой культуры. Точно так же думали ученики Петрарки и его непосредственные продолжатели. Боккаччо, всю жизнь благоговейно внимавший своему старшему другу, еще в молодости писал о незаконченной и почти никому не известной в то время «Африке»: «Труд его дивный и великий (*Opus suum illud magnum et mirabile*), коему создатель дал название „Африка“, мнится, сотворен дарованием скорее божественным, чем человеческим»¹⁰. Леонардо Бруни дантовский «*bello stile*» тоже вроде бы игнорировал, связывая возрождение в Италии поэзии не с Данте, а с Петраркой и утверждая, что именно Петрарка «вывел на свет античное изящество стиля, забытое и исчезнувшее»¹¹.

В настоящее время всякое сравнение поэзии «Африки» с поэзией «Комедии» выглядит смехотворно нелепым. Тем не менее понять как Джованни Боккаччо, так и Леонардо Бруни не только можно, но и должно. Тот ореол беспримечной художественной революционности, который в глазах даже не понимавших Петрарку современников всегда окружал воклюзского анахорета, — одно из очевиднейших проявлений саморефлексии новой, начатой Петраркой культуры. По сравнению с поэмой «*L'Acerba*», а главное, с тем средневековым жанром, к которому она принадлежала, со средневековой «структурой» в крочеанском значении этого термина петрарковская «Африка» не просто литературный прогресс, а самый настоящий «скачок» на новую, значительно более высокую ступень

¹⁰ De Vita et de moribus Domini Francisci Petrarche de Florentia secundum Iohannem Bochacci de Certaldo. Цит. по: Корелин М. Ранний итальянский гуманизм и его историография. Т. 2. Франческо Петрарка. СПб., 1914. С. 118.

¹¹ Le vite di Dante, Petrarca e Boccaccio scritte fino al secolo decimosesto raccolte dal Angelo Solerti. Milano, S. a. P. 290.

в художественном или, точнее, культурно-художественном развитии Европы. Петрарку от Данте отличало не столько отношение к «Энеиде», язык и стиль которой он тщательно пытался воспроизвести в своей действительно не слишком удачной героической поэме, сколько отношение к римской античности, которая приобрела для Петрарки смысл и значение отнюдь не внеисторического идеального образца, как еще сравнительно недавно полагали некоторые историки, а собственной национальной классики. Эпоха Возрождения была не временем воскрешения классической древности, а эпохой рождения принципиально новой европейской культуры. Если Данте был последним великим поэтом христианского универсализма и вселенской монархии, то Петрарка — и в этом я вижу большой литературный прогресс. — стал первым национальным поэтом не только Италии, но и всей рождающейся в ту пору Европы. В античных авторах Петрарку интересовало прежде содержание и только потом уже совершенная форма. Вчитываясь в древнеримских поэтов и прозаиков, он мечтал о возрождении не язычества и даже не той всемирной империи, о которой грезил Данте, а цicerоновской *humanitas*, трактуя ее, впрочем, как *Humanität*, облекавшейся у Петрарки в формы не индивидуалистического, а национального самознания и именно потому включающей в себя определенные нравственно-политические идеалы. Об этом, говоря о Петрарке, превосходно писал Э. Гарен: «На страницах собранных, изученных и исправленных им кодексов не только воскресали образ античного Рима и древняя мудрость — страницы эти питали сознание гражданского долга, побуждающего сделать все, чтобы „несчастливая Италия“ освободилась от мрака варварства, чтобы Церковь вновь обрела первоначальную чистоту, а все христиане — мир»¹².

К рассматриваемой мною проблеме все это имеет самое прямое отношение. Вряд ли мне надо доказывать, что возрождение *humanitas* в тех идеологических пределах, которые обозначило ранне-христианское открытие «нового человека», не только распахивало перед европейской культурой, литературой и искусством новые грандиозные перспективы, но и давало мощный толчок для их дальнейшего прогрессивного развития. То, что ученики и продолжатели Петрарки назовут *studia humanitatis*, сам он называл *poesia*. И не только потому, что склонен был трактовать поэзию чрезмерно широко. Европейский гуманизм — и в этом состояло его общечеловеческое величие — складывался как познание мира и человека в формах поэзии, красоты и гармонии¹³.

Леонардо Бруни не зря сказал об «античной легкости стиля» Петрарки в его биографии, написанной флорентийским Канцлером не на возрождаемой латыни, как это было у Боккаччо, а на народном языке. Огромный шаг вперед, сделанный европейской поэзией не

¹² Garin E. La cultura del Rinascimento. Bari, 1973. P. 20.

¹³ Хлюдовский Р. И. Литература итальянского Возрождения и эстетическая сущность классического гуманизма: Дис. ...д-ра филол. наук в форме научного доклада. М., 1990.

только по сравнению с Вергилием, но и с Данте, ознаменовало создание не столько латинской «Африки», сколько «Regum vulgarium fragmenta», написанных на национальном, итальянском языке. Космическая дантовская «Любовь, что движет солнцем и светилами» сошла в петрарковском «Канцоньере» на землю и, не утратив от этого своей космической силы, стала двигать человеком, пробуждая в нем сознание своего достоинства, свободы и богообразия. Именно Петрарка обнаружил в человеке те чувства, которые стали с тех пор называть в Европе любовью, и это оказалось едва ли не самым великим и самым благодатным открытием из тех, которые были дарованы человечеству за все время его, в сущности не столь уж длительного, исторического существования. Попытаться сохранить хотя бы остатки петрарковского дара в наши дни как никогда жизненно необходимо. Это, как мне кажется, одна из важнейших задач современных филологов, искусствоведов и историков культуры. Тотальная победа сексуальной революции могла бы привести к результатам, сопоставимым разве что с последствиями экологической или термоядерной катастрофы.

ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ ЭГИДИЯ КОЛОННЫ И ИТАЛЬЯНСКИЙ ГУМАНИЗМ

Н. В. Ревякина

Складываясь в еще средневековом обществе, гуманизм не мог быть свободен от его влияния, как бы ни отделяли себя гуманисты от темных, на их взгляд, веков невежества и человеческих заблуждений. Но проследить это влияние гораздо труднее, чем связи с античностью. Гуманисты почитали древних, ссылались на них, а средневековые присутствовало в их работах анонимно, в виде усвоенной, возможно еще в период обучения, традиции или представлений, заимствованных из общего мнения. Сознательно гуманисты не хотели быть со средними веками, неосознанно могли развивать некоторые идеи предшественников, воспринятые из традиций. Изучение средневековой традиции с точки зрения ее возможного влияния на гуманистическую мысль позволит поставить вопрос о степени преемственности гуманизмом наследия предшественников, с другой стороны, заставит внимательнее всмотреться в различия, что важно для выяснения степени оригинальности гуманистических идей. Думается, что для этих целей было бы полезно знакомство с идеями видного средневекового мыслителя Эгидия Колонны Римского (1243 или 1247 — 1316), в частности с его педагогическими размышлениями в трактате «О руководстве для государей» («De regimine principum»)¹.

¹ *Aegidius Romanus (Colonna). De regimine principum. Roma, 1556 (repr. Frankfurt, 1968).* Воспитанию посвящены 2-я часть 2-й книги (гл. I — XXI) и 4-я часть 1-й книги (гл. I — II). Ссылки на трактат с указанием листов даны в тексте статьи в скобках.

Трактат Эгидия в части, касающейся воспитания, представляется значительным достижением педагогической мысли средних веков, своеобразной вершиной этой мысли; последующий XIV век в этом отношении дал мало нового. Кроме того, трактат имел широкую известность и вошел в традицию, гуманисты, несомненно, с ним были знакомы.

Работа Эгидия появилась в переломный для средневекового мировоззрения период, когда в европейскую культуру все шире проникали естественнонаучные идеи Аристотеля, вокруг которых развернулась борьба: парижские осуждения 1270 и 1277 гг. достаточно известны. Эгидий, видимо, слушал Фому Аквинского в Париже между 1269 и 1272 гг. (когда тот, будучи в Париже, боролся с аверроистами), защищал его идеи в полемике с августинцами в период осуждения 1277 г. (тогда был осужден и ряд тезисов Фомы), пострадал от этого осуждения и был вынужден на несколько лет оставить Париж². Его трактат «О руководстве для государей» был написан в 1277 — 1279 гг. и посвящен Филиппу IV Красивому.

Воздействие Фомы Аквинского на Эгидия, которого называют учеником Фомы, несомненно. Хотя Фома специально не писал по вопросам воспитания (его сочинение «Об учителе» является одним из тезисов *Quaestio B quaestiones disputatae*), но широкое влияние его идей, во многом отвечавших запросам развивающейся городской жизни, не могло не затронуть и сферы педагогической мысли. Фома основал свою богословскую систему на аристотелевской философии, стараясь приспособить ее к требованиям ортодоксии. Сохранив полностью прежнее понимание веры, благодати, приоритет внеземного, он одновременно признал права человеческой природы, высоко оценил роль разума и знания, социальную жизнь. Для развития идей образования и воспитания было важно признание Фомой вслед за Аристотелем человека как психофизического единства, что вело к идее целостного формирования человека, усиливало внимание к телесным свойствам, их взаимосвязи с психологией. Примат разума над волей, позиция этического интеллектуализма, определение блага как познания истины повышали роль знания, культуры в воспитании человека.

Поэтому педагогические идеи Эгидия, испытавшего сильное влияние Фомы, представляют собой новый уровень размышлений на темы воспитания, отличный не только от идей Гуго Сен-Викторского, самого видного теоретика педагогики XII в., но и от более близкого по времени к Эгидию другого крупного деятеля культуры — Винченца из Бове, чей педагогический трактат «О наставлении благородных детей» был написан в 1247 — 1249 гг.; разделяющие их тридцать лет очень важны.

Работа Эгидия — типично схоластическое сочинение с предельно четкой структурой, с развитой системой логического доказательства, основанной на аристотелевском силлогизме и дистинкции. Для Эгидия Аристотель главный и практически единственный авторитет, чья «Никомахова Этика», «Политика», «Риторика» широко им

² Vasoli C. La filosofia medievale. Milano, 1961. P. 378.

используются. Ссылок на других авторов, по крайней мере в педагогической части трактата, нет. В науке отмечается влияние на Эгидия Винцента из Бове. Круг вопросов, поднятых Эгидием, достаточно широк — роль родителей в воспитании, их любовь к детям и забота о них, цели воспитания, моральное воспитание, программа образования, учитель и его качества, этапы воспитания и его особенности в зависимости от возраста, специфика психологии детей. Эти же вопросы позже будут волновать и гуманистов.

Трактат Эгидия, как и Винцента из Бове, посвящен воспитанию детей благородных родителей, в частности государей. Но в отличие от Винцента из Бове и других предшественников Эгидий ставит вопрос на конкретную социальную почву. Винцент из Бове, определяя задачи воспитания, вдохновлялся идеями Гуго Сен-Викторского, чья концепция образования была связана с одной из ведущих идей средневекового мировоззрения — представлением о греховной природе человека: получив от бога при своем сотворении образ и подобие божества, человек утратил эти дары в результате первородного греха, вследствие чего его воля оказалась извращенной и неспособной склоняться к добру без благодати, разум погружен во тьму невежества, тело бrenно и смертно. Для восстановления цельности человеческой природы человеку необходима благодать, получаемая путем веры и крещения, механические искусства помогают ему в телесной слабости, а наука просвещает его разум³. Такими представлялись задачи воспитания Гуго Сен-Викторскому и его последователям.

Винцент из Бове в сочинении «*Speculum majus*» предлагает три способа восстановления цельности человеческой природы: от невежества избавит мудрость, приобретаемая путем созерцания, от вожделения — добродетель, обретаемая с помощью моральной науки, учащей человека подчинять свои страсти, от бrenности тела — механические искусства⁴. Не упоминая благодати, Винцент из Бове намечает светский вариант восстановления цельности человека. Такой подход найдет продолжение в педагогическом трактате, где, опуская применительно к задачам работы механические искусства, он говорит о мраке невежества, в который погружен человеческий разум, и гнилом вожделении, охватившим человеческие чувства, откуда проистекают незнание и неумение совершать благие дела⁵; и против такого двойного невежества душа нуждается в двойном наставлении: для просвещения разума нужна наука, для правильного направления чувства — дисциплина, в обоих случаях применяются не только слова, но и розги⁶.

Эгидий уже обходится без абстрактной идеи восстановления цельности человеческой природы и говорит о заботе родителей, и

³ Chatillon J. La culture de l'école de Saint-Victor au 12 siècle // *Entretiens sur la Renaissance du 12 siècle*. P., 1969. P. 159.

⁴ Astrik L. Gabriel. The Educational Ideas of Vincent of Beauvais. Notre-Dame, 1956. P. 14.

⁵ Vincent of Beauvais. De eruditione filiorum nobillium / Ed. A. Steiner, Cambridge, 1938. P. 5.

⁶ Ibid. P. 6.

прежде всего государей, о должном воспитании детей, объясняя необходимость такой заботы в конечном счете пользой для государства (F. 173 г). Надлежащее воспитание он понимает как наставление детей с самого детства в вере, как воспитание в добрых нравах и добродетелях, как образование и как телесное воспитание. Последнее объясняется соображениями здоровья и защиты отечества; хотя Эгидий подчеркивает приоритет воспитания души по сравнению с телом в силу благородства души, но о телесном воспитании говорит много и обстоятельно, широко используя Аристотеля; показывает роль такого воспитания и закалки для каждого возраста, необходимость постепенного нарастания нагрузки (F. 194v — 202г). Кажется, это первая и, может быть, единственная в средневековой педагогической литературе рекомендация⁷. Если у Гуго Сен-Викторского слабость тела уменьшают механические искусства, то здесь само тело становится объектом воспитания, чтобы сделать его сильнее, его тренируют и закаляют. Взгляд Гуго Сен-Викторского на задачи воспитания, претерпевая определенную трансформацию у Винцента из Бове, у Эгидия меняется еще значительно; включая в себя нравственное, умственное и физическое совершенствование, идеал Эгидия напоминает гуманистический идеал гармонично развитого человека. Разумеется, необходимо учитывать ориентацию Эгидия на Аристотеля, но следует подчеркнуть и то, что ко времени Эгидия средневековое общество, видимо, достигло в своем развитии той степени светскости, когда стало возможным принять представление о самоценности светской (гражданской) цели воспитания, о важности телесного здоровья и силы. В таком случае гуманистические представления о воспитании могли иметь своим источником и средневековую традицию.

В мысли Эгидия можно обнаружить вместе со сходством и существенные различия между ним и гуманистами. Так, хотя нравственное воспитание у Эгидия необходимо для всех, оно для всех разное, ибо нравы различаются по возрасту и судьбе, и нравы благородных, имеющих власть и богатых, иные по сравнению с теми, кто не благороден, не имеет власти и не богат (F. 112г). Этот сословный момент, отсутствующий у гуманистов, ибо их воспитание принципиально антисословно, Эгидием постоянно подчеркивается: и в особой пище благородных (F. 189 v), и в определении свободных наук, названных так потому, что в них наставлялись сыновья свободных и благородных (F. 182 г), и в решении вопроса об образовании в целом, хотя оно необходимо для всех, допускаются исключения для бедняков, не имеющих средств к жизни и вынужденных их добывать, — они могут быть неграмотными (F. 180 г). Гуманисты же не признавали этих препятствий, ставили человека выше обстоятельств. Это означало возвышение человека, способного в испытании судьбой развить лучшие качества своей души,

⁷ В «*Speculum majus*» Винцент из Бове говорит о гармонии души и тела и о физическом воспитании, но не настаивает на его необходимости (см.: *Astrik L. Gabriel*. Op. cit. P. 19 — 20). В педагогическом трактате о телесном воспитании он вообще не упоминает.

закалить волю, обострить ум; с другой стороны, это было отрицанием существующего порядка вещей, всей системы средневековых норм жизни, той же сословности. Благородный утопизм гуманистов, устремленный в будущее, и трезвый реализм Эгидия принадлежат, видимо, разным культурам.

Обязательность морального воспитания Эгидий обуславливает рядом факторов: склонностью к наслаждению от природы, чему надо противиться с самого детства, слабостью разума и силой страстей в детстве, склонностью человека вообще ко злу, мягкостью и податливостью детей (F. 179v — 180r). В сущности, чувство у Эгидия изначально дурно направлено, воля склонна ко злу. К тому же человек от природы плохо приспособлен к обучению (*male dispositus*) (F. 181r). Думается, тут слышны отзвуки первородного греха, хотя Эгидий ссылается не на него, а на аристотелевскую *virga tortuosa*, которую надо выпрямить, направляя в противоположную сторону (F. 179v). Но этот образ искривленной лозы очень созвучен его пониманию задач морального воспитания: ведь направить в противоположную сторону, выпрямить — значит преодолеть. Моральное воспитание предстает как усмирение, обуздание, преодоление природного начала (даже дозволенных удовольствий следует избегать (F. 179v). Подробно (гл. X — XII) говорится об обуздании речи, слуха, зрения, о прегрешениях каждой из чувственных способностей человека (например, о шести способах прегрешений в еде, о сладострастии, об избегании дурных компаний и др.). По существу это борьба со средневековыми пороками, в результате которой воспитываются умеренность и другие традиционные добродетели. В отличие от Эгидия гуманисты, отвергнув идею первородного греха, отнесутся с большим доверием к человеку, им более свойственно признание природной расположенности человека к добру, и потому моральное воспитание не выглядит у них как преодоление и обуздание природы в человеке, оно означает прежде всего возвращение ростков добра, возвышение доброго начала в человеке, хотя и они говорят о мягкости и податливости детей, о необходимости борьбы с пороками. Никто из гуманистов не отмечает и плохого расположения разума к обучению, они скорее уверены в обратном⁸.

Программа образования у Эгидия отражает изменения, которые произошли в XIII в. в связи с ростом знания и вхождения в культуру аристотелевской классификации знания с делением философии на практическую (этика, экономика и политика) и теоретическую (физика, математика, метафизика, которую Аристотель называл также теологией). Фома Аквинский подчеркнул пропедевтическую функцию свободных искусств для тех, кто хочет изучать философию, связал новые знания с традиционными и заложил основы иерархической структуры знания⁹. Эта струк-

⁸ Ревякина Н.В. Античные источники итальянской гуманистической педагогики XV в. // Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984. С. 75 — 76.

⁹ Feltrin P. Il ruolo della Grammatica nell'organizzazione medievale del sapere // Rivista di storia della filosofia, 1985, N 1. P. 163.

тура представлена у Эгидия: в основе образования семь свободных искусств, над ними естественная философия, выше метафизика, изучающая с помощью человеческих доводов бога и отдельные субстанции, на самом верху теология (F. 182г—184г). Кроме этих дисциплин названы еще моральные науки (этика, экономика, политика), необходимые для тех, кто желает жить политической и военной жизнью, т. е. для благородного сословия (F. 184г, 200v); место моральных дисциплин в иерархии не обозначено, они как бы специальные дисциплины для тех, кто призван руководить обществом. Упомянуты также перспектива, медицина и право. Указаны, таким образом, все дисциплины, которые преподавались в то время в школах и университетах; но говоря конкретно об обучении детей, Эгидий называет лишь отдельные из них применительно к целям обучения (грамматику, логику, музыку и моральные науки). Гуманистическая программа образования с выделением в ней группы обязательных для всех обучающихся морально воспитывающих дисциплин (истории, моральной философии, поэзии, риторики) существенно изменена по сравнению с программой Эгидия, и это изменение продиктовано неразрывной связью в гуманизме образования и нравственного и социального воспитания и подчинением образования задачам воспитания.

Чтобы понять, как соотносится моральное воспитание и образование у Эгидия, надо познакомиться с его взглядом на процесс воспитания.

Следуя Аристотелю, он выделяет три периода в воспитании детей. В первом (до 7 лет) дети почти совсем не умеют пользоваться разумом и не могут поэтому приучаться надлежащим образом к делам добродетели и к науке (F. 198г). Главное внимание в этот период обращается на физическое развитие ребенка, о чем Эгидий обстоятельно рассуждает, опираясь на Аристотеля. Говоря об отдыхе детей, Эгидий наряду с играми и песнями называет басни и истории, с помощью которых дети начинают воспринимать значение слов (F. 196г). Во втором периоде (приблизительно от 7 до 14 лет) воспитываются наряду с телом воля и интеллект. В физических упражнениях нарастают нагрузки. В обучении детям, поскольку у них в этом возрасте слаб разум и они усваивают только слова, не будучи в состоянии судить о делах, дают грамматику, логику и музыку (пение) (F. 198г). Но главное в этом возрасте — забота о правильном направлении воли (*de ordine voluntatis*) (F. 197г—197v). Дети этого возраста следуют своим желаниям, легко лгут и все делают чрезмерно (*valde, excessum*). Поэтому надо применять особую осмотрительность, чтобы воспитать их сдержанными, умеренными в действиях и словах (F. 197v). Это осуществляется путем воспитания привычки (*ex assuefactione*), важны увещевания, добрый пример. На третьем этапе (от 14 до 21 года или до 28 лет) юноши, продолжая со все нарастающей нагрузкой физические упражнения, начинают изучать моральные науки, которые ранее из-за несовершенства разума они не способны были усваивать. Цель изучения моральных наук — сделать

юношей благоразумнее, просветить их разум, чтобы стали они мудрыми и предусмотрительными, чтобы умели управлять собой и другими (F. 198v, 200v). Таким образом, у Эгидия в ходе обучения совершенствуется главным образом интеллект, только на третьем этапе воспитания, когда начинают преподаваться моральные науки, обучение подключается к моральному воспитанию, и опять-таки через разум. Интеллектуальный характер воспитания подчеркивается и главной ролью среди качеств учителя таких, как способность к творчеству (*inventivus ex se*), понимание им того, что создали другие, и умение судить об этом (F. 185r). Моральное воспитание как воспитание воли и чувств ведется у Эгидия с помощью наставлений и увещеваний, доброго примера, цель которых сделать детей сдержанными, умеренными, правдивыми, послушными. В результате образование и нравственное воспитание у Эгидия не создают прочной связи. Возможностей успешного воспитания воли и чувств через обучение, их единства и гармонии с разумом он не видит. Разительно отличие гуманистической позиции. Подчинив образование задачам нравственного и социального воспитания, гуманисты последовательно проводят эту идею через весь образовательный процесс. В ходе обучения воспитываются в единстве ум, чувства, воля. Велико внимание к эмоциональному воздействию поэзии, риторики, к воспитательному влиянию исторических примеров; причем нравственные уроки из истории, поэзии дети извлекают уже в раннем возрасте (по словам Пикколомини, «детская душа вознесется вверх простой героической песнью и увлечет дух величием дел и напоится лучшим»). Гуманисты предлагают ребенку мир, наполненный славными деяниями, борениями и подвигами, мир красок и образов, покоряющих детскую душу. И мир этот исключительно античный — такова особенность гуманистической программы образования, в которую входят Гомер, Вергилий, Юстин, Валерий Максим, Лукан, Овидий, Теренций, Ювенал, Плавт, Гораций, Цицерон, Платон, Аристотель (программа Гуарино из Вероны).

Итак, общая у Эгидия и гуманистов схема воспитания со светскими и гражданскими задачами, с пониманием человека как телесно-душевного единства, с тремя компонентами воспитания — неполна неодинаковым содержанием. Думается, что причина этой неодинаковости коренится в разном понимании объекта воспитания: Эгидий и гуманисты по-разному смотрят на человека. У Эгидия еще сохраняет силу сословный подход к человеку и ощущается влияние первородного греха; в человеке им ценится главным образом разум, к чувственно-волевой сфере в какой-то степени сохраняется традиционное недоверие; да и сам идеал воспитания еще мыслится в рамках старой традиции, если судить по тем качествам, которые рекомендуется воспитывать в человеке. Гуманисты, отвергнув сословный подход и идею первородного греха, отнеслись к человеку с большим доверием, позитивно оценив его природу и сделав его собственные дела критерием оценки его места в обществе. Их идеал

воспитания — гармонично развитый, социально активный человек, ценимый в обществе благодаря собственным добродетелям, преисполненный чувства собственного достоинства, чуткий к общественному одобрению и славе¹⁰, — существенно отличается от средневекового. Взглянув по-новому на человека, они поставили главной задачей целенаправленное воспитание такого человека, для чего изменили программу образования и подчинили образование воспитанию.

¹⁰ Ревякина Н. В. Некоторые вопросы формирования личности в итальянской гуманистической педагогике // Культура Возрождения и общество. М., 1986.

ИТАЛЬЯНСКИЕ ГУМАНИСТЫ XV в. О КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Л. М. Брагина

Проблема соотношения культуры Возрождения и средневековых традиций — предмет давнего и подчас очень острого спора, ведущего начало от самой ренессансной эпохи. Решение с резко поляризованных позиций — только противостояние или только полная преемственность, разрыв или теснейшая связь между двумя культурно-историческими эпохами — характерно и поныне для многих исследователей. Состояние современных знаний побуждает, однако, к более взвешенному подходу при оценке ренессансной культуры и ее места в европейской цивилизации. Сегодня отчетливо видны слабые стороны предшествующих историографических традиций: с одной стороны, восходящая к Якобу Буркхардту тенденция устанавливать прямую связь культуры Возрождения с античностью, минуя средние века, с другой — ясно обозначившаяся в начале нынешнего столетия линия «медиевизации» Ренессанса. Немало было и попыток примирить эти крайние позиции на основе разного рода компромиссных концепций¹. Между тем в почти полуторастолетней истории научной разработки проблем ренессансной культуры накоплен богатейший фактический материал, позволяющий более дифференцированно подходить к решению кардинального вопроса о соотношении средневековой и ренессансной историко-культурных традиций, о преемственности Возрождения с предшествующими эпохами, о степени воздействия античности и средневековья на формирование гуманистической мысли. Такой подход, учитывающий объективный и субъективный ракурсы проблемы, диктуется прежде всего углубленным, нюансированным изучением идейной основы

¹ Ferguson W. K. The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretations. Boston, 1948; Renaissance: A Reconsideration of the Theories and Interpretations of the Age / Ed. T. Helton. Madison, 1964; см. также: Брагина Л. М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (вторая половина XV в.). М., 1983; Ренессанс. Образ и место Возрождения в истории культуры. М., 1987.

ренессансной культуры — гуманизма, который становится предметом все более широкого и всестороннего анализа в современной историографии Возрождения.

В настоящей статье мы ограничимся лишь некоторыми вопросами поставленной проблемы: попыткой, во-первых, выявить отношение итальянских гуманистов XV в. к средневековой культуре в целом, их понимание ее сущности, преемственности с античной культурой, их восприятие общего уровня средневековой цивилизации и, во-вторых, обратить внимание на трактовку гуманистами политического прошлого итальянских городов-коммун, их оценку государственной системы, складывавшейся в городских республиках в XIII — XIV вв., в чем раскрывались важные стороны гуманистической мысли.

Нет необходимости подробно останавливаться на известной негативной оценке гуманистами, начиная с Петрарки, «темных веков» средневековья: они характеризовались как время резкого упадка культуры (словесности, наук, искусства), порожденного общим упадком образованности в «варварской» Европе, во многом отказавшейся от античного наследия. Одна из наиболее выразительных оценок такого рода, когда эпоха средневековья окрашивается лишь в мрачные тона, принадлежит выдающемуся гуманисту, блестящему знатоку античной литературы Лоренцо Валле. В сочинении «Красоты латинского языка» («Элегантии»), написанном в 1440 г., Валла сопоставляет яркий расцвет латинской словесности, философии и науки в римскую эпоху с тем состоянием культуры, которое наступило после нашествия варваров и падения Рима. «Все ниспровергнуто, сожжено, разрушено, едва ли и сама капиталийская твердыня уцелела. Ведь уже много веков никто не говорит по-латыни, даже не может понять написанного на ней; ни изучающие философию не читали и не знают философов, ни стряпчие — ораторов, ни судьи — юристов, ни прочие читатели — книг древних авторов, как будто бы если уже не существует Римской империи, то и не должно ни говорить, ни мыслить по-латыни; а что до самого сверкающего блеска латинской образованности, то можно позволить ему превратиться в пыль и ржавчину»².

Валла не только горько сетует, обвиняя предков в полном пренебрежении к культурному наследию древних римлян, следствием чего был общий спад образованности и знания во всех областях; он пытается понять причины столь тягостного состояния культуры в эпоху «варварского» средневековья. Анализируя различные мнения «ученых мужей» на этот счет, гуманист не приходит, однако, к какому-либо выводу, и проблема объяснения упадка латинской словесности, культуры в целом остается открытой в «Элегантиях». В то же время здесь четко звучит мысль о резкой грани между «темными» временами варварства и возрождением культуры, которые он связывает со своим временем. «... Существует множество

² Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения, XV век / Сост., общ. ред., вступ. ст. и коммент. Л. М. Брагиной. М., 1986. С. 123. Латинский текст см.: *Prosatori latini del Quattrocento* / A cura di E. Garin. Milano; Napoli, 1952.

различных объяснений ученых мужей, растолковывающих, почему так случилось. Я не могу ни принять, ни отвергнуть ни одного из них, не осмеливаясь вообще высказать какое-то мнение, точно так же, как я не знаю, почему все эти искусства, столь близкие к свободным, такие, как живопись, скульптура, архитектура, в течение столь долгого времени столь страшно вырождавшиеся и вместе с самою словесностью бывшие уже едва ли не на пороге смерти, в наше время возвращают себе силы и возрождаются, и откуда такой расцвет и такое богатство великолепных мастеров и ученых. Поистине, чем мрачнее были предшествующие времена, когда невозможно было найти ни одного образованного человека, тем сильнее следует нам гордиться нашим временем, когда я убежден в том, если приложить еще немного усилий, латинский язык еще раньше, чем город, а вместе с ним и все науки, будет в самом ближайшем будущем восстановлен во всем своем могуществе»³.

Валла мобилизует всю силу своего красноречия, чтобы побудить читателя «Элеганций» последовать за ним в благородном предприятии — возрождении латинского языка, которое должно привести к новому взлету культуры. В рассуждениях Валлы отчетливо проступает понимание культуры как явления целостного, взаимосвязанного во всех своих частях. Ослабление одного звена (снижение уровня латинской словесности) влечет за собой упадок культуры в целом. Гуманист рассматривает ее и во временной протяженности, подчеркивая преемственность как важнейшую закономерность культурного развития, — разрыв преемственной связи отбрасывает культуру далеко назад. Отсюда и гордое осознание величия своего времени, восстановившего разорванную цепь и вернувшего культуре богатство античной мысли⁴. В этом убеждении Валла разделял позиции многих гуманистов — Леонардо Бруни, Джанноццо Манетти, Маттео Пальмиери и других мыслителей XV в.

В резких негативных оценках средневековья у гуманистов речь идет о многих столетиях «варварства», когда культура была лишена подлинных мастеров, знатоков своего дела. Переводы сочинений древних авторов полны ошибок, художники «не умеют» верно изображать реальность, ученые лишены творческой мысли и т. д. Взлет культуры своего времени они связывали с появлением ярких талантов, начиная с Данте и Джотто, усилиями которых окажется возможным превзойти древних⁵.

В конце XV в. знаменитый философ-гуманист Марсилио Фичино в письме к Павлу Миддельбургскому, которое он озаглавил «Похвалы

³ Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения, XV век. С. 123.

⁴ О высокой оценке гуманистами культуры своей эпохи см.: *Gombrich E. H. Norm and Form. L., 1966; Idem. The Heritage of Apelles: Studies in the art of the Renaissance. Oxford, 1976. Vol. III.*

⁵ Соответствующие высказывания есть у Леонардо Бруни в «Диалогах к Петру Гистрию», Леона Баттиста Альберти в «Трактате о живописи», Маттео Пальмиери в сочинении «Гражданская жизнь», Джанноццо Манетти в трактате «О достоинстве и происхождении человека», Кристофоро Ландино в его предисловии к «Божественной Комедии» Данте, Лоренцо Медичи в его поэзии.

нашему веку как золотому веку, потому что он порождает золотые дарования», с гордостью скажет о современниках, сумевших возродить «свободные искусства» древних и превзойти их в научных достижениях — книгопечатании, составлении астрономических таблиц, изготовлении модели небесной сферы. «И тот не усомнится, что таков наш век» (т. е. Золотой век. — Л. Б.), кто захочет рассмотреть его великие открытия⁶. Культуру новой, ренессансной эпохи, столь ярко раскрывшейся к концу XV в., итальянские гуманисты соизмеряли не со средневековьем — здесь отличия были для них очевидны, — а с античностью, которой они поклонялись, но которой не подражали слепо, усматривая свою задачу в том, чтобы сказать свое слово, создать свой неповторимый мир культуры.

Гуманизм начинал с решительного вызова средневековой системе знания, формально-логическому методу схоластической науки, приоритету теологии, противопоставляя средневековой традиции приоритет знаний о человеке, в комплексе которых главное место отводилось этике, и выдвигая в качестве важнейшей задачи новой культуры совершенствование человека, личности и общества. Критически переосмысливая средневековую церковно-схоластическую систему знания, гуманисты переносили акцент с *divinitas* на *humanitas*, с потустороннего на земное, человеческое. Господствовавшим в схоластике наукам квадривия (арифметика, геометрия, астрономия, музыка), в рамках которых возникали начатки естествознания, они противопоставили поднятый на новый уровень и значительно расширенный тривий (грамматика, риторика, диалектика), превратив его в комплекс гуманитарных знаний — *studia humanitatis*, в котором резко возвысили значение истории и моральной философии. К традиционным «свободным искусствам» они добавили поэтику (*ars poeticae*), отсутствовавшую в схоластической классификации знания⁷.

Реабилитация античной языческой поэзии, начатая Петраркой и Боккаччо, продолженная Колюччо Салютати, а позже — гуманистами XV в., дала мощный толчок развитию ренессансной литературы. С этим была связана и ставшая нормой идеализация поэта как выразителя общественных интересов. Гуманисты выдвинули новое понимание роли латинского языка как главного носителя культуры, по-новому оценили и значение риторики, подчеркивая прежде всего ее важную для общества философски-воспитательную функцию.

На первый план вместо схоластической диалектики с ее усложненными логическими конструкциями гуманисты выдвигали риторику, ясный и образный язык, который обладал бы силой убеждения. Кристофоро Ландино, в течение нескольких десятилетий читавший во Флорентийском университете поэтику и риторику, в

⁶ Кудрявцев О. Ф. Письмо Марсилио Фичино о Золотом веке // Средние века. М., 1980. Вып. 43. С. 326.

⁷ Подробнее см.: Брагина Л. М. Гуманистическая мысль Италии XV в. // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения, XV век. С. 5 — 36.

одной из лекций увлеченно доказывал общественную ценность красноречия, тесно сопрягая его с социальной этикой. «Ораторское искусство есть источник высшей пользы и украшения для свободной и хорошо управляемой республики, если только ему сопутствуют подлинная доблесть и добродетель. Оно способно обратить ненависть добрых граждан против происков дурных и содействовать их наказанию; оно способно защитить слабых и невинно осуждаемых от ложных подозрений; оно способно побудить народ, сам по себе медлительный и тяжелый на подъем, к свершению общепользных дел; предостеречь его от ошибок; разжечь его вражду к злоумышленникам и, наоборот, усмирить его гнев против добрых граждан»⁸. Говоря далее о воспитательном значении истории, Ландино обуславливает эффективность ее дидактической роли риторикой: «Но не думайте, что воздействие истории не зависит от слога, ведь отсутствие упорядоченности и художественной красоты, хотя заметно лишь ученым, ведет к потере доверия и авторитета. Да и невероятно, чтобы небрежность в изложении сочеталась со старательностью при разыскании истины»⁹. Филология, риторика, этика и история тесно увязывались гуманистами в единую систему культуры, призванной, по их убеждению, служить интересам человека и общества в целом.

Отсюда и характерное для итальянских гуманистов XV в. стремление осмыслить проблемы общественного развития, интерес к политической мысли древних. Он бурно вспыхнул в гуманистической литературе уже в начале XV в. под влиянием острых внешнеполитических конфликтов (достаточно напомнить экспансию Миланского герцогства на Апеннинском полуострове). Политическая идеология итальянского Возрождения была теснейшим образом связана с концепцией общественной функции комплекса гуманитарных знаний — *studia humanitatis*. В XV в. она была еще неотъемлемой частью этого комплекса и формировалась преимущественно в русле социально-этических концепций, а также в рамках историографии, получившей интенсивное развитие в эту пору. Именно в исторических сочинениях гуманистов, посвященных, как правило, локальным историям их родных городов-коммун, складывались представления о средневековом прошлом итальянских государств, проводились сопоставления с судьбами античных политических образований, оттачивались идеи о роли человеческого фактора в истории и законе преемственного развития общества и культуры.

В этой связи закономерен вопрос: только ли античные истоки питали *studia humanitatis* и не было ли определенной преемственной связи между гуманистическим комплексом знаний и гуманитарными дисциплинами XIII — XIV вв., пусть гораздо более узкими по своим масштабам и значению в общем развитии культуры? Именно такова позиция П. О. Кристеллера и его последователей, которые обратили

⁸ Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения, XV век. С. 193. Итальянский текст см.: *Reden Cristoforo Landinos* / Ed. M. Lentzen. München, 1974.

⁹ Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения, XV век. С. 193.

внимание на историческую связь средневековой *ars dictaminis* и гуманистической филологии и не склонны видеть в них принципиальных различий¹⁰. Более убедительным нам представляется, однако, иной подход к проблеме преемственности ренессансной и средневековой культур — не «отраслевой», а комплексный, учитывающий много-составное единство гуманистической культуры и сознательное построение ее в этом плане самими деятелями итальянского Возрождения. Показательна эволюция социально-политической мысли гуманизма, в том числе панегириков городам, получивших заметное распространение в гуманистической литературе XV в. Этот жанр, как полагают исследователи, в Италии ведет начало от сочинения Мозеса де Брольо, воспевшего в начале XII в. свою родную коммуну — Бергамо¹¹. Он восторженно писал о величии и градостроительной красоте Бергамо, о доблести его граждан, миролюбивых, уважающих законы и справедливость, живущих в достоинстве, благочестии и согласии.

К XIII в. относится панегирик городу Асти. Его автор тоже восхваляет благородство, богатство и могущество граждан города, мудрость и добронравие народа (*populus*), его заботу о благе коммуны. В то же время он отмечает не без сожаления стремление отдельных граждан сделать общее благо собственным достоянием.

В 1288 г. школьный учитель Бонвичино да Рива написал панегирик Милану, подчеркнув, что хотел восславить благородство и величие города-коммуны и укрепить патриотические чувства своих сограждан. Бонвичино обратил внимание не только на красоту домов и улиц Милана, но и на обширность территории его контадо — 50 городов и селений! Он проявил большой интерес к статистике, касающейся всех областей жизни города. Разумеется, приводимые им сведения требуют критической оценки, но важнее отметить другое — гордость, с которой Бонвичино сообщает, что Милан является самым большим городом мира по численности населения: 200 тыс. жителей внутри городских стен и 500 тыс. в контадо. И нравственный облик этой массы людей характеризуют присущие всем миланцам черты — дружелюбие, честность, благонравие¹².

К 30-м годам XIV в. относится сочинение о Флоренции, принадлежащее перу ее видного гражданина Джованни Виллани. Автор ставил вполне определенную цель — с цифрами в руках показать могущество и величие родного города. Статистика Виллани относится к самым разным областям жизни Флоренции: торгово-промышленной, военной, фискальной и ряду других. В духе сложившейся традиции он также пишет о великолепии внешнего облика города и его округи, украшенных величественными палаццо и виллами¹³.

¹⁰ *Kristeller P. O. The Renaissance Thought: Classic, Scholastic, and Humanistic Strains.* N. Y., 1961; *Idem. Renaissance Thought and its Sources.* N. Y., 1979; *Seigel J. F. Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: The Union of Eloquence and Wisdom.* Princeton, 1968.

¹¹ *Waley D. The Italian City-Republics.* L., 1969. P. 141.

¹² *Ibid.* P. 141 — 142.

¹³ *Villani G. Cronica.* Firenze, 1844 — 1845.

Приведенные примеры панегирического жанра городской литературы эпохи коммун наглядно показывают, как начиная с XII в. формировалась идеология пополаинства — средних слоев городского населения, — отмеченная чертами локального патриотизма и идеализации города-коммуны: ее государственных порядков, политической и хозяйственной мощи, а также нравственного облика горожан и эстетической ценности градостроительства. Эта идеализация не только дань самому жанру панегирика, она имела и вполне реальную практически-политическую цель: поднять престиж данной коммуны среди прочих городов-республик Италии (в XIII — XIV вв. в Северной и Средней Италии их было более 70), воспитать в гражданах чувство патриотизма, которое могло бы служить дополнительной опорой независимости и процветания города¹⁴.

Когда мы сравниваем средневековые панегирики городам-коммунам (их немало содержат и местные хроники) с гуманистической литературой того же жанра — с «Инвективой против Лоски» Колюччо Салютати, с «Восхвалением города Флоренции» Леонардо Бруни, с сочинениями венецианских гуманистов Сабеллико и Джустиниани, — то отчетливо замечаем не только черты нового, обращение их авторов к античному наследию (например, к панегирику Афинам Элия Аристида), но и продолжение более чем двухвековой средневековой традиции жанра. Эпоха Возрождения придает панегирику новые качества, но сохраняет преемственность со средневековой линией развития этого жанра. Связь с традицией сказывается и в идее патриотизма, столь характерной для сочинений гуманистов, и в любовании внешней красотой города, и в идеализации нравственного облика горожан и, наконец, в воспитательной цели сочинений¹⁵.

Не менее важны и новые качества, появляющиеся в панегирике. В «Восхвалении города Флоренции» Леонардо Бруни, написанном в 1404 — 1406 гг., город-государство осмысливается по-новому, как целостный организм, где все друг с другом тесно взаимосвязано, причем определяющим фактором величия Флоренции оказываются ее социально-политические порядки. В этом сочинении Бруни создает образ Флоренции, в котором подчеркивает гармонию между удобным географическим положением города и рациональностью и эстетическим совершенством его архитектуры, высоким нравственным обликом горожан и царящими в республике порядками — свободой, равенством, справедливостью.

Идея гармоничного целого, понимание города-государства во взаимозависимости всех сторон его жизнедеятельности становятся в XV в. характерной чертой и панегириков, и локальной историко-

¹⁴ *Aurigemma M.* Studi sulla cultura letteraria tra Tre e Quattrocento. Roma, 1976.

¹⁵ Известный исследователь гражданского гуманизма Флоренции Ганс Барон непосредственно связывает расцвет жанра панегирика в республике в конце XIV — начале XV в. с нависшей над ней опасностью утраты независимости. См.: *Baron H.* From Petrarch to Leonardo Bruni: Studies in Humanistic and Political Literature. Chicago, 1968.

графии, и архитектурных проектов идеального города¹⁶. При этом совершенство города, как и у Бруни, теснейшим образом увязывается с оптимальными социально-политическими порядками. Последние — предмет пристального изучения в творчестве многих флорентийских гуманистов — Джанноццо Манетти, Маттео Пальмиери, Донато Аччайуоли, Аламанно Ринуччини, в официальных речах представителей магистратур республики, а также в специальных сочинениях, например, в работе Бруни «О флорентийском государстве» или «Диалоге о свободе» Ринуччини¹⁷.

Особым интересом к социально-этической и политической проблематике отличалось направление гражданского гуманизма. В его идейных истоках важны два момента: теоретической основой были идеи Аристотеля и Цицерона, а практическому обоснованию республиканизма, который отстаивали гуманисты этого направления, служило недавнее средневековое прошлое Флоренции — период борьбы с грандами за утверждение коммуны в XII — XIII вв., «доброе старое время» (*buon tempo antico*), как называли они его. Самый процесс формирования свободных городских республик во флорентийской гуманистической историографии рассматривался как возрождение городов после упадка в «варварскую эпоху», как завоевание их политической свободы, экономического могущества и главное — как процесс складывания республиканских порядков, зафиксированных в городских статутах. Эти обретенные в борьбе с феодальной знатью политические реалии коммунальной эпохи и их идеализация служили гуманистам XV в. основой для критического осмысления настоящего, особенно в пору усиления олигархических, а затем и тиранических тенденций в жизни Флоренции и других республик. Преемственность со средневековьем видна и в характере обоснования идеала: в гражданском гуманизме развивается идея служения общему благу, которое конкретизируется как интересы коммуны. Обосновываются принципы патриотизма, свободы, равенства, законности, справедливости, которые утверждались в политической практике коммун в период их борьбы со знатью и легли затем в основу их конституций. Для Флоренции решающее значение имели, как известно, «Установления правосудия» 1293 г. Гуманисты постоянно обращаются к ним в своих сочинениях, чтобы обосновать прочность республиканских традиций города на Арно.

Следует заметить, что гуманисты не просто продолжают традицию популанской идеологии Флоренции, но привносят в нее и новое качество — теоретическую разработку идей республиканизма, свободы, идей гражданственности, выдвигают новое понимание роли государства и права в жизни индивида и общества. Укореняется и

¹⁶ *La città ideale nel Rinascimento* / A cura di L. Firpo. Torino, 1975; Гарэн Э. Идеальный город // Проблемы итальянской истории. М., 1987. С. 135 — 153; Брагина Л. М. Город в итальянской гуманистической мысли XV в. // Средние века. М., 1992. Вып. 54. С. 35—54.

¹⁷ Брагина Л. М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов. С. 24 — 119; Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения, XV век. С. 67 — 71, 162 — 185.

самый термин *res publica* в значении общности равноправных граждан, а понятие *civitas* рассматривается без средневековой монархической надстройки *regnum*. *Civitas* мыслится в гуманистической литературе не как иерархическая структура, а как совокупность индивидов — *cives*, максимально проявляющих свои способности в активной гражданской жизни (*vita activa, vita civilis*). Нравственный идеал *vita activa*, восходящий к античной традиции, наполняется в противовес средневековому идеалу созерцательной жизни (*vita comtemplativa*) светским содержанием. Со светски-рационалистических позиций осмыслиется и роль законов и государства¹⁸.

Идеал активной гражданской жизни непосредственно вытекал из гуманистического понимания природы человека как существа социального, способного обрести земное счастье в хорошо устроенном государстве. Таким образом, концепция гражданственности, которую флорентийские гуманисты разрабатывали в этико-политическом аспекте, становилась главным водоразделом между средневековой социально-политической мыслью с характерным для нее принципом корпоративности, сословной расчлененности общества, и ренессансной мыслью. Если в политических учениях средних веков единство общества считалось невозможным без монархической власти, то в гражданском гуманизме, напротив, утверждались идеи равенства граждан перед законом и их личной свободы, а наилучшей формой государства, при которой они только и могут осуществляться, провозглашалась республика¹⁹.

Концепция республиканизма, которую активно разрабатывали флорентийские, а в последние десятилетия XV в. и венецианские гуманисты, была прочно связана с их представлениями о назначении человека — творца своего земного бытия, с идеей гармонии человека и общества. Преимущества республиканского строя они видели в том, что он основан на принципе народного суверенитета, на равенстве граждан перед законом, на принципе общего блага, которому должны быть подчинены частные интересы граждан, ибо сама республика служит их гарантом. Только в хорошо устроенном государстве возможно нравственное совершенство индивида и общества, равно как и всестороннее развитие культуры. Цели политики и культуры в гуманизме совпадали.

Это отчетливо видно и на примере Венеции, где в XIV — XV вв. складывался культ государства-республики, которому отдали дань и гуманисты. В «Истории Венеции» Сабеллико и «Происхождении Венеции» Джустиниани, написанных в конце 80-х — начале 90-х годов XV в., обосновывается исконный характер «венецианской свободы», ее республиканского устройства. В раннесредневековой поре Венецианской республики оба гуманиста видят и совершенство законов, и равенство граждан, и чистоту нравов, и социальный мир.

¹⁸ Ullmann W. Medieval Foundations of Renaissance Humanism. L., 1977. P. 200.

¹⁹ См.: Брагина Л. М. Социально-политические проблемы в итальянском гуманизме XV в. // Становление капитализма в Европе. М., 1987. С. 144 — 159.

У Сабеллико и Джустиниани идеальное общество ассоциируется с «золотым веком» Венеции, когда она складывалась как городская республика. Оба гуманиста убеждены, что экономическое процветание Венеции и ее ведущая роль в делах итальянской политики в средние века непосредственно зависят от прочности ее республиканских традиций. Совершенство ее политического строя, при котором господствующие позиции всецело принадлежат патрициату, не вызывает у них сомнения. В то же время отход от принципов «золотого века» они связывают с падением нравов в современной им Венеции, затронувшим и патрициат, который утрачивает, как они с горечью отмечают, престиж мудрого и безупречного главы государства²⁰. Обращение гуманистов к средневековым традициям Венецианской республики, их очевидная идеализация служили культу государства, активно насаждавшемуся господствующей верхушкой общества и поддержанному гуманистами. Социально-политические идеалы, которые отстаивали и флорентийские, и венецианские гуманисты, были обращены в прошлое, в эпоху расцвета городских коммун Италии. Коммунальный общественный строй они рассматривали как своеобразный эталон: с ним соизмеряли настоящее и построение совершенного общества. Средневековое прошлое Флоренции и Венеции не зачеркивалось гуманистами, не подвергалось критической переоценке, а, наоборот, всячески возвеличивалось в целях воспитания гражданской ответственности, совершенствования общества и его нравственного климата. Негативное отношение гуманистов к эпохе средневековья затрагивало преимущественно сферу культуры. Но и здесь оно было избирательным. Так, известный гуманист Кристофоро Ландино в предисловии к своим «Комментариям к Данте», напечатанным в 1481 г., будучи убежденным защитником важной общественно-культурной функции красноречия, с гордостью говорит, что именно Флорентийской республике Италия обязана возрождением элоквиенции: «в течение многих веков она пребывала в небытии», но усилиями Гвидо Кавальканти, Данте, Петрарки «была извлечена из тьмы Тартара»²¹. Ландино намечает единую, непрерывную линию культурного развития от Гвидо Кавальканти — яркого представителя средневековой итальянской поэзии, «привнесшего немало риторических и поэтических красот», — через великого Данте к зачинателю новой, ренессансной культуры — Петрарке²². Это еще один аргумент в пользу того, что решение проблемы противостояния или преемственности Возрождения и средних веков не может быть однозначным. В этом убеждает нас и проведенный анализ эволюции взаимосвязанных социально-политических и историко-культурных представлений гуманистов.

²⁰ См.: Брагина Л. М. Культ государства в Венеции XV в. // Культура и общественная мысль: Античность. Средние века. Эпоха Возрождения. М., 1988. С. 153 — 162; Bouwsma W. J. Venice and Defence of Republican Liberty. Los Angeles, 1968. P. 9 — 13.

²¹ Landino C. Scritti critici e teorici. Vol. 1-2 / A cura di R. Cardini. Roma, 1974. Vol. 1. P. 118 — 119.

²² Ibid.

УЧЕНИЕ БАРТОЛО САССОФЕРРАТО В ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ ГУМАНИЗМА

И. Я. Эльфонд

Политические воззрения Бартоло Сассоферрато, одного из крупнейших юристов XIV в. и видного представителя школы постглоссаторов, почти не получили рассмотрения в современной исторической и юридической литературе¹. Однако они были хорошо известны политическим теоретикам позднего средневековья, и в политических сочинениях XV—XVI вв. не только встречаются ссылки на его произведения, но часто просто излагается их содержание. Поэтому определенный интерес для исследователя представляет вопрос о соотношении его политического учения с политическими теориями Возрождения и Реформации.

О личности Бартоло известно немного. Он родился в 1314 г., обучался праву в Перудже с 1327 г., завершил образование в Болонье и получил докторскую степень в 20 лет. Он был профессором права с 1339 по 1443 г. в университете Пизы, а в последние годы жизни — в университете Перуджи, где и умер в 1357 г. За свою недолгую жизнь Бартоло оставил огромное количество сочинений по гражданскому праву; большинство из них были связаны с анализом римского права, «Дигест», «Кодекса Юстиниана». Бартоло, как и его последователи, стремился приспособить нормы римского права к современной ему действительности.

Меньшее внимание в его творчестве получили проблемы политической теории. Бартоло оставил три теоретических сочинения, где изложил свои взгляды на проблемы сущности государственной власти, форм государства и тирании². Трактаты невелики, написаны, вероятно, в последние годы жизни автора. Два из них («Об управлении государством» и «О гвельфах и гибеллинах») остались малоизвестными, третий же («О тирании») приобрел необычайную популярность у политических теоретиков XV—XVI вв.

В этих сочинениях Бартоло изложил свое политическое учение. Его взгляды формировались в сложной исторической обстановке Италии XIV в. под влиянием бурных политических столкновений. Возможно, автор опасался обвинения в пристрастности и стремился обосновать и доказать свои положения ссылками на авторитеты: античные законы, городское право, также на Аристотеля, Фому Аквинского.

¹ В советской литературе Бартоло упоминается как ученик Чино да Пистойя. См.: *Голенищев-Кутузов И. Н.* Средневековая латинская литература Италии. М., 1972. С. 230. Его юридические взгляды характеризуются в работе «История политических и правовых учений» (М., 1986. С. 56). Кратко взгляды Бартоло анализируются во вводной статье к изданию трактата Бартоло «О тирании» (*Emerson E. Humanism and Tyranny*, Cambridge, 1961).

² Они изданы в сборнике сочинений Бартоло: *Bartolus de Saxoferrato. Opera omnia*. Lyon, 1567. Vol. IX. Трактаты «О тирании» и «О гвельфах и гибеллинах» изданы: *Emerson E.* Op. cit.

Сочинение «Об управлении государством»³ посвящено, главным образом, рассмотрению вопроса о существующих формах государства. Автор также дает в нем картину идеального государства. По его мнению, «хорошим является то государство, которое направлено на достижение общего блага»⁴. Бартоло полагал, что принцип общественной пользы является критерием для оценки данного государства. Идеальной формой государства он, по-видимому, считал республику, отмечая, что «государство народа можно считать скорее божественным, чем человеческим»⁵. Однако в трактате гораздо большее место занимает рассмотрение монархии. По мнению Бартоло, эта форма правления вполне допустима и даже имеет преимущества: «Монархия — это власть единого государя, и она является наилучшим образом правления»⁶. Бартоло различает виды монархий и указывает, что, по его мнению, выборная монархия должна предпочитаться наследственной: «Правление, которое устанавливается путем избрания, ближе к божественному, чем то, которое передается по наследству»⁷. Насколько можно судить, Бартоло полагал, что исторически возникновение монархии определялось решением народа, а следовательно, и высший суверенитет также принадлежал народу: «Частные лица становились королями скорее по постановлению народа»⁸. Этот тезис повторяется в трактате неоднократно, автор специально оговаривает его, подчеркивая значение суждения подданных относительно монарха: «Следовательно, король зависит от подданных, которые имеют возможность его возвысить»⁹.

Таким образом, Бартоло признает верховное право народа в выборе формы государства и личности правителя. Это убеждение определяет и его точку зрения относительно выступления против дурного государя. Прежде всего необходимо указать, что Бартоло считал вполне возможным переход государя в тирана: «Если названный король ищет своей собственной пользы, то он является не королем, но тираном»¹⁰. Относительно тирании как формы государственного устройства у Бартоло никаких сомнений нет, он полагает подобную государственную форму правления совершенно неподобающей: «Тирания — самый дурной из всех способов правления»¹¹. Сопротивление тирану поэтому Бартоло полагает вполне оправданным и приводит исторический пример народной доблести, связанной с изгнанием тиранов. Естественно, что образцом этой гражданской доблести для автора является античный Рим: «Когда римское

³ *Bartolus. De Regimine civitatis // Bartolus de Saxoferrato. Opera omnia. Vol. IX.*

⁴ *Ibid.* P. 196r.

⁵ *Ibid.* P. 196v.

⁶ *Ibid.* P. 196r.

⁷ *Ibid.* P. 197v.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.* P. 196v.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

государство находилось на первом этапе своего величия, то Рим изгнал царей, которые превратились в тиранов»¹². По-видимому, он полагал необходимым использовать подобный опыт в современной Италии, поскольку «Италия вся переполнена тиранами»¹³. Уже в этом сочинении общие проблемы государственной власти рассматриваются автором в значительной степени в связи с проблемой тирании.

В трактате «О тирании» Бартоло детально рассматривает этот вопрос, ставший столь актуальным в Италии XIV в. Бартоло развивает и конкретизирует в нем свои идеи, высказанные в сочинении «Об управлении государством». Тираном Бартоло считает того правителя, «который правит тиранически, т. е. его действия направлены не на общее благо, а на собственное преуспеяние, а также его правление не является справедливым»¹⁴. Тем самым он четко противопоставляет государя и тирана, соответственно признавая хорошим правителем того, кто «общественное благо ставит выше своих интересов»¹⁵. Немаловажным для характеристики Бартоло тиранического правления является тезис о том, что тираническая власть неизбежно оказывается юридически незаконной: «Тиран — это тот, кто господствует в государстве, не имея на то права»¹⁶. Он считает нужным повторить свой тезис о том, что тирания — наихудший способ правления¹⁷, и определяет конечные цели тирании. Бартоло полагал, что сущность тирании «прежде всего состоит в подавлении подданных»¹⁸. Для тирана вполне естественно, что он «держит подданных в рабстве»¹⁹, а его задачей является «нести страдание своему народу» и «способствовать нищете его»²⁰.

Бартоло останавливается также на вопросе о приходе тирана к власти. Решение этого вопроса определяет и его типологию тирании. По мнению Бартоло, тирания может установиться разнообразными путями. Наиболее часто встречаются случаи, когда тиран появляется вследствие военной угрозы, в результате захвата государства врагами и, наконец, в итоге восстания в государстве²¹. Последний вариант интересен для выяснения отношения Бартоло к народу. Бартоло полагал установлением тирании даже вариант законного избрания правителя при условии, что правителем стал человек «не при помощи правящих слоев, а благодаря поддержке низших слоев общества». По мнению Бартоло, «в этом случае

¹² Ibid. P. 197r.

¹³ Ibid. P. 197v.

¹⁴ *Bartolus. De Tyrannia* // Bartolus de Saxoferrato. Opera omnia. Vol. IX. P. 155r.

¹⁵ Ibid. P. 153v.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid. P. 154r.

¹⁸ Ibid. P. 153v.

¹⁹ Ibid. P. 155r.

²⁰ Ibid. P. 153v.

²¹ Ibid. P. 154v.

нельзя говорить, что он стал правителем по воле народа»²². Таким образом, становится ясной социальная позиция Бартоло — он явный противник социальных низов, а народом считает только власть имущие слои.

Помимо названных путей, Бартоло указывает и юридически законные пути прихода тирана к власти. Различные варианты, которые он называет, в сущности сводятся к одному: преобразению законно получившего власть правителя в тирана в результате злоупотребления властью.

Характер прихода правителя-тирана к власти определяет у Бартоло различия между тиранами. Бартоло выделяет два основных типа — *tyrannus absque titulo* и *tyrannus quod exercitum*. К первому виду он относил явного (*manifestus*) тирана²³, второй подразделял на тиранов скрытых (*velati*) и тайных (*taciti*)²⁴. Детально различия между ними он не рассматривает. Большую часть трактата он посвящает действиям «явных» тиранов. Именно они в его представлении наиболее полно выражают сущность тирании как формы власти. Открытый тиран, по его убеждению, это тот правитель, который «действует в государстве без законного титула»²⁵. Такой правитель «причиняет народу насилие и страх»²⁶. С точки зрения Бартоло, такое правление настолько незаконно, что даже юридические акты при подобном правителе не имеют силы²⁷. Однако он оговаривает, что при условии передачи ему судебной власти государством такой правитель не является открытым тираном.

Разделение тиранов, противопоставление их друг другу ставило вопрос о критериях определения тирании. Бартоло разработал в данном трактате десять признаков тирании, частично заимствованных у античных авторов, частично сформулированных им самим. Наличие их в государстве позволяло оценивать его как тиранию. К числу этих признаков Бартоло относит борьбу тиранов с выдающимися людьми государства, организацию тайной полиции, стремление добиться упадка культуры и обеднения народа, сеять раздоры и т. д.

Бартоло не ограничивается характеристикой тирании, но ставит в работах «О тирании» и «О гвельфах и гибеллинах» проблему сопротивления тирании, решая ее положительно. Прежде всего автор доказывает правомочность восстания против тирана, поскольку «тиран теряет все права граждан, защиту закона, а как недостойное лицо лишается своей должности и звания»²⁸. Более того, «возможно,

²² Ibid.

²³ Ibid. P. 154r.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid. P. 154v.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid. P. 155.

²⁸ Ibid. P. 156v.

что он достоин смертного приговора»²⁹. Бартоло ставит тирана вне закона, а значит, и оправдывает выступление против него. По его мнению, верховная власть должна освобождать народ от тирании³⁰. Бартоло даже разрешает создание партий для борьбы с тиранией³¹. Он полагает, что «разрешено действовать против тех, кто уничтожает государство и обращает его в рабское состояние»³². Он утверждает, что «законно осуществить справедливость во имя спасения государства» даже частным лицам³³. При этом он оговаривает, что выступление не является мятежом, если оно направлено на благо государства.

Учение Бартоло о государстве и тирании ясно, четко и логично. Слабость его состоит в том, что он связывал эти проблемы с идеями «божьей воли» и «божественных установлений». Кроме того, в его сочинении сказался юридический подход: доказательства и аргументы изложены сухо, не ставится проблемы личности тирана и тираноборца.

Тем не менее учение Бартоло оказалось необычайно популярно в позднейшей политической мысли. К его творчеству теоретики обращались, как правило, в наиболее сложные периоды, связанные с подъемом политической и социальной борьбы. Проблема тирании была поставлена после Бартоло флорентийскими «гражданскими гуманистами». К. Салютати в 1401 г. издал трактат «О тиране»³⁴. По-видимому, он отталкивался от Бартоло, отсюда и название трактата. Бартоло рассматривал вопрос о *тирании*, т. е. о форме государства, ее типологических признаках, сущности и т. д. Салютати же прежде всего рассматривал вопрос о *тиране*, т. е. о личности правителя, его свойствах. Бартоло проводит различие между тиранами по характеру их прихода к власти, Салютати — по характеру личности тирана³⁵. Салютати в своем трактате в значительной степени анализировал этические проблемы, Бартоло оценивал тиранию как юрист. Расхождения между Бартоло и Салютати особенно заметны в решении ими проблемы тираноборчества. Оба считают тираноборчество законным и допустимым, но Салютати полагает недопустимым тираноубийство, разделяя тирана и человека: «Человек, который незаконно убивает правителя, достоин самого жестокого наказания»³⁶. Поэтому Салютати решительно осуждает убийц Цезаря³⁷.

Аналогичный подход к проблеме тирании замечен у ученика Салютати Л. Бруни, который в своих сочинениях говорит главным

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid. P. 155r.

³¹ Bartolus. De guelfis et ghibellinis // Emerson E. Op. cit. P. 279.

³² Ibid. P. 278 — 279.

³³ Ibid. P. 278.

³⁴ Трактат опубликован Э. Эмерсоном (Emerson E. Op. cit. Cambridge, 1961).

³⁵ Salutati C. De tyranno // Emerson E. Op. cit. P. 76. При этом оба ссылаются на определение тирана, данное папой Григорием I.

³⁶ Ibid. P. 92.

³⁷ Ibid. Ch. IV.

образом о деятелях прошлого, вошедших в историю с клеймом тиранов, но почти не касается вопроса об особенностях тирании как формы государства и т. д.³⁸

Учение Бартоло итальянскими гуманистами использовалось своеобразно: они отталкивались от него и использовали его определения для развития политической теории, связывая ее с этикой.

Гораздо менее критически воззрения Бартоло на государство и тиранию были восприняты политическими теоретиками Франции XVI в. Трактат Бартоло «О тирании» широко использовался как тираноборцами, так и теоретиками абсолютизма, особенно в ходе гражданских войн. Уже в трактате Л'Опиталья «О правосудии» (1570) излагается учение Бартоло об открытой тирании, перечисляются основные ее признаки, дается определение³⁹. При этом Л'Опиталь ограничивается изложением трактата Бартоло и ссылками на него. Иной подход замечен у крупнейшего политического теоретика Франции XVI в. Ж. Бодена. Он был знаком не только с трактатом «О тирании», но и с юридическими сочинениями Бартоло⁴⁰, и в своем сочинении «Метод для легкого изучения истории» он не только ссылается на Бартоло, но и полемизирует с ним. Так, при формулировке определения государства Боден указывает, что Бартоло сужает это понятие, так как исходит из политического опыта Италии и говорит о городе-государстве, «ограничивая государство стенами города»⁴¹.

Учение Бартоло о тирании оказало влияние на воззрения Бодена. Он излагает его вкратце в своем сочинении «О государстве», соглашаясь с его оценкой тирании и углубляя ее. Он также принимает типологию тирании Бартоло и его признаки тирании⁴². Однако Боден детально останавливается на проблеме, которую Бартоло почти не затрагивает, — вопросе о превращении верховного правителя в тирана. Здесь он отказывается от решения Бартоло проблемы тираноборчества и утверждает принцип неприкосновенности высшей власти даже в форме тирании⁴³.

Совершенно иной подход к учению Бартоло наблюдается у тираноборцев. Можно говорить о том, что трактат «О тирании» стал настольной книгой большинства монархوماхов. Однако полное восприятие учения Бартоло, вплоть до прямого цитирования и изложения, наблюдается только у И. Жантийе в трактате «Анти-Макьявелли», и связано это было с поисками аргументов для опровержения учения великого флорентийца⁴⁴.

³⁸ *Bruni L. Laudatio florentine urbis. Ch. 2 // Baron H. From Petrarch to L. Bruni. Chicago, 1968. P. 246 — 248; Bruni L. Historiarum Florentini populi lib. XII. Città di Castello, 1926. P. 14 — 22.*

³⁹ *L'Hospital M. Traité de la réformation de justice // Oeuvres inédites de M. de L'Hospital. P., 1825. Vol. 1. P. 6 — 95; 240 — 244 etc.*

⁴⁰ Об этом свидетельствуют многочисленные ссылки на Бартоло. См.: *Bodin J. The 6 books of commonweale. L., 1962. P. 40 — 41, 295, 394 — 396.*

⁴¹ *Bodin J. Method for easy comprehension of history. N. Y., 1945. P. 159.*

⁴² *Bodin J. The 6 books of commonweale. Lib. II. P. 216, 221.*

⁴³ *Ibid. Lib. III. P. 228.*

⁴⁴ *Gentillet I. Anti-Machiavel. Genève, 1968. P. 270 — 273 etc.*

У виднейших теоретиков тираноборчества, в частности Ф. Отмана, влияние учения Бартоло прослеживается только в том, что они принимали общие оценки тирании у Бартоло и его определение признаков тирании ⁴⁵. Ф. Отман, опираясь на эти оценки, развивал учение о народном суверенитете. Вопрос о тираноборчестве, который был поставлен Бартоло, Отман рассматривал, исходя из тезиса о верховной власти народа, и в итоге пришел к более радикальному, чем у Бартоло, решению данного вопроса ⁴⁶. Можно говорить о развитии идей Бартоло тираноборцами, но на ином уровне.

В целом учение Бартоло Сассоферрато получило значительное отражение в гуманистической мысли; ряд его теоретических положений оказался как бы идейной основой, которую использовали гуманисты. Однако говорить о прямой преемственности едва ли возможно: гуманистическая мысль развивала учение Бартоло, отталкиваясь от нее и отказываясь от его средневековых черт.

⁴⁵ Hotman F. Francogallia. Cambridge, 1972. Ch. X, VII, XVII etc.

⁴⁶ Ibid. Ch. XIX, VII, XVIII etc.

ОБРАЗ ПОЭТА ВО ФРАНЦУЗСКОЙ КУЛЬТУРЕ РАННЕГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

(от легенды о Вийоне к легенде о Маро)

И. К. Стаф

Каждая эпоха в истории культуры создает свой идеальный образ поэта — точнее, набор «матриц», на основе которых формируется восприятие той или иной конкретной поэтической индивидуальности. Культурная ситуация, сложившаяся во Франции к началу XVI в., представляет с этой точки зрения особый интерес. Деятельность «великих риториков», первой общенациональной поэтической школы¹, ставшая воплощением того взлета национального самосознания, которым был отмечен во Франции рубеж XV—XVI вв., подготовила и закрепила постепенную смену средневекового образа поэта ренессансным. Фактическое равенство социального и культурного статуса «риториков» (поэты-придворные), общность в понимании задач и существа поэзии, единство эстетических принципов, на почве которого естественно возросло значение каждого отдельного творца, — все эти отличительные черты школы свидетельствовали об окончательном отходе от средневекового, корпоративного по природе своей, типа словесного творчества.

¹ Некоторые историки литературы полагают неправомерным называть «риториков» школой (несмотря на то, что термин этот вошел в традицию) именно из-за общенационального характера их творчества. См.: Giraud Y., Yung M.-R. La Renaissance. T. I. 1480 — 1548. P., 1972. P. 124.

Изменения, происходившие в представлениях о поэзии и о фигуре поэта в эпоху раннего французского Возрождения, отчетливо прослеживаются в легендах о двух великих поэтах — Франсуа Вийоне и Клемане Маро. Сопоставлению их отчасти способствует и известное сходство творческих установок, которому отдал дань сам Маро, предприняв в 1533 г. по предложению Франциска I издание сочинений Вийона. В обращении к читателям, открывающем книгу, Маро бранит своих многочисленных предшественников, из-за небрежения которых стихи «лучшего из парижских поэтов» оказались «столь грубо испорченными»², и тем самым делает попытку ввести Вийона в число средневековых авторов (таких, как Гийом де Лоррис, Жан де Мен, Ален Шартье, Гийом де Машо и др.), составивших как бы национальный «пантеон» раннего Ренессанса, который служил доказательством многовекового расцвета искусств во Франции. Однако попытка Маро окончилась неудачей, и неудачей закономерной.

Хронологически совпадая с началом творчества «риториков», поэзия Вийона в целом не укладывалась в канон, разрабатываемый школой. При этом, едва ли не единственный из французских стихотворцев второй половины XV в., Вийон не был придворным поэтом: как известно, его намерение поступить в 1456 г. на службу к «королю-пастуху» Рене Анжуйскому не осуществилось³. Для эпохи, когда идеал поэта включал обязательную приближенность к государю, а поэзия обретала высший смысл, прославляя государя и наставляя его в добродетели, это обстоятельство отнюдь не было безразличным. Даже Маро, признавая дарование Вийона, спешит оговориться: «Я нимало не сомневаюсь, что среди всех поэтов его времени именно он был бы увенчан лавровым венком, когда бы вскормлен он был при дворе королей и князей, где суждения получают блеск, а язык — остроту»⁴. Вийон воспринимался как поэт-«одиночка», и легенда о нем, сложившаяся уже к концу XV в., по-своему преломила этот специфический статус.

Одним из первых памятников, зафиксировавших легенду о «мэтре Франсуа», стал анонимный сборник стихотворных новелл «Обеды на дармовщинку»⁵ (издан в 1490 г.), где Вийон выступает героем пяти сюжетов «Первого обеда». Ловкач и пройдоха, он обманом добывает еду — рыбу, требуху, хлеб, вино и жаркое — для себя и своих нищих приятелей. Вийон представлен вне какой-либо связи с поэтическим творчеством: это лишь хитрец, способный любого обвести вокруг пальца. Кроме того, он изображен не один, но во главе компании таких же бродяг и пройдох. Возможно, в легенде отразились некоторые факты вийоновской биографии, в частности

² *Marot Cl. Oeuvres* / Ed. G. Guiffrey. Genève, 1969. Т. 2. P. 263.

³ См.: *Favier J. François Villon. P.*, 1982. P. 367 — 372.

⁴ *Marot Cl. Op. cit.* P. 266.

⁵ *Les Repeues franchises de François Villon et de ses compagnons // Oeuvres complètes de François Villon / Par P. Jannet. P.*, s. a. P. 243 — 284. До XIX в. этот текст ошибочно приписывался Вийону.

пресловутая — и весьма проблематичная — близость к «кокийярам», однако дело не только в них. Наконец, фигура Вийона объединяет в сборнике ряд средневековых бродячих сюжетов, известных по фаблю, анекдотам об Ойленшпигеле и фарсам об адвокате Патлене⁶. Замена плута-адвоката на Вийона далеко не случайна. На протяжении по крайней мере первой половины XVI в. их имена неизменно будут стоять рядом, как стоят они уже во «Втором обеде»⁷ или у Рабле в «загробном видении» Эпистемона («Пантагрюэль», гл. 30)⁸.

При этом уравнивание исторического лица и фарсового персонажа означало нечто большее, чем возведение поэта в ранг величайших проныр и полное поглощение его личности легендой. В конце XV в. имя Вийона стало связываться с той сферой словесности, которая в его аутентичном наследии не нашла прямого отражения, — с театром⁹. Вийон не только соседствовал с Патленом: долгое время ему приписывалось и авторство популярных фарсов. Начиная с 1532 г. в его сочинения включался комический «Монолог Вольного стрелка из Баньоле», а также «Диалог господ де Малоплата и де Пустосвиста»¹⁰. Пролог к «Обедам на дармовщинку» построен как обращение театрального зазывалы к публике. А в «Четвертой Книге» Рабле (гл. 13)¹¹ Вийон во главе труппы комедиантов готовит к постановке в Пуату мистерию Страстей господних и разыгрывает дьяблерию для устрашения жадного монаха-кордельера: ипостаси Вийона-пройдохи и Вийона-«фарсёра» сливаются воедино.

В целом восприятие фигуры Вийона в конце XV — начале XVI в. основывалось на категориях средневековой народной традиции. Подобно тому, как в издательской практике эпохи его стихи прочно заняли место среди «народных книг», «ярмарочной литературы»¹², легенда делала из него самого, по существу, жонглера — члена низшей корпорации поэтов, которой в средние века приписывались разнообразны пороки. Отсюда и постоянный мотив окружения, компании приятелей-бродяг, в которой главенствует Вийон. «Театральная» легенда трансформировала этот образ жонглера в соответствии с представлениями раннего Возрождения, когда аналогичную роль в культуре играли братства «Базоши» или «Беззаботных ребят». Такой вариант легенды, безусловно, нес отпечаток вийоновского профессионализма; однако поэт выступал не в обличье

⁶ Сюжет первый («Способ добыть рыбу») аналогичен сюжету «Нового Патлена». Любопытно, что «Завещание Патлена» содержит текстуальные переключки с «Большим Завещанием» Вийона.

⁷ Villon F. Op. cit. P. 261.

⁸ Rabelais F. Oeuvres complètes. P., 1955. p. 300 — 301.

⁹ Интересные соображения по поводу «театрального начала» в творчестве Вийона см.: Muhlethaler J.-C. Poétiques du quinzième siècle. P.: Nizet, 1983.

¹⁰ Villon F. Op. cit. P. 215 — 242. Вольный стрелок из Баньоле — также один из персонажей «загробного видения» Эпистемона у Рабле.

¹¹ Rabelais F. Op. cit. P. 575 — 578.

¹² Характерно, что они печатались готическим шрифтом — преимущественным шрифтом «народных книг».

остроумца, как, например, комедиант мэтр Жан Понтале в новелле Бонавентуры Деперье ¹³ (остроумие входило в состав гуманистической концепции красноречия), а исключительно как мастер ловкой плутни: выражение «вийоновские проделки» (*tours villoniques*) вошло в разговорный язык эпохи. Средневековая по топике, легенда о Вийоне стала принадлежностью «низовой», народно-смеховой культуры французского Ренессанса.

На принципиально иной основе строится в 1530-х годах прижизненная легенда о Клемане Маро — часть поэтического пантеона поздних «риториков». Подхватив и развив средневековый миф о происхождении французов от Франка, сына Гектора, дополнив его идеей превосходства древней галльской культуры над культурой римской, школа создала и величественный поэтический миф, вобравший в себя, помимо средневековых авторов, самих «риториков» и имевший двойную полемическую ориентацию на античные и итальянские образцы. Почти каждая выдающаяся (и не только) фигура французской поэзии превращалась в национальный аналог кого-либо из древних или заальпийских писателей. Так, Жан Лемер де Бельж играл роль французского Гомера, Октавье де Сен-Желе — северного Цицерона, Жан де Мен — французского Данте и т.д. Поэтическое имя Маро возникло в результате простого созвучия: *Marot* — *Publius Vergilius Maro*. Когда в 1540 г. Жиль Коррозе напечатал перевод Маро поэмы Мусея «Геро и Леандр», он предварил текст следующим двустишием:

Маро не ниже во французской речи,
Чем Маро, что в своей латыни вечен ¹⁴.

Маро и сам обыгрывал эту переключку имен — например, в поэме «Ад», где он с горделивой скромностью протестует против своего «отождествления» с Вергилием:

Он звался Маро, я ж Маро зовусь,
Я лишь Маро, и Маро мне не быть:
Он умер, и его не повторить ¹⁵.

Очевидно, что главное отличие подобной легенды от легенды вийоновского типа состоит в ее полностью литературном характере; она основана на признании поэтических заслуг личности, ее значения для живой литературной традиции. Это ярко проявилось в ходе одного из наиболее заметных событий в культурной жизни Франции 1530-х годов — разгоревшейся в 1536 — 1537 гг. полемики (чтобы не сказать перебранки) Маро с нормандским стихотворцем Франсуа Сагоном, который, воспользовавшись его пребыванием в Ферраре, обвинил поэта в ереси и несоблюдении поста. Возникнув на почве личной вражды и начавшихся гонений на протестантов, полемика

¹³ См.: *Conteurs français du XVI siècle*. P., 1956. P. 442 — 445.

¹⁴ Цит. по: *Marot Cl.* Op. cit T. I. P. 481.

¹⁵ *Ibid.* T. 2. P. 181

немедленно приобрела второе, собственно литературное измерение. Уже в печально знаменитом опусе «Проба» (*«Coup d'essai»*, 1536) Сагон стремится не только заклеить противника, но и подорвать его славу первого поэта Франции, вывести его из созданного «риториками» пантеона. Место Маро, по Сагону, — в той самой «низовой» традиции, к которой легенда отнесла Вийона. Имена двух поэтов оказываются рядом, и к ним вполне естественно прибавляется имя адвоката Патлена:

...За фальшивый твой (Маро. — И. С.) язык
Тебя считают все вторым Патленом,
Плутом Вийоном и лжецом отменным ¹⁶.

Но тем самым должен быть уничтожен и миф о Маро как о французском Вергилии. И Сагон включает в «Пробу» десятистишие, цель которого — развести имена Маро (с буквой «т» на конце) и Марона, Маро (без «т»). Довольно неуклюжее по форме, стихотворение начинается так:

Маро без буквы Т — поэт прекрасный,
А с буквой Т — испорченный совсем.
Он с Т, фигляр, морочит всех напрасно,
Без Т творит, как по плечу не всем ¹⁷.

Принадлежность «мэтра Клемана» к «высокой» или, напротив, «низовой» литературе стала основным предметом дискуссии. В первом же ответе Маро своему врагу — послании «Фриппелипп, секретарь Клемана Маро, Франсуа Сагону, секретарю аббата Сент-Эврүля» (1537) автор негодует, что Сагон удостоился непомерной чести — послания от самого слуги французского Вергилия ¹⁸. Зато создатель «Великой Генеалогии Фриппелиппа», сторонник Сагона Матье де Восель, открывает свое творение рассказом о том, как он тщетно пытался восстановить происхождение вымышленного слуги Маро сначала в священных книгах (Библии, произведениях св. Августина, св. Иеронима, св. Бонавентуры и др.), затем в древней истории (у Тита Ливия, Плутарха, Фукидида), пока наконец не добрался до «народных книг» — романов о Персевале, Гюоне из Бордо, Мерлине ¹⁹. Одновременно в ходе перепалки возникала и новая система поэтических имен, оскорбительных и уничижительных. Основным их источником служила анаграмма — чрезвычайно распространенный в ту эпоху прием. Из имени Маро стараниями главного сподвижника Сагона Ла Юэтри родился девиз «А mort» («Смерть [ему]») и «имя» «Clame-tourment» («Крик муки»). Основой для прозвищ становились и простые созвучия: «Marot» — «marmot» («обезьяна»), «Sagon» — «sagouin» (тоже «обезьяна») и т. п.

¹⁶ *Marot Cl. Oeuvres...* La Haye, 1731. Т. 4. Р. 388. Собрание текстов полемики см.: *Ibid.* Р. 373 — 572.

¹⁷ *Ibid.* Р. 391.

¹⁸ *Ibid.* Р. 422.

¹⁹ *Ibid.* Р. 425 — 426.

Таким образом, столкновение двух стихотворцев вылилось в одну из первых во Франции собственно литературных полемик. Показательно, что Маро в ней ведет спор исключительно с точки зрения поэтического мастерства, фактически игнорируя идеологические обвинения противников и громя «этих скотов»²⁰ за их нескладные «по смыслу, метру, вокабулам и цезурам»²¹ вирши. Поэтическое имя, вокруг которого шли дебаты, означало, таким образом, сформировавшееся представление об индивидуальной литературной репутации, принципиально отличной от той роли, что исполнял каждый член средневековой поэтической корпорации. Полемика с Сагоном отразила и еще один процесс, происходивший во французской культуре раннего Возрождения, — возникновение литературных группировок. Нападки Сагона, с одной стороны, привлекли на его сторону нескольких второстепенных стихотворцев, с другой — вызвали бурную реакцию многих крупных поэтов эпохи (Б. Десперье, Ш. Фонтена, М. де Сен-Желе, А. Эроз, В. Бродо и др.), выступивших как «партия Маро». При этом подобная реакция была не только стихийным выступлением в защиту первого поэта Франции; Маро сам, устами Фриппелиппа, призвал своих «милых учеников» поддержать его в борьбе с «кучей невиданных рифмачей»²².

Два раннеренессансных образа поэта, легенда о Вийоне и легенда о Маро, отразили две различные, во многом противоположные концепции литературного творчества. Сопоставление их позволяет судить как о переменах в литературном сознании на переходе от средневековья к Возрождению, так и о неоднородности культуры раннего Возрождения во Франции.

²⁰ Ibid. P. 420. ²¹ Ibid. P. 417. ²² Ibid.

ЗНАЧЕНИЕ «DEVOTIO MODERNA» («НОВОГО БЛАГОЧЕСТИЯ»)¹ ДЛЯ СЕВЕРНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ

М. Г. Логутова

В советской медиевистике последних лет проблемы Возрождения и Реформации получили широкое освещение. Значительно меньше внимания уделялось истокам этих феноменов, и на сегодняшний

¹ Предпочтительнее переводить devotio словом «благочестие», а не «набожность». Словарь Даля (*Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1. С. 95*) определяет благочестие как «истинное богопочитание, благоговейное признание божественных истин и исполнение их на деле», что точно отражает не созерцательную, а действительную направленность движения, получившего также название «практический мистицизм».

день достаточно разработанным можно полагать лишь генезис Ренессанса в Италии. Что касается стран заальпийской Европы, то, отдавая дань проделанной нашими исследователями большой работе, следует отметить недостаточный интерес к предыстории и ранним фазам Возрождения и Реформации, в частности к религиозно-просветительскому движению *Devotio moderna* ².

Зарубежная историография вопроса огромна. Отметим характерное для нее наличие двух взаимоисключающих точек зрения. Согласно одной, «Новое благочестие» было традиционно средневековой монашеской конгрегацией и полностью растворялось в культуре позднего средневековья ³. Другая концепция относит начало Ренессанса в Нидерландах к 70-м годам XIV столетия и ставит знак равенства между «Новым благочестием» и христианским гуманизмом XVI в., перенося на движение признаки более позднего и качественно иного явления ⁴. Несмотря на диаметрально противоположность оценок, сходство обеих концепций в том, что они отрывают движение от конкретных условий его возникновения и развития и признают в качестве определяющих две-три черты этого многоликого феномена. Однако вызревание социальных, идеологических и культурных предпосылок Возрождения и Реформации никак не поддается однозначному истолкованию.

Для того, чтобы уяснить место «Нового благочестия» в ходе исторического процесса, попробуем выстроить несколько рядов явлений разного плана, чьи корни уходят в развитие средневековья (XII — XIII вв.), а завершение приходится на первую половину XVI столетия. Например: 1. Понимание образа Христа в XIII в., в позднее средневековье и в эпоху Возрождения; 2. Школьное образование; 3. Отношение народных масс к религии.

Первый ряд: пассивное сопереживание крестных мук — подражание Христу как этический императив «Нового благочестия» — *philosophia Christi* Эразма Роттердамского.

Второй ряд: монастырская, или кафедральная, школа — городская, тесно связанная с *Devotio moderna* школа — ренессансная гимназия.

Третий ряд: средневековая сектантская ересь — религиозное просвещение народа — массовые выступления Реформации.

² Чистозвонов А. Н. Реформационное движение и классовая борьба в Нидерландах в первой половине XVI в. М., 1964. С. 192 — 194; Немиллов А. Н. Грюневальд: Жизнь и творчество мастера Нитхарта Готхарта. М., 1972. С. 82 — 83; Гершензон-Чегодаева Н. М. Нидерландский портрет XV в.: Его истоки и судьбы. М., 1972. С. 151 — 167; Логотова М. Г. О некоторых идеологических предпосылках северного Возрождения и Реформации // Вестн. ЛГУ. Сер. истории, языка и литературы. Вып. 3. Л., 1974. № 14. С. 50 — 56; Немиллов А. Н. Немецкие гуманисты XV в. Л., 1979. С. 39 — 45; Ошис В. В. История нидерландской литературы. М., 1983. С. 35 — 36.

³ Post R. R. The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism. Studies in Medieval and Reformation Thought. Leiden, 1968. Vol. 3.

⁴ Huma A. The *Devotio Moderna* or Christian Renaissance (1380 — 1520). Michigan, 1924; *Idem*. The Brethren of the Common life. Michigan, 1950.

Рассматриваемое в исторической перспективе, в контексте предшествующих явлений, сосуществующих рядом с ним и наследующих ему культур, «Новое благочестие» оказывается необходимым связующим звеном между средневековым и Возрождением, подготовительной ступенью Реформации. Когда в начале XVI в. заложенные в этом движении потенции исчерпают себя, оно станет одной из многочисленных конгрегаций, равно не приемлющих и Ренессанс, и Реформацию.



Возникновение в конце XIV в. на политической, религиозной и культурной периферии Европы религиозно-просветительного движения *Devotio moderna*⁵ явилось важным событием в духовной жизни северных провинций Нидерландов. Оно ознаменовало заключительный этап собственно средневековой культуры стран североευропейского региона. Особенностью этого этапа стало вовлечение в культурно-исторический процесс гораздо более широких, чем раньше, слоев населения. Нидерланды отличались относительно высоким уровнем ремесленного производства, главным образом шерстоткацкого, и торговли. Экономическое развитие городов, которыми были густо усеяны берега Мааса, Мозеля и нижнего Рейна, создало свою, национальную модель городской жизни⁶. Трезвый взгляд и деловой расчет нидерландского купца вырабатывал новое мироощущение, существенным компонентом которого являлась религиозная практика. Осознание значения собственной личности в миру не могло не сказаться и на духовной жизни человека. Одной из характерных черт складывающейся нации стал рост религиозного самосознания, которое вступало в определенный конфликт с официальными церковными институтами. Горожанина позднего средневековья не удовлетворяла прежняя корпоративная форма общения с богом, он уже с иными мерками подходил к себе в деле спасения души. К тому же невежество и нравственная распущенность духовенства вызывали осуждение самых широких слоев населения.

Показателем религиозного брожения, охватившего северные Нидерланды, могут служить резко учащавшиеся случаи изменения статуса религиозных общин. Если в XII в. нам известен лишь один случай перехода монастыря из одного ордена в другой, в XIII в. — два, с 1300 по 1370 г. — семь, то только в последнее десятилетие XIV в. изменили статус 19, а в первой трети XV в. — 53 общины, причем на 75% это были общины женские. Всего в XIV — XV вв. нами отмечено 186 случаев перемены устава, при этом 26 общин меняли свой статус дважды, а одна, дельфтский дом св. Марии в

⁵ Heuzinga J. Erasmus and the Age of Reformation. N. Y., 1957. P. 2.

⁶ Чистозвонов А. Н. Социальная природа нидерландского бюргерства при феодализме и в период перехода от феодализма к капитализму // Социальная природа средневекового бюргерства XII — XVII вв. М., 1979. С. 21.

Назарете, — трижды⁷. По большей части изменения статуса происходили в сфере влияния «Нового благочестия», хотя этим процессом оказались затронуты и старые ордена: в XV в. сменили устав 13 их монастырей.

Остановимся на примере с домом св. Марии в Назарете. Он возник в 1415 г. в Дельфте как община сестер «общей жизни», которые в рамках *Devotio moderna* вели благочестивую жизнь, не принося монашеских обетов. В 1421 г. сестры перешли на положение августинских канонисс, позднее община приняла третье правило св. Франциска (с принесением только одного обета), и в 1475 г. сестры стали монахинями — клариссами. В большинстве других случаев изменения статуса шли несколько иным путем. Общины сестер «общей жизни» принимали третье правило св. Франциска, при котором давшие обет с точки зрения канонического права оставались еще наполовину светскими лицами, или принимали августинский устав. Те общины, которые дважды меняли статус, сначала принимали третье правило св. Франциска, а затем августинский или (что происходило реже) полный францисканский устав. Добровольное следование аскетическому идеалу сменялось монашеским послушанием.

Объективно тенденция заключалась в регуляризации нерегламентированной религиозности, однако этот процесс обладал двумя особенностями. Хотя церковь неоднократно пыталась ввести движение в границы своей дисциплины, инициатива принятия обетов исходила, как правило, от самих братьев и сестер «общей жизни». Кроме того, показателен спонтанный рост числа немонашеских общин. В конце XIV — первой половины XV в. только в северных Нидерландах были основаны 32 дома братьев и 106 домов сестер «общей жизни». При всей неполноте наших сведений можно полагать, что некоторая часть братьев и сестер остались верными принципу «благочестия в миру». Нестабильность, вызванная массовыми поисками наиболее адекватных форм религиозной жизни как внутри, так и вне орденских рамок, исподволь расшатывала незыблемость одного из самых фундаментальных учреждений средневековья — института монашества. В русле этих исканий и возникли в конце XIV в. две организационные структуры «Нового благочестия»: дома братьев и сестер «общей жизни» и монастыри августинских уставных каноников Виндесгеймской конгрегации.

Термин *Devotio moderna* появился около 1410 г.: «*Fons et origo Modernae devotionis*»⁸ — так назван в одном из жизнеописаний основатель движения Герт Грооте. Импульс, исходивший от деятельности этого девентерского патриция, более чем на столетие определил характер одного из самых значительных движений поз-

⁷ Сведения о датах возникновения общин см.: *Schoengen M. Monasticon Batavum. D. I. De Franciscaanache orden. Amsterdam, 1941; D. II. De Augustijnsche orden. Benevens de broers en zusters van gemene leven. Amsterdam, 1941; D. III. De Benedictijnsche orden. Benevens de carmelliten en Jesuiten. Amsterdam, 1942.*

⁸ *Pomerius H. Vita B. Johannis Rusbrochii.* Цит. по: *Post R. R. Op. cit. P. XI.*

дного средневековья. Жизненный опыт, огромный запас энергии, чуткость к потребностям времени в сочетании с личным обаянием и даром воздействия притягивали к нему людей. Грооте исколесил половину Европы, изучал в Парижском университете медицину, юриспруденцию, богословие, астрономию и, возможно, черную магию. Духовные метания разрешились у него «общением» — так биографы определили перемену в образе жизни Грооте, благодаря чему в сознании современников возникла аналогия с обращением и проповедями апостола Павла. Вернувшись на родину в Девентер, Грооте отдал свой дом в распоряжение бедных женщин, которые и составили первую общину сестер «общей жизни» в 1374 г. Все силы своей незаурядной личности Грооте устремил к воскрешению первоначальной апостольской церкви с ее проповедью любви к богу и к человеку и с чистотой нравов. Следует отметить, что путь к очищению общества Грооте видел не в монашестве, а в раннехристианской общине. Сам он не принял ни священства, ни монашеского пострига, удовольствовавшись саном диакона, дававшим право на публичную проповедь. Страстными проповедями, обличавшими пороки духовенства и призывавшими к возрастанию в добродетелях, Грооте заслужил ненависть клира и особенно нищенствующих орденов. С другой стороны, под влиянием этих проповедей многие горожане Оверейсела, Голландии и Зеландии изменили свою жизнь и, объединяясь в небольшие группы, стали на практике осуществлять идеи учителя. Первая община братьев составила в Девентере, в доме последователя Грооте Флоренса Радевейна (? — 1399). Это событие следующим образом изложено в «Виндесгеймской хронике»: «Однажды Радевейн обратился к Грооте: «Возлюбленный магистр! Что мешает мне и этим писцам, которые уже и сейчас по доброй воле отдадут в общую кассу то, что заработали за неделю, и жить сообща?» «Сообща? — переспросил Грооте. — Но нищенствующие монахи этого не потерпят и всеми силами постараются воспрепятствовать». На что господин Флоренс возразил: «А что, если мы все-таки попробуем?» Тогда мейстер Герт, немного подумав, сказал: «Начинайте с Богом! Я буду вашим защитником против всех, кто станет чинить вам препятствия»⁹.

Возросший в позднее средневековье уровень личностного самосознания пробивался в виде отдельных ростков нового отношения к церковной традиции, к богу и к человеку. Немецко-нидерландские мистики XIV в. Экхарт, Таулер, Сузо и Рейсбрук разработали теоретическое обоснование потребности людей в более теплой и индивидуализированной религиозности. Проповеди Грооте, собиравшие сотни слушателей, не только делали эти идеи доступными массовому религиозному сознанию, но и указывали конкретные пути их реализации. По существу монашеская жизнь в общинах братьев и сестер строилась не на страхе нарушить обеты, а на глубоко

⁹ Busch J. Chronicon Windesche ense und liber de reformatione monasteriorum / Bearb. von Dr. K. Grube. Halle, 1887, S. 253.

личной потребности соответствовать идеалу благочестивого человека. «Мы не монахи, наш субприор не имеет над нами юрисдикции; мы служим из любви», — говорили о себе члены одного из нидерландских братств «общей жизни»¹⁰. Для вступления в общину требовалось только желание служить богу и знание какого-либо ремесла.

Одним из пунктов стихийно складывающейся программы был отказ от личной собственности. Все достояние — дом, обстановка, орудия труда, книги — являлось неотчуждаемой собственностью общины. Нищенство категорически отвергалось, и это было одним из главных отличий «Нового благочестия» от францисканской доктрины. Средства к жизни добывались трудом, и поэтому общины «общей жизни», в отличие от нищенствующих орденов, не висели тяжким грузом на бюджете городов. Мужчины переписывали книги, женщины пряли и ткали. Расположенные в черте городских стен, дома братьев и сестер находились в ведении городских магистратов. Городские советы утверждали статуты общин, они же регулировали их отношения с цехами, что было особенно важно для сестер, чей труд составлял конкуренцию чесальщикам и ткачам. Рожденные всем строем городской жизни, братья и сестры, в свою очередь, внесли в религиозность позднего средневековья бюргерские идеалы труда, умеренности и простоты.

Сведения о числе домов «общей жизни» вряд ли будут когда-либо удовлетворительными из-за неполноты источников и частых изменений статуса. О многих общинах известны только годы их основания. Кроме того, дома сестер часто путали с подворьями бегинок¹¹. Поэтому, говоря о широком распространении движения, следует прежде всего опираться на даты возникновения той или иной общины. С 1374 г. и в течение XV в. в северных Нидерландах были основаны 33 дома братьев и 106 домов сестер. Наибольшая интенсивность падает на 1390-е годы — 25 домов, и 1400-е годы — 22 дома, далее следует постепенный спад. В северо-восточных областях Германии было 13 домов братьев и 70 домов сестер, больше всего их возникло в 1440-е годы. Число братьев в общине редко когда превышало 20 человек, а число сестер достигало иногда 500.

Идейное и организационное единство движения поддерживалось коллоквиумами. Ежегодно в Зволле собирались ректоры домов братьев и исповедники сестер нидерландских общин, чтобы совместно обсудить насущные вопросы и принять решения. На коллоквиумы в Зволле приглашался ректор мюнстерского дома братьев, через неделю после этого он собирал в Мюнстере ректоров и исповедников немецких общин.

Мужские общины состояли из бывших школьников и священников без пребенд, не связанных с каким-либо приходом или собором и

¹⁰ Цит. по: Post. R. R. Op. cit. P. 91.

¹¹ Бегинки состояли под духовным руководством францисканцев, и у бегинок отсутствовала общность имущества. Исповедниками сестер «общей жизни» были священники, назначавшиеся из среды братьев «общей жизни».

тем самым не подвластных церковной юрисдикции. Братья занимались перепиской книг, деньги от продажи делились на три части: одна шла на текущие расходы, другая — на содержание общежитий для школьников, третья — на помощь бедным. Школьники впоследствии уходили в монастыри или принимали сан священников и направлялись исповедниками в дома сестер, где они вместе со старшей сестрой (мейстериной, ректрисой) осуществляли руководство женскими общинами.

Теоретическое обоснование для стихийно возникавших домов «общей жизни» разработал ученик Грооте Герард Зербольт (1367 — 1398). В двух трактатах — «Об образе жизни совместно живущих благочестивых людей» и «О немецких книгах» — Зербольт выстроил стройную систему, в которой сводил практику современного ему благочестия к раннехристианской общине. Совместная благочестивая жизнь без принесения монашеских обетов была нормой во времена апостольской церкви, и задолго до Христа благочестивые люди жили общинами, примером чему служат пифагорейцы. Человек, по определению Аристотеля, существо общественное, поэтому, как учили пифагорейцы, все деньги должны быть общими, а все люди — друзьями. Где царит любовь, там не может быть личной собственности, говорил Сенека. Из высказываний стоиков, Платона, апостола Павла, Амброзия и Августина Зербольт делал вывод, что общая собственность является естественным и идеальным состоянием человеческого общества ¹².

Если миряне имеют право на благочестие, то нельзя отнять у них и право читать книги Священного Писания на родном языке. Ведь первоначально тексты Ветхого и Нового Заветов были написаны на еврейском и греческом языках, родных языках тех народов, для которых они были написаны. Иероним перевел их на латынь для того, чтобы они стали понятны латинянам, следовательно, и современники Зербольта, как и все благочестивые люди, должны читать Библию на своем родном языке ¹³. Дома братьев становились центрами внецерковного благочестия. Переписанные ими книги стоили относительно недорого, их библиотеки были открыты для школьников и горожан, в некоторых домах книги выдавались на дом.

Поскольку общины братьев и сестер «общей жизни» выпадали из строго централизованной системы церковной иерархии, церковь неоднократно пыталась ввести движение в русло своей дисциплины. Доминиканцы вели кампанию против сестер в 1390-е, 1420-е и 1440-е годы. В середине XV в. движением заинтересовались высшие церковные власти. Привилегии пап Евгения IV, Калликста III и Пия II в 1440, 1456 и 1460 гг. предоставляли братьям статус каноников при городских церквях. Этим правом воспользовались многие немецкие общины, однако часть нидерландских братьев оста-

¹² *Zerbolt van Zutphen G. Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium / Uitg. door A. Hyma // Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom. Utrecht, 1926. Blz. 1 — 47.*

¹³ *Ibid. Blz. 56 — 71.*

лась верна принципу «благочестия в миру». «Мы станем рабами, как только произнесем торжественный обет», — писал в 1490 г. ректор гильдесгеймского дома Питер фон Дибург¹⁴.

Тем не менее по традиции считается, что на смертном одре Грооте завещал основать монастырь для защиты братств от санкций церковных властей и нападок нищенствующих орденов. В 1387 г. шестеро братьев основали монастырь Виндесгейм. Четыре дочерних обители к концу XIV в. положили начало Виндесгеймской конгрегации августинских уставных каноников. Монастыри выполнили завет Грооте: уже в 1395 г. приоры трех конвентов свидетельствовали перед нотариусом, что братья «общей жизни» не впадают в ересь бегардов и не имеют намерения основать новый орден. В 1415 г. на Констанцском соборе ректор девентерского дома и приор Виндесгейма совместными усилиями при поддержке Жерсона и Пьера д'Айи добились осуждения своего старого противника Матвея Грабова, доминиканца. Идейная и организационная связь монастырей «Нового благочестия» с общинами «общей жизни» осуществлялась путем визитаций. Ректор дома в Зволле присутствовал на ежегодном капитуле конгрегации, после чего созывал коллоквиум с ректорами других домов и исповедниками сестер.

В середине XV столетия Виндесгеймская конгрегация насчитывала около 300 монастырей в Нидерландах, Германии и северо-восточной Франции. Как и у братьев, одной из главных обязанностей каноников было копирование книг. Поскольку книги шли не на продажу, а в библиотеки своих и дочерних монастырей, виндесгеймцы имели возможность выполнить еще один завет Грооте — попытаться восстановить первоначальную чистоту христианского учения посредством очищения текста Библии и творений отцов церкви от вековых наслоений и ошибок переписчиков. С этой целью выявлялись и сличались самые старые, какие только удавалось разыскать, списки. Было найдено несколько рукописей каролингского времени, на основании которых, «сверяясь более со старыми учителями, чем с новыми,... привели книги Священного Писания к истинному содержанию Библии св. Иеронима... равным образом и сочинения четырех докторов церкви и других ортодоксальных отцов, каковые из различных лучших списков могли собрать, постарались свести к первоисточникам»¹⁵. Быть может, именно в такой редакции еще мальчиком Эразм впервые услышал определивший всю его жизнь призыв: «ad fontes».

Подобно тому, как спустя столетие гуманистическая критика внесла в филологию идейный заряд борьбы с обскурантизмом, так текстологическая работа виндесгеймцев выражала существенные стороны их мировоззрения: отрицание спекулятивной теологии и схоластики, обращение через голову тысячелетней традиции к первоосновам христианства, понимание Библии как единственного источника

¹⁴ Busch J. Op. cit. S. 312.

¹⁵ Ibid.

христианской веры и огромной воспитательной роли текстов Священного Писания. Эти идеи «Нового благочестия» как бы пунктиром намечали основные линии реформационных учений XVI в.

Предпринятая в последние годы в Бельгии реконструкция библиотек виндесгеймских монастырей выявляет три большие группы книг. В первую входят сочинения отцов церкви, особенно Августина и Иеронима. Вторую составляют произведения средневековых мистиков Бернарда Клервоского, Ансельма Кентерберийского, Бонавентуры, Жана Жерсона. К третьей группе относятся труды писателей круга «Нового благочестия» — Грооте, Радевейна, Зербольта, Яна ван Схонховена и Фомы Кемпийского. «Практический мистицизм» этих авторов отличался от предшествовавших мистических учений главным образом тем, что конечной целью внутренней работы индивидуума признавался не сверхчувственный экстаз, а духовное становление личности. Религиозная этика «Нового благочестия» ориентировалась не на отречение от мира, но на жизнь, исполненную каждодневного духовного труда, воспитания в себе человеческой природы Христа и подражания его земному пути. Не отрицая обрядной стороны религии, настоятельно подчеркивалась необходимость сознательного отношения к молитве, к ее внутреннему наполнению. Идеи самосовершенствования в трактате Зербольта «О духовных восхождениях» и «О подражании Христу» Фомы Кемпийского дали замечательные образцы углубленного самоанализа и понимания тончайших душевных движений в процессе духовной работы. Эти взгляды распространились среди относительно широкого по тем временам круга читателей благодаря переписанным в скрипториях «Нового благочестия» книгам.

В еще большей степени этому способствовала педагогическая деятельность братьев. «Кто влияет на юношество, тот держит в своих руках будущее народа», — писал Грооте¹⁶. Хотя вплоть до середины XV в. у братьев не было своих школ, между ними и преподавателями городских школ существовали тесный контакт и взаимопонимание. Новатор школьного образования Иоганн Целе, друг и ученик Грооте, по совету последнего отказался от вступления в монастырь и по получении степени магистра искусств в Парижском университете возглавил школу в Зволле. Следует отметить, что школы Девентера, Утрехта и Зволле издавна считались лучшими в североευропейском регионе и привлекали сотни иногородних учащихся. Братья содержали общежития для школьников, предоставляя им кров и пищу, бедным — бесплатно, состоятельным — за умеренную плату. Репетиторы оказывали помощь во внеклассных занятиях, воспитатели заботились о духовном развитии. Выработанный эмпирическим путем метод бесед наставников с учениками, совместного чтения Священного Писания и другой благочестивой литературы, обсуждения прочитанного положил начало кардинальному для северного гуманизма принципу: образование должно сочетаться с христианской нравственностью.

¹⁶ Ginneken J. van. Geert Groote levensbeeld. Amsterdam, 1942. Blz. 198.

Год, когда Целе вернулся из Парижа в Зволле, можно считать поворотным моментом в истории европейской педагогики. Принципиальное новшество заключалось в том, что в основу преподавания лег принцип соответствия программы возрасту и индивидуальным особенностям учащихся. Весь контингент участников, достигавший порой 1200 человек, был разбит на 8 классов. Каждый класс имел свою программу, учителя и помещение. Учителями в низших классах были учащиеся двух последних классов, они преподавали тривиум. В высших классах магистры обучали началам квадривиума, т. е. университетской программе. Далеко не во всех нидерландских школах были два последних класса, однако повсеместно вводилась система поклассного образования, позднее перешедшая в ренессансную гимназию и иезуитский колледж. В 1483 г. девентерскую школу возглавил друг Рудольфа Агриколы Александр Гегий, с которого, собственно, начинается история гуманистического образования в Нидерландах и Германии. Воспитанник братьев «общей жизни», Гегий восстановил все лучшее, что ввел в школьное дело Целе, и, кроме того, ввел элементы гуманистических штудий — латынь по древним авторам, начатки греческого языка по посланиям апостола Павла. Ученики Гегия на рубеже XV—XVI вв. создали уже настоящую сеть гуманистических школ, из которых вышли Иос Бадий Аскензий, Мурмелий, Эразм, Беат Ренан, Мартин Буцер, Иоганн Буш, Лютер, Кальвин и Лойола.

«Новое благочестие» было массовым, ориентированным на среднего бюргера, религиозно-просветительным движением позднего средневековья. Его основатели менее всего думали о новшествах — наоборот, не выходя за рамки традиционных средневековых институтов, пытались восстановить христианскую веру, пришедшую в упадок¹⁷. Однако в самом их смирении, обычности поведения и мышления была заложена взрывчатая парадоксальность. Они хотели жить как монахи, однако боролись за право не приносить торжественных обетов. Смирению принимали установленный порядок вещей, но отказывались от личной собственности, соблюдая неукоснительно, впервые после пифагорейцев и первых христиан, принцип общности имущества на протяжении почти двух столетий. Органичное сочетание традиционности и новаторства позволило братьям «общей жизни» и виндесгеймским каноникам спокойно и целеустремленно заниматься религиозным просвещением народа, что исподволь готовило почву для вызревания идей Реформации. Выработанный ими глубоко личный религиозный индивидуализм составил фундаментальную, но редко осознававшуюся их наследниками основу христианского гуманизма. Идеология и практика «Нового благочестия» подспудно расшатывала средневековую систему ценностей, подготавливала заключительную стадию средневековья — Возрождение.

¹⁷ Busch. J. Op. cit. S.1.

ГУМАНИСТИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ МОНАШЕСТВА В ТРАКТАТЕ ЭРАЗМА «О ПРЕЗРЕНИИ К МИРУ»

И. Л. Григорьева

Исследователи старшего поколения — П. Мествердт, О. Ренодэ, О. Шоттенлоэр и другие — считали самый ранний трактат Эразма «О презрении к миру» (написанный в 1489 г. во время его пребывания в монастыре) по форме и содержанию гуманистическим¹. В два последних десятилетия в зарубежной историографии наметилась отчетливая тенденция «медиевизации» трактата, ставшая в настоящее время преобладающей. Начало было положено Э.-В. Кольсом, по мнению которого «О презрении к миру» — ортодоксальный трактат монашеской набожности, написанный с христианской педагогической целью². На полной традиционности взглядов Эразма, предпочтении им не земных, а трансцендентных ценностей настаивают М. Делькур, М. Дерва, Р. Бюльто³. Сходная точка зрения нашла место в новом издании собрания сочинений Эразма. С. Дрезден, написавший к трактату вступительную статью, заявляет, что его автор — обыкновенный монах, занятый классическими штудиями, делом вполне обычным в средневековых монастырях, а понимание им целей христианской жизни совпадает со средневековой традицией⁴.

Эти суждения лишены, на наш взгляд, достаточных оснований.

Как известно, открытая Петром Дамиани тема «презрение к миру» широко обсуждалась в религиозной литературе средневековья, нося целиком аскетический характер. К этой теме обращаются и представители раннего итальянского гуманизма, которому было еще чуждо гармоническое восприятие мира, абсолютно положительное к нему отношение⁵. Тем не менее философский диалог Петрарки «Моя тайна», носящий подзаголовок «О презрении к миру», дает очень своеобразную трактовку этого средневекового сюжета. В диалоге нет речи о традиционном онтологическом противостоянии абсолютно греховного мира и абсолютно благого бога. Проблема переносится в иную плоскость, фокусируется на личности автора, задачах

¹ Mestwerdt P. Die Anfänge des Erasmus: Humanismus und «Devotio Moderna» Leipzig, 1917. S. 214 — 234; Renaudet A. Erasme et l'Italie. Genève, 1954. P. 15; Schottenloher O. Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsform. Münster, 1933. S. 32. 45 — 51.

² Kohls E.-W. Die Theologie des Erasmus. Basel, 1966. Bd. I. S. 19 — 34.

³ Delcourt M., Derwa M. Trois aspects humanistes de l'épicurisme chrétien // Colloquium Erasmusianum. Mons, 1968. P. 211 — 218; Bultot R. Erasme, Epicure et le «De Contemptu Mundi» // Scriptorium Erasmusianum / Ed. J. Coppens. Leiden, 1969, Vol. 2. P. 211 — 218.

⁴ Dresden S. De contemptu Mundi: Introduction // Des. Erasmi Roterodami Opera omnia. Amsterdam; Oxford, 1977. Ord. 5. T. I. P. 3 — 36.

⁵ Ревякина Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV-первой половины XV в. М., 1977. С. 130.

ее совершенствования⁶. Одним из гуманистических трактатов на тему «презрения к миру» является сочинение Колуччо Салютати «О мирской жизни и монашестве». Согласно Салютати, мир плох потому, что плохо устроен. Залогом его переустройства является идеал волевого, деятельного человека, утверждаемый в творчестве Салютати⁷.

Подобно сочинениям Петрарки и Салютати, трактат Эразма относится к произведениям, дающим традиционной теме средневековой аскетической литературы гуманистическую интерпретацию. Центральное место в трактате занимает идея человеческого достоинства. Она прямо формулируется Эразмом и тесно связывается с этическими предписаниями: «И что может быть для человека более постыдно или что более не подобает человеческому достоинству, чем терпеть дьявола, чем терпеть мерзкого господина (т. е. служить порокам. — И. Г.)?.. Но участь человека более достойна: он рожден для иной цели, нежели неразумная скотина»⁸. Идея Эразма еще лишена развернутой ренессансной аргументации, но в общем контексте сочинения она бесспорно носит гуманистический характер. В этом убеждает и предпринятое М. М. Смириним исследование проблемы свободы воли в трактате⁹. Ставя проблему человека, Эразм целиком умалчивает о первородном грехе, искуплении и благодати, проявляя равнодушие к кардинальным положениям католической догматики.

Указывая на пороки человека, обусловленные чувственными потребностями тела, Эразм далек от мысли об умерщвлении плоти в духе средневековой религиозной аскезы. Он сожалеет о бренности человеческого тела, реалистически, вплоть до натурализма, описывает старость и смерть¹⁰. Эразму чужда средневековая спиритуализация старости, взгляд на нее как на предлюдию счастливого состояния души, освободившейся от плотских страстей. Он горько сокрушается по поводу краткости жизни своих современников¹¹. Взгляд гуманиста на соотношение духовного и телесного в человеке противоречив. Эразм далек от представления зрелого итальянского гуманизма о человеке как гармоничном душевно-телесном единстве. Однако его отказ от практики физической аскезы, обостренное чувство ценности зем-

⁶ См.: *Петрарка Ф. О презрении к миру* // *Петрарка Ф. Автобиография: Исповедь. Сонеты* / Пер. М. Гершензона и Вяч. Иванова. М., 1915. С. 74 — 223. Анализ диалога см.: *Фойгт Г. Возрождение классической древности, или Первый век гуманизма*. М., 1884. Т. 1. С. 126 — 136; *Хлодовский Р. И. Франческо Петрарка: Поэзия гуманизма*. Новосибирск, 1975. С. 62 — 75. Вопрос о знакомстве молодого Эразма с сочинением Петрарки остается открытым.

⁷ *Ревякина Н. В.* Указ. соч. С. 130 — 132.

⁸ *Des. Erasmi Roterodami Opera omnia*. Lugduni Batavorum, 1703 — 1706 (Republ.: L., 1962). Т. V. 1253F, 1257E — F. (Далее: LB).

⁹ *Смирин М. М.* Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978. С. 39 — 45.

¹⁰ LB. Т. V. 1247B — C; 1248C — D.

¹¹ *Ibid.* 1247D — E.

ной жизни, сожаления по поводу бренности человеческого тела. т. е. в определенном смысле позитивная его оценка, означают разрыв со средневековой традицией, являясь важным моментом в оправдании человека и его земного бытия.

Противоречивая оценка Эразмом духовного и телесного в человеке нашла отражение в его отношении к браку. На этой ранней стадии формирования его мировоззрения мы еще встречаемся с негативной оценкой брака и предпочтением целибата. Однако Эразм не приводит в пользу своего мнения традиционных доводов, оправдывающих безбрачие как состояние, наиболее соответствующее делу спасения души. Он считает брак несчастием, источником беспокойства, осложняющей жизнь обузой ¹², а в истинном контексте трактата брак выглядит помехой в деле нравственного совершенствования, которое Эразм считает главной задачей христианина. Мотивировка Эразмом безбрачия сходна с доводами Петрарки ¹³.

Отлична от традиционно-аскетической и трактовка Эразмом такого важного для его концепции понятия, как «мир» (*mundus, saeculum*). «Мир», который Эразм учит презирать, — не совокупность религиозных грехов, представляющих угрозу спасению души, а страсти и пороки, пагубные для нравственного облика человека, несовместимые с его высоким достоинством. С понятием «мир» Эразм связывает также представление о плохом общественном устройстве, достоверно описывая политическую и социальную реальность современной ему Голландии ¹⁴. Картина бедствий, обрушившихся на Голландию в годы детства и юности гуманиста ¹⁵, обрисована правдиво и является результатом его личного опыта. Нет оснований видеть в ней, как это делает С. Дрезден, настаивающий на полной традиционности трактовки «мира» Эразмом, всего лишь упражнение в красноречии, пример «псевдореализма» ¹⁶. Сделанный вывод подтверждает и написанная в то же время «Речь о мире и раздоре между мятежниками» ¹⁷, осуждающая феодальные междоусобицы, войны партий «крючков» и «трески», от которых уже два века страдала Голландия.

Гуманистической в сочинении Эразма является, на наш взгляд, трактовка не только понятия «мир», но и самих мотивов ухода от него. Эразм ни словом не упоминает о религиозной за-

¹² Ibid. 1245C — D.

¹³ См.: Корелин М. С. Очерк истории философской мысли в эпоху Возрождения: Мировоззрение Франческо Петрарки. М., 1899. С. 63 — 64.

¹⁴ LB. T. V. 1249A — B.

¹⁵ Вслед за войнами, начавшимися назадолго до рождения Эразма и окончившимися в 1477 г. распадом Бургундского государства, в 1482 г. Голландия переживает очередной политический кризис. В стране с новой силой вспыхнула на время прекращенная бургундскими герцогами гражданская война партий «крючков» и «трески» (первая включала в основном дворян, вторая — бюргерство).

¹⁶ Dresden S. Op. cit. P. 15, 23.

¹⁷ Oratio de pace et discordia contra factiosos. Ad Cornelium Goudanum. LB. T. VIII. 545 — 552.

службе, связанной со вступлением в монастырь и принятием обета. Его аргументация вновь напоминает Петрарку, стремившегося не к аскетическому уходу от мира, а к созданию условий для творческой созидательной деятельности, включая задачу нравственного совершенствования. Мирская жизнь, по мнению Эразма, этих условий не обеспечивает: мир полон социального зла, а кроме того, шума и тревог¹⁸. Далее Эразм приводит примеры уединяющихся в поисках вдохновения философов, поэтов, ремесленников и живописцев¹⁹.

Немалый интерес представляет понимание Эразмом главного, по его мнению, блага монашеской жизни — свободы, которую он вслед за Цицероном определяет как «возможность жить так, как хочешь»²⁰. Молодой гуманист, не утративший еще иллюзий относительно реализации своего жизненного идеала в условиях монастыря, представлял себе жизнь монахов соответствующей определенному этическому кодексу, который он считал истинно христианским: «... нам не нужно ничего такого, что не является дозволенным; позволено, следовательно, только то, что нам угодно»²¹. Такая свобода, несовместимая с подлинной реальностью монастырской жизни, по существу являлась утопией. Тесно связанная с идеей *dignitas humana*, она сопоставима с уставом Телемского аббатства, основанным на кодексе чести, которым руководствовались телемиты.

Близко по духу Телемскому аббатству, жизнь обитателей которого является эпикурейской, еще одно названное Эразмом благо монашеской жизни — наслаждение (*voluptas*). Использование термина *voluptas* вместо традиционного в монашеской литературе *felicitas* есть результат чтения Эразмом диалога Л. Валлы «О наслаждении, или об истинном и ложном благе». Едва ли не главным содержанием эпикурейской жизни обитателей монастыря были, по мысли Эразма, литературные штудии²². По мнению авторов, медиевизирующих трактат, эпикуреизм Эразма имеет традиционную христианскую подоплеку либо является чисто внешним приспособлением молодого монаха к веяниям времени²³. Однако весь идейный контекст трактата позволяет скорее сблизить эпикуреизм молодого Эразма с гуманистическим эпикуреизмом Л. Валлы. Правда, эпикуреизм Эразма имеет при этом свою специфику — резкое противопоставление телесных наслаждений духовным, безусловное предпочтение последних²⁴. Подобный вариант гуманистического эпикурейства отражает характерные особенности идеологии Северного Возрождения.

¹⁸ LB. T. V. 1254A — B.

¹⁹ Ibid. 1254E — F.

²⁰ Ibid. 1252D — E.

²¹ Ibid.

²² Ibid. 1260B — C.

²³ *Hyma A.* The Youth of Erasmus. Ann Arbor, 1930. P. 180; *Kohls E.-W.* Op. cit. Bd 1. S. 26; *Delcourt M., Derwa M.* Op. cit. P. 133; *Bultot R.* Op. cit. P. 237.

²⁴ LB. T. V. 1258A — B.

Созданную Эразмом картину монашеского эпикурейства завершает искусное описание монастырского сада²⁵. По мнению Р. Бюльто, растворяющего гуманистическую специфику мировоззрения Эразма в традициях средневековой духовности, сад, описанный Эразмом, — метафора Рая, с помощью которой в средневековой монашеской литературе обозначали монашескую жизнь²⁶. Представляется более вероятным, что гуманист создает образ реального сада, истолковывая его в эпикурейском смысле, аналогичном пониманию им всей монашеской жизни. Этот сад олицетворяет красоту окружающего мира и радостное, созвучное гуманистическому оптимизму ее восприятие. Сад из трактата Эразма сопоставим со всеми теми живописными уголками природы, включая парк и сад Телемской обители, которые создавали «аркадийскую обстановку и прекрасное зрительное обрамление»²⁷, когда встречались члены ученых сообществ античности и эпохи Возрождения. Тема монастырского сада перекликается с мыслью о необходимости уединения во имя творчества и созидания — темой Академии Платона, Воклюза Петрарки, а также с гуманистическими представлениями о гармоническом единстве человека и окружающей его природы.

В годы пребывания в монастыре Эразм пишет «Погребальную речь на похоронах Берты де Хейен, вдовы из Гауды», которая содержит возникшую в мировоззрении гуманиста под влиянием нидерландского движения «*Devotio moderna*» идею индивидуального благочестия²⁸, не связанного с принятием монашеского обета. «Речь», а также бегство Эразма из монастыря (видимо, в 1493 г.) еще раз подтверждают нетрадиционность его сочинения в похвалу монашества.

²⁵ Ibid. 1260D — E.

²⁶ Bultot R. Op. cit. P. 220.

²⁷ См.: Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978. С. 94.

²⁸ См.: Немецлов А. Н. Немецкие гуманисты XV в. Л., 1979. С. 44.

ЭРАЗМ — ИЗДАТЕЛЬ СРЕДНЕВЕКОВОГО АВТОРА

М. Л. Малаховская

В 1530 г. во Фрайбурге в типографии Фабера Эммеуса был напечатан трактат «О таинстве тела и крови Господа», написанный в начале XII в. монахом-схоластом Альгерием¹. Этот трактат появился в результате евхаристических споров IX — XI вв. и был направлен в основном против ереси Беренгария. Он считался

¹ *Algerus. De veritate corporis et sanguinis dominici in Eucharistica*. Frelburg: Johannes Faber Emmeus, 1530. Все ссылки на трактат Альгерия даются по изданию: *Patrologiae cursus completus. Series secunda (Latina)* / Ed. Migne J.-P. P., 1855. T. 180. Col. 739 — 854. (Далее: PL).

одним из лучших сочинений, защищавших церковную доктрину о таинстве евхаристии и в большой степени способствовавших ее оформлению. Издателем этого текста был Эразм. Интересно попытаться понять, почему гуманист, прославившийся изданием античных авторов и отцов церкви, обратился к средневековому схоластическому трактату².

В переписке Эразма нет упоминания о подготовке этого издания. Нигде он не пишет и о том, как оно было воспринято, хотя дважды он предпринимал его снова³. Единственным источником, из которого в какой-то степени можно узнать о мотивах этой работы, является предпосланное изданию письмо к Бальтазару Мерклину, епископу Гильдесгеймскому⁴. Эразм пишет в нем, что тема евхаристии, всегда важная, теперь стала особенно актуальной из-за возобновившейся полемики по этому вопросу, в которой так много общего с евхаристическими спорами времен Альгерия. Трактат Альгерия, по мнению Эразма, учит правильно понимать это таинство, правильно его совершать и вести жизнь, его достойную. Эразм, таким образом, предпринял издание в целях нравственного поучения, что характерно, как известно, для всей его деятельности. Почему же в данном случае он пытается достичь этой обычной для гуманистов цели, пользуясь столь необычным, нехарактерным средством, как издание средневекового схоластического трактата? Может быть, это связано с тем, что Эразм испытывает к Альгерии какую-то особую симпатию?

В письме-посвящении Эразм говорит о том, что привлекло его к трактату Альгерия. Рассматривая его вместе с другим средневековым евхаристическим трактатом, автором которого был Гюймунд и который был издан незадолго до того тем же Фабром Эммеусом⁵, Эразм пишет, что и Гюймунд, и Альгерий — «диалектики и прекрасно знакомы со старой философией... Оба они усердно занимались древними учителями — Киприаном, Василием, Иоанном Златоустом, чьи писания до сих пор несут апостольский дух. Оба имеют столько красноречия, сколько его требуется богослову. Конечно, не приходится от них ждать остроты слога и тонкости умозаключений. Они действуют крепким умом и, в отличие от некоторых современных авторов, не занимают большую часть своих сочинений спорами и бранью и не ведут дело софистическими рассуждениями. И, однако, эти

² Трактат Альгерия не единственное средневековое сочинение, изданное Эразмом. В 1533 г. он предпринял издание комментариев к псалмам, написанным, как он ошибочно предполагал, Хаймо Гальберштадским: *Haymo. Pia, brevis ac dilucida in omnes psalmos explanatio*. Freiburg: Johannes Faber Emmeus, 1533. Об этом издании см.: Boyle M. O'R. For peasants, psalms: Erasmus' «editio princeps» of Haymo (1533) // *Mediaeval studies*. Toronto, 1982. N 44. P. 444 — 469.

³ В Кельне в 1535 г. и Антверпене в 1536 г.

⁴ *Des. Erasmi Roterodami Opus epistolarum* / Ed. Allen P. S.: In 12 vol. Oxford, 1906 — 1958. Vol. 8, N 2284. P. 377 — 382. (Далее: OE).

⁵ *Guimundus. De veritate corporis et sanguinis Christi in Eucharistia*. Freiburg: Joannes Faber Emmeus, 1530.

замечательные мужи были в расцвете еще до времен Бонавентуры, Фомы, Скота, Альберта Великого и даже Петра Ломбардского»⁶.

Можно предположить, что Эразм привлекали в трактате Альгерия и другие особенности. Альгерий, как и сам Эразм, постоянно подчеркивает преимущество духовной стороны в евхаристии над материальной; при этом он остается полностью в рамках церковной доктрины⁷. У него нет того свойственного современным Эразму богословам непочтительного отношения к божественным тайнам, которое Эразм подвергал осмеянию во многих своих произведениях⁸. Наоборот, он умеет остановиться перед неизмеримой глубиной божественной мудрости в мистическом трепете, когда, как он пишет, «разум цепенеет, и сама вера приходит в изумление»⁹. Кроме того, Альгерий мог быть близок Эразму и своей широтой взглядов, которая проявилась, в частности, в его отношении к форме принятия причастия¹⁰.

Есть, однако, пункт, в котором взгляды Эразма и Альгерия резко различались. Альгерий уделил в своем трактате большое место изложению и доказательству догмата о пресуществлении, важнейшего аспекта в церковном учении об евхаристии¹¹. Эразм же, как известно, ставил его под сомнение¹². Расхождение во взглядах в столь серьезном вопросе заставляет предположить, что Эразм издал трактат Альгерия не из-за личных симпатий к его автору, а по какой-то другой причине. Понять, в чем она состояла, можно, выяснив, какой была позиция Эразма в полемике об евхаристии¹³.

Как и к другим богословским вопросам, к вопросу о евхаристии Эразм применял историко-критический метод. Анализируя тексты Священного Писания и высказывания отцов церкви, Эразм начал сомневаться в некоторых аспектах учения об этом таинстве, например в апостольском установлении евхаристии¹⁴. Такой подход сближал Эразма с реформаторами. С Лютером, кроме этого, его сближало сомнение в пресуществлении, а с швейцарскими реформаторами —

⁶ OE. Vol. 8, N 2284. P. 379.

⁷ См., напр.: PL. T. 180. Col. 771 — 775.

⁸ Так, в «Похвале глупости» Эразм, имея в виду современных ему богословов, писал: «По своему произволу они толкуют и объясняют сокровеннейшие тайны: им известно, по какому плану создан и устроен мир, какими путями передается потомству язва первородного греха, каким способом, какой мерой и в какое время зачат предвечный Христос в ложе снах девы, в каком смысле должно понимать пресуществление, совершающееся при евхаристии» (Эразм Роттердамский. Похвала глупости. М., 1983. С.141).

⁹ PL. T. 180. Col. 783.

¹⁰ Ibid. Col. 827.

¹¹ Ibid. Col. 756 — 760.

¹² См., напр.: OE. Vol. 9. N 2631: «В истинности тела Господа нисколько не следует сомневаться. В способе же его присутствия сомневаться позволительно, ибо Церковь об этом скорее спорит, чем выносит суждение...»

¹³ Подробное изложение этого вопроса см. в кн.: Payne J. B. Erasmus: his Theology of Sacraments. Richmond, 1970. P. 126 — 154.

¹⁴ См., напр.: OE. Vol. 8, N 2175. P. 190: «Впрочем, в Священном Писании я не нахожу такого места, где бы точно утверждалось, что апостолы посвящали хлеб и вино в тело и кровь Господа».

то внимание, которое он уделял духовной стороне этого таинства ¹⁵. В этом отношении очень характерно его письмо, написанное в 1526 г. Пиркгеймеру. «Я не вижу, — говорит он, — в чем действие неосуществимого тела, и не думаю, что оно принесло бы пользу, если бы было ощутимо: важно лишь, чтобы в символах присутствовала духовная благодать» ¹⁶.

Однако ни позиция Лютера, ни позиция швейцарских реформаторов, с которыми в основном и полемизировал Эразм, не были для него приемлемы. В 1525 г. глава базельской реформации Иоанн Эколампадий написал о евхаристии книгу «Об истинном объяснении слов Господа на тайном вечере» ¹⁷, в которой он весьма аргументированно отстаивал символическое понимание таинства. Через некоторое время базельский городской совет попросил Эразма высказать свое мнение об этой книге. Эразм ответил так: «Это, на мой взгляд, книга ученая, обстоятельная и хорошо написанная, я бы даже добавил благочестивая, если бы могло быть благочестивым что-либо, противоречащее мнению Церкви, с которой, как я полагаю, расходиться во мнениях опасно» ¹⁸. А в 1526 г. он обратился к Пиркгеймеру, вступившему в полемику с Эколампадием, с таким упреком: «Ты так не соглашаешься с Эколампадием, что предпочитаешь быть в согласии с Лютером, а не с Церковью. Ты цитируешь его иногда более почтительно, чем необходимо, в то время как ты мог бы прибегнуть к авторитету других» ¹⁹.

В этих двух замечаниях Эразма, как и большинстве других его высказываний на эту тему, чувствуется, как тесно для него было связано отношение к евхаристии с отношением к авторитету Церкви. В 1526 г. Эразм писал: «В некоторых вопросах о евхаристии я бы сомневался, как малограмотный, если бы меня не убеждал авторитет Церкви. Церковью же я называю согласие всего христианского народа по всему миру» ²⁰.

Утверждая повсюду свою приверженность католическому учению о евхаристии, Эразм почти нигде не берется доказывать его правоту, а когда делает это, его доказательства звучат недостаточно уверенно и убедительно. Аргументы противников церковного учения он не отрицает вовсе, но считает их односторонними, а единственный положительный довод, который он приводит в защиту этого учения, состоит в том, что оно более соответствует представлению о божественной благодати и о любви Бога к людям ²¹.

¹⁵ О взглядах реформаторов на таинство евхаристии см.: Stone D. A. A History of the Doctrine of the Holy Eucharist: Vol. 1 — 2. N. Y., 1909. Vol. 2. P. 10 — 44.

¹⁶ OE. Vol. 6, N 1717. P. 351.

¹⁷ Joannes Oecolampadius. De genuina verborum Domini «Hoc est corpus meum»... expositione. Strasbourg, 1525.

¹⁸ OE. Vol. 6, N 1636. P. 206.

¹⁹ Ibid. N 1717. P. 352.

²⁰ Ibid. N 1729. P. 372.

²¹ Ibid. N 1637. P. 209.

Создается впечатление, что Эразм придерживался церковной традиции в вопросе о евхаристии не из-за того, что считал ее убедительной, но потому, что во-первых, он видел в ней опору для ума, колеблющегося среди противоположных аргументов и несостоятельного в познании божественной истины, а во-вторых, он воспринимал ее как прибежище от беспорядков и смут, воцарившихся в обществе в годы Реформации²². Вот как объясняет он свою позицию в письме 1527 г.: «Среди друзей я говорил, что мог бы присоединиться к мнению Эколампация, если бы его одобрил авторитет Церкви. Но я прибавлял, что ни при каких обстоятельствах я не могу разойтись с ней во мнениях... Я не знаю, насколько другие ценят авторитет Церкви, я же, несомненно, ценю его так, что мог бы согласиться с арианами и пелагианами, если бы Церковь одобрила то, чему они учили. Дело не в том, что для меня недостаточно слов Христа, но не надо удивляться, если я следую разъясняющей их Церкви, чьим авторитетом убежденный, я верю каноническим писаниям. Возможно, у других больше дарования или силы, я же ни в чем не чувствую себя спокойнее, чем в точных суждениях Церкви»²³.

Итак, позиция Эразма в полемике о евхаристии была довольно сложной: сомневаясь в некоторых аспектах церковного учения, он тем не менее целиком принимал его, но это приятие было не рациональным, а скорее эмоциональным²⁴. На деле это проявилось в том, что в то время как многие его современники, среди которых были и его друзья из круга гуманистов, захваченные полемикой по поводу евхаристии, писали на эту тему трактаты²⁵, сам он не посвятил ни одного сочинения последовательному изложению своих взглядов, хотя к этому побуждали его и единомышленники, и противники. Он ссылаясь и на свое невежество в этом вопросе, и на нехватку времени, и, главное, на то, что его открытое выступление посеяло бы еще большую смуту и увеличило бы и без того царящий повсюду беспорядок. «Год назад, — сообщал он Пиркгеймеру осенью

²² М. Бойль в статье, посвященной изданию Эразмом комментариев Хаймо, также приходит к выводу о том, что основным мотивом, побудившим Эразма к этой работе, было стремление утвердить традицию, в данном случае традицию монашества: «Эразм предпринял свое издание Хаймо не из-за личной обиды... Речь шла о сохранении традиции, понятой в духе гуманизма, как единство языка и жизни, и нашей исторической воплощение в благочестивом и ученом монашестве, которому теперь угрожали бунтарские проповеди Лютера» (*Boyle M. O.R. Op. cit. P. 465*).

²³ OE. Vol. 7, N 1893. P. 216 — 217.

²⁴ В этом убеждает и письмо Яна Лаского, адресованное Конраду Пеликану через несколько лет после смерти Эразма, в котором шла речь о полемике Эразма и Пеликана по поводу евхаристии: «Сам Эразм доверительно и вполне ясно говорил мне, что он не может четко сформулировать свою точку зрения. Ибо он признавал, что в его представлении об этом есть вещи, ему самому не ясные. Но он говорил также, что он не видит ничего, на что он мог бы опереться, если бы это представление изменилось. Поэтому он утверждал, что предпочитает придерживаться своих прежних взглядов» (Цит. по: OE. Vol. 6, N 1637. P. 208).

²⁵ Например, Вилибальд Пиркгеймер написал о евхаристии два трактата: *De vera Christi carne et vero ejus sanguine*. Nürnberg: J. Petrius, 1526; *Adversus convicia Joannis, qui sibe Oecolampadii nomen indidit, responsio secunda*. Nürnberg, 1527.

1527 г., — я начал писать о евхаристии против Эколампадия, и это начало до сих пор у меня есть. Я подумал, однако, что добьюсь лишь того, что вызову беспорядок... К тому же у меня нет недостатка в делах, чтобы браться за это дело»²⁶.

Эразм пояснял свою позицию в письмах и полемических трактатах. Один из них, «Обличение обманов некоего сочинения», он посвятил доказательству того, что в отношении евхаристии он всегда, даже в самых ранних своих сочинениях, придерживался ортодоксальных взглядов²⁷. И все же от него, по-видимому, ждали чего-то большего. В январе 1530 г. Эразм писал Кутберту Тунсталлу: «Ты побуждаешь меня высказать мое мнение... чтобы на мне не было подозрений. Почему это должен сделать я, а не кто-нибудь другой? Ведь я никогда не думал, не говорил и не писал иначе, чем гласит католическая истина. Впрочем, что касается того, к чему ты призываешь, то об этом более двух лет назад было напечатано письмо баденскому совету, а вскоре после этого была подготовлена книжечка (Эразм имеет в виду свой трактат «Обличение обманов некоего сочинения». — М. М.). Эта книжечка имеется даже в немецком переводе. Что же мне делать с теми, кто не читает того, что я пишу?»²⁸.

В конце февраля того же, 1530 г. Эразм издал трактат Альгерия. Вполне вероятно, что это издание явилось ответом на просьбы друзей: ведь оно позволило Эразму выразить свое отношение к полемике об евхаристии самым удобным для него способом. С одной стороны, издание средневекового сочинения, уже давно получившего одобрение церкви, говорило о его приверженности церковной традиции. С другой стороны, оно давало ему возможность не вдаваться в тонкости рассуждений и в логические построения, касающиеся предмета, для объяснения которого у него не было собственной рациональной концепции. Наконец, издание чужого труда позволяло ему высказать свое мнение, как бы оставаясь в тени и не вступая в открытую полемику, что, как представлялось Эразму, было важно для сохранения общественного спокойствия. Так в годы Реформации в ходе идейной борьбы средневековый схоласт стал союзником гуманиста.

²⁶ OE. Vol. 7, N 1893. P. 217.

²⁷ См.: Desiderii Erasmi praestigiarum libelli cujusdam detectio // Des. Erasmi Rotterodami Opera omnia. Lugduni Batavorum, 1703 — 1706. T.X. Col. 1557 — 1572.

²⁸ OE. Vol. 8, N 2263. P. 345.

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ, ЭДУАРД ЛИ И ТОМАС МОР

И. Н. Осиновский

Средневековая схоластическая традиция с ее неперенной апелляцией к авторитету признанных теологов и официально утвержденного текста Вульгаты оказывала существенное влияние на прос-

ветительскую деятельность гуманистов, отстаивавших право на самостоятельное филологическое исследование не только сочинений отцов церкви, но и самого Священного Писания. О том, как непросто складывалась судьба ренессансного гуманизма под влиянием господствовавших традиционных представлений схоластической теологии, свидетельствует, казалось бы, совсем благополучная биография Эразма и отношение к его научному наследию в столь дружественной к нему стране, как Англия.

Просветительская деятельность Эразма, направленная на реформу церкви и всей христианской жизни тогдашнего европейского общества, находила активную поддержку среди английских гуманистов и сочувствовавших делу реформы высокопоставленных деятелей английской церкви. Особые надежды английские сторонники реформ возлагали на издание Эразмом уточненного, исправленного и комментированного перевода Нового завета. Английские друзья Эразма — Джон Колет, Томас Мор и сам архиепископ Кентерберийский — Уильям Уорхем с большим сочувствием следили за осуществлением этого грандиозного труда прославленного ученого-гуманиста.

Отношение к Эразму и его труду как истинному подвигу ученого превосходно выражено в латинских стихах Томаса Мора «Читателю о Новом завете, переведенном Эразмом Роттердамским»: «Труд сей святой и бессмертный, Эразма ученого подвиг, ныне выходит. О сколько пользы народам несет!»¹

Однако совершенно иным было отношение к Эразмову труду консервативно настроенного духовенства, опасавшегося проведения каких бы то ни было реформ, могущих подорвать традиционные устои католической церкви и схоластической теологии. Ярким противником Эразмова Нового завета в Англии был лондонский епископ Генри Стендиш, неистово обличавший «еретика»-гуманиста в своих публичных проповедях в соборе св. Павла. Поводом для этих нападок послужила подготовленная Эразмом публикация второго издания греческого Нового завета в 1519 г. В июле 1520 г. Эразм с негодованием сообщал одному из своих корреспондентов о возмутительной проповеди Стендиша. В частности, Стендиш утверждал, что Эразм, будучи еретиком, отрицает воскресение, не признает таинства брака и дает ложное толкование евхаристии². Проповедник порицал Эразма за его еретические книги, якобы угрожавшие вызвать раскол среди христиан. В письме Эразма к Бушу рассказывается забавный эпизод о том, как невежественный Стендиш в присутствии короля и королевы, яростно обличая гуманиста, сделал неожиданное «открытие», заявив, что св. Иероним переводил пос-

¹ Томас Мор. Эпиграммы. История Ричарда III. М., 1973. С. 69. N 239. См. также: N 240, 241.

² «Primum inquit Erasmus tollit resurrectionem. Deinde nihili facit sacramentum matrimonii. Postremo male sentit de Eucharistia». Эразм — Герману Бушу, 31 июля 1520 г. // Erasmus. Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. Oxonii, 1922. Т. 4. Р. 312. (Далее: Erasmus. Op. ep.).

лания св. апостола Павла с древнееврейского оригинала. Между тем «даже мальчишки знают, что эти Послания были написаны на древнегреческом языке»³. Услышав сии откровения, королева приснула от смеха, обратив внимание короля на столь нелепые утверждения. Тогда один из присутствовавших друзей Эразма (возможно, это был Томас Мор) тут же пристыдил невежду, заявив ему в лицо: «Я никогда бы не поверил, достопочтенный Отец, что Вы могли быть настолько безрассудны, чтобы вообразить, будто эти Послания сперва были написаны по-древнееврейски, когда даже детям известно, что святой апостол Павел написал их по-гречески»⁴.

Итак, Стендиш, обличая Эразма в ереси, лишь обнаружил собственное невежество. Однако противники Эразма нашлись и среди близких к гуманистам английских поклонников «благородных наук». Таков был Эдуард Ли; он знал греческий язык, изучал теологию в Лувенском университете, где встречался с Эразмом, к которому не мог не относиться с уважением. Явную симпатию к молодому и несомненно одаренному ученому, уже преуспевшему в изучении «благородных наук», испытывал и Томас Мор, считавший Эдуарда Ли человеком своего круга, как это видно из послания Мора к Эразму в октябре 1517 г.

После выхода в свет в 1516 г. Эразмова перевода Нового завета Эдуард Ли написал свои критические замечания на этот труд. Рукопись с замечаниями Э. Ли стала известна Эразму, который весьма пренебрежительно оценил критику оппонента как недостаточно обоснованную, заявив, что у него нет времени отвечать всякому, кто вознамерится высказывать подобные придирки⁵. Однако Ли продолжал настаивать на уязвимости Эразмова перевода, считая его недостаточно точным. Эразм был явно раздражен настойчивостью своего неожиданного оппонента. В одном из посланий он отзывался о Ли как о мошеннике, тупице, самоуверенном и злонамеренном невежде, который, почти не зная греческого языка, осмеливается судить о качестве нового перевода Евангелия⁶. При встрече с Эразмом в октябре 1518 г. Эдуард Ли заявил, что он обнаружил и прокомментировал по меньшей мере триста ошибок в первом издании Эразмова перевода Нового завета⁷. В послании к Мартину Липсию Ли обвинял Эразма в искажении Священного писания, а себя представлял в качестве защитника священного текста⁸. Отношения

³ Ibid. P. 313.

⁴ Ibid.

⁵ Erasmus. Op. ep. Oxonii, 1913. T. 3. P. 184 — 185.

⁶ Ibid. P. 312 — 330. Позже Эразм сравнит Э. Ли с Ортуином Грацием — знаменитым героем «Писем темных людей». Ibid. T. 4. P. 145; ср.: More Th. The Complete Works. Yale univ. Press. New Haven, 1986. Vol. 15. P. 540 — 541. (Далее: More Th. CW).

⁷ См.: More Th. CW. Vol. 15. P. XXXIII; ср.: Erasmus Apologia qua respondet invectiveis Lei 1520 // Erasmi Opuscula / Ed. K. Wallace, Ferguson. Hague, 1933. P. 245.

⁸ Erasmus. Op. ep. T. 4. P. 169; ср.: Erasmus. Apologia qua respondet. P. 277, 288.

между Эразмом и Ли приобрели еще более острый характер после выхода в свет в 1519 г. второго издания Эразмова перевода Нового завета, поскольку Ли не только не отказался от прежних обвинений по поводу недоброкачественности перевода, но и существенно дополнил первоначальный вариант своих критических замечаний, предполагая опубликовать их отдельным изданием.

Дабы предостеречь Эдуарда Ли от этого шага, Томас Мор обратился к нему в мае 1519 г. с миролюбивым посланием, в котором настойчиво отговаривал своего адресата от публикации и решительно отстаивал авторитет Эразма и его дела⁹. Тактика Мора была той же, что и в его полемике с Дорпом¹⁰. Мор утверждал, что своими выпадами против Эразма Эдуард Ли только позорит себя. Лишь ложные друзья могли вовлечь Ли в полемику с Эразмом¹¹, тогда как благороднейшие и мудрейшие мужи, известные Мору, убеждены, что Э. Ли совершил глупость, а продолжая упорствовать в своей критике Эразма, он опозорит не только себя, но и всю Британию. Ибо сапожник, по словам Мора, не должен судить выше сапог. Между тем Ли, не будучи теологом, напрасно берется спорить о теологии, обнаруживая лишь свою некомпетентность. При всем миролюбивом характере послания Мора автор хотя и сдержанно, но твердо стремился убедить Ли воздержаться от публикации критических замечаний на Эразмов труд, полагая, что такое издание «не вызовет по отношению к Ли никаких добрых чувств и навлечет ненависть»¹². Мор порицал корреспондента за то, что он якобы тайно распространяет свои враждебные замечания против Эразма, при этом явно его искажает. И все это делается ради пустого тщеславия; лишь бы прославиться в качестве критика Эразма. Считая, что нападки Ли не заслуживают пространного ответа, Мор решил ограничиться кратким посланием, которое по существу пресле-

⁹ Томас Мор — Эдуарду Ли: «... ради блага отечества... ради спокойствия твоих друзей, каждый из которых с трепетом присоединяет свои просьбы к моим, заклиная тебя и умоляю так сильно, как только могу. Пощади ты себя и отечество, дабы не говорили, что Ли и Англия стоят против увеличения пользы для мира христианского. Если же тобой овладел столь благородный жар славы, что борьбе с ним ты предпочитаешь разносить в клочья другого человека, то мне не остается ничего иного, как только пожалеть тебя; ради отечества я, конечно, приложу все свои силы, чтобы этот твой поступок, который, как вижу, с ненавистью отвергают все благородные ученые, приписывали более британцу, чем Британии. Дружба моя с тобой останется невредима до тех пор, пока ты этого будешь желать. Прощай. В майские календы 1519 года (1 мая 1519 г.)» (*More Th. CW. Vol. 15. P. 194*).

¹⁰ *Marius R. Thomas More*. N. Y., 1985. P. 256.

¹¹ Совершенно очевидно, что за спиной Ли стояли ортодоксальные теологи Лувенского университета, которые в определенном смысле вдохновляли и направляли полемику с Эразмом. См.: *Erasmus*. Op. ep. T. 3. P. 7 — 10; T. 4. P. 28 — 33, 42 — 47, 109 — 110; ср.: *Oxonii*, 1926. T. 6. C. 91 — 93.

¹² *More Th. CW. Vol. 15. P. 189*. В глазах Мора всякая дискредитация труда Эразма, в частности публикация книги Ли с его критическими замечаниями, «преграждала путь к общему благу». Поясняя свое отношение к Эразму, Мор в послании к Эдуарду Ли 1 мая 1519 г. утверждал: «Я признаю, что очень люблю Эразма, и почти по той же причине, по которой его ценит весь христианский мир. А именно потому, что за столетия все и повсюду продвинулись вперед в изучении благородных наук — как мирских, так и священных — с помощью неисчерпаемых трудов одного только его и никого почти другого» (*Ibid. P. 158, 160*).

довало ту же цель, что и его письмо к М. Дорпу в 1515 г., — умиротворить противника Эразма и урегулировать конфликт. Характерно, что и по своей тактике послание Мора к Эдуарду Ли обнаруживает сходство с упомянутым письмом к Дорпу 1515 г. Приводились следующие аргументы. Перевод Эразма, подчеркивал Мор, был дважды одобрен самим папой. Как же после этого, спрашивал Мор, Ли посмел целиком осуждать этот труд Эразма? Пытаясь убедить Ли пересмотреть свое отношение к предмету спора, Мор ссылаясь на историю с М. Дорпом, который также на первых порах высказывал недовольство Эразмовым переводом Нового завета, однако впоследствии вынужден был в корне изменить свою позицию.

Подчеркивая личную приязнь и доброе отношение к Эдуарду Ли, Мор призывал своего корреспондента последовать примеру Мартина Дорпа. Впрочем, никто никого не убедил. Эразм и Ли оставались каждый при своем мнении. Все же Мор не жалел усилий, дабы восстановить мир между притивниками. Эразм готовил издание «Апологии» против Ли, и Мор советовал другу быть терпимее: пусть книга будет как можно менее резкой и небольшой по объему. Как считал Мор, Эразм должен подражать Христу и проявить «истинное христианское смирение», ибо нет лучшего способа уподобиться Христу, нежели отвечать на злые слова не только добрыми словами, но и добрыми делами¹³. Однако, отстаивая авторитет Эразма и его перевод Нового завета, Мор по существу ничего не отвечает на критику Эдуарда Ли. Он предпочитает восхвалять благородный характер Эразма, его ученость и самоотверженный неустанный труд на благо всего христианского мира. Между тем еще в мае 1519 г. Э. Ли предложил, чтобы арбитром в его споре с Эразмом стал епископ Рочестерский Джон Фишер¹⁴. С этой целью он отправил Фишеру свое сочинение с критикой перевода Нового завета.

Тем временем в Антверпене была опубликована «Апология Эразма против Латомуса», датированная 28 марта 1519 г. из Лувена. Один пассаж «Апологии» якобы свидетельствовал, что сам Э. Ли считает свое выступление против Эразма пасквилем¹⁵. 20 апреля 1519 г. в письме к Мору Ли заявлял, что поступок Эразма принуждает его опубликовать свою критику в виде книги, дабы апеллировать к общественному суду. Английские друзья Эразма — Фишер, Мор, Колет, Фокс — всячески пытались убедить Ли воздержаться от публикации книги¹⁶. Тем не менее в конце 1519 г. Ли отправил рукопись в Париж, где она была напечатана в феврале 1520 г.

¹³ Erasmus. Op. ep. T. 4. P. 234 (Мор — Эразму в апреле 1520 г.).

¹⁴ Ibid. P. 177. Мор считал весьма удачным выбор в качестве посредника-арбитра епископа Рочестерского — человека «удивительного благочестия», известного «своей исключительной просвещенностью всему свету» (*More Th. Cw. Vol. 15. P. 178*).

¹⁵ Ibid. P. 164; ср.: Erasmus. *Apologia in dialogum Jacobi Latomi* // Erasmus. *Opera omnia* / Ed. J. Clericus. Leiden, 1703 — 1706. T. 9. 106A; Erasmus. Op. ep. T. 4. P. 1 — 2, lines 34 — 43. Эразм довольно неубедительно отрицал, что объектом данного пассажа в «Апологии» был именно Эдуард Ли.

¹⁶ Ср.: Erasmus. Op. ep. T. 3. P. 90; T. 4. P. 160, 198 — 201.

Сочинение Ли содержало 243 критических замечания на первое издание Эразмова Нового завета и 25 дополнительных замечаний по поводу второго его издания¹⁷. Оценивая позицию Эразма в указанном конфликте и, в частности, ссылаясь на его лувенское послание Эдуарду Ли от 15 июля 1519 г.¹⁸, современный исследователь Ричард Мариус критически замечает, что «благочестие Эразма всегда было больше предметом искусства, чем жизни»¹⁹. Для подтверждения своего мнения Мариус указывает на публикацию Эразмом в том же, 1519 г. небольшого ядовитого опуса против Ли в сборнике своей корреспонденции. Наряду с упомянутым письмом Э. Ли сборник включал письма Эразма к Мору, а также послание к Гуттену (июнь 1519 г.), содержавшее яркое описание личности автора «Утопии». Не без основания Мариус отмечает, что, помимо намерения издать свою корреспонденцию, Эразм был не прочь подчеркнуть данной публикацией, насколько легко и привычно ему среди известных и ученейших мужей мира сего, так что в сравнении с этим дерзкие нападки Э. Ли на прославленного ученого скорее будут выглядеть смешными и невежественными, нежели серьезными²⁰.

В самом деле обширная корреспонденция Эразма, относящаяся к 1519—1520 гг., — убедительное свидетельство того, сколь много ученейших и влиятельных друзей и доброжелателей прославленного «князя ученых» были привлечены, и притом вполне сознательно привлекались, гуманистом для своей защиты и поддержки против нападков Эдуарда Ли²¹.

Вскоре после опубликования в Париже книги Э. Ли Эразм издал в Антверпене свою «Апологию», которая отвечает на обвинения Ли²². В ней он пытался уличить своего оппонента в подстрекательстве мятежных страстей среди народа. Одновременно многочисленные корреспонденты Эразма продолжали получать от него послания с грубыми нападками на Э. Ли. Друзья Эразма также

¹⁷ Lee E. *Annotationes in Annotationes Novi Testamenti Desiderii Erasmi*. P.: «Gourmont», 1520.

¹⁸ *Erasmus*. Op. cit. T. 4. P. 9—12.

¹⁹ *Marius R.* Op. cit. P. 260—261.

²⁰ *Marius R.* Op. cit. P. 261.

²¹ См.: Эразм — Джону Фишеру, 2 апреля 1519 г. из Антверпена // *Erasmus*. Op. ep. T. 3. P. 523 etc.; Эразм — Томасу Лупсету из Лувена 13 декабря 1519 г. // *Ibid.* T. 4. P. 139 etc.; Эд. Ли — Эразму из Лувена, 1 февраля 1520 г. // *Ibid.* P. 173, 536; Эразм — Вольфгангу Фабрицию Капиту из Лувена, февраль 1520 г. // *Ibid.* P. 198 etc.; P. 210—212; Бонифаций Амербах — Эразму из Базеля, 19 марта 1520 г. // *Ibid.* P. 214—215; Эразм — Виллибальду Пиркгеймеру из Лувена, 19 марта 1520 г. // *Ibid.* P. 215—216; («Prodiit tandem liber Eduardi Lei, quo nihil unquam natum est neque virulentius neque mendacius neque sediciocius, addo neque stultius neque indoctius et tamen homo sibi placet, et inuenit quod in (docti) applaudunt»); Эразм — Мору из Антверпена, 2 мая 1520 г. // *Ibid.* P. 255—256; Эразм — Генриху VIII из Антверпена, 3 мая 1520 г. // *Ibid.* P. 257; Эразм — Ричарду Фоксу из Лувена, 5 мая 1520 г. // *Ibid.* P. 258—259; Виллибальд Пиркгеймер — Эразму из Нюрнберга 20 апреля 1520 г. // *Ibid.* P. 244 etc.

²² *Erasmus Apologia qua respondet*. P. 224—303.

не остались в стороне. Так, уже после издания «Annotationes» против Эразмова Нового завета Томас Мор вновь обратился к Ли с двумя посланиями, в которых он упрекал своего соотечественника-корреспондента за публикацию сей ядовитой книжицы, в которой, по его словам, злословия гораздо больше, нежели «могут вынести уши обыкновенного человека». Мор признавал враждебный тон писем Эразма против своего оппонента, но не собирался осуждать друга. Более того, просил Э. Ли не придавать значения резкостям этих посланий и вернуть Эразму свое благорасположение. Позиция Мора вызвала гнев и упреки Э. Ли, ибо для этого у оппонента Эразма были веские основания. В послании к Ли от 29 февраля 1520 г. Мор в довольно резкой форме отозвался о его книге против Эразма. Как и в предыдущих своих посланиях к Дорпу и Батмансону, Мор продолжал защищать дело Эразма — его перевод Нового завета.

Первым ответом Эразма на книгу Ли было предисловие к его «Апологии», вышедшей в Лувене в конце февраля 1520 г. (*Apologia de In principio erat sermo*), где было сказано, что пространное и полное опровержение Ли очень скоро будет опубликовано²³. Действительно, в период между мартом и маем 1520 г. Эразмом были написаны и опубликованы три сочинения против Эдуарда Ли. В частности, «Апология в ответ на инвективу Ли» (*Apologia qua respondet invectivis Lei*) и еще два пространных «Ответа (*Responsiones*) на критику Ли»²⁴. В то же время Эразм предложил своим сторонникам в Германии также написать послания, осуждающие Ли. Некоторые из этих посланий были переданы Вильгельму Незену²⁵, который присоединил к ним письма английских друзей Эразма, включая послания Мора к Эдуарду Ли и к монаху Батмансону. Получилась целая книга посланий в защиту Эразма (*Epistolae aliquot eruditorum*), которая была опубликована в Антверпене в мае 1520 г.²⁶

Три месяца спустя в Базеле вышло новое, дополненное издание писем, куда вошли, в частности, два послания 1520 г. Томаса Мора к Эдуарду Ли. По-видимому, усилия Мора и английских друзей не пропали даром. В мае 1520 г. мир между противниками был восстановлен, но, увы, это был очень непрочный мир, поскольку Эразм продолжал и публично и в частных посланиях порицать своего оппонента, полагая, что он защищает не личную амбицию, но «благородные науки». В критическом выступлении Эдуарда Ли Эразм

²³ *Erasmus*. Op. ep. T. 4. P. 194 — 195; *More Th.* CW. Vol. 15. P. XXV.

²⁴ *Erasmus*. Op. ep. T. 4. P. 110.

²⁵ Вильгельм Незен (1493 — 1524) происходил из Наштеттена (городок между Кобленцем и Майнцем), учился в Базельском университете, в 1515 г. получил степень магистра искусства. Держал корректуру Эразмова издания сочинений Сенеки в типографии Фробена, занимался педагогической деятельностью. В 1519 г. по совету Эразма прибыл в Лувен; преподавал с 1520 по 1523 г. во Франкфурте, посещал в Виттенберге Лютера, примкнул к Реформации.

²⁶ См.: *Erasmus*. Op. ep. T. 4. P. 223, 216, 233, 244. Письма английских сторонников Эразма были переданы Незену Томасом Лупсетом.

усматривал злонамеренный выпад против библейских штудий и античного наследия, без которых невозможно осуществление дела реформы. То, что Эдуард Ли знал греческий язык и тем не менее выступал против реформы, делало его в глазах Эразма еще более опасным противником, чем невежественные схоласты. Поэтому Эразм всячески стремился подвергнуть сомнению научную репутацию своего оппонента как ученого-филолога. К тому же попытки убедить Э. Ли воздержаться от публикации его критики на Эразмов перевод и комментариев к Новому завету не возымели успеха — еще в феврале 1520 г. в Париже была напечатана книга Э. Ли против Эразма²⁷.

В июле 1520 г. в г. Кале состоялось очередное примирение Эразма с Э. Ли в присутствии их английских друзей²⁸. В конце 1520 г. Эдуард Ли возвратился в Англию, в декабре он был назначен одним из капелланов Генриха VIII²⁹. Такова вкратце история конфликта между Эразмом и Эдуардом Ли, свидетельствующая о весьма противоречивом восприятии литературного наследия гуманиста в Англии.

Непримиримую позицию против Эразма и его перевода Нового завета занимал и соотечественник Э. Ли Джон Батмансон — монах картезианского монастыря в Лондоне.

Старый знакомый Томаса Мора — Батмансон обратился к нему с посланием, где уговаривал автора «Утопии» отказаться от дружбы с Эразмом, который, по его словам, являет собой тип опасного бродяги — разносчика всяческой заразной еретической скверны, скрывающегося под личиной фальшивого теолога. Письмо монаха Батмансона, обличавшее Эразма, не сохранилось. О его содержании известно лишь по ответному, не менее резкому, посланию Томаса Мора, «в котором он опровергает злословие некоего монаха, столь же невежественного, сколь и самонадеянного». Как видно из письма Мора, анонимная форма его ответного послания была продиктована надеждой образумить неистового и невежественного критика Эразма и нежеланием предавать его публичному позору: «Я решил не обесславить тебя, не называть в письме твоего имени, которое мне все-таки дорого, и вычеркнуть его из твоего письма, которое находится у меня. Что бы ни сказали и ни подумали об этом письме люди — нет сомнения в том, что хорошие и ученые люди станут говорить и думать о нем очень плохо, тебя однако же, не коснется ни стыд, ни позор. Я очень рад, что после неистовства ты все-таки

²⁷ *Lee Ed. Annotationes in Annotationes Novi Testamenti Desiderii Erasmi. P., [1520].*

²⁸ *Erasmus. Op. ep. T. 4. P. 110, 259, 296, 325.*

²⁹ *Ibid. P. 338; More Th. CW. Vol. 15. P. XXXVI — XXXVII.* Однако спор не прекратился. Дальнейшие нападки на Эразма свидетельствуют о том, что Э. Ли, видимо, так и не смог примириться со своим противником. Как утверждал Эразм в 1526 г., критический труд Эдуарда Ли послужил основой оскорбительной анонимной «книжонки», составленной против Эразма в Испании, где Э. Ли находился в то время в составе английского посольства. См.: *Erasmus. Op. ep. T. 6. P. 403; More Th. CW. Vol. 15. P. XXXVII.*

пришел в себя и под конец стал спокойнее, допуская надежду, что твой гнев против Эразма может прекратиться на не слишком трудном условии...» etc.³⁰

Обличая Эразма как псевдотеолога, клеветника, еретика и схизматика, такого глашатая Антихриста (*Voces Antichristi*)³¹, Батмансон пытался доказать непогрешимость Вульгаты, ссылаясь на «добротность» греческого текста Нового завета, который якобы создали еще переводчики Септуагинты, составившие греческую Библию на основе древнееврейских текстов. С изрядной долей иронии Мор просит своего корреспондента: «Укажи мне тот пассаж из древних отцов церкви, где говорится о существовании греческого Нового завета, якобы созданного переводчиками Септуагинты. Я полагаю, что такой пассаж обнаружить нелегко, поскольку, как я слышал, переводчики Септуагинты составили только один текст... Да и как они могли создать добротный греческий текст Нового завета, когда все они, как известно, умерли приблизительно за два столетия до рождения Христа»³².

Стиль послания к монаху — это органичное сочетание благожелательности к оппоненту и непримиримого отношения к его невежеству и самонадеянности, побудившим выступить против Эразма. Защищая Эразма и порицая его противника, Мор не голословен. Напротив, он убедительно показывает безграмотность и некомпетентность монаха, осуждающего Эразмов перевод Евангелия с греческого языка. В частности, касаясь теологической стороны Эразмова перевода, Мор специально обращается к тексту Евангелия от Иоанна (I.1): «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». В общепринятом тексте Вульгаты «Слово» передавалось латинским «*verbum*», в то время как Эразм предпочитал употреблять его синоним — «*sermo*». Теологический смысл употребления в тексте Вульгаты «*verbum*» опирался на давнюю традицию, восходящую к временам борьбы против ереси ариан, которые якобы недооценивали божественную природу Христа, утверждая, что сын Божий отнюдь не равен Богу-отцу. Когда же Эразм перевел греческое слово «логос» («*Logos*») латинским «*sermo*», некоторые консервативно настроенные теологи стали обвинять его в том, что он тем самым принижает Христа по отношению к Богу-отцу и возрождает арианскую ересь. Монах также обвинил Эразма в ереси и схизме.

Опровергая подобные обвинения, Мор убедительно доказывал в своем послании, что и в Священном писании, и у древних отцов церкви при переводе греческого «логос» оба понятия — «*sermo*» и «*verbum*» — употреблялись как взаимозаменяемые. Поэтому для обвинения Эразма в ереси нет никаких оснований. В католической

³⁰ *More Th. CW. Vol. 15. P. 306; Осинковский И. Н. Томас Мор. М., 1985. Прил. С. 159.*

³¹ *More Th. CW. Vol. 15. P. 202.*

³² *Ibid. P. 230.*

церкви, утверждал Мор, принято называть сына Божьего — «logos», «sermo» или «verbum».

Высмеивая невежество монаха, Мор выражал недоумение, почему именовать сына Божия «verbum» правильнее, чем «sermo»: «Кто научил тебя этому различию между «sermo» и «verbum»?»³³

Ссылаясь на труды отцов церкви, Мор доказывал, что в древней патристике «sermo» и «verbum» были взаимозаменяемыми словами. Однако он совершенно игнорировал чисто лингвистический аспект обсуждаемого предмета, определивший выбор Эразма³⁴. По существу, остается невыясненным, почему вместо «verbum» Вульгаты Эразм предпочел «sermo». Между тем вопрос этот не столь прост, как это изображает в своем послании Батмансону Томас Мор. В своем выборе термина «sermo» Эразм вполне сознательно опирался на традицию перевода I главы Евангелия от Иоанна, идущую от Лоренцо Валлы и имевшую достаточно веское не только филологическое, но и теологическое обоснование. Вряд ли Мор не знал этого. Скорее всего, он предпочитал не усложнять своей полемики с «невежественным монахом», углубляясь в теологические тонкости³⁵.

Хотя аргументация Мора против обвинения Эразма в ереси и подкреплялась ссылками на авторитет отцов церкви, тем не менее при этом как бы забывалось, что отцы церкви отнюдь не были единодушны в переводе и толковании отдельных пассажей Священного писания. Однако в самом признании факта разночтений при переводе и толковании священных текстов у отцов церкви ни для Мора, ни для Эразма не было ничего предосудительного, обо при всей своей святости отцы церкви оставались людьми, а людям свойственно ошибаться. Известно, что древние отцы церкви не верили в непорочное зачатие, в котором почти не сомневались современники Мора³⁶. Далее, даже Августин высказывал убеждение, что дети, умершие до крещения, обречены на вечные муки. «Но многие ли теперь верят в это? — спрашивал Мор и добавлял: — Если, конечно, не считать Лютера, упорно цепляющегося за это устаревшее мнение Августина»³⁷.

Полемические трактаты Т. Мора в защиту Эразма, написанные в форме послания к Оксфордскому университету³⁸, к Мартину Дорпу³⁹, монаху Батмансону содержат подробную аргументацию

³³ Ibid. P. 238.

³⁴ Ср.: *Marius R. Op. cit.* P. 258.

³⁵ Подробнее об употреблении «verbum» и «sermo» при переводе Евангелия от Иоанна см.: Черняк И. Х. Библийская филология Лоренцо Валлы и Эразмов перевод Нового завета // Эразм Роттердамский и его время. М., 1989. С. 60 и далее.

³⁶ «Разве не большинство древних отцов церкви верили, что Святая дева зачала во грехе? Тогда как современные авторы отрицают это и большинство христиан на их стороне против мнения отцов церкви» (*More Th. CW. Vol. 15. P. 214*).

³⁷ *More Th. CW. Vol. 15. P. 214*. Как отметил Р. Мариус, в сохранившихся до нашего времени сочинениях Мора это первое упоминание имени немецкого реформатора (*Marius R. Op. cit.* P. 259).

³⁸ См.: Мор Т. Утопия. М., 1978. С. 300 — 311.

³⁹ См.: Томас Мор, 1478 — 1978. Коммунистические идеалы и история культуры. М., 1981. Прил. С. 323 — 374.

идей гуманистического просвещения — ренессансного христианского гуманизма. Той же цели — защите просветительской деятельности Эразма посвящено пространное послание Мора к Эдуарду Ли. Однако в отличие от названных трактатов в нем преобладают иные приемы полемики: попытка оказать нравственное воздействие на оппонента и совершенное отсутствие аргументированного разбора существа филологических разногласий спорящих сторон.

Пolemика вокруг Эразмова перевода и толкования Священного Писания убедительно свидетельствует о сложном, противоречивом характере ренессансного христианского гуманизма, в котором наряду с просветительскими тенденциями, серьезной филологической критикой священных текстов, т. е. сугубо научным подходом⁴⁰, уживались традиционные схоластические приемы ведения спора, в частности, по теологическим проблемам. В этом сказывалось историческое своеобразие гуманистического движения предреформационной поры, его генетическая связь со средневековой университетской культурной традицией, в сущности, никогда не прерывавшаяся.

⁴⁰ Ср. нашу ст: Эразм Роттердамский и Мартин Дорп // Культура и общественная мысль. Античность. Средние века. Эпоха Возрождения. М., 1988. С. 175 — 187.

«УТОПИЯ» И ТРАКТАТ «ПОМНИ О КОНЦЕ ТВОЕМ»

А. Э. Штекли

Бойся смертного греха и не губи душу! Жизнь человеческая хрупка и может оборваться в любой миг. Кому ты завидуешь — блистательному магнату? А ведь уже на следующую ночь смерть способна вас уравнивать или ты, оставшись в живых, узнаешь о его жалкой кончине и хоть тогда поймешь, как унижал себя завистью.

Томас Мор, работая над трактатом «Помни о конце твоём»¹, рассказывал назидательную историю: «Представь себе, что ты знал могущественного герцога, который занимал высокое положение и в своем дворце жил по-царски, а ты был обычный средний человек и в сердце своем весьма ему завидовал, особенно в тот примечательный день, когда по случаю бракосочетания своего чада он устроил великолепный прием для знати, больший, чем в иные времена. Если бы ты был там и видел, как съехавшиеся со всей округи люди оказывали ему

¹ Та незавершенная рукопись Томаса Мора, которую издатель назвал трактатом представляет собой рассуждение на библейский текст: «Memorare novissima, et in aeternum non peccabis». Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Гл. 7. Ст. 39: «Во всех делах твоих помни о конце твоём, и во век не согрешишь» (Синодальная Библия. СПб., 1912. С. 802). Это написанное по-английски сочинение, изданное впервые Уильямом Растеллом в 1557 г., сохраняло на всех колонтитулах краткое латинское название «De quatuor novissimis», что принято обычно переводить «Four Last Things», «Vier Letzten Dinge» и т. п. Мы же предпочли называть его здесь, больше приближаясь к русскому переводу Библии, «Помни о конце твоём».

чуть ли не королевские почести, как становились перед ним на колени, как раболепствовали перед ним и с непокрытой головой всякое сказанное ему слово сопровождали обращением «Ваша милость»; и если бы вдруг до тебя дошла надежная весть, что из-за тайной измены, недавно раскрытой королем, его назавтра, несомненно, схватят, двор его полностью разгонят, имущество его конфискуют, жену его выставят прочь, детей лишат наследства; самого его бросят в темницу, предадут суду, дело признают не подлежащим сомнению и вынесут приговор, гербовый щит его перевернут, золотые шпоры соьбьют с каблуков, самого его повесят, проволокут по земле, четвертуют, то как ты думаешь, по чести говоря, не обратилась бы тут твоя зависть неожиданно в чувство сострадания?»².

Этот отрывок давно привлекает к себе внимание многих исследователей, ломающих голову над тем, как найти надежные ориентиры для суждения о времени работы Томаса Мора над трактатом «Помни о конце твоём», о месте, занимаемом им в эволюции его мировоззрения. Авторы комментариев, и самых кратких, и более пространных, высказывались, как правило, единодушно: Томас Мор имел здесь в виду горестную судьбу герцога Букингемского³.

Не названный в трактате вельможа, как предполагают, это Эдуард Стаффорд, выдавший приблизительно в июне 1519 г. свою третью дочь Марию за Джорджа Невилля⁴. Около двух лет спустя, 16 апреля 1521 г., герцог Букингемский был арестован и через месяц, 17 мая, обезглавлен в Тауэре⁵. Иногда дело его рассматривают просто как «юридическое убийство», учиненное подозрительным Генрихом VIII по династическим соображениям⁶. Обычно пишут, что в процитированном отрывке содержится, вероятно, намек на это событие. Рид датирует трактат 1522 г. и даже связывает его с недавним замужеством собственной дочери Мора⁷. Он считает, что здесь отразились его впечатления от службы у Генриха VIII, которые трудно забыть, и, по словам Унтервега, они-то, «быть может, содействовали сочинению трактата»⁸. Если согласиться с таким тол-

² Four Last Things. P. 482 — 483. В йельском издании сочинений Т. Мора еще не вышел том, где будет напечатан трактат «Помни о конце твоём». (Здесь и далее: Four Last Things). Поэтому мы пользуемся публикацией: The English Works of Sir Thomas More / Ed. W. E. Campbell, A. W. Reed. L., 1931. Vol. I. Ссылки на введение и примечания Рида даются далее: Reed. Сравнительно недавно трактат появился в новом немецком, хорошо комментированном переводе: Morus Th. Die Vier Letzten Dinge. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Fr.-K. Unterweg. München, 1984. В обстоятельном введении и примечаниях подведены итоги многолетних исследований трактата разными авторами. (Далее: Unterweg).

³ Reed. P. 21 — 22, 216; Chambers R. W. Thomas More. L., 1963. P. 182 — 183. (1 ed. — 1935). (Далее: Chambers); Reynolds E. E. The Field is Won. The Life and Death of Saint Thomas More. Milwaukee. P. 175 — 178. (Далее: Reynolds).

⁴ Reed. P. 21, 216.

⁵ Marc'hadour G. L'Univers de Thomas More. P., 1963. P. 307, 309. (Далее: Marc'hadour).

⁶ Chambers. P. 182, 183; Reynolds. P. 177.

⁷ Reed. P. 21 — 22.

⁸ Unterweg. S. 176 — 177.

кованием, то выходит: 1521 г. — единственная более или менее надежная хронологическая веха, находящаяся в самом тексте Мора. Однако, даже приняв тезис о том, что перед нами, пусть в несколько завуалированной форме, пассаж, навеянный реальной историей герцога Букингемского⁹, мы не выйдем из лабиринта загадок, поскольку рукопись «Помни о конце твоём» не сохранилась, и мы бессильны решить, находился ли этот отрывок в первоначальном тексте или был позднейшей вставкой.

Посему попытки датировать трактат опираются по необходимости либо на «внешние», маловероятные, весьма спорные, а зачастую и противоречивые, свидетельства, либо на субъективные соображения интерпретаторов.

Обращение к первым изданиям и ранним биографиям¹⁰ картины в данном случае не проясняет. «Помни о конце твоём» было опубликовано как незавершенный трактат в собрании английских сочинений Томаса Мора его племянником, Уильямом Растеллом, в 1557 г. Далеко не всегда выдвинутые им соображения относительно времени создания отдельных произведений принимаются нынешними исследователями. Так, он сообщал, что трактат написан около 1522 г., в ту пору, когда сэр Томас Мор стал уже рыцарем, членом королевского Тайного совета и заместителем казначея Англии¹¹. Попробуем внести некоторые уточнения. Судя по документам, Мор был возведен в дворянское достоинство и занял пост заместителя казначея 2 мая 1521 г.¹², т.е. за две недели до насильственной смерти Эдуарда Стаффорда. Ничто бы здесь не вызывало сомнений, если бы не настороженность историков, задумывавшихся о степени достоверности сообщений Растелла.

Он полагал, что «История Ричарда III» была создана около 1513 г., когда Мор был еще одним из заместителей шерифа Лондона¹³. Однако работа над «Историей Ричарда III», согласно новейшим исследованиям, продолжалась с 1513 по 1518 г. Убедившись в немалой приблизительности предложенной Растеллом датировки, мы тем не менее не согласимся с Унтервегом¹⁴, который весьма значительно расширяет возможное «временное пространство», отводимое им для работы Мора над трактатом «Помни о конце твоём»: с осени 1517 г., момента зачисления на королевскую службу, до того дня, когда он получил новое назначение, — до 24 января 1525 г. и т. д.¹⁵

⁹ Некоторое расхождение в деталях, на наш взгляд, может быть объяснено тем, что именно Мору король пожаловал один из конфискованных маноров казненного (Marc'hadour. P. 321).

¹⁰ Для общего ознакомления с ранними биографиями и их изданиями см.: *Осиновский И. Н.* Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978. С. 9 — 15.

¹¹ Four Last Things. P. 459.

¹² Marc'hadour. P. 309.

¹³ The English Works of Sir Thomas More. P. 399.

¹⁴ Unterweg. S. 29.

¹⁵ Marc'hadour. P. 375.

Но мы выскажем иную точку зрения: времени превращения Томаса Мора в постоянного королевского советника Растелл не знал, как не знал этого и ближайший из друзей автора «Золотой книжечки», Эразм Роттердамский¹⁶. Только сравнительно недавняя находка в архиве соответствующего прошения о выплате жалования¹⁷ наконец-то пролила свет на вопрос, занимавший многих историков.

И второй вывод, следующий, на наш взгляд, из датировки трактата Растеллом: время работы над ним было ему тоже неизвестно, а растяжимое «около 1522 г.» наводит на мысль, что лишь рассказ о могущественном герцоге, неожиданно отправленном на плаху, был воспринят им как отзвук горестной судьбы Эдуарда Стаффорда и служил ему единственным ориентиром.

Здесь нет нужды распространяться о близости Уильяма Растелла к семейству Мора¹⁸. Отметим только одно обстоятельство: рукописи ряда английских сочинений Томаса Мора, оказавшиеся в руках Уильяма, не были датированы — отсюда известная распылчатость его данных. Это заставляет нас прийти к выводу, вопреки, например, Чэмберсу, что полагаться на достоверность Растелла неосмотрительно, так же, как и придавать решающее значение эпизоду со злосчастным герцогом. Даже если признать в этом рассказе вполне вероятный отзвук судьбы герцога Букингемского, то и тогда, повторим, надежной опоры мы тут не найдем, ибо нельзя доказать, что это не позднейшая вставка, внесенная автором в рукопись, над которой он давно работал.

К сожалению, ранние жизнеописания Томаса Мора, сохранившие много важных и колоритных подробностей, в данном случае мало что дают. Один биограф противоречит другому, а то и самому себе. Томас Степлтон, издавший свое жизнеописание Мора полвека спустя после его казни¹⁹, не очень-то связывал себя с точкой зрения Растелла. Он полагал, что «Помни о конце твоём», этот исключительно благочестивый и ученый трактат, писавшийся «ради углубления собственной духовной жизни», создавался примерно в то же самое время, что и английский перевод латинской биографии Пико делла Мирандола²⁰. Т. е., добавим от себя, в 1504 — 1505 гг.!

Но не будем верить Степлтону на слово. Ни последовательностью суждений, ни внимательностью к собственному тексту он не отличался. Позже, как ни в чем не бывало, он повторяет датировку Растелла²¹. А спустя несколько десятков страниц расцветивает рассказ новыми

¹⁶ Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. Oxonii, MCMXIII. Vol. III. P. 286, 295; *Hexter J.H.* More's Utopia. The Biography of an Idea. Princeton, 1952. P. 132 — 134.

¹⁷ *Guy J. A.* The Public Career of Sir Thomas More. Brighton, 1980. P. 6 — 8.

¹⁸ См.: *Осиновский И. Н.* Указ. соч. С. 11, 14 — 15, 66, 95, 238, 286.

¹⁹ О Степлтоне и его книге см.: *Осиновский И. Н.* Указ. соч. С. 11 — 13 и др. В данном случае мы пользовались английским переводом: *Stapleton Th.* The Life and Illustrious Martyrdom of Sir Thomas More... L., 1928. (Далее: Stapleton).

²⁰ Stapleton. P. 10.

²¹ Ibid. P. 36.

подробностями: «В ту пору, когда Мор писал свою книгу «Помни о конце твоём», он дал задание Маргарите разработать ту же самую тему; когда же она справилась с порученным ей делом, он утверждал в высшей степени серьезно, что трактат дочери никоим образом не уступает его собственному»²².

Никаких следов трактата Маргариты не сохранилось. Старшая и любимая дочь Мора сызмальства славилась ученостью. Унтервег, отмечая, что она родилась в 1505 г., полагает, что ей должно было бы быть лет пятнадцать к моменту соревнования с отцом, и тогда произошло это, вероятно, около 1520 г.²³ Не станем сопоставлять данные рассуждения с «хронологической вехой» Растелла, но вспомним о казнённом в 1521 г. герцоге Букингемском и тем самым сделаем юную победительницу в споре с отцом хотя бы на годик-другой старше.

Но в чем мы решительно не согласимся с Унтервегом, так это с мыслью, будто либо первое, либо третье упоминание Степлтоном трактата «Помни о конце твоём» неизбежно должно быть ложным²⁴. Тут какое-то недоразумение: трактат, когда бы он ни начал создаваться, всю жизнь Мора оставался незавершенным.

Другие биографы, неизвестный, скрывавшийся под псевдонимом Ro.Ba. (1599), и Крезакр Мор (около 1615—1620) широко пользовались Степлтоном²⁵. Но — любопытнейшая деталь! — чем объясняет Крезакр незавершенность произведения: этот «столь же ученый, как и духовный и благочестивый трактат «Помни о конце твоём»... остался неоконченным, поскольку отец потребовал от него заняться другими вещами». Точно датировать это событие нелегко. Речь идет о каком-то переломе в жизни Томаса Мора, вызванном настояниями отца. Но о каком?

После недолгого пребывания в Кентерберийском колледже Оксфордского университета, Томас возвращается в Лондон: отец хочет, чтобы он посвятил себя юриспруденции. Он старательно изучает право, но всем своим существом тянется к иному. Лондонская суета тяготит его: он стремится не только глубоко постичь древнюю словесность — перед ним дилемма: отдать ли предпочтение жизни созерцательной или активной? Он много думает о Боге, о смысле человеческого существования, столь неминуемо преходящего, хрупкого, полного страданий. Он думает о неотвратимости смерти.

Даже успешно начав свою юридическую практику, он года четыре живет при лондонском монастыре картезианцев, участвует в долгих богослужениях, но пострига не принимает²⁶.

К 1504 г. все больше растет его слава весьма опытного и неподкупного юриста, он сам преподает право, его выбирают в пар-

²² Ibid. P.112 — 113.

²³ Unterweg. S. 32.

²⁴ Ibid.

²⁵ См.: Осиновский И. Н. Указ. соч. С. 13; Unterweg. S. 32.

²⁶ Правда, само проживание при монастыре теперь иногда оспаривается.

ламент ²⁷. Он женится. Окончательный выбор сделан в пользу мирской и активной жизни ²⁸.

Однако, естественно, ни разбор чужих тяжб, ни новые семейные хлопоты не могут подавить в нем любви к античной литературе и философским размышлениям. Он переводит на английский язык биографию известного гуманиста Пико делла Мирандола, написанную по-латыни его племянником. В ранних английских сочинениях и стихотворных переводах с греческого явно слышатся мотивы, зазвучавшие позже в полную силу.

Но вернемся к трактату «Помни о конце твоём». Не станем повторять доводы католических историков XIX — XX вв. Они, как правило, в вопросе о датировке опирались на Растелла и относили работу над этим сочинением к первой половине 20-х годов. Бетатизация Томаса Мора (1886), а затем и причисление к лику святых (1935) послужили мощным толчком развития именно этого направления в историографии. Причем успешность служебной карьеры Мора рассматривалась как нечто, требовавшее морального противовеса. Он будто бы сочинял «Помни о конце твоём» из стремления, по мысли Бриджетта, сохранить свое сердце в чистоте и смирении ²⁹. Ему вторила Рут: «После нескольких лет жизни при дворе Мор, кажется, почувствовал себя в опасности слишком погрязнуть в мирских делах» ³⁰. Эту линию продолжал и Чемберс: трактат писался, мол, оттого, что автору благоволила Фортуна ³¹, а он всегда ощущал ее непостоянство.

Сторонники такой трактовки рассматривают страницы трактата как обычные для средних веков «духовные упражнения» на заданную тему, в которых образованная и набожная пятнадцатилетняя дочь могла не уступить и отцу — да еще такому, как Мор. Они будто не слышат голос отчаяния, голос страдающего и сострадающего другим людям человека, в полной мере ощутившего весь трагизм бытия. Мы совершенно не склонны объявлять «казус герцога Букингемского» чуть ли не стимулом к сочинению трактата или, по меньшей мере, фактором, ему содействующим ³². Никаких свидетельств, подтверждающих, что Мор был близок с несчастным герцогом или находился среди его знакомых, до нас не дошло.

И главное: разве собственный жизненный путь Томаса Мора, хотя бы до зенита его служебной карьеры, был усыпан одними лишь розами? Короче говоря, если уж и искать какие-то внешние обстоятельства, побудившие его приступить к «Помни о конце твоём», то искать их надо в его собственной биографии.

²⁷ Marc'hadour. P. 129.

²⁸ Ibid. P. 133. О мотивах его решения см.: Мор Т. Утопия. М., 1953 // Приложения. С. 239. (Далее: Утопия. Приложения).

²⁹ Bridgett T. E. Life and Writings of Sir Thomas More. L., 1891. P. 25.

³⁰ Routh E. M. G. Sir Thomas More and his Friends. N. Y., 1963. P. 118 (1-ed. — 1934).

³¹ Chambers. P. 189.

³² Unterweg. S. 177.

Мы, к сожалению, очень мало знаем, что стоило Томасу уступить отцу, и в силу каких причин, продолжая заниматься юриспруденцией, он жил при монастыре. Возможно, именно эта пора была временем его глубокого кризиса. Относить его продолжительное и деятельное общение с картезианцами лишь к «житийным выдумкам» ранних биографов значило бы проявлять чрезмерный скептицизм. У нас мало оснований сомневаться в глубокой искренности его понимания христианства, как нет и причин просто уподоблять присущие ему взгляды религиозным исканиям «оксфордских реформаторов»³³. Напомним, что Эразм считал нужным отметить набожность Мора³⁴.

Не будем повторять общие места касательно отношения к смерти и убежденности в хрупкости человеческого существования, царивших в Европе на исходе средних веков, — особенно теперь, когда классическая книга Хейзинги стала широко доступна и в русском переводе³⁵.

Томас Мор с детства жил в обстановке тревоги и страха, среди последствий братоубийственной войны, частых эпидемий, массовой гибели людей. Одно из самых тяжких несчастий свалилось на него летом 1511 г. — смерть скосила горячо любимую жену³⁶. Они прожили в счастливом браке неполных 7 лет. Ей было 23 года, она оставила сиротами четверых детей.

Особенно внезапными и опустошительными были вспышки «потовой лихорадки», более всего распространенной в Англии. Люди, досель совершенно здоровые, сходили в могилу за несколько часов. 17 августа 1517 г. жертвой ее стал один из ближайших друзей Мора и Эразма — гуманист Андреа Аммоний³⁷. «Мы пребываем, как никогда прежде, — писал Мор Эразму, — в величайшей печали и опасности. Многие вокруг нас умирают; в Оксфорде, Кембридже и Лондоне за последние дни почти все заболели; очень многие наши лучшие и любимые друзья умерли. Среди них — мне больно сообщать тебе об этом, ибо это причинит тебе страдания, — наш друг Андреа Аммоний — большая потеря как для наук, так и для всех достойных людей. Из-за своего умеренного образа жизни он считал себя невосприимчивым к заразе, полагая это причиной, почему никто из его окружения не подвергся сей напасти, хотя он едва ли встречался с кем-либо, у кого не страдала бы вся семья. Он хвастался этим передо мною и многими другими еще за несколько часов до своей смерти. Ведь при этой потовой лихорадке смерть никогда не наступает, кроме как в первый же день».

³³ Нам приходилось неоднократно выступать против такой тенденции и попытки представить Мора и Эразма «духовными близнецами». Особое несогласие вызывает у нас трактовка «Утопии» как «манифеста христианского гуманизма». Много важных соображений на эту тему высказано в книге: *Кудрявцев О. Ф. Ренессансный гуманизм и «Утопия»*. М., 1991. С. 226 — 269.

³⁴ Утопия. Приложения. С. 236, 239, 245.

³⁵ См.: *Хейзинга Й. Осень Средневековья*. М., 1988.

³⁶ Marc'hadour. P. 177.

³⁷ Pazzi C. Un amico di Erasmo. L'umanista Andrea Ammonio. Firenze, 1956.

На сей раз он, Мор, его жена³⁸ дети находятся пока в добром здравии, а все остальные домочадцы поправились. Но опасность не миновала: «Эпидемия, как я слышу, начала свирепствовать в Кале, теперь, когда нам предстоит ехать туда с посольством, словно недостаточно жить здесь в опасности заражения, чтобы еще пускаться за ней в погоню. Но что поделаешь? Мы должны сносить то, что преподнесет судьба. Внутренне я готов ко всему»³⁹.

Вдумаемся в последние фразы. Они написаны не под влиянием момента — в них отразилась одна из сторон, и весьма существенная, мироощущения Томаса Мора. Отметим, что работа над «Историей Ричарда III» продолжалась, а со времени выхода в свет первого издания «Утопии» не прошло еще и восьми месяцев!

Поэтому не будет лишним ради лучшего понимания «Золотой книжечки» хотя бы предварительно ознакомиться с трактатом «Помни о конце твоём». Тем более что исследователи «Утопии», даже упоминая о нем, ограничиваются, как правило, достаточно краткими ссылками, а наши историки, кроме И. Н. Осинковского, насколько нам известно, и вовсе не проявляют к нему интереса.

А зря. Многие расхожие оценки «Золотой книжечки», укоренившиеся среди нас, могут существенно измениться, если мы обратимся к этому трактату. Речь идет не только о характеристиках, которыми мы привычно наделяем автора «Утопии», но прежде всего об осмыслении тех представлений, кои навеивает нам чтение ее страниц. К сожалению, мы должны ограничиться здесь лишь отдельными примерами или параллелями, требующими дальнейшего изучения.

Некоторые мнения, казалось бы, принятые уже русскими исследователями «Утопии», в том числе и высказанные нами в предыдущих работах, могут быть, мягко говоря, существенно пополнены. Мы, к примеру, на все лады повторяем, сколь высоко ценил Мор интеллектуальные занятия. Утопийцы стремились свести к допустимому минимуму часы, отдаваемые физическому труду, этому «телесному рабству», чтобы выгадать побольше времени для «духовной свободы». Мы сами так дорожим гуманитарными знаниями и радостью, доставляемой научным творчеством, что готовы подчас видеть в Томасе Море провозвестника идеи постоянного, продолжающегося всю жизнь образования, а в ежедневных лекциях, собирающих по утрам массу утопийцев, — чуть ли не прообраз «народных университетов».

Однако заглянем в трактат. Ничто не делает человека столь стойким к любым тяготам, ничто не дает такого утешения, как непрестанные духовные занятия, духовные упражнения. А среди них те, ради которых и написан трактат: «Во всех делах твоих помни о конце твоём, и во век не согрешишь». И прежде всего — о смерти и о том, что ждет тебя после нее. «Поэтому пусть каждый укрепит себя усилиями своего духа и с помощью молитвы, дабы в

³⁸ Алиса — вторая жена Мора.

³⁹ *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. Vol. III. P. 47.*

любом бедствии и муке, при любых тяготах, страдании и душевных терзаниях, без какой-либо крупницы гордыни и не приписывая себе самому похвалы, обретет наслаждение и радость в таких духовных упражнениях и благодаря чему возрастет любовь Господа, надежда на жизнь небесную, презрение к миру, страстное желание быть угодным Богу»⁴⁰.

Но добиться этого нелегко: «Дабы достичь такого состояния души путем отказа от злокозненных наслаждений диавола, грязных наслаждений плоти и суетных мирских наслаждений, которые, будучи однажды преодоленными, создадут там совершенно незапятнанное место для восприятия поистине сладостных и чистых духовных наслаждений», нет ничего более подходящего и действенного, чем память о «the four last things»⁴¹. Это, как сказано в Писании, столь действительно, что человек, глубоко поразмыслив, впредь никогда не станет грешить»⁴².

И весьма радикальный вывод: «Мы знаем много вещей, о которых редко задумываемся. Но в вопросах души знание без внутреннего созерцания помогает мало (курсив наш. — Авт.). Какой прок от того, что знаешь, что Бог существует, ведь ты не только веришь сердцем, но и знаешь разумом, какой от этого прок, хотя ты и знаешь [о существовании] Его, но лишь мало о Нем размышляешь?»⁴³.

Мы теперь не рискнули бы утверждать, что создатель «Утопии», говоря о стремлении утопийцев к духовной свободе и образованию⁴⁴, имел прежде всего в виду достаточность свободного времени для «ученого досуга». Конечно, «гуманистические занятия» в подлинном смысле слова могли начаться на острове лишь тогда, когда Гитлодей привез туда книги античных авторов⁴⁵.

Кстати, и материалы, касающиеся трудовой этики, исповедуемой автором «Утопии», следует расширить. Велико ли различие между физическим трудом и трудом духовным? «В самом деле, все произрастающее на земле, необходимое для пропитания человека, — пишет Мор в трактате, — скорее требует работы тела, чем внимательности духа. Достижение небес, напротив, требует намного большей бдительности, заблаговременной подготовки и горячего желания духа, чем работы тела, помимо того, что ревностное желание духа никогда не может позволить телу пребывать в праздности»⁴⁶. Как тут не вспомнить утопийцев, «народ достаточно привычный, в случае на-

⁴⁰ Four Last Things. P. 464.

⁴¹ В средние века это была очень распространенная тема, если не сказать «жанр», теологических и философских сочинений, не говоря уже о ней как одном из обычных сюжетов для проповедей. Речь шла о смерти, Страшном суде, вечном проклятии и вечном блаженстве. В трактате Мора даже размышления о смерти и смертных грехах не были доведены до конца.

⁴² Four Last Things. P. 464 — 465.

⁴³ Ibid. P. 467.

⁴⁴ См.: Утопия. С. 126.

⁴⁵ См.: Там же. С. 163 — 165.

⁴⁶ Four Last Things. P. 488.

добности, к физическому труду. Впрочем, в других отношениях они не стремительны, а в умственных интересах неутомимы»⁴⁷.

Ю. М. Каган предложила переводить завершение этой фразы: «зато в умственных занятиях неутомимы»⁴⁸. Раздумывая над тем, в чем все-таки проявлялась неутомимость утопийцев и в чем, более остальных, ценили духовные наслаждения, видели они счастье жизни⁴⁹, находим уместным привести важный отрывок из трактата. Томас Мор при всей своей любви к древней словесности признал: если бы перед людьми стоял вопрос, слова ли Писания или учение какого-либо мирского автора полезней по силе воздействия для души человеческой, то и одна-единственная фраза, ставшая темой трактата, такова, что содержит больше плодотворных суждений и советов для выработки у человека во избежание греха умения вести себя добродетельно, чем «многочисленные и огромные тома наилучших древних философов или любого иного, кто когда-либо выступал в мирской литературе»⁵⁰. Перед нами, согласимся, весьма выразительное признание известнейшего английского гуманиста.

Долгие споры о том, как толковать смысл «Золотой книжечки», видеть ли в ней сплав пифагорейско-платоновской традиции с идеями первоначального христианства либо прозорливое предвосхищение будущей «социалистической Англии», приобретут, на наш взгляд, несколько иное звучание, если изучать «Утопию» параллельно с трактатом «Помни о конце твоём».

Внимательные читатели Мора, не говоря уже о комментаторах, легко обнаружат в трактате мысли и образы, встречавшиеся как в ранних его произведениях, так и в поздних, написанных в Тауэре. Естественно, что подобные места отмечены и в «Утопии». Вот несколько примеров: порицание корыстолюбия, представление о достойной смерти, суждения о гордыне как матери всех пороков, о фальшивых драгоценностях, столь же полезных, как и подлинные, о богачах, у которых на самом деле нет ничего за душой, о чувстве голода и пресыщения, о превратном вкусе беременных, о пользе умеренности и т. д.⁵¹ Конечно, было бы интересно сопоставить такие повторы, чтобы выяснить, чем они отличаются и в чем совпадают. Но сейчас мы предпочтем иное: рассмотрим лишь то, что позволяет пополнить фактическими данными принципиальные контroversы, ведущиеся в историографии.

Тут особое место занимает полемика о том, что представлял собой Мор в «теоретическом плане», был ли он идеологом поднимающейся буржуазии или революционного предпролетариата, призывавшего к общности имуществ. Или творец «Утопии» стоял на

⁴⁷ Утопия. С. 163.

⁴⁸ Мор Т. Утопия. М., 1978. С. 226.

⁴⁹ См.: Там же. С. 190; см. также: Кудрявцев О. Ф. Указ. соч. С. 186 — 189.

⁵⁰ Four Last Things. P. 459.

⁵¹ Ibid. P. 486 — 493, 461, 470, 471, 477, 461, 486, 487, 490, 472, 497, 498, 462, 497 — 498.

консервативной позиции и мечтал о восстановлении во всей своей незапятнанности порядков иерусалимской общины?

Стоит познакомиться с трактатом, чтобы увидеть: в нем нет ни малейших зародышей грядущей «протестантской этики». К спору о пользе или вреде накопительства он подходит «с точки зрения вечности». Текст изобилует ссылками на Евангелие и нередко напоминает мрачноватые средневековые моралите. Какое уж тут поощрение трудового энтузиазма, когда в любой миг ты, молодой или старый, можешь оказаться на смертном одре и плодами твоих тяжких усилий воспользуются чужие тебе люди, а то и враги! Угоден Господу не тот, кто, работая с утра до ночи, каждодневно печется о преумножении богатства, а тот, кто, непрестанно думая о Боге и обретя ясное представление о Смерти, не даст застигнуть себя врасплох и станет делиться накопленным с бедняками.

Мор убеждал с пылом ревностного проповедника: «Знал бы ты с уверенностью, что, когда все твои богатства будут собраны, их у тебя внезапно и сразу похитят, то, как мне кажется, ты бы испытывал мало радости, дабы много работать и так мучиться. Ты бы лучше по собственному усмотрению роздал их там, где нужда и где бы тебе ответили благодарностью, и особенно роздал тем, кто, по всей вероятности, помог бы тебе своим имуществом, когда твое однажды оказалось бы полностью израсходованным».

Под моральные наставления подводятся реалистические устои: «Ведь ты ни в чем не можешь быть столь уверен, как в том, что смерть отнимет у тебя все когда-либо тобою накопленное, и едва оставит тебе саван».

И отсюда вывод, существенный для «трудовой этики»: «Если бы мы это столь же хорошо обдумали, сколь знаем это наверняка, то не упустили бы возможность *меньше работать* (курсив наш — Авт.) ради того, что на такой манер потеряем, а роздали бы наши деньги для пополнения кошельков бедных людей, дабы смерть, лютая воровка, не нашла бы их..., когда у нас отберут и жалкие остатки»⁵².

Трудно найти среди мыслителей начала XVI в. того, кто более страстно и убедительно, чем Томас Мор, выступал бы в защиту простых тружеников, влачивших жалкое существование. Однако желание увидеть в «родоначальнике современного социализма» чуть ли не провозвестника грядущих революций, неисполненного «благородным духом возмущения», не имеет под собой почвы. Мор учил иному.

Человек, впадающий в уныние из-за материальных невзгод и страшющийся еще большей нужды для себя и близких своих, читаем в трактате, верит в слова Спасителя не больше, чем иудей или турок. Разве не сказано в Писании: «Возложи на Господа заботы свои, и он поддержит тебя»? Почему же ты ныне возлагаешь заботу об этом на себя и боишься нехватки пропитания? Господь знает о твоей нужде, а ты должен прежде всего думать о царствии небесном и Его справедливости.

⁵² Ibid. P. 492 — 493.

Что же будет, возражаешь ты, если ты не сможешь работать или у тебя столько малых чад, что ты и за три дня труда не заработаешь и на день их пропитания? Должен ли ты тогда оставить заботу и не думать, как они будут жить завтра?

Главное, повторял Мор, нельзя утратить твердость веры и впадать в уныние: «Коль ты нуждаешься, ты должен в меру сил заниматься праведным и честным делом, чтобы заработать то, что необходимо тебе и семье твоей. Если же твоего труда не будет хватать, тебе должно свое положение, а именно, что у тебя мало денег и много забот, обяснить тем людям, у которых много денег и мало забот»⁵³.

Как видим, в преодолении растущего обнищания, о чем столь красноречиво говорить в первой книге «Утопии», Мор рассчитывает здесь прежде всего на частную благотворительность. Богатые христиане в силу возложенного на них долга восполняют из своих имуществ то, в чем нуждаются бедняки. Ну, а если они не пожелают? «То и тогда, скажу я, ты не должен раздумывать об этом и обременять сердце заботой или сомневаться в обещании Господа печься о пище твоей: ты должен быть совершенно уверен, что либо Господь тебя и ближних твоих обеспечит пищей, внушив другим людям мысль оказать тебе помощь, либо ниспошлет тебе пропитание посредством чуда... либо же воля Его, чтобы ты с ближними твоими не жили дольше, а умерли бы от голода, как по произволению Его кто-нибудь другой умирает от болезни. В таком случае ты должен охотно, без недовольства и печали... подчиниться Его повелению»⁵⁴. Уходящий так, без досады, без тревоги, по доброй воле и с радостной надеждой, окажется на небесах в лоне Спасителя.

Читая подобное, даже те, кто особенно склонен слишком часто говорить о любви Томаса Мора к эзопову языку и иронии, подчас совершенно явной, а порой весьма умело завуалированной, вряд ли поставят под сомнение искренность и глубину его духовных исканий. Ирония, влечение к выдумке, шуткам и мистификации лишь как-то скрашивали бытие. Мироощущение его по сути своей было трагическим.

Трактат «Помни о конце твоём» иногда называют самой мрачной из написанных им книг. Но блики мрачности, лежавшие на книгах, — отблески времени. Не все обладают мужеством жить. Томас Мор не был им обделен. Он умел и жить, и умереть достойно.

⁵³ Ibid. P. 488 — 489.

⁵⁴ Ibid. P. 489.

КОНРАД ПЕЙТИНГЕР И СПОРЫ О МОНОПОЛИЯХ

В. М. Володарский

Творчество Конрада Пейтингера (1465 — 1547), одного из крупнейших гуманистов Германии эпохи Возрождения и Реформации, еще не привлекало внимания отечественных исследователей. Лишь

О. Л. Вайнштейн в своем труде о развитии западноевропейской историографии от патристики до начала XVII в. дал краткую характеристику Пейтингера, не избежав, однако, неточности в сведениях о его главной книге ¹. Между тем зарубежная специальная литература о Пейтингере достаточно обильна и освещает различные грани его деятельности: он известен как общепризнанный глава аугсбургского кружка гуманистов, видный историк политической жизни античности и немецкого средневековья, издатель сочинений Иордана и Павла Диакона, древнеримских надписей и героического эпоса «Лигуриус». Он славился как собиратель одной из лучших в стране коллекций античных документов, монет, медалей, ваз — всего, что отвечало его увлечению эпиграфикой; был меценатом, тесно связанным с А. Дюрером, Г. Бургкмайром и другими выдающимися мастерами немецкого Ренессанса.

Многие годы возглавляя городскую канцелярию Аугсбурга и оставаясь энергичным выразителем интересов политического руководства города, Пейтингер в то же время был доверенным лицом императоров Максимилиана I и Карла V, пропагандистом их политики. Опытный юрист, хорошо знакомый с деловыми интересами крупнейших торгово-финансовых компаний Аугсбурга, он принял участие в полемике по вопросу о монополиях (разгоревшейся в Германии конца XV — первых десятилетий XVI в.) и выступил с экономико-правовыми идеями, вокруг оценки которых не прекращаются дискуссии в современной историографии ². В данной статье мы попытаемся выявить специфику движения против монополий и позицию, занятую Пейтингером при обсуждении злободневных проблем немецкой хозяйственной жизни, предварив освещение этих вопросов биографическими сведениями, необходимыми для понимания взглядов гуманиста.

¹ Вайнштейн О. Л. Западно-европейская средневековая историография. М.; Л., 1964. С. 325 — 326. Автор утверждает, что написанная Пейтингером «Книга императоров» (не опубликованная при его жизни) была доведена «только до Карла Великого». На самом деле вторая часть этой работы основана на биографиях и описании деяний германских императоров до Максимилиана I, современника аугсбургского гуманиста.

² Избранные письма Пейтингера, связанные преимущественно с его интересами гуманиста, см.: Konrad Peutingers Briefwechsel/Hg. von E. König. München, 1923. О Пейтингере см.: Geüßer Л. История немецкого гуманизма. СПб., 1899; Herberger Th. Conrad Peutinger in seinem Verhältnisse zum Kaiser Maximilian I. Augsburg, 1851; Joachimsen P. Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluss des Humanismus. T. I. Leipzig; B., 1910; König E. Peutingerstudien. Freiburg im Breisgau, 1914; Strieder J. Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen. München; Leipzig, 1925; Bauer C. Conrad Peutingers Gutachten zur Monopolfrage // Archiv für Reformationsgeschichte. Gütersloh, 1954. Bd. 45; Augusta 955 — 1955. München, 1955; Lutz H. Conrad Peutinger. Beiträge zu einer politischen Biographie. Augsburg, 1958; Blach F. Die Reichsmonopolgesetzgebung im Zeitalter Karls V. Stuttgart, 1967; Höffner J. Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert. Darmstadt, 1969; Thoneick A. Conrad Peutinger: Leben und Werk des Augsburger Juristen. Münster, 1971; Volz P. Conrad Peutinger und das Entstehen der deutschen Medalliensitte zu Augsburg 1518. Heidelberg, 1972; Roover R. de. Business, Banking, and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe. Chicago, 1974.

Конрад Пейтингер родился 16 октября 1465 г. в семье богатого аугсбургского купца, входившего в число тридцати наиболее зажиточных горожан. Отец Конрада вскоре умер, и после нового брака матери Пейтингер-младший оказался на попечении дяди, Ульриха Гохштеттера. Это был расчетливый, предприимчивый купец, методично закладывавший основы будущего процветания своей торговой фирмы³. Гохштеттер состоял в близком родстве с семейством Вельзеров, вторым по богатству в Аугсбурге, да и во всей Германии (после Фуггеров). Позже и сам Конрад Пейтингер станет ближайшей родней этих денежных воротил, женившись в 1498 г. на Маргарете Вельзер, дочери Антона Вельзера-старшего. Сорок лет спустя Пейтингер будет включен в круг патрициев, а затем император Карл V возведет его в ранг лиц, принадлежащих к наследственному дворянству⁴.

В годы юности Пейтингер стал свидетелем острой внутригородской борьбы, связанной с двухлетним правлением бургомистра Ульриха Шварца. В 1476 г. Шварц возглавил антиолигархическое движение среди горожан и сумел нарушить типичную для Аугсбурга традицию засилья Тайного совета, выполнявшего функции высшего органа исполнительной власти. Семь прежде неполноправных цехов получили возможность посылать по три своих представителя в Малый совет, где раньше доминировали выразители интересов привилегированных цехов; в городской администрации заняли посты сторонники нового бургомистра. Опираясь на широкую бюргерскую оппозицию старой городской верхушке, Шварц начал подготавливать пересмотр прежней налоговой системы, чтобы облегчить бремя низших слоев города за счет повышения податей с состоятельных людей. Действовал он властно, добился казни двух своих противников. Этим воспользовалась сильная партия во главе с крупными богачами, в том числе из семейств Гохштеттеров и Вельзеров. Заручившись поддержкой императора Фридриха III, они свергли и в 1478 г. казнили Шварца, изгнали некоторых его сторонников⁵. Для юного Пейтингера перипетии этой борьбы, долго вспоминавшейся в городе, не могли пройти бесследно.

Пейтингер, видимо, закончил одну из аугсбургских школ, где в ту пору еще не преподавали гуманистических дисциплин, и в возрасте 15 лет отправился в Базель, в университет, надеясь по окончании артистического факультета посвятить себя юриспруденции. Подробности о его пребывании в этом городе неизвестны, но с уверенностью можно сказать, что в начале 1480-х годов Базель не был крупным центром гуманизма, каким он стал позже. Юность Пейтингера прошла, таким образом, под знаком достаточно косных, не связанных

³ Thoneick A. Op. cit. S. 5.

⁴ Lutz H. Op. cit. S. 356.

⁵ Некрасов Ю. К. Радикально-бюргерская оппозиция в Аугсбурге в 70-е годы XV в. // Средние века. М., 1975. Вып. 38. С. 129 — 149; Он же. Происхождение и программа деятельности радикально-бюргерской оппозиции в Аугсбурге в 70-е годы XV в. // Там же. Вып. 39. С. 142 — 161.

с культурой Возрождения идейных традиций. Не случайно он позже не упоминал тех, кто учил его до поездки в Италию, в то время как итальянским наставникам не раз воздавал благодарность и хвалу.

Новая фаза в духовном развитии Пейтингера началась с 1482 г., когда он решил продолжить свое образование в университете Падуи. Именно там, на территории, подвластной Венеции, уже традиционно приступали к своим занятиям правом молодые люди из богатых семей Аугсбурга, рассчитывавшие после обучения в Италии получить солидно оплачиваемое место на родине. Запись о поступлении Пейтингера в университет относится к 1482 г. Он пробыл в Падуе четыре года, затем совершил также традиционный для студентов из Аугсбурга переезд в Болонью, где находился по 1488 г. В обоих городах он занимался, судя по его позднейшим указаниям, не только освоением юридических знаний, но и гуманистическими штудиями. Правда, имена учителей, которые он называет, мало что скажут сегодня даже знатоку итальянского гуманизма — действительных светил среди профессоров Пейтингера не оказалось, речь может идти лишь об эпигонах видных гуманистов, познакомивших своего добросовестного подопечного с общими местами новой образованности. От того же времени сохранились книги с заметками Пейтингера, из которых следует, что он с большой точностью фиксировал спорные вопросы академического преподавания и ответы на них профессоров — свидетельство основательной проработки средневековой схоластической науки права. Эти познания скажутся позже в его практике доверенного лица Аугсбурга и ряда других городов, во время судебных процессов, где традиционное судопроизводство потребует ссылок на законы и комментарии к ним Аккурсия, Бартоло и других светил средневековой юриспруденции. Это как раз те имена, которые будут позже высмеиваться авторами «Писем темных людей», эрфуртскими гуманистами; в то же время они с большим почтением отнесутся к авторитету Пейтингера как гуманиста старшего поколения.

В одной из своих поздних работ, не имеющих специального названия и хранящихся ныне в Венском архиве ⁶, Пейтингер сообщает, что в 1486 г., как раз в пору его обучения в Италии, прошли выборы римского короля (будущего императора Максимилиана I), и в университете состоялся диспут об исползованном в «Золотой булле» Карла IV выражении: «rex Romanorum in imperatorem promovendus» («король римский, который должен быть возвышен до статуса императора»). Многие итальянцы при этом выражали удивление, что достоинство императора поставлено выше достоинства римского короля и высказывали мнение, что в основе подобного подхода лежит чисто немецкое «варварство». Пейтингер не только выступил с возражениями, ссылаясь на многочисленные случаи равнозначного словоупотребления у известных итальянских юристов и пап, но и составил

⁶ Lutz H. Op. cit. S. 8.

сочинение на эту тему, где основным тезисом было утверждение «супрематии власти императора и превосходства его титула»⁷. Хотя видный знаток творчества Пейтингера Э. Кениг справедливо оценивает это произведение как еще мало затронутое воздействием гуманизма и достаточно «неуклюжее»⁸, в нем уже сказались идеи апологетики императорской власти, которые будут характерными для творчества Пейтингера на протяжении всей его жизни.

Представляет интерес также метод аргументации молодого юриста — он будет встречаться и в его позднейших сочинениях. На 24 страницах Пейтингер использует для защиты супрематии императора пеструю смесь цитат из корпуса канонического права, работ легистов и канонистов-комментаторов, обращается к историческому и эпиграфическому материалу, которым дополняет материалы юридические. В дальнейшем Пейтингер предпочитал опираться не на средневековые авторитеты, а на гуманистические, хотя свободно пользовался и традиционными методами, когда в этом возникала необходимость; шире, чем кто-либо другой в Германии, он обращался к античной эпиграфике, крупнейшим знатоком которой стал со временем.

В становлении гуманистических взглядов Пейтингера важную роль сыграло знакомство с трудами филолога Филиппо Бераальдо Старшего и историка Помпонио Лето, поэта Анджело Полициано и философа Джованни Пико делла Мирандола. С двумя последними, принадлежавшими к числу крупнейших гуманистов Италии XV в., у него завязались вскоре и личные связи⁹. Очевидно, именно к концу 1480-х годов сложились основы взглядов Пейтингера-гуманиста, сделавшие его убежденным поборником новой образованности.

Шестилетнее обучение Пейтингера в Италии не сразу завершилось получением докторской степени. Это произошло позже, в 1491 г., когда он снова побывал в Падуе после поездки в Рим, где по поручению магистрата Аугсбурга вел его дела. Он стал доктором гражданского права¹⁰.

Вернувшись на родину, Пейтингер в 1490 г. устроился на службу в магистрате Аугсбурга и за короткий срок так зарекомендовал себя, что первоначальный временный договор с ним был обновлен на выгодных условиях. Он занял видный пост «городского писца» — секретаря магистрата и бессменно находился на нем почти четыре десятилетия, до начала 1534 г.

⁷ K^{önig} E. Op. cit. S. 18.

⁸ Ibid. S. 43.

⁹ Volz P. Op. cit. S. 48.

¹⁰ С 1504 г. его именуют уже «доктором обоих видов права», гражданского и канонического, однако не в силу прохождения обычной университетской процедуры, а в связи с получением императорской привилегии. (Th^{oneick} A. Op. cit. S. 44 — 46). Примерно в эту же пору, во всяком случае до 1506 г., император Максимилиан I назначил Пейтингера своим советником.

Функции городского писца включали протоколирование работы городского совета, черновую подготовку его решений, составление проектов постановлений бургомистра Аугсбурга, выполнение обязанностей, связанных с дипломатической деятельностью. Особое значение придавалось ораторскому искусству, подготовке речей от имени магистрата, официальных приветствий и т. д. Городской писец привлекался также к выработке экспертных юридических заключений, имевших особенно важный характер. Наконец, секретарь магистрата должен был и теоретически разрабатывать политико-правовые и иные вопросы, возникавшие у руководства города, причем уже не для «внутреннего пользования», а для публикаций — обоснования и защиты городских интересов, нередко в полемике с опытными противниками. Пейтингер, таким образом, стоял у самых истоков внутренней и внешней политики Аугсбурга, причем с годами его роль возрастала. Как показали исследования, политическая переписка Аугсбурга с конца XV в. вплоть до рейхстага 1530 г., т. е. в период, чрезвычайно насыщенный событиями, велась исключительно через Пейтингера. Речь идет об официальных письмах не только бургомистра, но и представителя города — гауптмана — в Швабском союзе. Значительная часть документации магистрата, относящаяся к указанным десятилетиям (включая черновики, выписки из актов, цитаты из источников и т. д.), записаны рукой Пейтингера¹¹.

Добавим, что по делам службы он совершал различные поездки, главным образом с дипломатическими поручениями, но также и для судебного разбирательства. Он был городским представителем на важнейших рейхстагах в Вормсе (1495 и 1521 гг.) и Шпейере (1526 г.), руководил посольствами Аугсбурга в Линдау (1496г.) и Кёльне (1505 г.), был послан (в 1520 г.) магистратом приветствовать новоизбранного императора Карла V в Брюгге и т. д.

В многосторонней деятельности Пейтингера можно выделить три основных направления: его выступления в качестве рупора официальной политики городского совета Аугсбурга; то, что он писал и делал по поручению и в интересах дома Габсбургов; наконец, то, что отражало его собственный подход к различным проблемам времени. Эти три линии могли совпадать, но нередко они и расходились. Нас будет интересовать личная позиция Пейтингера по экономико-правовым проблемам, связанным с деятельностью крупных торгово-промышленных компаний. Против них, как известно, в конце XV — первой трети XVI в. развернулось широкое, крайне неоднородное по составу общественное движение, обвинявшее их в установлении засилья монополий, а на этой основе — в манипуляции ценами по своему произволу и других злоумышленных действиях, вредоносных для благосостояния разных групп населения и страны в целом.

¹¹ По подсчетам Г. Лутца, общий объем документов Аугсбурга, связанных с именем Пейтингера, почти вчетверо превышает блок из 12 тыс. документов, написанных Макьявелли и хранящихся в архиве Флоренции. См.: *Lutz H. Op. cit. S. IX.*

Крупные компании ¹², особенно в верхнегерманских городах, вели многоотраслевую деятельность: занимались главным образом транзитной и экспортной торговлей, банковско-финансовыми операциями международного масштаба, но также вкладывали часть своих капиталов в производство, особенно в горнорудное дело и выплавку металлов в Германии и других странах Европы. Они приобретали земельные владения, скупали ренты, не брезговали ростовщицеством, а некоторые из них участвовали в освоении и эксплуатации заокеанских колоний в Новом Свете. Все это придавало экономической и политической деятельности крупных компаний двойственный, противоречивый характер: с одной стороны, они стимулировали процессы накопления капитала, становления раннекапиталистического производства, рационализации торговли и финансов, с другой — широко опирались на феодальные привилегии, субсидировали дворы и войны государей всех рангов.

Наиболее мощные торгово-промышленные фирмы концентрировались в Аугсбурге и Нюрнберге. По новейшим оценкам, население каждого из этих городов составляло до 45 тыс. человек ¹³. В отличие от Нюрнберга в Аугсбурге слой средних и богатых купцов был не столь многочислен, зато здесь проживало больше владельцев крупных состояний, превышавших 50 тыс. гульденов. О богатствах ряда семейств, прежде всего Фугтеров, ходили легенды, и не без оснований. По инвентарю 1527 г., подготовленному после смерти Якоба Фугтера, он обладал состоянием в 2,5 млн гульденов. Фирма Вельзеров в разное время располагала капиталом от четверти миллиона до почти 700 тыс. гульденов (без учета депозитных вкладов). Учредительный капитал аугсбургской компании Гохштеттеров составлял около 100 тыс. гульденов. Об Амброзиусе Гохштеттере местный хронист рассказывал, что он скупал по повышенной цене, которую не могли платить другие торговцы, самые разные товары — ясеневые дрова, хлеб, вино, ткани, а потом «прижимал, как хотел, других купцов», повышал цены на скупленное и продавал, пользуясь монополией, «как ему угодно» ¹⁴. Платя 5% годовых, он принимал в свою фирму и значительные, и мелкие депозитные вклады от любых вкладчиков, будь то князь или прислуга, но в 1529 г. потерпел банкротство, причем масштабы капиталов, которыми он до этого распоряжался, видны по сумме дефицита — 800 тыс. гульденов ¹⁵. Несмотря на ряд и других банкротств, в Аугсбурге, по крайней

¹² Исходя из размера учредительного капитала, Н. В. Савина выделяет три типа компаний: мелкие, с капиталом до 10 тыс. гульденов, средние — от 10 до 50 тыс. гульденов, крупные — свыше 50 тыс. гульденов. См.: *Савина Н. В.* Южнонемецкий капитал в странах Европы и испанских колониях в XVI в. М., 1982. С. 57 — 58.

¹³ *Kellenbenz H.* Die Gesellschaft in der Mitteleuropäischen Stadt im 16. Jahrhundert. Tendenzen der Differenzierung // *Die Stadt an der Schwelle zur Neuzeit.* Linz, 1980. S. 2.

¹⁴ *Янсен И.* Экономическое, правовое и политическое состояние германского народа накануне Реформации. СПб., 1898. С. 131.

¹⁵ *Савина Н. В.* Указ. соч. С. 73.

мере в первой половине XVI в., сохранялась тенденция к росту состояний и даже некоторому расширению круга денежных воротил. Отнюдь не последнюю роль в этом сыграл комплексный характер деятельности крупных компаний: даже традиционные формы торговли давали им более высокий, чем обычно, процент прибыли — около 8% в год, а сочетание коммерции, финансово-ростовщических, откупных операций и инвестиций в производство приносило 15 — 16%¹⁶.

Процесс концентрации капиталов в руках немногих проходил в Аугсбурге конца XV — первой половины XVI в. на фоне сильнейшей имущественной поляризации городского населения. Возрастало число неимущих, не охваченных уплатой соответствующего налога. В 1493 г. оно составляло 43% всех горожан, в 1526 г. — 54%¹⁷. В это число входили не только профессиональные нищие и поденщики, но и множество ремесленников. Они платили лишь подушный сбор, так как их производственный инвентарь и домашнее имущество не признавались достаточными по стоимости, чтобы подлежать обложению. Именно из этого пауперизованного трудового люда вербовались те, кто был вынужден подкармливаться сбором милостыни, а он подчинялся в Аугсбурге особенно жесткому полицейскому надзору: просить подавание на улицах и в частных домах было запрещено, это можно было делать лишь у церквей, пройдя официальную регистрацию и имея специальную жестяную бляху. Следовавшие один за другим регламенты о бедных (1491, 1498, 1512, 1522 гг.) все сильнее урезали нормы помощи бедноте, больным, старикам и другим нуждающимся. Регламент 1522 г. отменил старое правило об обязательном детском труде девочек с 12, мальчиков с 14 лет и ввел новое, по которому «необходимый для прокормления» труд начинался у тех и других с 10 лет. В этот же период шел неуклонный рост цен на продовольствие, связанный с последствиями начавшегося раннекапиталистического развития и революцией цен, но воспринимавшийся массами как чье-то умышленное стремление ввести дороговизну.

Ситуация в Аугсбурге хотя бы отчасти помогает понять причины антимонопольного движения в Германии. В среде ремесленников действия крупных компаний воспринимались как угроза их хозяйственной самостоятельности и регулирующих традиций цехов; у мелкого и среднего купечества могущественные конкуренты вызывали страх, зависть, протест; дворянству с его сословными амбициями претило растущее влияние новых богачей. Князья все чаще испытывали финансовую зависимость от компаний, но вместе с тем пытались использовать их в своих интересах; широкие слои городского и сельского населения, остро ощущавшие на себе последствия противоречивой и мучительной трансформации старых структур и рождения нового, видели в «монополиях» одного из своих главных врагов.

¹⁶ Там же. С. 84 — 85.

¹⁷ *Illustrierte Geschichte der frühbrügerlichen Revolution*. Б., 1974. С. 62.

Важным моментом, объединявшим разнородные группы антимонопольного движения, было сходство их позиций в религиозно-нравственной оценке принципов и практики крупных фирм: на разные голоса утверждали, что устроители монополий бессовестно предпочитают собственную корысть общему благу.

Крупнейший немецкий проповедник конца XV в. Гейлер Кайзерсбергский обвинял купцов-монополистов в том, что они скупают не только иноземные товары, без которых еще можно было бы прожить, но и то, что необходимо для пропитания — хлеб, мясо, вино и т. д., вздувают на них цены по своей алчности и пожирают таким образом тяжкий труд бедняков¹⁸. Вызывая голод и дороговизну, они наносят вред всему обществу, губят бедный люд, не боятся Бога. Тех, кто хочет покупать дешевле обычного, а продавать дороже, чем всегда, не следует допускать к святому причастию; монополистов, обирающих народ, надо изгнать из общины, как волков.

Гуманист Ульрих фон Гуттен противопоставлял простым купцам тех «дурных», «несметно богатых», которые ввозят в страну опасные для немецких нравов и ненужные иноземные товары, сговариваются между собой, чтобы установить и поддерживать монополию, наносят ею великий ущерб «общей пользе». «Самыми подлыми из всех» он считал Фуггеров и требовал изгнать их и им подобных из Германии, «отправив ко всем чертям»¹⁹. Обвинения Фуггеров в порче германских нравов выдвигал и видный нюрнбергский гуманист В. Пиркгеймер²⁰.

Широкая критика монополий и собственные интересы имперских чинов побудили Кёльнско-Трирский рейхстаг 1512 г. впервые официально заявить о запрете монополий и ограничении деятельности больших компаний. В постановлении говорилось, что в последние годы в империи возникли крупные торговые общества, которые имеют дерзость захватывать исключительно в свои руки всякие товары — бакалею, руду, сукно и т. д., чтобы продавать их монополично и назначать цены по собственному усмотрению в своих интересах. Этими действиями они причиняют значительный вред империи и всем ее чинам вопреки имперскому праву и всякой честности²¹. Ради общественной пользы в постановлении провозглашалось, что подобные вредные предприятия отныне подлежат запрету и уничтожению, «и никто не должен заниматься ими» под угрозой конфискации имущества, которое в случае нарушения запрета поступит в распоряжение местных властей. В свою очередь всем имперским властям вменялось в обязанность впредь не давать упомянутым обществам никакой охраны при перевозке грузов и не

¹⁸ Janssen J. Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. 1897. Bd. 1. Freiburg im Breisgau, S. 467.

¹⁹ Володарский В. М. Социально-политические взгляды Ульриха фон Гуттена // Средние века. М., 1964. Вып. 26. С. 57, 69.

²⁰ Немилев А. Н. Виллибальд Пиркгеймер и его место среди немецких гуманистов начала XVI в. // Там же. М., 1965. Вып. 28. С. 149.

²¹ Янсен И. Указ. соч. С. 127.

оказывать никакого содействия своими распоряжениями ²². Вместе с тем в постановлении рейхстага подчеркивалось, что никому не воспрещается вступать с кем-либо в товарищество для покупки и продажи товара где угодно, но так, чтобы при этом не произошло захвата его в одни руки и назначения произвольной цены. Представителей власти призывали бороться с теми из купцов, которые осмеливаются вызывать искусственными мерами дороговизну своих товаров. Запрещая монополии, постановление, таким образом, одновременно подтверждало необходимость торговли мелких и средних компаний и отдельных лиц, если ее ведут по «справедливой цене».

Воплощение в жизнь общеимперских решений в раздробленной Германии, включавшей в ту пору свыше 350 крупных и мелких, светских и духовных политических образований, не считая еще и владений имперских рыцарей, обычно в большой степени зависело от позиции властей на местах. Они, казалось бы, сочувствовали решению, но важны были их реальные возможности, а не благие пожелания. Постановление осталось почти безрезультатным, хотя известно, что в некоторых городах, например в Ульме в 1513 г., с ним по сути солидаризировались цехи, потребовавшие ограничить или запретить деятельность крупных торговых обществ.

Осуждение рейхстагом 1512 г. «произвольных», «корыстно установленных» цен основывалось на представлении о некоей норме в виде цен «умеренных», «обычно существующих». Это вполне отвечало учению католической церкви, в котором были взаимосвязаны вопросы собственности, труда, процента, «справедливой цены». В своей совокупности эти традиционные взгляды восходили к Фоме Аквинскому и другим схоластическим мыслителям средневековья, представления которых о торговой прибыли зиждились на концепции «справедливой цены» как умеренного вознаграждения купцу за затраченный труд, а также за риск торговой операции ²³.

Позиция католической церкви по экономическим вопросам отнюдь не оставалась застылой и однозначной ²⁴. Хотя канонические суждения схоластики продолжали доминировать, на основе их интерпретации (порой достаточно казуистичной, но зато учитывавшей реальную практику жизни) развивались и новые взгляды. В 1514 — 1515 гг. в верхненемецких городах вызвали большой интерес диспуты, которые провел сначала в Аугсбурге, а затем в Болонье профессор

²² Там же.

²³ Содержательное сопоставление античных, средневековых, гуманистических взглядов на хозяйственную этику см.: *Кудрявцев О. Ф.* Ренессансный гуманизм и «Утопия». М., 1991. Комментируя публикацию русского перевода книги Й. Шумпетера «История экономического анализа», где много внимания уделено доктринам схоластов, Р. М. Нуреев справедливо отмечает, что к наименее исследованным областям истории экономической мысли принадлежат представления эпохи феодализма (Истоки. Вопросы истории народного хозяйства и экономической мысли. М., 1990. Вып. 2. С. 258). Добавим, что это в полной мере относится и к эпохе Возрождения, особенно к взглядам немецких гуманистов.

²⁴ *Эпштейн А. Д.* История Германии от позднего средневековья до революции 1848 года. М., 1961. С. 81 — 83.

теологии Ингольштадтского университета И. Экк (1486 — 1543), позже получивший широкую известность своей полемикой с Лютером. Выступив, казалось бы, по поводу абстрактно-теоретических вопросов, Экк по сути дела стал защищать финансово-кредитную деятельность крупных фирм. Он обосновывал возможность накопления богатства при условии благочестивого пользования им и вопреки распространенным убеждениям в каноническом запрете процента отстаивал допустимость пятипроцентной прибыли по ссуде. Противники Экка воспринимали это как защиту ростовщичества и дали ему прозвище «апостола торговцев»²⁵. В среде гуманистов по поводу позиции Экка не было единства: В. Пиркгеймер ее осуждал, К. Пейтингер одобрял.

Отдельные выступления в защиту крупных компаний не изменяли общей тенденции времени; хотя деятельность этих фирм, несмотря на запреты, продолжалась и приносила им все новые успехи, но набирало силу и антимонополистическое движение. Начало 1520-х годов ознаменовалось распространением различных проектов введения запретительных регламентов. Именно в ту пору был впервые напечатан и переиздан анонимный бюргерский памфлет XV в. «Реформация императора Фридриха III», в котором выдвигалось требование ограничить допустимые размеры капиталов компаний суммой в 10 тыс. гульденов. В 1525 г. это требование было воспроизведено в возникшей в пору Крестьянской войны Гейльброннской программе²⁶.

Иные верхние границы капиталов компаний намечали в связи с очередным обсуждением проблемы монополий южногерманские города. Магистрат Ульма, где компании не играли значительной роли, предложил потолок в несколько тысяч гульденов. Магистрат Нюрнберга, фирмы которого рассчитывали лишь на свой учредительный капитал, а не на привлечение депозитных вкладов со стороны, рекомендовал в качестве максимума начального капитала 50 тыс. гульденов. Магистрат Аугсбурга, компании которого без чужих депозитов обычно не вели банковско-кредитную деятельность крупных масштабов, заявил, что ограничения вообще не нужны. Те, кто хотят установить капиталу компаний границу в 50 тыс. гульденов, только воспрепятствуют законному желанию купцов быть богатыми²⁷.

В 1522 г., уступая шедшим со всех сторон требованиям, рейхстаг в Нюрнберге создал специальную «малую комиссию», задачей которой стало изучение жалоб на монополии и подготовка соответствующего решения. Особое внимание комиссия уделила сведениям об экспортной торговле богатейших купцов. В заключительный документ были введены рубрики «Сколько пряностей ввозилось за год

²⁵ Handbuch der deutschen Wirtschafts — und Socialgeschichte. Stuttgart, 1978. Bd. I. S. 487.

²⁶ В изучении «Реформации императора Фридриха III», в нашей стране сложилась собственная традиция. См.: Бауэр В. В. Лекции по новой истории. СПб., 1886. Т. 1. С. 253 — 339; Смирин М. М. Очерки истории политической борьбы в Германии перед Реформацией. М., 1952. С. 299 — 303; Ермолаев В. А. Гейльброннская программа. Саратов, 1986.

²⁷ Савина Н. В. Указ. соч. С. 58 — 59, 66.

в Германию» и «Как купцы вздувают цены на пряности, поступающие из Португалии». Сообщалось, что только из Лиссабона, не говоря уже о путях через Антверпен и Венецию, привезли 36 тыс. центнеров перца (1 центнер составлял тогда около 50 кг), почти две с половиной тыс. центнеров имбиря, тысячу мешков шафрана. При этом за последние 6 — 7 лет цена фунта шафрана возросла почти в 2 раза, фунта мускатного ореха — примерно в 6 — 7 раз. Такое резкое повышение цен комиссия объясняла злонамеренными действиями компаний. Чтобы не иметь соперников, они покупают у короля Португалии товар по повышенной цене (что, конечно, королю выгодно), а затем еще дороже перепродают пряности в Германии. Комиссия установила, что попытки других купцов включиться в торговлю пряностями были полностью парализованы монополиями. Рынок целиком остался в их руках ²⁸.

Выяснив, как обстоит дело с монопольной торговлей и рядом других товаров, комиссия сочла возможным утверждать, что «богатые компании нанесли больше вреда общей пользе, нежели все разбойники с большой дороги» ²⁹. Тем не менее в своем решении о мерах против монополий комиссия приняла компромиссное предложение магистрата Нюрнберга об ограничении капитала компаний 50 тыс. гульденов. Одновременно предлагалось, чтобы купцы вели торговлю лично, а не через факторов или путем письменных сношений со служащими своих складов — дополнительный выпад против практики больших фирм, имевших разветвленную сеть факторий в других странах.

Опираясь на решения рейхстага, имперский фискал, контролировавший законность действий в сфере финансов, предъявил обвинения в монопольной деятельности двум нюрнбергским компаниям и шести аугсбургским. В Аугсбурге были обвинены Якоб Фуггер, Бартоломей Вельзер, Амброзиус Гохштеттер, Кристоф Герварт, Андреас Грандер, Андреас Рем. Судебные процессы против монополий, однако, сорвались. Якоб Фуггер в письме к императору Карлу V напомнил, что без денег, которые он в свое время дал в долг Карлу, тот, возможно, не получил бы корону ³⁰. Император, которого трудно было растрогать воспоминаниями, но который нуждался в новых займах для борьбы с Францией и турками, вмешался в дело и затормозил судебное разбирательство. В марте 1525 г. он издал Мадридский эдикт, смягчив наказание за монополии. Жалобы на них передавались в ведение местных властей, с которыми компаниям было легче найти общий язык. Два месяца спустя Толедским эдиктом император по сути ликвидировал запрет на действия крупных компаний в горнорудном производстве и металлургии.

²⁸ Эпштейн А. Д. Указ. соч. С. 25.

²⁹ Там же. С. 89.

³⁰ Jansen M. Jakob Fugger der Reiche. Leipzig, 1910. S. 255. Как известно, агенты Карла при выборах императора использовали для подкупа выборщиков и других влиятельных лиц огромные средства, предоставленные Фуггерами.

Почти одновременно с послаблениями монополиям рейхстаги продолжали повторять запреты на них. Так было в 1526 и 1529 гг. В 1530 г. на Аугсбургском рейхстаге имперский фискал подал еще одну жалобу на компании этого города, на сей раз с точными указаниями об их переговорах о торговле пряностями с королем Португалии. Рейхстаг образовал комиссию, которая во имя «общей пользы» сделала новый обзор деятельности монополий — о «португальском деле» с перцем, шафраном, тростниковым сахаром, а также о торговле медью, железом, свинцом, различной рудой, золотыми и серебряными монетами, сукном, кожей, скотом, о скупке на корню зерна и еще в лозе — винограда, о разорении торговцев, не имеющих столь крупных капиталов. Вывод был таков: где действует одна компания, могли бы кормиться 20 — 30 купцов³¹. Указывалось и на социальные последствия монополий — они вызывают возмущение простых людей и способны привести к мятежу, если причины недовольства вовремя не будут устранены.

Предлагался очередной запрет монополий под угрозой конфискации имущества и изгнания, а также дополнительные меры: ограничение капитала компаний до 20, максимум до 50 тыс. гульденов; сокращение числа их факторий до трех вне места фирмы; контроль властей над их действиями; установление властями максимально допустимых цен на товары, поступившие от дальней торговли. Особым пунктом был запрет купцам из империи самим или через посредников вести морскую торговлю с Португалией и средиземноморскими государствами³².

Ответом на постановление рейхстага стал меморандум Пейтингера, в котором он по сути подвел итог своим многолетним размышлениям по экономико-правовым вопросам.

Первое его сочинение на эту тему было связано с так называемым «казусом общества торговли медью» и представляло собой развернутое экспертное заключение юриста, сделанное по заказу одной из сторон, участвовавших в споре³³. В 1496 г. торговые дома Госсембротов, Гервартов и Паумгартнеров, конкурировавшие друг с другом и с Фуггерами на рынках сбыта меди, прежде всего в Венеции, заключили контракт о совместных действиях. Два года спустя к нему присоединились Фуггеры. Это было первое в истории немецкой экономики соглашение о совместной закупке и продаже меди; вся торговля тирольской и венгерской медью на венецианском рынке отныне должна была находиться под контролем «синдиката» (мы используем этот термин с оговоркой о неприемлемости его модернизаторского истолкования). Одной из целей соглашения была выгодная для участников регулировка цен на рынке в Венеции, особенно в случаях перепроизводства меди. Фуггеры, однако, повели себя коварно: как только сочли выгодным нарушить договоренность о единой цене, сделали это,

³¹ Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Socialgeschichte. S. 489.

³² Ibid.

³³ König E. Op. cit. S. 109; Ehrenberg R. Das Zeitalter der Fugger. Jena, 1922. Bd. 1. S. 396, 417; Strieder J. Op. cit. S. 80, 157 — 165.

не колеблясь. Остальные участники «синдиката» попытались в ответ возбудить судебный процесс. В качестве независимого эксперта, которому предстояло дать соответствующее заключение о законности «и синдиката» и о позиции каждой из сторон, фирмы, противостоявшие Фугтерам, пригласили Пейтингера.

Необходимо отметить, что существовала и другая версия происшедшего, получившая распространение уже в пору начавшегося разбирательства и, видимо, инспирированная Фугтерами. Она состояла в том, что торговые дома образовали «синдикат» и вступили в контакты с Фугтерами не с честными намерениями, а с тайной целью скватить их конкуренцию и попытаться вытеснить с рынка.

В своем заключении 1499 г. Пейтингер прежде всего тщательно исследовал вопрос о допустимости самого образования «синдиката», поскольку эта проблема волновала умы и многое в ней казалось вызовом традиционной хозяйственно-правовой мысли. Обратившись к критерию «общей пользы», Пейтингер дал ему свое понимание, опираясь на представления о правовом равенстве всех, кто включается в соперничество на рынке. Он обосновывал идею свободной торговли, право ее участников на договоры и объединения друг с другом. Одним из них стало, на его взгляд, общество торговли медью как объединение нескольких контрагентов. С юридической точки зрения в подобных союзах нет ничего незаконного. Если же обратиться к рыночной практике, то создание общества, по утверждению Пейтингера, не привело к монополии: ведь она требует полного сосредоточения всех товаров одного типа в одних руках, а этого не произошло. Нормы обычной торговли не были нарушены, нет, следовательно, и ущерба «общей пользе»³⁴. Что касается поступка Фугтеров, то он, на взгляд Пейтингера, предосудителен: Фугтеры не посчитались с правилами дружбы и равенства в братском союзе, заключенном купцами-партнерами. Этику дружбы и ее обязанности гуманист обосновывает изречениями Цицерона.

Ранняя работа Пейтингера интересна его первой попыткой выступить за свободу торговли, не нуждающейся в ограничениях, и первым опытом защиты крупных компаний путем сопоставления формально-юридических представлений об «абсолютной» монополии с реальной практикой торговли. Уже здесь складывается противоречие между теоретическим обоснованием свободы рынка и односторонне-адвокатским стремлением оправдать деятельность крупных компаний, осуждая на словах принцип монополизма. К своим излюбленным экономическим идеям Пейтингер обращался не раз, обогащая и варьируя их аргументацию. Так было в 1507 г., когда в связи с конфликтом между Максимилианом I и южногерманскими городами он писал одно из своих экспертных заключений, затем в полемике 1515 г., вызванной диспутами Экка, в дискуссиях начала 1520-х

³⁴ Thoneick A. Op. cit. S. 18 — 19. Отрицание Пейтингером фактической монополизации рынка меди в Венеции «синдикатом» расценивается в историографии как сомнительный тезис, хотя, конечно, «полной» монополии там не было.

годов вокруг уже упоминавшихся решений рейхстагов, наконец, в меморандуме 1530 г.³⁵

Посылая его императору Карлу V, Пейтингер сопровождал меморандум письмом, в котором дал исторический очерк положения купцов в разные времена. Он доказывал, что основатели городов и великих империй всегда заботились о купцах; сам Платон считал их необходимыми для государства. Содействие их процветанию — важная задача правителя, пекущегося о благе общества.

В своем меморандуме Пейтингер пункт за пунктом отрицал обвинения в монопольной торговле, предъявленные крупным компаниям. Их упрекают в монополии при продаже пряностей. Повинны ли немецкие купцы? Ведь они берут в Лиссабоне то, что им предлагает португальский король, единственный обладатель прав на торговлю этим товаром. Говорят, купцы вздувают цены. Но главный уровень цен тоже устанавливают в Лиссабоне, к тому же он зависит от урожая. Рост цен связан не только с привозными товарами: дорожают и продовольствие, и местная продукция ремесленников. Это не чья-то прихоть, так происходит во всем христианском мире. Рост и понижение цен зависят от спроса и предложения, и каждый на рынке имеет право продавать по цене, которую способен получить, если счастье ему улыбнется, но может и остаться в большом убытке, если спрос упадет. Без этого нет торговли.

Еще больше, чем с пряностями, безосновательны толки о монополии при торговле металлами. Монополия собирает все блага в одних руках, и с металлами она вообще невозможна: добывают руду и плавят металлы не в одной Германии, Бог дал людям свои блага в недрах земли в разных краях.

Ссылаясь на римское право, общим местом которого было осуждение монополий, Пейтингер утверждал, что там имелись в виду предметы первой необходимости, нужды пропитания, а не торговля пряностями или шелком, за которую обвиняют крупные компании. Он энергично подчеркивал, что они не занимаются незаконной деятельностью и что предложенная против них система запретов может стать губительной для крупных торговых домов. Между тем именно они, по утверждению Пейтингера, направляют в Германию поток международной торговли, приносят стране доход и пользу. Они дают выгоду немецким государям, а оптовые закупки компаний ведут к удешевлению товаров и потому полезны великому множеству простых людей.

Пейтингер повторяет мысль послания Карлу V: нужно уважать купцов, а не ставить им препятствия. В торговле, как во всякой деятельности людей, сталкиваются две силы — слепая судьба,

³⁵ Kluckhohn A. Zur Geschichte der Handelsgesellschaften und Monopole im Zeitalter der Reformation // Historische Aufsätze dem Andenken an Georg Waitz gewidmet. Hannover, 1886. S. 666 — 704; König E. Op. cit. S. 130 — 142; Strieder J. Op. cit. S. 53 — 92; Bauer C. Conrad Peutingers Gutachten zur Monopolfraße. S. 1 — 43, 145 — 196; Bauer C. Conrad Peutingers und der Durchbruch des neuen ökonomischen Denkens in der Wende der Neuzeit // Augusta 955 — 1955. S. 220 — 221.

завистливая к успеху Фортуна, и отвага тех, кто дерзко идет на риск, берет на себя ответственность за смелые торговые действия. Бог да убережет от банкротства, подобного банкротству Амброзиуса Гохштеттера, но само по себе оно вещь не новая. Ведь мы не все рождены под звездой богатства. Из этого не следует, что не надо предпринимать крупные дела или что надо запрещать крупные компании. Не каждый способен на риск, ведущий к прибыли, но сопряженный и с возможными потерями, однако каждому купцу, который хочет прибыли, нужна свобода действий, а не ее огрaничения.

Пейтингер шел так далеко, что оправдывал право обогащаться не только ради благочестивых целей «общей пользы», как требовала традиция, но и для собственной выгоды («*propter ipsum commodum*»). «Ни духовным, ни светским лицам, никому из любого сословия или профессии не запрещено никакими законами обогащать себя и сделаться богатым, — писал он. — И это вполне достойно — служить собственной пользе... да и у государства есть заинтересованность в богатых подданных»³⁶.

Как оценить экономические и этические взгляды Пейтингера, отразившиеся в меморандуме 1530 г.? Он выдвигает принципы свободы торговли и свободного ценообразования (право каждого продавать не по «умеренной», а по любой цене, реально складывающейся на рынке), дает мирскую этическую санкцию богатству, опирается на ренессансную аргументацию активности человека на хозяйственном поприще, связанную с мотивами Фортуны и риска. Все это были новые представления, на которые в немецких условиях первой трети XVI в. он отважился частью раньше других, частью вместе с крупнейшими гуманистами.

Разумеется, нельзя преувеличивать степень новизны в позиции Пейтингера. Я. Штридер и его последователи видели в нем апологета частной инициативы и буржуазного духа наживы, «интеллектуального отца современного бизнеса». На деле взгляды гуманиста все же не представляли большего, чем проблески нового, не получившие дальнейшего развития и не сложившиеся в определенную систему. Не прав, однако, и американский исследователь Р. де Рувер, который считает, что в экономической позиции Пейтингера, в том числе по принципиально важной проблеме ценообразования, нет существенного отхода от доктрины схоластов³⁷. Де Рувер модернизирует их учение, что позволяет ему на таком фоне необоснованно занижать свежесть идей Пейтингера.

Аугсбургский юрист был пристрастен к местным фирмам; он, правда, защищал не монополию, а крупные компании, но обходился молчанием многочисленные свидетельства нарушения ими той свободы соперничества на рынке, за которую сам же ратовал. Справедливо, однако, и другое: переходя от обсуждения конкретных

³⁶ Lutz H. Op. cit. S. 140.

³⁷ Roover R. de. Op. cit. P. 285 — 287.

явлений современности к характерным для гуманистов обобщениям, Пейтингер сумел развить идеи хозяйственного этиоса, перерастающие рамки традиционных воззрений эпохи.

О ПРЕЕМСТВЕННОСТИ ЭЛЕМЕНТОВ КАРТИНЫ МИРА В РЕНЕССАНСНОЙ НАРОДНОЙ ЕРЕСИ

Н. В. Ревуненкова

Мысль о том, что мир переживает высшую и последнюю стадию человеческой истории, реформаторы унаследовали от средневековья. К катастрофе «последнего времени» общественное сознание готовилось неоднократно, стремясь к обновлению социальных структур. С концом мира в эпоху Реформации каждая общественная группа связывала собственные программы преобразований общества и религии, и запрет Латеранского собора 1516 г. оглашать в церквях сроки Страшного суда не достиг цели. Версия Лютера о плодотворности и близости грядущего конца зла выразила социально-психологические потребности сословий, заинтересованных в борьбе с Римом¹.

Лютеровская проповедь связывала с гибелью Антихриста-папы надежду на торжество новых отношений между христианином и богом, однако движения народной реформации существенно уточнили направление борьбы и перспективу будущего. В Мюнстерской коммуне (1534 — 1535) анабаптисты изображали Антихриста с двумя профилями, папы и Лютера. В иконографии Кальвина также есть изображения его оборотнем дьявола. Поскольку перспектива Страшного суда наполнялась реальным жизненным содержанием в зависимости от религиозно-политической принадлежности верующего, эсхатологическая проповедь оказалась в фокусе идейных конфликтов эпохи. Новые представления о потустороннем мире, возникшие в анабаптистских толках, были направлены на преодоление традиционной эсхатологии. В полемике с анабаптистами, поставившими под сомнение чудо воскрешения Христа, Кальвин неоднократно подчеркивал, что сомнение еретиков коснулось сущности религии, ибо «если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (I Кор. 15, 14).

Автор «Наставления в христианской вере» (в последней редакции 1559 г.) учел неопределенность традиционной эсхатологии церкви и невозможность дольше мириться с противоречиями учения о потусторонней жизни. Христианин эпохи Реформации требовал точного знания, когда начнется и в течение какого срока закончится Страшный суд. Кого будут оживлять раньше — тех, кто раньше умер, или по степени праведности? Вполне ли прежним будет тело воскресшего и не произойдет ли путаницы тел и душ? Всеобщий характер

¹ Delumeau J. La peur en Occident, XIV — XVII. P., 1978. P. 206 — 207.

Страшного суда, когда церковь обещала воскрешение недостойных людей ради их немедленного растерзания, казался нелогичным. Размышления о том, где находятся души весьма достойных людей, завершивших жизненный путь до пришествия Христа, составляли особую тему гуманистически-реформационной литературы. «Не упустив ни одного небесного закоулка», верующие требовали ответа на вопрос, как проявится во второй жизни различие между пророками, мучениками, апостолами, девицами и замужними. Кое-кто ожидал наряду с воскрешением умерших «полного преобразования мира», кого-то беспокоило будущее обилие «шлаков всевозможных металлов и отходов». В целом, полагает Кальвин, стремление знать намного больше того, «что положено и открыто в Писании», характерно для «множества людей»².

Настоятельная потребность пересмотреть взгляды на конечные судьбы мира и человека формировалась исподволь как закономерная составная часть мировоззрения, расстававшегося со средневековой картиной мира. Обещанная христианину истинная отчизна традиционно конструировалась в пространстве с землей в центре и тяготевшими к ней раем и адом. Здесь душе человека после расставания с телом предстояло перемещаться с помощью ангелов или дьяволов. В Библии для этого пространства не хватило образного материала, и творческая фантазия Григория Великого почерпнула из запаса народной средневековой мифологии новые характеристики христианского космоса. Появилась потусторонняя «духовная республика» с детальной иерархией наград и мучений, локализованных либо в «надзвездных сферах» для праведников, либо в бездонных глубинах для грешников, либо на узком мосту испытаний. Прообразам чистилища сопутствовали в средневековой литературе местности, где не награждали, но и не наказывали, а резервировали души до Судного дня, однако католическая церковь в определенный момент стала настаивать на однозначной географии потустороннего мира.

Перспектива коллективного воздаяния «в конце времен» перестала удовлетворять католическое богословие не ранее XII—XIII вв., когда наряду с коренными преобразованиями общественного сознания усилились процессы переосмысления пространства и времени как категорий земного бытия. Социально-психологические закономерности, определившие утверждение догмата о чистилище, были обусловлены стабилизацией феодальной идеологии, выработкой официальной и единственно «правильной» картины мира³. Церковное христианство долгим и сложным путем выбирало «правильную» эсхатологию из разнообразного репертуара народных поверий. Случалось, что и на папском престоле не видели необходимости в чистилище. Так, уже после внесения догмата в официальные доку-

² Calvin J. Opera quae supersunt omnia / Ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss. Brunsrigae, 1866. Vol. 4. P. 557 — 558. (Далее: О. С.).

³ Le Goff J. La naissance du pourgatoire. P., 1981; см. также: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 328 — 334.

менты церкви папа Иоанн XXII в проповеди от 1331 г. допустил, что души праведников до Судного дня будут находиться в состоянии сна⁴. Заметил и лишил силы это заявление в 1336 г. папа Бенедикт XII. Примечательно, что оба авиньонских папы находились в тесных контактах с вальденцами, поскольку под именем Иоанна XXII занял престол гасконский бюргер Жак Дюэз, а под именем Бенедикта XII — бывший инквизитор Жак Фурнье, который вел допросы еретиков из сект «лионских бедняков» в Лангендоке⁵.

Догмат чистилища подчеркнул индивидуальное посмертное воздаяние, установил жесткий контроль клира за душами умерших и дал католицизму такое уточнение «правильной» картины мира, которое было необходимо в борьбе с ересями развитого феодализма. Увеличение авторитета клира было достигнуто за счет распространения его воздействия на потустороннее пространство. Ж. Легофф полагает, что догмат чистилища преследовал цель «пространственного ограничения мышления»⁶. Поиск места для душ умерших на период до Страшного суда сокращал мифологическое пространство, свободное от церковных регламентаций.

Тезис о том, что после смерти душа христианина не зависит от Рима и ее местопребывание будет определено иными силами, стойко и последовательно защищали все поборники прав личности в религии, вся оппозиция церковному авторитаризму. Традицию отрицания чистилища формировали убеждения Петра де Брюи, катаров и вальденсов, «апостольских братьев» во главе с Сегарелли и Дольчино, приверженцев Джона Уиклифа и Яна Гуса⁷. Спор еретиков с ортодоксами о чистилище имел в виду картину мира в целом, источники суждения о ней, загадки бессмертия души.

Доктрина «лионских бедняков», сосредоточив внимание на морали, устраняла из официального христианского мифа догматику. Считалось, что христианин собственными усилиями мог преодолеть бремя первородного греха, что бог не троичен и что душа материальна. Рационализированной критике католицизма соответствовало и переосмысление культа: крест, как орудие казни спасителя, казался безнравственным в качестве объекта поклонения; отрицалась возможность вмещения в гостию настоящих тела и крови Христа; утверждалось, что молитвы за умерших, приношения и даже кладбища при церкви «бесполезны для душ»⁸. Райнерий Саккони, бывший ересиарх, называл катарами тех, кто отрицал воскрешение плоти и учил о всеобщем спасении. Доминиканец сетовал, что огонь чистилища у них никому не угрожает, а посмертная судьба Иуды не более тягостна, чем у младенца. Перечисляя 70 толков «леонистов», он упомянул и последователей «неких аравийцев, каковые

⁴ *Histoire littéraire de la France*. P., 1862. Т. 24. P. 14 — 16, 68 — 69, 164.

⁵ *Latreille A., Delaruelle E., Palanque J. Histoire du catholicisme en France*. P., 1957. Т. II. P. 103 — 104.

⁶ *Le Goff J.* Op. cit. P. 13.

⁷ *Enciclopedia cattolica*. Firenze, 1953. Т. 10. P. 330 — 339.

⁸ *Вульфус А. Г. Вальденское движение в развитии религиозного индивидуализма*. Пг., 1916. С. 170 — 187, 272 — 273.

говорят, что души умирают вместе с телом, а затем вместе воскресают»⁹.

По протоколам лангедокской инквизиции, эсхатология вальденсов опиралась на убеждение в телесном бытовании душ. Посмертный маршрут души складывался из странствий и сна. Архаическое представление о том, что у души «есть плоть, кости, все члены — голова, руки, ноги и все остальное»¹⁰, подкрепляло верования в скитания душ среди живущих. Допускалось, что невидимую душу нечаянно можно повредить, она могла свалиться в пропасть, ей могли причинить вред демоны (являвшиеся в виде сов). Однако «совершенные» братья могли сократить скитания и в отличие от католического клира навсегда обеспечить душе надежное будущее: «Гораздо лучше перед смертью принять утешение в секте у совершенного. Там разрешат все наши грехи, и когда мы умрем, то скоро, через три дня, душа подыметесь к небесному отцу»¹¹.

Скитания завершались успокоением души, когда ангелы извещали ее о прекращении очистительных странствий и праве заснуть на земле. Воззрения вальденсов на потустороннюю жизнь демократичнее и оптимистичнее церковных, поскольку всем верующим гарантировано после сна души воссоединение с небесным владыкой. Странствия-испытания вполне преодолимы, не грозя ни неизвестностью чистилища, ни inferнальными муками.

Отстаивая собственное мирозерцание, вальденсы либо не приобрели, либо утратили то звено в системе освоения действительности, без которого рушился церковный космос — допущение бытия души вне тела. Богословие католицизма конструировало бестелесную душу в соответствии с догматами воплощения Христа и воскрешения, но утрата хотя бы одного звена в этой конструкции обесценивала систему. Допросы вальденсов Пьемонта в XIV в. обнаружили, что они не приняли догматов телесного воплощения и воскрешения Христа¹². Тогда же в Провансе у еретиков были зарегистрированы «эпикурейские» высказывания о преимуществах живых перед мертвыми, хотя в секте исключительно серьезно рассуждали о потусторонней жизни. Земную жизнь полагали предназначенной к повышению групповой морали, муки ада имели отношение лишь к Иуде и евреям, прочих объединяло убеждение в спасении душ вне церкви¹³.

Средневековые мифы о спасении душ вне чистилища бытовали не только в сектантской среде. В «Золотой легенде» мотив странствий души несколько стерт, но миф о сне души представлен во многих

⁹ Сборник памятников по истории раннего вальденства / Изд. Егоров Д. Н. М., 1910. С. 25, 54.

¹⁰ Neveux H. Les lendemains de la mort dans les croyances occidentales (vers 1250 — vers 1300) // *Annales. Economies. Societes. Civilisations*. 1972. N. 2. P. 246.

¹¹ Ibid. P. 247.

¹² Comba E. Histoire de vaudois. P.; Florence, 1901. P. 525 — 535.

¹³ Le Roy Ladurie E. Montaillu, village occitain, 1294 — 1314. P., 1975. P. 469 — 470.

житиях. Составитель сборника и его герои отчетливо проводят границу между смертью и сном в отличие от библейских текстов (где «сон» или «успокоение» могут означать и метафору смерти). Так, в видении св. Елизаветы богородица просила сына уберечь ее душу от опасности при выходе из тела, а затем на сорок дней ее душа погрузилась в сон¹⁴. Очевидно, в сознании тех, кто считался добрым католиком, миф сосуществовал наряду с «правильными» образами чистилища.

На особую роль мифа о сне души в эсхатологии периода Реформации Кальвин обратил внимание в 1534 г. Он полагал, что этому мифу принадлежит роль основного звена анабаптистского мироздания и что верование в него даже при вероучительном разнообразии анабаптистских толков разделяется всеми. Указывая, что литература неполна и что важнейшую роль в пропаганде учения имеет устная традиция, реформатор приводит собственные наблюдения о главных положениях анабаптистской проповеди. «Я сам знаю ... что они уверены, будто души после отделения от тел спят до дня Страшного суда, ничего не чувствуя и не зная, хотя душа человека — это его вечная жизнь, которой его таким образом после смерти и до воскресения лишают»¹⁵. Разбор структуры и конкретных обоснований мифа в «Трактате о сне души» (1534), в «Инструкции против анабаптистов» (1545), в «Наставлении» свидетельствует, что мифотворцы, как считал Кальвин, доверяют Библии и здравому смыслу, уличая традиционную догматику в том, что она им не соответствует.

Анабаптистская проповедь исходила из решительного опровержения той географии потустороннего пространства, на которой настаивал католицизм. В нем не было чистилища, пропали перемещения душ, потускнели и почти утратили смысл антимир ада и рая. В основу картины мира было положено представление, что после смерти душа не странствует, а засыпает, «становится как бы убитой». Она погибает на время, чтобы ожить в будущем, но на этот период, отделяющий индивидуальную смерть от Страшного суда, души теряют способность страдать и радоваться, «внимать господу» и чувствовать его присутствие в царстве мертвых. Душа Христа, также погруженная в сон, пребывает, бездействуя, среди прочих. Перетолкование идеи бога достигнуто тем, что его юрисдикции подвластен для сектантов лишь мир живых, а в антимире «он исчез совсем»¹⁶.

Церковной версии воздаяния анабаптизм противопоставил убеждение, что жизнь суетна, коротка, трагична, но неповторима. Из полемики Кальвина с анабаптистами выясняется, что на основании самостоятельного истолкования некоторых книг Библии они признают конечность бытия и отрицают догматическую версию воскре-

¹⁴ *Legenda aurea Jacobi a Voragine* / Ed. Th. Graesse. Dresden, Leipzig, 1846. S. CXIX.

¹⁵ O. C. 1868. Vol. 7. P. 103.

¹⁶ *Calvin J. Oeuvres françaises* / Ed. P. Jacob. P., 1842. P. 52.

шения. «„Дни человека — как трава, как цветок полевой, так и он цветет. Пройдет над ним ветер — и нет его, и места его уже не узнает никто“ (Псал. 102, 15 — 16). Пусть на основании этих слов они утверждают, что душа гибнет и исчезает, я же заранее говорю им, пусть остерегутся открыть путь эпикурейцам, когда кто-нибудь из них начнет портить их и нашу веру в воскресение, как уже поступает великое множество подобных насмешников»¹⁷.

Эсхатология анабаптистов призывала к активному действию, вдохновляясь образами Апокалипсиса и читая их как социальные призывы. Актуальность этих образов для эпохи Реформации передана в гравюрах А. Дюрера, где художник приветствовал Судный день. Его возвещали ангелы с трубами, верховный судья с книгой жизни, отделение избранных и уничтожение зла. Этими образами мыслил и народ, для которого построение «царства божьего» в земных пределах было и мировоззренческой и политической программой. Конкретные обстоятельства евангельского судилища анабаптизм направил на пропаганду против властей и союза церкви с государством. Проповедь учила о невозможности воздаяния до Страшного суда, о необоснованности претензий любой церкви на осуждение или вознаграждение христианина.

Усилия анабаптистов в эсхатологии были направлены на ликвидацию значения того периода, который в церковном христианстве отделял индивидуальную смерть от конечных судеб мира. Здесь Реформация существенно изменила прежние средневековые регламентации, поскольку чистилище было бесповоротно отвергнуто. Однако Кальвину пришлось учесть, что критика реформаторами «пагубного сатанинского вымысла о чистилище», «злостно исказившего некоторые места Писания»¹⁸, имела неоднозначные последствия. Она работала не только против католицизма, но и дискредитировала догматическую структуру религии. Поэтому при разработке доктринальных основ протестантской церкви Кальвин настоял на обновлении догматической концепции религии без чистилища, но с двойным воздаянием — предварительным и окончательным.

В полемике с анабаптистами по поводу сроков воздаяния и местопребывания души после смерти реформатор откровенно подчеркнул, что сущность полемики отнюдь не в том, кто, где и в каком виде воскреснет. Обострение интереса к занятиям души до Судного дня Кальвин объяснял разочарованием в догматической концепции бессмертия, в котором сказалось влияние на общественное сознание ренессансной философии. Отсюда и серьезный историко-философский анализ мифа о сне души, формировавшегося в условиях идейной борьбы с ортодоксией эпохи первоначального христианства и передававшегося по линии внецерковных течений средневековья.

В анабаптистском мифотворчестве реформатор демонстрирует те элементы миросозерцания прошедшей эпохи, которые служили опо-

¹⁷ Ibid. P. 92.

¹⁸ O. C. 1866. Vol. 4. P. 168.

рой церковной оппозиции. Миф о сне души никогда не устраивал ортодоксальную традицию, поскольку в его основе лежало архаическое переживание материальности души. Полуязыческим воззрениям вальденсов церковные авторы XII — XIII вв. противопоставляли «правильную» картину мира с местностями для трех состояний души (в теле, без него и при воскрешении). Именно этих авторов Кальвин считает своими непосредственными учителями при обновлении эсхатологии и критике анабаптистского мифа.

Призывая верующих отрешиться от «выдумки» о чистилище, но не доверять и «ложной идее» засыпания души, кальвинизм подчеркнул, что муки и блаженство индивидуального предварительного воздаяния важны для душ не менее финала мира. Призыв имел в виду не только анабаптистов, поскольку миф о сне души разделялся и за пределами сект. Он получил распространение у ряда известных своим религиозным индифферентизмом гуманистов — реформаторов Германии, Франции, Италии¹⁹. В борьбе с католическим и протестантским догматизмом миф выступил реальным соперником теологической рефлексии, формируя «эпикурейские» переживания жизни и смерти христианина.

¹⁹ Wilbur E.M. A History of Unitarism. Cambridge (Mass.), 1946. P. 85; Ginzburg C. Il nicodemismo. Torino, 1970. P. 81; Martineau C., Brousell C. La source premiere et directe du Dialogue en forme de vision nocturne // Bibliotheque de l'Humanisme et Renaissance. 1970. T. 32. P. 557 — 577.

ИДЕЯ ВСЕМИРНОГО ГОСУДАРСТВА В ТРУДАХ КАМПАНЕЛЛЫ («Монархия Мессии»)

Л. С. Чиколлини

Выдающийся мыслитель эпохи Возрождения Томмазо Кампанелла знаком широкому читателю прежде всего как автор Города Солнца, обитатели которого ведут «философский образ жизни», согласуясь с великими достижениями науки и владея собственностью на коллективных началах. Далеко не столь известна другая утопия Калабрийца — его мечта о единении человечества во вселенском государстве. Впервые высказанная в юношеском сочинении «О христианской монархии» (1593), эта идея затем многократно повторялась, приобретала новые оттенки в последующих политических и политико-теологических его трудах. О грядущей мировой державе упоминал он и в «Городе Солнца». Историками подмечено, сколь упорно работал Кампанелла над текстом своего любимого детища¹.

¹ См. подробнее: Bobbio N. Introduzione // Campanella T. La citta del Sole: Testo italiano e testo latino / A cura di N. Bobbio. Torino, 1941; Штекли А. Э. «Город Солнца»: утопия и наука. М., 1978.

Не менее настойчиво возвращался он и к теме всемирной теократической державы, создавая ее образ, который, казалось бы, противоречит его практической деятельности в период заговора и идеям «Города Солнца». Неудивительно, что политические сочинения философа из Стило вызвали бесконечные споры, многие историки сомневались в искренности узника, вынужденного писать то, к чему не лежало сердце, дабы вернуть себе свободу. При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что изображение маленькой идеальной общины, существовавшей будто бы на склонах холма острова Тапробана, и призыв к объединению во вселенской монархии имеют родственные задачи — учреждение на земле справедливых порядков, социальной гармонии, прекращение войн, религиозных раздоров, ликвидацию нищеты и болезней, создание условий для свободного познания мира и расцвета наук — словом, вступление человечества в блаженный «золотой век».

Всемирно-теократический идеал Кампанеллы наиболее ясно очерчен в трактате «Монархия Мессии» (задуманном как восстановление и развитие утраченной работы «О христианской монархии»). Первая редакция этого трактата на итальянском языке относится к 1605 — началу 1607 г., т. е. к первым годам его неаполитанского заключения. Как многие произведения Калабрийца, «Монархия Мессии» распространялась в списках, из них, по данным Л. Фирпо, до нас дошло 20². В 1618 г. Кампанелла перевел свой труд на латинский язык и упорно добивался его издания. В результате долгих усилий трактат был напечатан в Иези (1633)³. Но тут же издание подверглось конфискации; друзьям Кампанеллы удалось спасти всего несколько десятков книг (сохранилось около 15)⁴. Одна из них, весьма ценная, содержащая пометки самого Кампанеллы, хранится в библиотеке бывшего ИМЭЛ в Москве. Предполагают, что это тот самый экземпляр, который бежавшему во Францию Калабрийцу удалось захватить с собой. На чужбине он пытался добиться отмены несправедливого запрета, о чем писал папе и безуспешно обращался к теологам Сорбонны. Но и они, решительные противники возрождения былого всесияния римского понтифика, не одобряли публикацию трактата, могущего обострить и без того непростую обстановку в католической церкви и осложнить ее взаимоотношения со светской властью.

«Монархия Мессии» не раз была предметом пристального внимания исследователей. Из нее приводили любопытные выдержки, характеризующие социально-политические взгляды Кампанеллы. Некоторые историки полагали, что интерес автора к этой работе угас, как только он оказался вдали от Рима, и потому легко расстался

² *Firpo L.* Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella. Torino, 1940. P. 104 — 105.

³ *Campanella T.* Monarchia Messiae... Aesi, MDCXXXIII. Ссылки на это произведение даются в тексте.

⁴ *Firpo L.* Introduzione // *Campanella T.* Monarchia Messiae con due «Discorsi della libertà e della felice suggezione allo stato ecclesiastico». Facsimile dell'edizione originale del 1633 con il testo critico dei «Discorsi» / A cura di L. Firpo. Torino, 1973. P. 6.

с последним ее экземпляром, подарив одному из своих покровителей. Другие, напротив, усматривали в «Монархии Мессии» важное звено в цепи политических произведений итальянского утописта. Такой точки зрения, в частности, придерживался Р. де Маттеи. Занявшись историей написания трактата, он опубликовал убедительный материал, свидетельствующий, что судьба сочинения была небезразлична Кампанелле⁵. Большое значение для изучения данного сочинения имеют исследования Л. Фирпо. Он обнаружил сведения о сохранившихся списках «Монархии Мессии»⁶, а позднее выпустил репринтное воспроизведение издания в Иези, предпослав ему введение. Однако главное место в своей публикации Фирпо отвел характеристике менее известных «Рассуждений о свободе и счастливом подчинении церковному государству», напечатанных вместе с «Монархией Мессии», критический текст которых он и предложил читателям⁷. Экземпляр «Монархии Мессии», хранящийся в Москве, стал предметом исследования российского ученого А. Х. Горфункеля. Сделав описание этой редкой книги, А. Х. Горфункель связал содержание трактата с общей политической концепцией философа и назвал его «первым в истории реформатором, мыслившим общечеловеческими категориями»⁸.

Подчеркивая ценность предшествующих исследований, мы тем не менее намерены еще раз обратиться к труду Кампанеллы, полагая, что более полное знакомство с его содержанием и аргументацией позволило бы лучше уяснить очень непростые, подчас противоречивые поучения этого самобытного мыслителя, в которых звучат разнородные мотивы — ренессансные и средневековые.

Уже первые страницы «Монархии Мессии» с убедительностью говорят о том, что Кампанелла опирается на свою философию, за которую он подвергался гонениям. Доказательство главного тезиса настоящего трактата о необходимости (и возможности) объединения человечества в единое стадо под водительством единого пастыря Калабриец начинает с философско-теологических обоснований. В них отчетливо проступают натурфилософские мотивы, рационализм, элементы пантеистически-деистических представлений. Первая глава «Основы и правила всех синьорий, плохих, хороших, лучших, наилучших и универсальной Мессии» посвящена выяснению того, кому принадлежит власть на земле. Истинным и единственным господином Кампанелла объявляет бога, создателя всего сущего. Люди обязаны ему тем, что имеют тело и душу, подобно всем живым тварям, могут двигаться, обладают способностью размножаться, «меняются в субстанции качественно и количественно».

⁵ *De Mattei R. La Monarchia Messiae e una postilla autografa del Campanella // Accademia Nazionale dei Lincei: Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche. Roma, 1974. Fasc. 1 — 2, ser. VIII. Vol. XXIX. P. 1 — 15.*

⁶ *Firpo L. Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella. P. 103 — 105.*

⁷ *Firpo L. Introduzione. P. 6 — 16, 17 — 42.*

⁸ *Горфункель А. Х. Город Солнца и Монархия Мессии: о политической утопии Томмазо Кампанеллы // Вопр. истории. 1970. № 10. С. 72.*

Благодаря богу и в боге пребывают все вещи. Единственный владыка мира выступает как создатель универсального естественного закона, по которому живут природа и люди. Увязывая этот вопрос с проблемой свободной воли человека, Кампанелла считал, что естественный закон ограничивает обязанности самого бога, освобождая его от мелочной опеки и повседневного вмешательства в дела своих созданий. Бог может распоряжаться своими тварями, пишет Кампанелла, но не по своему капризу, а только как бог, как условие существования вещей, являющихся его частью, его членами: живут же сотворенные им вещи по раз установленному им «естественному закону», который и правит миром (Р. 27).

Раскрытие сути «естественного закона» занимает одно из центральных мест в «Монархии Мессии», свидетельствуя о несомненном влиянии на Калабрийца гуманистической традиции. Естественный закон рассматривается как «первое искусство» бога (Р. 40). Он касается всего сущего, в том числе неживой природы, которую Кампанелла одушевлял, наделяя способностью к ощущению. Закон природы инстинктивно исполняет и лишенный «высшего духа» (*spirito superiore*) животный мир. Так, рассуждал Кампанелла, волки живут в анархии; муравьи, саранча, журавли — в демократии, а пчелы — в монархии, имея правительницу, коронованную природой. Человеку, наделенному разумом («высшим духом»), надлежит господствовать над животными. (Карп не может быть господином карпов, орел — командовать орлами, бык — быками. Только пастух способен разводить карпов и буйволов.) Утверждая исключительность человека как разумного существа, созданного по образу и подобию божьему, наделенного «свободой выбора», Кампанелла в то же время отмечает слабые стороны его натуры. У людей «никто не рождается с короной на голове», их судьба зависит от их действий и сознания. Отсюда изъяны, даже у тех, кого можно считать мудрецами: одни слишком беспечны, другие печальны, третьи безвольны или гневливы. Учитывая эти недостатки, господь и предусмотрел распространение естественного закона на мир человека, в котором закон этот действует как наставление, слово божие (Р. 43). Его задача — научить людей добру, оберечь их от бед и несчастий. Хотя естественный закон универсален и неизменен, он не касается всех частностей, о последних заботится созданное по его примеру законодательство людское, соответствующее конкретному моменту и интересам разных «наций» (Р. 20). Однако даже самые лучшие предписания в обществе не могут сравниться с естественным законом. Справедливым был закон Моисея, приводил пример Кампанелла, но он не охватывал всего мира, касался лишь одного народа, обитавшего на земле в определенное время. Его предписания (не есть, скажем, свинину) не могут быть всеобщими. К временным и частным законам Калабриец относил медицинские советы, правила педагогики и т.д. Доказывая надобность конкретного законодательства, философ делил его на «директивное» (указующее, наставляющее) и «принуждающее». Последнее необходимо против злонамеренных нарушителей порядка и упорствующих грешников. Однако каре должны предше-

ствовать поучение и возможное исправление. Применять силу можно лишь в случае недейственности предписывающих законов (Р. 58).

В «Монархии Мессии» Кампанелла, в сущности, отразил свои представления о цикличности исторического процесса, подобные пространственным в эпоху Возрождения. Он говорил о нарушении первоначально установленного совершенства общественных отношений, которое, по прошествии определенного круговорота, должно быть воссоздано. Люди отошли от божественных предписаний, рассуждал он. Уже записывая их, они исказили естественный закон, внесли изменения, дополнили его тем, чего господь не устанавливал (Р. 6 — 7). Отсюда необходимость исправлений. Собственно этим и был занят Христос. Кампанелла весьма своеобразно толковал миф о его пришествии на Землю. Лактанций, Иероним, «все лучшие теологи» признают, что Христос приходил восстановить совершенство естественного закона (Р. 28).

Показательна интерпретация с позиций рационализма ипостаси Христа. В труде Кампанеллы он предстает как «первый разум», «естественный и вечный», как «мудрость бога» (Р. 6). Глава седьмая, посвященная выяснению этого вопроса, озаглавлена: «Христос есть вечная мудрость в делах духовных и светских. Он — господин универсума вечный и сиюминутный...» А маргиналия в издании 1633 г. суммирует определения: Христос есть «Разум (Ratio), Слово (Verbum), Мудрость (Sapientia), Речь (Sermone), Логос, Доблесть (Virtù), искусство бога» (Р. 25). Философ сравнивал Христа с Солнцем, озаряющим светом разума все сущее (Р. 27). Блаженны христиане, восклицал он, ими управляет «высший интеллект» (Р. 74).

В сочинении настойчиво подчеркивается значение божественной мудрости. От Христа — высшего разума, — как от головы, зависят все члены тела-универсума. Калабриец отмечает заботу Христа о людях. В его рассуждениях развивается учение об Исккупителе — заступнике людей, ставившем целью помочь им, поскольку им недостает мудрости (Р. 36).

Положения о Всевышнем и его ипостасях становятся базисом политики Кампанеллы, служат обоснованию необходимости решительных перемен в мире, обновления общества, утверждения теократического идеала как средства коренных реформ во имя общего блага и коллективизма. Тут он подхватывает мысль, традиционную в средние века, об относительности власти и права людей на владение имуществом. Все, чем пользуется человечество, объявляется принадлежащим богу. В Писании и других священных книгах нельзя вычитать, что бог создал человека повелителем себе подобных; он может быть лишь отцом, вождем, правителем, пастырем, чье господство не произвольно. Субстанция принадлежит богу, она создана для бога и в боге, и больше для него, чем для нас, уточнял Калабриец положение человека в мире (Р. 6 — 7). Блага, полученные людьми через родителей или тех, кто выполняет веление создателя, даны лишь в пользование, хотя в обществе приобретают форму дарения, пожалования, коммендации, займа, покупки, обмена, свободного держания и даже захвата чужих достояний по праву войны.

Заметим, что рассуждения о единовластии Всевышнего были широко распространены в эпоху Реформации и Контрреформации. Сторонники противоборствующих религиозных течений использовали этот постулат для обоснования порой диаметрально противоположных заключений. Так, анабаптисты, действовавшие в середине XVI в. на Севере Италии, защищая идею безгосударственности, утверждали, что единственным господином на Земле является Христос, и только ему надлежит править людьми. Никто из христиан не может быть ни королем, ни герцогом, ни князем, никому не дано права занимать государственные должности. Подобные выступления, находившие сочувствие среди крестьян и городской бедноты, приобретали нередко явный антифеодальный характер, сочетаясь с отрицанием официальной церкви и самого государства⁹. Кампанелла из той же богословской посылки делал совсем иной вывод, на первый взгляд близкий поборникам католицизма и Контрреформации, в действительности же, как увидим, предполагавший коренные реформы общественных устройств. Бог печется о людях как добрый отец, рассуждал опальный философ. Он любит не в отдельности каждого, а всех в совокупности, его заботят не индивиды, а человечество; он хочет, чтобы им управляли хорошо (Р. 7). Хорошее правление Кампанелла мыслит только как мудрое. В «Монархии Мессии» возникают знакомые по другим его сочинениям суждения о прималитетах — мощи, мудрости и любви, которые, согласно толкованию Калабрийцем троякой природы «первого разума», творят мир и все его частицы. Учение о прималитетах признают и жители Города Солнца, они верят, что «все существа метафизически состоят из мощи, мудрости и любви, поскольку они имеют бытие»¹⁰. Не случайно три помощника Метафизика, главного правителя идеального государства, носят именно такие имена.

Непременным правилом мудрого правителя объявляются действия, отвечающие трем прималитетам. «Мощь, Мудрость и Любовь — основы нашей метафизики и фундамент государства», — провозглашается в первой главе «Монархии Мессии» (Р. 8). Примечательно, однако, что из высших добродетелей Кампанелла особо выделял мудрость. Он делал попытку определить величие и жизнестойкость государств в зависимости от достоинств их основателей. Добрейшим, мудрейшим и сильнейшим был Давид, правитель великого государства, приводил он пример. Из трех главных достоинств Цезарь обладал двумя — мудростью и силой. Одиссей опирался на мудрость. Аякс и Тамерлан — на силу. Соответственно и власть их оказывалась более или менее устойчивой. Опора только на силу наименее эффективна, она присуща животным. Человеку же свойственна мудрость, поэтому он управляет живыми тварями. В сочинении повторяются восходящие к античности утверждения о том, что естественна власть мужчины над женщиной, сильного над

⁹ См. подробнее: Чиколлини Л. С. Социальная утопия в Италии, XVI — начало XVII в. М., 1980. С. 112.

¹⁰ Кампанелла. Город Солнца. М., 1954. С. 115.

слабым, старшего над младшим, отца над сыновьями. Однако столь же натуральной Кампанелла объявляет власть женщины, слабого, сына, если они наделены мудростью. Для него законны все виды власти (выборная, наследственная, доставшаяся по жребию и т. п.), когда у ее кормила стоит мудрость: лишь мудрецы способны умело использовать любовь и доброту, в нужный момент применить физическую силу. Любовь и мощь, таким образом, оказываются подчиненными мудрости.

Кампанелла, в сущности, все разумные действия людей объясняет благотворным влиянием «высшего интеллекта» и все мудрое объявляет причастным Христу. Истинное царство, заявляет он, может быть только мудрым. Неразумное же настоящее царством назвать нельзя, ибо ему не покровительствует Христос. Христос и неразумное — вещи несовместимые. Более того, Кампанелла высказывал довольно смелую, близкую к ереси мысль: государства неверных, коль скоро они управляются мудро, «в некотором смысле» являются христианскими. Если же они управляются дурно, приравнять к христианским их невозможно (Р. 28). Следуя его логике, читатель должен заключить, что таковыми не являются и дурно управляемые государства христиан.

О тесной связи с ренессансной культурой говорит и толкование распространенных в его время понятий Фортуна, Судьба, Рок, Случай, которые, постепенно вытесняя представления о вмешательстве бога в повседневные дела человека, использовались гуманистами в их попытках обосновать историческую закономерность. По Кампанелле Фортуна, Рок, Судьба, Случай в сочетании с человеческой мудростью подвластны «первому разуму» и «естественному закону», составляют движущие силы истории. Умение использовать случай, противостоять злему року, предвидеть будущие последствия человеческих деяний и есть признак подлинной мудрости правителя.

Проблемам государства, злободневным в переходный от феодализма к капитализму период, отведено немалое место в рассматриваемом нами произведении Калабрийца. Целью человеческого общежития он, как многие его современники, считал общественное благо, жизнь в счастье и любви. Кампанелла делал упор на миролюбии, добропорядочности правителей, призывая их в милосердии брать пример с Христа. Все хорошие государства, утверждал он, создавались мирным путем, без применения силы. Лучшее доказательство тому — царство разума, основанное Христом. Он объединял своих последователей словом, убеждением, ради этого царства он пролил свою кровь (Р. 43).

Призыв к миролюбию не означает, однако отказа от принуждения. Последнее необходимо, дабы защищать верных и искоренять порочных. Против неразумных нужен меч, дабы не портили остальных. Насилие сравнивается с горьким лекарством: его применение неизбежно, если оказалось недостаточным духовное оружие (Р. 35). Так обосновывается потребность государственной власти, опирающейся на два средства воздействия — убеждение и силу, или, как говорил Кампанелла, — на «язык и меч».

В сочинении затрагивается и популярная в эпоху Возрождения тема наилучших форм правления. Калабриец признает приемлемость «смешанной» формы, о чем так много рассуждали политические мыслители его времени. Но в отличие от венецианских политиков (Паруты и других) или флорентийца Джаннотти, вслед за древними отстаивавших трехчленное и даже четырехчленное устройство власти (сочетание элементов монархии, аристократии и демократии), Кампанелла полагал приемлемым и двухчленное устройство, хотя подробных разъяснений не давал. (Судя по конституции Города Солнца, это могло быть соединение монархии и народовластия.)

В итоге же автор трактата высказывается за монархический принцип. Правление одного человека более соответствует природе, заявлял он, поскольку легче найти одного хорошего мудреца, чем нескольких. Кроме того, если в государстве утвердится диктатура, удобнее иметь дело с одним тираном, нежели с многими. Наконец, желательно, чтобы все придерживались единых взглядов, ибо, когда в государстве много голов, возникает столько же мнений, порождая распри и ереси. Монархию Калабриец называет «благороднейшим правлением», ссылаясь на древних мыслителей — Платона, Аристотеля, Плутарха, Гомера, Исократ (Р. 46).

Защищая принцип единовластия, Кампанелла вместе с тем — решительный противник деспотизма и тирании. Его идеал — выборная монархия. Предостерегая от наследников тирана, он рекомендует выбирать правителя из числа наилучших и умнейших практиков, знающих жизнь и опытных в делах, а не занятых отвлеченными размышлениями «книжников». По его мнению, имеет смысл на трон возводить чужестранца — совет, воспроизводящий давний обычай итальянских городов приглашать подеста (главу исполнительной и судебной власти), независимого от местных жителей.

Одно из важных условий для правителя — не быть отягощенным семьей: она непременно отвлекает от общественных дел, побуждая к частному интересу. Утопист, таким образом, хотел распространить католический институт — безбрачие духовенства — и на государственных деятелей. Впрочем, истинный правитель и мыслится как лицо духовное. Он должен быть «освящен богом», тогда люди подчинятся ему охотнее. Поэтому Калабриец советовал избирать священника, обладающего силой духа, мудростью, отмеченного любовью к богу, истинного покровителя народа. Так узник инквизиции подходил к обоснованию преимуществ теократии.

В основе аргументации лежит знакомый по многим его сочинениям тезис: религия — душа всякого государства (Р. 10). Истинной религией объявляется христианство. Церковь Христа — верная и единственная у бога, как голубица у голубя, как одна голова у человека, как один кормчий на корабле (Р. 45). Пространные рассуждения на эту тему заканчиваются выводом о приоритете священства над светской властью. Более того, Томмазо Кампанелла выступает яростным противником деления власти на духовную и светскую. Государство, где такое деление осуществлено, кажется ему противоестественным, подобным «монстрам о двух головах»

(Р. 52 — 53). Отход человечества от справедливых предначертаний Создателя и проявился в таком разграничении. Первоначально, утверждает Кампанелла, священство и светская власть находились в одних руках. Доказательству этого тезиса посвящены целые главы произведения (2, 9, 10) и многочисленные пассажи в других частях книги. «Христос был царем светским и духовным, имел две власти; их он оставил церкви», — доказывал Кампанелла. Такой же порядок существовал в библейских «естественных царствах», где правили цари-жрецы, цари-отцы. Одна церковь божия объединяла весь мир в едином государстве, имевшем одну главу — царя-понтифика, который представлял бога и был его наместником (Р. 18). Нарушенный с течением времени первоначальный порядок восстановил Христос (Р. 28). Он намеренно объединил власть священника и светского правителя, поскольку духовная власть, не подкрепленная физической силой, непрочна, она непременно ведет к приоритету мирских правителей (Р. 28 — 29). Тема неразрывности «двух властей», духовной и светской, которыми обладал Христос, пронизывает все произведение Кампанеллы. Доказательства разумности такого слияния автор черпал в Священном Писании, сочинениях древних авторов, в мифологии и т. д. Вторая глава книги рисует следующую картину: Адам, его преемники и потомки, выступая в роли посредников между богом и людьми, обладали соответствующей юрисдикцией. Жреческий сан передавался по наследству перворожденным. Народы охотно повиновались царю-жрецу как наместнику Всевышнего. Они делали это, не столько боясь наказания земных правителей, сколько из страха перед Господом, веря, что он наблюдает за ними, всевидящий и всезнающий. Кампанелла вспоминал миф о «золотом веке», царстве Сатурна, когда существовало вселенское государство и царила единая вера. Порчу нравов и порядков он связывал с утверждением светских властителей, не умудренных в религиозных делах и полагавшихся на силу оружия, вследствие чего человечество распалось на множество государств (Р. 12 — 14).

Разъединение рода людского Кампанелла относил даже к козням Сатаны. Это он позаботился о расколе и ересь, «иудействующий дьявол захотел лишить нас этого блага, чтобы мы находились в наших странах, как черви в сыре, чтобы стали ограниченными, обманывались, не встречались бы друг с другом, чтобы не имели возможности познавать дела божии, творимые в разных странах, не понимали бы один другого, отличались бы по языку и вере, чтобы издревле существовавшее взаимопонимание было утрачено, чтобы мы вступали из страны в страну лишь дорогой войны, бесконечной смерти, страха без милосердия и бога — отца нашего, сынами которого мы все являемся» (Р. 14). Это дьявол ввел в мир множество независимых княжеств, посеял властолюбие, невежество и прочие грехи, братоубийственные войны, мор, голод, тиранию (Р. 17). Дьявол, нарушив древние устои, отделил священство от светской власти. В результате нарушены закон природы и истинная вера. Раскол и вражда между государствами неизбежно порождают религиозные разногласия, ведут к порче христианства. Кампанелла ссылаясь на

пример Реформации в Германии (Р. 68, 76). Отсюда призыв: преодолеть войны и раздоры и вернуться к «невинному естественному состоянию» — создать единую мировую державу во главе с одним государем (Р. 13 — 14).

«Монархия Мессии», несомненно, отражает объединительные устремления, широко распространенные в Италии XVI — начала XVII в. Но в отличие от многих своих современников Кампанелла хотел не только единства Италии в умиротворенной единой Европе, но и консолидации всего мира, хотя в основе его грандиозного плана лежали думы о судьбе родной страны. Ей он отводил одно из главных мест в мировой монархии как центру католической церкви и резиденции пап.

Понимая сложность задачи, Калабриец изыскивал всевозможные доказательства разумности и возможности создания всемирной монархии и утверждения единой веры. Отсюда планы обращения мира в католичество. «Все мы единые люди, объединенные в единой вере, данной Аврааму, ходим под одним богом, единственным в мире». Один бог, одно солнце, один царь, один пастух у стада — вот доказательства возможности воссоединения человечества в «едином христианском понтификате», читаем мы в «Монархии Мессии» (Р. 18).

Не менее энергично защищает Кампанелла и тезис о полноте власти вселенского духовного пастыря. Как божий избранник, он выправит дела, ревностно исполняя свое назначение и сочетая в себе наилучшие черты мудрого правителя (Р. 10). И снова ссылка на пример Христа. Еще до своего прихода на землю он, «фигурально говоря», «воплощался», действовал в Адаме, Ное, Мельхиседеке, Самуиле, Давиде, Аврааме, Иуде Макабее, обладавших полнотой власти, светской и духовной (Р. 29). Кампанелла называл Христа сыном Давида, а Давиду было обещано, что его наследники получат царство (Р. 21). Таким образом, новая вселенская монархия, к созданию которой призывал Кампанелла, и будет царством Христа, Мессии, посланника божьего.

В сочинении звучали миллениаристские мотивы. Наступление царства Мессии предсказывали пророки, о нем говорил Исайя. И Августин учил о соединении духовной и светской власти в тысячелетнем царстве, где будет править и судить Христос (Р. 29.)

Во главе грядущего царства Мессии Кампанелла ставил римского понтифика, стремясь доказать законность его двойной власти, духовной и светской, полученной через апостола Петра, любимого ученика и наследника Христа. Только Петру дано было право юрисдикции, рассуждал автор трактата. Остальным апостолам надлежало проповедовать, поучать грешников, но не судить. Петр и Павел, всегда единые, явившись в Рим, основали «небесный трибунал», объединили папскую и императорскую власть. Рим избран богом и занял место Вавилона, Сиона, Иерусалима (Р. 47 — 48). Кампанелла провозглашал папу безусловным и единственным правителем христианской церкви.

Заметим, что против этого постулата в его время решительно выступали не только деятели Реформации, но и поборники внутрицер-

ковных преобразований (так называемой католической реформы), стремившиеся ограничить власть первосвященника церковным собором. В данном случае Кампанелла брал на вооружение традиционную средневековую доктрину. Христос говорил любимейшему ученику Петру: «Вот братья твои, а ты — пастух». «Согласно божественному и естественному закону папа стоит выше епископов и собора» (Р. 49). Папа — супруг церкви, тогда как епископы всего лишь ее хранители, они члены тела церкви, глава которой — папа (Р. 49). Он — арбитр, судья, пастырь, отец семьи христианской, викарий Мессии. По закону божественному и человеческому церковь — супруга высшего понтифика, подчинена ему, она не может распоряжаться тем, чем не позволяет ей супруг (властью, имуществом) (Р. 61 — 67).

Обосновывается и независимость римского первосвященника от светской власти, Кампанелла называл ослиами теологов, которые ставят императора выше папы (Р. 51). Ошибаются и те, кто думает, будто светская власть была создана прежде духовной. Напротив, Господь учредил первую как помощницу апостолического престола. Устроитель земных дел — Христос — действовал согласно естественному праву, а по нему все виды разумных правлений созданы «первой мудростью» и зависят от Христа, а значит, от св. Петра и папы, поскольку папа — викарий Христа, викарий высшей мудрости и т. д. (Р. 65 — 66). «Все эти титулы — от царства Мессии, и всякая власть дана его собственной властью» (Р. 66). Государства получили законы от Христа, никакого другого закона, кроме евангелического, у христиан не существовало. И если имеются хорошие гражданские учреждения, это не означает, что у них иной распорядитель. Все власти подчинены Христу, поскольку допущены и апробированы или, по крайней мере, дозволены им или его викарием. Кампанелла использовал поэтические образы, сравнивал события в мире с тяжело груженным кораблем, по вине неумелого кормчего терпящим крушение. Господь отыскал корабль в бурном море, указал ему путь в гавань, поставив во главе хорошего кормчего, отстранив неудачливых. Он послал навигаторам наставников, дабы они знали, как снаряжать корабль и какой порядок установить на нем. Это и были евангелические поучения (Р. 72 — 73).

На страницах сочинения воскрешались картины из средневековой истории, рассказывающие о борьбе пап с императорами. В толковании Кампанеллы римские первосвященники оказывались господами положения, миротворцами и спасителями народов. Они защитили христианский мир в период распада Римской империи. Император Константин своим даром вернул церкви то, что ей принадлежало. Папы смещали и назначали государей. Карл Великий получил императорскую корону из рук понтифика. Разделение Каролингской империи тоже произошло с его соизволения. Папа Захарий лишил царства Карломана, Адриан I — лангобардского короля Дезидерия. Папы низлагали королей Англии, Наварры, Португалии. В Германии они создали семь курфюршеств и вмешивались в избрание императоров. Александр VI, выступив арбитром, поделил Новый Свет между Испанией и Португалией и т. д. и т. п. Вспоминая Иннокентия III,

Калабриец повторял известное его сравнение императорской власти с Луной, отражающей свет Солнца — папской власти (Р. 53 — 54; 61 — 67).

Вывод Кампанеллы звучит в духе Контрреформации — необходимо укрепление католической церкви. Однако в его суждениях выявляется особый оттенок — речь идет прежде всего о власти папы, который должен встать над церковью и государствами. Мир нуждается в сильном вожде, разъясняет философ свою позицию, папа повел бы его к единству, сплотил бы и воодушевил всех, «кто любит общество» (Р. 54). Таким образом, Кампанеллу интересовала не столько церковь как организация, сколько достигнутый с помощью единовластия пап справедливый порядок на земле. Ради последнего и используется средневековая идея о приоритете римских первосвященников. Следует уточнение прав пап и мирских правителей (гл. 14 и 15). Апостолическая власть, заявляет автор трактата, не отнимает царств у государей, она лишь объединяет их и ими управляет. Князьям и императорам отводится роль защитников церкви. Папе — наместнику Христа — оставлен «материальный меч» — меч Давида, он же — меч Христа, меч Мессии. Папа действует им через светских правителей. Они — руки христианства, папа же — голова. Римский первосвященник освещает власть князей постольку, поскольку они выступают как его помощники, с его соизволения опоясанные мечом Мессии (Р. 70, 74). Такая же роль отводится Кампанеллой и испанскому королю. В Новом Свете он ничем не владеет, а лишь способствует христианизации аборигенов. Судья и советчик там — папа, он господин и распределитель земель. Но поскольку защищать Евангелие, искоренять варварство, людоедство, «звериное идолопоклонство» приходится не только словом, но и оружием, последнее и вложено в руки испанского короля. Тем не менее верховенства папы в новых землях никто не может отрицать. Вопрос о правах папы и испанского короля в колониях Кампанелла подробно разбирал в последней, 18-й главе трактата. Примечательно, что в стремлении возвысить папство Кампанелла на свой лад толкует известное библейское изречение «воздай кесарю — кесарево; богу — богово». Смысл его в представлении философа весьма относителен, ибо то, что принадлежит кесарю, неотделимо от богова. Во Вселенной все принадлежит богу и ничего кесарю. Поэтому все зависит от папы, а не от кесаря; если же зависит от кесаря, то постольку, поскольку последний зависит от папы (Р. 65, 71, 72).

И еще одна интересная мысль, призванная нанести удар по абсолютистским устремлениям светских властителей. Кампанелла, в сущности, говорит о двойном их подчинении. С одной стороны, они защитники церкви и в своих действиях ограничены папой. Они не могут затевать междоусобные войны, поддерживать ссоры, ведущие к расколу христиан. Долг государей — воевать за веру и народ, умереть за них, как сделал Христос.

С другой стороны, короли и князья — защитники народа, от него получили и власть свою. В этом их отличие от папы. Власть светских правителей зависит от народа, папа же — наместник божий. Христос

не должен был принимать конкретное царство, к примеру Иерусалимское, как думают иные теологи, рассуждал Кампанелла. Если бы он сделал это, он стал бы избранником людей, тогда как на деле он — посланник бога, и без того наделенный светской властью.

Калабриец с гневом обрушивался на тех, кто пытался обосновать правомерность абсолютной власти светских правителей. В его сочинении оживают эразмианские мотивы о государе — слуге общества, наделенном высокими моральными добродетелями (Р. 80 — 81). Звучат, как мы отмечали, и тираноборческие ноты: римскому понтифику предоставляется право смещать деспотов и тиранов. (Король франков Хильдерик был низложен папой не потому, что впал в ересь, а потому, что дурно управлял (Р. 61).)

Но и власть папы, несмотря на ее божественное происхождение, тоже не произвольна. Кампанелла называл главу римской курии блюстителем естественного закона; его задача — осуществлять исправительную работу, думать об улучшении человеческого рода, учить добру, заботиться, чтобы христиане жили одной семьей. Идя на смерть, Христос завещал Петру искоренять гордыню, властолюбие, улаживать споры. То же самое делает папа. Но облаченный великой властью, папа все же не является господином мира и церкви Христовой. Он слуга божий, распорядитель. Положения о светских правителях, в духе Эразма, распространяются и на римских первосвященников. Правление, поучает Калабриец, тяжкий труд, горькое рабство. Все люди — рабы божии. Рабы божии — рабы церкви, в том числе государи. Папа же — раб рабов божиих (Р. 40 — 41). Используя достаточно традиционные в католицизме постулаты, Кампанелла расставлял свои акценты. Пример, как надо царствовать, показал Христос: он управлял, а не господствовал (Р. 41). Главная задача умелого правления и политики как науки, по Кампанелле, — дать народам счастье, охранить общественное благо. Грядущее царство Мессии мыслится как царство согласия, единодушия. Отец мира хотел, читаем в трактате, чтобы все были «одной крови», жили бы в любви и единоверии (Р. 14).

Узник инквизиции, несомненно, задумывался о практической возможности свести людей в едином «божественном принцепате». Он решительно возражал тем, кто в такую возможность не верил (среди них оказывается и Аристотель, против которого философ из Стило постоянно выступал). Для этого надо только строить государство строго по науке (Р. 78).

В общих чертах Калабриец набрасывал схему управления всемирной державой. Папа не будет в ней единоличным правителем. В провинциях и государствах дела должны вести его наместники. Они, в свою очередь, опирались бы на различные магистратуры, центральные и местные. Кроме того, понтифик проявлял бы заботу о подданных через духовных лиц — архиепископов, епископов, патриархов и т. д. Можно, по примеру Испании, в провинциях иметь пожизненных консулов. В сущности Кампанелла сохранял многое из существовавших в его время административных структур и иерархической организации общества. Новым было предложение

о созыве в Риме высшего правительственного органа — Сената, о чем Калабриец писал и в других политических трудах (в «Испанской монархии», «Политических афоризмах» и пр.). Для убедительности автор трактата обращался к примеру Турецкой империи, враждебной христианскому миру, но могущественной благодаря своему единству.

Еще показательнее идиллическая картина Древнего Рима времен Октавиана Августа — образец мудрого правления великой державой, «монархией наций». При Августе, сообщает утопист, мир по крайней мере 18 лет жил в радости и благополучии — «вещь поистине невиданная». Царила всеобщая гармония, поддерживалось спокойствие. Все магистраты подчинялись императору. Между правителями провинций и государствами был заключен договор не домогаться славы, не вести войн, столь противных человеческой природе. Было решено жить «по-философски». Римляне и их союзники строили свои отношения согласно природе и вечному разуму. Они проводили время в раздумьях о героических делах, в заботах об общественном благе, в дискуссиях о добре и зле, в научных занятиях, помышляя о пользе людей и познании божественных дел. Август понял значение религии и стал верховным жрецом. Люди кормились охотой, рыболовством, ловлей птиц, разводили сады, сооружали здания. Все охотно делилось продовольствием, в Италию его привозили оттуда, где его было в достатке, особенно из Египта. Не было ни голода, ни мора, ни войн из-за пищи, ни алчности среди заморских купцов и торговцев продуктами. При переселении люди выбирали удобные и приятные места с чистым воздухом и свежей водой. Живя мирно и благополучно, в счастливые времена Августа люди были мудры и достигли больших успехов в развитии наук — астрономии, медицине, физике (Р. 13 — 15). Они не занимались софистикой, подчеркивал Калабриец, провозглашавший, как известно, своей задачей борьбу с тремя злами — тиранией, лицемерием и софистикой.

Эти примеры вселяли в автора надежду, что в новой вселенской монархии науки расцветут благодаря широкому обмену и торговле, путешествиям, развитию путей сообщения, навигации. По своему обыкновению философ призывал к более глубокому познанию Вселенной, из наук самыми важными считал астрономию и астрологию, физику и политику. (Последние две изучают человека, общество и государство.) Он хотел, чтобы возросло число «наблюдателей», т. е. ученых, которые накапливали бы сведения о разных предметах. Делясь познаниями и перенимая опыт друг у друга, люди строили бы свою жизнь по науке, согласно естественному закону и вечной мудрости. Речь шла, таким образом, о познании конкретной реальности опытным путем, посредством конкретного наблюдения, накопления материала и его обобщения. Переключка с «Городом Солнца» здесь очевидна.

Ассоциации с «Городом Солнца» вызывают и рассуждения Кампанеллы о собственности. В «Монархии Мессии» он не обходит молчанием этот вопрос, прямо высказываясь за коллективное владение материальными благами. Счастье состоит не в том, чтобы

иметь много вещей, заявляет он. «Поэтому Христос приходил не разделить субстанции фортуны (т.е. «внешние», материальные богатства — Л. Ч.), а сделать все общим»; и это он показал в своем «государстве», содружестве апостолов и ранних христиан, основанном на коллективных началах, подобно сократовскому, как свидетельствовали св. Климент, Филон, св. Лука. Отход от первоначальных установлений привел к несовершенству людских отношений. Общность и «полезнейшее совершенство братьев» тем не менее остались у клириков и монархов (Р. 59).

Именно поэтому духовенство выдвигается на первый план как сила, способная обновить общество. Одно из главных различий между ним и мирянами Кампанелла видит в отношении к собственности. Клирики избирают бедность, пренебрегая материальными благами и пребывают в блаженном состоянии: они ничего не имеют и ничего не теряют. Их имущества обобщены, они продолжают традиции, установленные Евангелием и законом природы, зная, что единственный собственник всех благ — бог. Таким образом, по мысли Кампанеллы церковь указывает путь к коллективизму; ее владения следует умножать. Аккумулирование имущества в руках церкви Кампанелла считал тем более справедливым, что духовным лицом, монахом, братом и даже папой может стать каждый добродетельный христианин, независимо от его сословной принадлежности. Между духовными лицами, в его представлении, существует подлинное братство, будучи членами одного тела, они оказывают друг другу помощь (Р. 73).

Примечательно, что Калабриец настаивал не только на обобщении собственности, но говорил также о желательности уничтожения моногамной семьи. Согласно Евангелию и естественному закону, доказывал он, общими должны быть все вещи, «будь то царства, дети или жены, отец или мать». Утопист ссылаясь на авторитет Платона (Р. 69, 78).

Суждения о всемирном государстве, его организации и задачах являются центральным звеном трактата «Монархия Мессии». Ему подчинены пространные рассуждения Калабрийца о Христе — «первом разуме», о примате св. Петра, о папе — наследнике Мессии. Идеи, развивавшиеся в трактате, высказывались Кампанеллой и в более ранних трудах, а затем и в последующих. Главное политическое произведение его — «Об Испанской монархии» (1600) — посвящено доказательствам возможности объединения мира испанским королем (властелином огромной державы) при условии признания им верховенства папы и коренных реформ в самой Испании. Вопрос о всемирной монархии поднимался в «Политических афоризмах» (1602) (раскрывавших представления Кампанеллы об основных принципах политики), в написанных несколькими годами позже «*Antiveneti*», в «Речах к итальянским князьям», где автор ратовал за консолидацию итальянских государств — важной опоры вселенской державы. «Монархия Мессии» перекликается и с «Городом Солнца», в художественной форме изображающим конечный идеал утописта, о котором он думал всю жизнь.

«Монархия Мессии» вместе с другими сочинениями, написанными в первое десятилетие после раскрытия антииспанского заговора, говорит об оформлении в трудах узника определенной социально-политической концепции, которая развивалась им затем в ряде последующих произведений, что вовсе не означало отказа от идеалов «Города Солнца».

В трудах Кампанеллы немало общих мест и повторений. По этому поводу известный знаток его трудов И. И. Квачала заметил: «Сравнение произведений, написанных в разное время, указывает, что последующие переработки заключались главным образом в увеличении объема без существенных изменений их содержания, причем от этого они не выигрывали»¹¹. Нельзя не признать доли справедливости такого суждения. Однако в защиту Кампанеллы следует сказать, что повторения объясняются и тягчайшими условиями его существования, запретом писать, иметь бумагу, необходимостью восстанавливать конфискованные инквизицией рукописи и, конечно, желанием быть услышанным, понятым; ради этого стоило много раз говорить одно и то же. Тем не менее в трудах Калабрийца нет простого повтора, каждое сочинение служит углублению, детализации его концепции. Так в «Монархии Мессии» на первый план выступает образ вселенской державы, намечен путь ее создания с помощью папства и повсеместного насаждения католической веры. Позднее эта мысль найдет развитие в четырехтомном его сочинении «Вспомнят и возвратятся к господу все концы Земли», в других политико-богословских трудах.

Передовой мыслитель своей эпохи, Кампанелла строил свою программу на рационалистическо-натурфилософских основах, подчиняя общество велениям естественного закона, в духе которого толкуется и христианская вера. В то же время система доказательств, избранная Кампанеллой и обычная для него, противоречива так же, как сама идея возвышения понтифика. Опора на гуманистов и античных авторов сочетается со своеобразным толкованием католической догмы и Библии, препарированием исторического материала. Пример тому — идеализация империи Октавиана Августа, маленькая утопия, задача которой — подчеркнуть жизненность предлагаемой Кампанеллой программы. В сочинении отчетливо звучат средневековые мотивы, философ идеализирует и папскую теократию (что не раз отмечали историки). Однако не восстановление старого, а создание нового порядка в обществе, и в сущности не защита интересов папства как такового, а сплочение воедино всех народов земного шара ради уничтожения зла и насилия — такова цель автора «Монархии Мессии». И это прекрасно понимали его современники. И видимо, потому трактат с его чрезмерным возвышением папства и теократии в условиях жестокой религиозно-политической борьбы того времени не мог не вызвать раздражения не только у противников

¹¹ Квачала И. И. Фома Кампанелла // Журнал министерства народного просвещения. 1907. Авг. С. 243.

папской курии, но и у значительной части католического духовенства, стоявшего за внутрицерковные преобразования, тем более что сочинение содержало немало крамольных мыслей и произвольного толкования католической догмы.

«ПЛЯСКИ СМЕРТИ» В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОМ ИСКУССТВЕ XV в. КАК ТЕМА РУБЕЖА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И ВОЗРОЖДЕНИЯ

Ц. Г. Нессельштраус

Тема смерти как лейтмотив пронизывает западноевропейскую культуру второй половины XIV — XV столетий. Она звучит в литературе разных жанров и направлений — от «Триумфов» Франческо Петрарки и «Богемского землепашца» Иоганна фон Зааца до проповедей Савонаролы и «Корабля дураков» Себастиана Бранта, от стихов Эсташа Дешана до «Зеркала смерти» Пьера Шатлена и поэзии Франсуа Вийона. В изобразительной традиции ни одно столетие в истории европейской художественной культуры не породило такого изобилия мотивов, связанных с темой смерти, как XV век. Во фресках, алтарной живописи, скульптуре, книжной миниатюре, ксилографиях, гравюре на меди мы постоянно встречаем сюжеты «Трое мертвых и трое живых», «Триумф смерти», «Пляски смерти», «Искусство умирать». Тема смерти широко проникает и в иллюстрации первопечатных изданий — разного рода листовок, религиозно-дидактических сочинений, а также в произведения светской литературы, как, например, «Всемирная хроника» Гартмана Шеделя или французский «Пастушеский календарь»¹. Смерть предстает в этих фресках, гравюрах, рельефах то как старуха с косой, проносящаяся над землей на перепончатых крыльях летучей мыши, то в виде мертвецов с остатками плоти на костях, то в виде скелетов. Триумфальные танцы скелетов, погоня мертвецов за людьми, нескончаемые хороводы, куда мертвые вовлекают живых, гримасничающие черепа кладбищенских оссуариев, леденящие кровь картины тления — таков неполный репертуар макабрических образов в искусстве второй половины XIV — XV столетий.

В обширной литературе, посвященной «Пляскам смерти» и другим макабрическим сюжетам XV в., не раз ставился вопрос о причинах столь широкого распространения этих сюжетов. Несомненно, непосредственным поводом были многие бедствия, обрушившиеся на Европу, — эпидемии чумы, начиная с 1348 г. периодически опусто-

¹ Примерами могут служить гравюра «Imago mortis» с танцующими скелетами во «Всемирной хронике» Гартмана Шеделя (*Schedel H. Weltchronik. Nürnberg: Anton Koberger, 1493*) или изображение вырывающегося из пасти Левиафана всадника-смерти в «Пастушеском календаре» (*Le Compost et Calendrier des Bergiers. P.: Pierre Le Rouge, 1493* и многочисленные последующие издания французских «Пастушеских календарей»).

шавшие города, Столетняя война, голод, вторжение турок. Появлявшиеся во множестве листовки, отпечатанные с деревянных досок или посредством книгопечатных прессов, содержали молитвы к «святым заступникам», помещенные под их изображениями. Они донесли до нас отзвук панического страха смерти, охватившего в XV столетии население Европы. «О святой господин и мученик Себастиан, сколь велики твои заслуги! — гласит текст «чумного листа» 1437 г., сопровождающего изображение сцены расстрела святого лучниками. — Попроси за нас Господа нашего Иисуса Христа, чтобы мы по твоей молитве и за твои заслуги укрыты и защищены были от мучений, и от зловредных эпидемий, и от внезапной смерти, и от всех необычных смертей. Аминь. Господи всемогущий и пречечный! Мы молим тебя, защити нас за заслуги и по заступничеству твоего святого мученика Себастиана от мук эпидемий, и от внезапной смерти, и от всех необычных смертей. И если не ради нас, то снизойди, памятуя заслуги твоего достойного мученика святого Себастиана. И того ради помоги нам, властвующий в вечности. Аминь»².

Из «святых заступников» наряду с Себастианом, считавшимся целителем чумы, особенно велика была популярность святого Христофора, изображения которого служили чем-то вроде талисмана, предохраняющего от внезапной смерти. «В день, когда ты увидишь лик Христофора, ты не умрешь злой смертью», — гласит надпись на ксилографии 1423 г. с изображением Христофора, переносящего через реку младенца Христа³. О живучести этого поверья говорит насмешливое замечание Эразма в «Похвале глупости». «Нужно здесь упомянуть и тех, кто внушил себе глупое, но приятное убеждение, будто стоит человеку поглядеть на статую или икону Полифема-Христофора — и смерть не грозит ему в тот день»⁴.

И все же при всей катастрофичности бедствий они были скорее поводом, чем причиной, столь широкого распространения темы смерти в литературе и изобразительном искусстве XV столетия. Мне кажется, прав современный французский историк Жан Делюмо, считающий успех этой темы одним из проявлений великого страха, который охватил Европу в переломный период ее истории⁵. Тогда были поколеблены казавшиеся дотоле незыблемыми основы средневекового общества — папство, авторитет которого был подорван авиньонским пленением и следовавшей за ним великой схизмой, и империя, подвластная которой законам времени была продемонстрирована крушением тысячелетней Византии и глубоким

² Ксилографический «Чумный лист», датированный 1437 г., выполненный в районе Швабии, Вена, Альбертина, S. 164 (воспроизведен в книге *Geisberg M. Geschichte der deutschen Graphik vor Dürer. B., 1939, Tafel X*).

³ Так называемый «Буксгеймский Христофор», 1423 г., первая датированная европейская ксилография, происходит из района Базеля или Боденского озера, Манчестер, библиотека Джона Райландса, S. 1349 (многократно воспроизводился, см., например: *Geisberg M. Op. cit. Tafel VIII*).

⁴ Эразм Роттердамский. Похвала глупости. М., 1960. С. 52.

⁵ *Delumeau J. La peur en Occident (XIV — XVIII siècles). Une cite assiegee. P., 1978.*

кризисом Германской империи. Эти события сопровождались социальными потрясениями, распространением ересей и реформационных движений, наконец, новой и самой сильной вспышкой эсхатологических ожиданий, приуроченных к 1500 г.

В литературе, посвященной «Пляскам смерти», подробно рассматривался также вопрос об истоках этой темы. Бесспорно, тема смерти всегда волновала человечество, и многое в культуре XV столетия опирается на традиции, восходящие к глубокой древности. Однако, вопреки чрезвычайно распространенному мнению⁶, тема смерти, как она предстает в литературе и изобразительном искусстве XV в., не была унаследована от средневековья. Если в литературе, например, есть известное формальное сходство в стихотворениях, начинающихся словами «Ubi sunt?» («Где ныне?»), то по смыслу между стихами Якопоне да Тоди «О мире, сражающемся за суетную славу» (XIII в.) или Эсташа Дешана (конец XIV в.), с одной стороны, и Франсуа Вийона — с другой, имеется существенное различие. В поэзии средневековья власть, могущество, слава объявляются призракными с позиций «презрения к миру», тогда как в стихах Вийона звучит горькое сожаление о быстротечности времени и мимолетности земных радостей.

Еще больше различий в интерпретации темы смерти в изобразительном искусстве средневековья и XV столетия. Собственно, в средневековом искусстве смерть, по удачному выражению Жака Ле Гоффа, является «великим отсутствующим»⁷. Изображения ее появляются лишь в редчайших случаях, причем иконографически они

⁶ В западноевропейской литературе тему «Плясок смерти» часто называют средневековой. Это отражено в наименовании ряда посвященных «Пляскам смерти» работ, например, книг Хельмута Розенфельда (*Rosenfeld H. Der mittelalterliche Totentanz. Münster; Köln, 1954*) или Штефана Козаки (*Cosacchi St. Makabertanz. Der Totentanz in Kunst, Poesie und Brauchtum des Mittelalters. Meisenheim am Glan, 1965*). Однако при этом обычно оговаривается, что данная тема появляется в изобразительном искусстве лишь в конце XIV — начале XV столетия. Позднее происхождение «Плясок смерти» отмечал еще Эмиль Маль в своей работе 1908 г. «Религиозное искусство позднего средневековья во Франции» (См.: *Male E. L'art religieux de la fin du moyen age en France. 6-e ed. P., 1969. P. 347*). Как сюжет, характерный для XV в., рассматривает «Пляски смерти» и Йохан Хейзинга в изданной впервые в 1919 г. книге «Осень Средневековья» (*Huizinga J. Herbst des Mittelalters. Stuttgart, 1969. S. 190ff.*). Наконец, Жак Ле Гофф наиболее точно определил макабрические сюжеты как порождение сознания, возникшего на пороге нового времени (*Le Goff J. La civilisation de l'Occident medieval. P., 1965. P. 24, 419, 615*).

Тем не менее в неспециальной литературе очень часто можно встретить упоминание «Плясок смерти» и других макабрических сюжетов как типичных для всего средневековья. Например, Бертран Рассел в статье «Жизнь в средние века» (1925 г.) характеризует «Пляски смерти» как «любимый сюжет средневековья» (*Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987. С. 63*). Подобная точка зрения проникла в отечественную литературу, в особенности при противопоставлениях средневековой культуры и Возрождения. В книге Р. Хлодовского «Франческо Петрарка» читаем: «Средние века пугали смертью и чаще всего подчеркивали в ней безобразие разложения» (М., 1974. С. 153).

⁷ *Le Goff J. Op. cit. P. 24.* «Среди многих страхов, заставлявших их [людей средневековья] дрожать, страх смерти был самым слабым; смерть — великий отсутствующий средневековой иконографии» (*Ibid.*).

не имеют ничего общего с мертвецами и скелетами XV столетия. В искусстве средневековья смерть предстает в обычном человеческом облике, смысл же изображенного раскрывается с помощью надписей или атрибутов. В большинстве случаев это апокалиптический всадник на «бледном коне», скачущий в ряду трех других. Сошлемся для примера на миниатюру «Апокалипсиса» из Сен-Севера начала XI в., где всадник на «бледном коне» ничем не отличается от своих собратьев⁸. Между тем в графических циклах XV в. на сюжеты «Апокалипсиса», как, например, в гравюрах Кельнской Библии 1478 — 1479 гг. или в знаменитом цикле Дюрера на ту же тему (1488 г.), всадник на «бледном коне» предстает уже в виде мертвеца с вскрытым чревом и с косой в руках, что соответствует характерной для XV в. иконографии.

Один из крайне немногочисленных примеров персонифицированного изображения смерти в средневековом искусстве мы находим в миниатюре «Распятие» Евангелия аббатисы Уты из Нидермюнстера (X в., Регенсбургская школа)⁹. У подножья креста по левую руку от Христа помещена маленькая фигурка скорчившейся женщины с завязанным лицом. В бессильной злобе она сама ранит себя копьем. Всем своим обликом она противопоставлена нарядной и радостной «жизни», находящейся по другую сторону креста. Здесь представлен, таким образом, триумф Христа над смертью. Итак, смерть в интерпретации средневековья — зло, побежденное Христом, что составляет разительный контраст с характерными для XIV — XV столетий «Триумфами смерти» или изображения ее в виде царицы, повелевающей людьми. Приведем для примера гравюры из книги Иоганна фон Зааца «Богемский землепашец», изданной в 1463 г. в Бамберге Альбрехтом Пфистером. Здесь смерть предстает в виде мертвеца в короне и со скипетром в руке, восседающего на троне. Такое изображение вполне соответствует тексту. «Ты спрашиваешь, кто мы, — обращается она к обвиняющему ее вдовцу, — мы орудие божье, госпожа смерть, справедливый косарь... Все царства мира были бы нашими, если бы мы оставляли людям жизнь, поддавшись всяким их вымыслам и бредням или снисходя к их любви и страданиям; все цари надели бы на нашу голову свои короны, вложили бы скипетры в нашу руку, и даже трон папы и его тройная тиара принадлежали бы нам»¹⁰.

Нет в средневековом искусстве и устрашающих картин тления. Напротив, умершие даже в преклонном возрасте обычно изображались на надгробных плитах молодыми и прекрасными, какими они должны пробудиться в час Страшного суда. Вообще средневековые

⁸ «Апокалипсис» из Сен-Севера, около середины XI в., Париж, Национальная библиотека, Ms. lat. 8878, fol. 109 r. Над головой всадника надпись «mors» («смерть»).

⁹ Евангелие Уты из Нидермюнстера, Регенсбург 1002 — 1025 гг., Мюнхен, Государственная библиотека, Clm. 13601, fol. 3 v. Над головой женщины также имеется надпись «mors».

¹⁰ Цит. по: Der Ackermann aus Böhmen / Textausgabe von A. Hubner. Leipzig, 1964. Kap. 6. S. 6.

проповедовало отвращение скорее к живой плоти, нежели к мертвой. «Красота тела сосредоточена лишь в коже, если бы люди видели то, что находится под нею... они приходили бы в ужас при одном лишь виде женщин», — писал в X в. клонийский аббат св. Одо, повторяя мысль многих своих предшественников¹¹. Сожаление о недолговечности тела, ужас перед тлением, которому обречена плоть после смерти, — удел XV в. «А женщин плоть, о правый Боже, / нежна, бела, как майский цвет, / ужель с тобою будет то же? / да! в рай живым дороги нет», — сетует Вийон¹². Ему вторит король Ренэ, поместивший над могилой своей возлюбленной в монастыре цестинцев в Авиньоне стихи, написанные от имени умершей: она оплакивает утраченные радости жизни¹³. Рядом некогда находилось погибшее впоследствии изображение женщины с тронутым тлением телом. Отсюда начинается путь к надгробиям последующих столетий, представляющим наглядно ужасы смерти.

Тема разложения и тления проникает в изобразительное искусство лишь на исходе средневековья, во второй половине XIV в. По-видимому, в это время сложилась легенда о «Трех мертвых и трех живых», повествующая о встрече трех королей с их умершими предшественниками, которые преследуют их со словами: «Мы были такими, как вы, и вы будете такими, как мы». Вариант этой темы представлен в левой части фрески пизанского Кампо Санто «Триумф смерти», написанной в 1350-х годах. В правой части росписи мы видим летящую старуху-смерть с косой, разящую молодых и не внимающую призывам калек и нищих. Роспись эта, несомненно, навеяна первой страшной вспышкой «черной смерти» в 1348 г. Она представляет собой вариант темы смерти, характерный для проторенессансной Италии. Быть может, он возник под влиянием только что завершенной поэмы Петрарки «Триумфы», содержащей наряду с триумфами любви и целомудрия триумф смерти. Известно, что фрески на эту тему были написаны во второй половине XIV в. еще в ряде итальянских церквей. Не чуждо образам смерти и тления искусство периода расцвета раннего Возрождения. Так, во фреске Мазаччо «Троица» в церкви Санта Мариа Новелла во Флоренции есть изображение саркофага с останками умершего. Помещенная над ним надпись гласит: «Я был некогда таким, как вы, и вы будете такими, как я».

Из всех вариантов макабрических сюжетов наиболее распространены в XV веке «Пляски смерти». Особенно популярны они во Франции и Германии. Литературная редакция их возникла, по-видимому, в конце XIV в., а изобразительный вариант — в первой четверти XV в. Полагают, что одной из первых росписей на эту

¹¹ Цит. по: *Huizinga J. Op. cit. S. 194.*

¹² *Вийон Ф. Стихи. М., 1963. С. 76.* Чрезвычайно типична для XV в. нарисованная Вийоном в этом же стихотворении картина тления — «смерть скрутит в узел плети вен, / провалит нос, обтянет кожу, / наполнит горло черный тлен, / могильный червь скелет обгложет».

¹³ См.: *Huizinga J. Op. cit. S. 195.*

тому была знаменитая фреска на стене галереи кладбища при монастыре в честь невинно убиенных младенцев в Париже ¹⁴, выполненная в 1423 или 1424 г. Кладбище это было одним из самых популярных мест в тогдaшнем Париже, о чем говорят многочисленные источники, а также упоминания в литературных произведениях, как, например в «Большом завещании» Франсуа Вийона или в «Гаргантюа и Пантагрюэле» Рабле. Хоронить здесь считалось почетным, а так как места всегда не хватало, старые могилы раскапывали, а кости ссыпали в открытые оссуарии, выставленные напоказ публике, охотно посещавшей кладбище. Это служило наглядным примером всеобщего равенства перед смертью, что нашло отражение в словах Вийона, с насмешкой завещающего свои очки слепцам из госпиталя «Трехсот», дабы помочь им отличить кости честного человека от костей негодяя на кладбище Невинных ¹⁵. Идеей всеобщего равенства перед смертью проникнут и замысел росписи, состоявшей из длинной вереницы танцующих пар. Представители всех сословий вовлекались здесь в хоровод их партнерами-мертвецами, представленными в виде скелетов с остатками плоти и вскрытым чревом. Роспись сопровождалась стихами, написанными в 1376 г. французским поэтом Жаном Ле Февром. Приглашения к танцу перемежались в них с жалобами и стенаниями жертв.

Фреска на кладбище Невинных не сохранилась, в XVII в. стена была снесена. Все же мы можем получить представление о росписях на эту тему по более поздним памятникам, возникшим под влиянием этой фрески и сохранившим ее иконографию, которая определила характер всех последующих изображений «Плясок смерти» в живописи и графике. Примерами могут служить фрески во французских монастырях Ла-Шез-Дье (Верхняя Луара) и Ла-Ферте-Лулье (Ионн). Сюжет этот проник и в монументальную живопись других стран. Большой известностью пользовались утраченные ныне два цикла фресок в Базеле, роспись Бернта Нотке в Любеке, с которой связаны хранящиеся в музее Таллинна панно с изображениями на тот же сюжет. Фреска аналогичного содержания сохранилась до наших дней в Мариенкирхе в Берлине.

Большое распространение получили «Пляски смерти» и в ксилографии: в блокбухах и первопечатных изданиях. Только здесь хороводы по необходимости разделены на танцующие пары. К числу ранних произведений подобного рода принадлежит блокбук из собрания Гейдельбергского университета (1460-е годы). В 1485 г. вышло парижское издание «Плясок» Ги Маршана, где в качестве прототипа для гравюр послужили фрески кладбища Невинных, подписи же

¹⁴ Кладбище это было посвящено невинно убиенным царем Иродом младенцам Вифлеема, реликвии которых были подарены монастырю королем Людовиком IX. См.: *Huizinga J.* Op. cit. S. 206 — 207.

¹⁵ *Вийон Ф.* Указ. соч. С. 149. В русском переводе, однако, утрачено название кладбища Невинных, равно как и упоминание госпиталя «Трехсот» — дома призрения слепцов в Париже. См.: *Villon F. Oeuvres poetiques.* P., 1965. P. 124.

повторяют стихи Ле Февра. Ввиду исключительного успеха книги Маршан напечатал позднее еще женские «Пляски смерти» со стихами Марциала д'Овернь. Из немецких первопечатных изданий известны гейдельбергское (Генрих Кноблхцер, 1488 — 1489 гг.) и любекское (типограф «маковой головки», 1489 г.)

Говоря о великом страхе, охватившем Европу в XIV — XVII столетиях, Жан Делюмо различает два его уровня: низший, народный и верхний, названный им элитарным. «Пляски смерти» принадлежат нижнему уровню. В них живут отзвуки дохристианских народных поверий о кладбищенских плясках мертвецов. Хельмут Розенфельд¹⁶, Штефан Козаки¹⁷ и другие исследователи, занимавшиеся «Плясками смерти» сходятся на том, что танцует в хороводах не сама смерть, а лишь ее посланцы. Это мертвецы, умершие двойники тех, кого они вовлекают в хоровод. Поверья о кладбищенских плясках идут вразрез с церковным учением об отделении души от тела в момент кончины человека. Долгое время эти поверья осуждались как языческие. В книге «Проблемы народной средневековой культуры» А. Я. Гуревич приводит текст пенитенциалия XI в., где кающемуся задается вопрос, не участвовал ли он в погребальных плясках, придуманных язычниками, которых обучил этому дьявол¹⁸. Лишь на исходе средневековья, в XIV в., возникла компромиссная версия о «бедных душах» — душах чистилища, иногда возвращающихся в свои тела. И все же исключительная популярность «Плясок» никогда не одобрялась церковью.

Быть может, в противовес им была создана около 1465 г. новая интерпретация темы смерти, получившая воплощение в циклах гравюр и блокбуках под названием «Ars moriendi» («Искусство умирать»)¹⁹. Серия «Ars moriendi» — род пособия для священников, дающих последнее причастие в час кончины. Она состоит из одиннадцати гравюр, в которых представлена борьба сил добра и зла за душу человека. В них нет ни самой смерти, ни мертвецов, зато появляется главный враг человечества — дьявол. Пять раз искушает он умирающего, пять раз утешают и одобряют его ангелы, и лишь после того наступает торжество добра. В книге царит дух аскетизма. Все земные помыслы человека предстают в ее гравюрах как результат ниспосланных дьяволом искушений. Серия «Ars moriendi» соответствует той духовной атмосфере, в которой возник миф об осаде дьяволом с его воинством христианского мира. Этот миф породил и «охоту на ведьм», и массовые преследования еретиков и иноверцев святой инквизицией, сотрясавшие Европу с конца XV по XVII столетие.

¹⁶ Rosenfeld H. Op. cit.

¹⁷ Cosacchi St. Op. cit.

¹⁸ Гуревич А. Я. Проблемы народной средневековой культуры. М., 1981. С. 148.

¹⁹ Таково мнение Эмиля Маля; см.: Male E. Op. cit. P. 380 — 381.

Из двух главных вариантов решения темы смерти в искусстве XV в. первый оказался более долговечным. Тема «*Ars moriendi*», более тяготеющая к прошлому, несмотря на первоначальный успех, не перешагнула границы столетия. Отзвуки «Плясок смерти» мы находим еще в искусстве наших дней.

Итак, тема «Плясок смерти» не является средневековой. Художественная культура той поры отразила скорее страх перед адом, нежели перед концом земного существования. По выражению Ле Гоффа, смерть была первым открытием человека на пороге нового времени²⁰. Страх смерти нашел отражение в искусстве тогда, когда человек вновь открыл ценность сотворенного, не вечного земного мира, подвластного законам времени. Именно тогда появились персонафицированные изображения смерти и ее посланцев в виде наводящих ужас мертвецов и скелетов и была создана новая иконографическая традиция, не имеющая аналогий в искусстве средних веков поры его расцвета и зрелости. Следует также отметить, что, получив особенно широкое распространение в переходный период между средневековьем и Ренессансом, макабрические сюжеты не исчезли после XV столетия, найдя продолжение в искусстве XVI, XVII и XVIII вв. Вспомним хотя бы прославленные серии гравюр Ганса Гольбейна или «Триумф смерти» Питера Брейгеля. Впоследствии к макабрическим сюжетам добавляется еще родственный им мотив «*vanitas vanitatis*» («суета сует»), особенно полюбившийся в XVII столетии.

²⁰ *Le Goff J. Op. cit. P. 416.*

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ТРАДИЦИЯ В ПРАКТИКЕ РЕНЕССАНСНЫХ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ МАСТЕРСКИХ ИТАЛИИ

В. П. Головин

В Европе позднего средневековья одновременно существовало несколько форм коллективной организации труда скульпторов и живописцев. Они работали в мастерских (городских и монастырских), входили в состав строительных лож, корпораций, странствующих артелей. Местные традиции, экономические условия, круг заказчиков во многом определяли преимущественное развитие тех или иных форм организации художественных работ в разных регионах.

Для Италии XIII—XIV вв. было характерно возникновение разветвленной сети городских ремесленных мастерских, объединенных цехами. Строительные ложи здесь не приобрели популярности, их было немного — самая крупная, пожалуй, существовала

при Миланском соборе. В Центральной Италии их функции выполняли специальные комиссии (*орег*). Они не были чисто профессиональными учреждениями и состояли в основном из представителей цеха, принявшего попечительство над строительством, а также коммун, церкви и цехов, в которые входили осуществлявшие работу мастера.

Ложа представляла собой как бы единую мастерскую со строгой иерархией и разделением труда, своими законами самоуправления, обучения, оплаты. Комиссия была устроена наподобие цеха, почти дублировала его структуру, играла роль организатора и координатора усилий многих мастерских¹. Она поставляла материалы, инструменты, арендовала помещения для работы, проводила конкурсы при распределении заказов, создавала жюри для оценки качества их выполнения, производила денежные расчеты. Профессиональное руководство было доверено обладавшему знаниями и навыками разных искусств главному мастеру (*саромаестро*) или нескольким таким мастерам, обязанности которых определялись комиссией. Нужно отметить, что при такой постановке дела к украшению постройки привлекалось несколько мастерских скульпторов и живописцев, не терявших при этом определенной самостоятельности и права на выполнение других заказов.

В Италии, особенно ее городах-республиках, цехи принимали активнейшее участие в политической жизни. Однако в области профессиональной они не осуществляли такой строгой регламентации деятельности мастерских, какая была, например, в Германии. И если немецкие цехи достигают расцвета в XV столетии, а в XVI в. даже прибегают к некоторому ужесточению правил и статутот, то в Италии происходит нечто противоположное. Здесь цехи по ряду причин постепенно теряют влияние. Во Флоренции, например, позиции цехов были ослаблены постановлениями коммуны, заинтересованной в расширении художественных работ и потому оказывавшей протекцию приезжим скульпторам и живописцам вопреки меркантильным интересам цехов. В этом же направлении действовали строительные комиссии, заинтересованные прежде всего в осуществлении своих программ, а не соблюдении цеховых статутот. Патронаж и меценатство частных лиц, отдельных семейств, правителей некоторых североитальянских городов (Урбино, Римини, Феррары, Мантуи) также способствовали большей независимости художественных мастерских, их свободной конкуренции.

Возрождение унаследовало от средневековья небольшие ремесленные мастерские — боттеги скульпторов и живописцев, существенно укрепив их самостоятельность. Ренессансные мастерские продолжали традицию коллективной работы над произведением, довольно

¹ Mustari L. F. The Sculptor in the Fourteenth Century Opera del Duomo. Ph. D. Diss. University of Michigan, 1975.

долго сохраняли сложившуюся ранее структуру боттеги с ее системой обучения и организации труда ².

Не прекратили своего существования и замкнутые, хранящие профессиональные тайны семейные мастерские: достаточно вспомнить имена делла Роббиа, Гирландайо, Поллайоло, Беллини, Гаджини, Ломбарди. Как и в других ремеслах, занятие искусством в них было неким семейным бизнесом. По наследству передавались опыт, технические приемы и секреты.

Монастырские мастерские, которых в средневековой Италии было не столь уж много, тоже не исчезли во времена Возрождения. Они изначально имели независимость от цеха, и этот статус выгодно использовали, например, мастерские Лоренцо Монако, Фра Анджелико и Фра Бартоломео, обслуживая самых разных заказчиков, но формально оставаясь под протекцией монашеского ордена.

Боттега обычно состояла из хозяина, двух обученных помощников, двух или трех учеников — как и мастерская любого ремесленника. Конечно, это лишь часто встречающаяся модель. Численность мастерской в эпоху Возрождения, да и раньше, не была постоянной, несмотря на попытки регламентации со стороны цехов. Она могла увеличиваться при получении значительных и трудоемких заказов или, наоборот, сокращаться до первоначального «ядра» постоянных сотрудников. Например, Гиберти в пору работы над дверями флорентийского баптистерия имел более двадцати помощников и учеников; Донателло для исполнения кафедр в церкви Сан Лоренцо потребовалась помощь четырех знающих подмастерьев, а в Падуе у него было восемнадцать квалифицированных ассистентов; целым штатом живописцев располагали Доменико Гирландайо и Антонио Поллайоло; у Бенвенуто Челлини во время пребывания во Франции, по его словам, было в подчинении до сорока человек.

Масштаб заказа регулировал число исполнителей, не нарушая привычной трехчастной структуры: мастер, подмастерья, ученики. Количественный рост боттеги осуществлялся за счет среднего звена,

² О ренессансной художественной мастерской в Италии см.: *Wackernagel M. Der Lebensraum des Künstlers in der florentinischen Renaissance. Aufgaben und Auftraggeber, Werkstatt und Kunstmarkt. Leipzig, 1938; Tietze H. Master and Workshop in the Venetian Renaissance // Parnassus. 1939. XI. P. 34 — 35; Hauser A. The Social History of Art. L., 1951. Vol. 1. P. 311 — 326; Camesasca E. Artisti in bottega. Milano, 1966; Wittkower R. The Sculptors Workshop. Tradition and Theory from the Renaissance to the Present. Glasgow, 1974; Thomas A. J. Workshop Procedures of Fifteenth-Century Florentine Artists. Ph. D. Diss. University of London, 1976; Rosi S. Dalle botteghe alle accademie: Realta sociale a teorie artistiche a Firenze dal XIV secolo. Milano, 1980.*

Ярд наблюдений и фактов содержится в работах: *Antal F. Florentine Painting and its Social Background. L., 1947; Chastel A. The Studios and Styles of the Renaissance: Italy 1460 — 1500. L., 1966; Burke P. Culture and Society in Renaissance Italy. 1420 — 1540. L., 1972; Wittkower R. Sculpture: Processes and Principles. N. Y., 1977; Cole B. The Renaissance Artist at Work: from Pisano to Tizian. N. Y., 1983; Либман М. Я. Социальные факторы в искусстве и их роль в методологии исследователя: (На примере позднего средневековья и эпохи Возрождения) // Советское искусствознание, 78. М., 1979. Вып. 2. С. 232 — 235; Головин В. П. Рельеф с изображением Мадонны из собрания Эрмитажа: К характеристике художественной мастерской раннего Возрождения // Музей. 8. М., 1986. С. 149 — 154.*

и практика временного привлечения работников «со стороны» — квалифицированных специалистов, не ставших по разным причинам, чаще всего финансовым, самостоятельными мастерами, — была широко распространена в ренессансном искусстве. Алессандро Витториа даже нанимал их поочно или для изготовления отдельных скульптур и платил больше, чем собственным подмастерьям³.

В XVI в. наряду с традиционным привлечением к работе помощников «со стороны» можно заметить стремление либо максимально сократить мастерскую и взять на себя почти все (например, у Микеланджело), либо расширить ее преимущественно за счет уже сформировавшихся собственных учеников, которым отдается реализация замысла (как у Рафаэля). Рафаэль не набирает случайных подмастерьев для временной работы над большим заказом, а постоянно держит при себе несколько вполне зрелых мастеров.

Чтобы понять эти метаморфозы боттеги, нужно оценить эволюцию соотношения «мастер — мастерская» и изменяющийся социальный статус, самосознание художников. Работа в ренессансной боттеге была коллективной, и здесь сохранилась более ранняя традиция, но характер организации этой работы не мог оставаться неизменным на протяжении многих десятилетий. Между полусредневековой боттегой живописца середины XV в. Нерри ди Биччи и мастерской Рафаэля при всей схожести структур есть ощутимое различие.

Нерри ди Биччи с подмастерьями и учениками, помимо изготовления картин, расписывал вывески для лавок, флаги, подарочные тарелки ко дню конфирмации и рождеству, скульптуру, делал интарсии, геральдические девизы, рисунки для ковров. В XV в. выполнение подобных заказов не рассматривалось еще как нечто неприемлемое для репутации художника. Даже крупные мастера не отказывались от такой работы. До конца кватроченто хозяева художественных мастерских оставались в представлении общества высококвалифицированными ремесленниками, да и сами чувствовали себя таковыми. По образованию и происхождению большинство живописцев и скульпторов мало чем отличались от представителей других профессий, других цехов. Доходы и способы оплаты труда (чаще всего по затраченному времени) также не выделяли их из ремесленной среды.

В собственной боттеге они не ощущали себя «маэстро» — отношения были весьма патриархальными, усилия помощников и учеников были направлены не столько на обслуживание творческих поисков главы мастерской, сколько на выполнение заказов. Этой задаче была подчинена коллективная деятельность всех членов боттеги, и каждый вносил посильный вклад в произведение, будь то фресковый цикл, скульптурный ансамбль, картина или статуя. Отсюда возникает некий баланс индивидуальностей, групповая зависимость всех, стилистическое единство продукции. Боттега стремилась к единому

³ Predelli R. *Le memorie e le carte di Alessandro Vittoria*. Trento, 1908. P. 122 — 147.

стилю в работах, причем как результату общего труда, а не диктата мастера. Конечно, именно мастер определял замысел, накладывал печать на все произведение, подчинял своему авторитету и опыту, но нередко индивидуальность подмастерьев тоже давала о себе знать. Они специально не имитировали мастера, не стилизовались под него, а скорее работали просто в традициях данной боттеги, использовали одни и те же образы. Сознательная установка на подражание индивидуальному стилю, манере главы мастерской появится, лишь когда начнет распадаться ремесленный коллективизм боттеги и будут ясно осознаны личностные особенности воплощения замысла, формально-художественные элементы персонального мастерства.

В течение XV в. меняется общественное положение итальянских художников. Живопись из числа «механических» искусств постепенно переходит в разряд «свободных», скульптура стремится стать чем-то вроде «практической науки». И здесь гуманисты выступают по отношению к художникам, как удачно определил А. Хаузер, «гарантами их социального статуса»⁴. Не без влияния гуманистов широкий круг заказчиков начинает ценить не ремесленную дробность вещей, но мастерство замысла и исполнения. В обществе, хорошо знающем цену деньгам, это сразу же отражается на оплате. Растет разница цен произведений ведущих и второстепенных мастеров, увеличиваются доходы художников. Будто сопровождая это признание индивидуального мастерства, в контрактах появляется неведомое ранее требование собственноручного исполнения. В 1445 г. контракт предписывает Пьеро делла Франческа самостоятельно написать «Мадонну делла Мизерикордия». По контракту 1487 г. Филиппино Липпи во фресках церкви Санта Мария Новелла должен «все сделать своей рукой, особенно фигуры». В 1499 г. в контракте особо оговорено, что при работе в соборе г. Орвьето живописец Синьорелли обязан выполнить «сам все фигуры, особенно лица и верхнюю часть фигур, и ничего не должно делаться без присутствия мастера Луки»⁵. Средневековой традиции боттеги заказчики выражают свое недоверие. От художников требуют увеличить долю личного участия в практической работе, а там, где можно сделать все самому, — отказаться от помощи подмастерьев. Правда, к этому многих из них уже подталкивало новое самосознание творцов, творческое самолюбие, и яркий тому образец — Микеланджело.

Казалось бы, боттега почти обречена на вымирание, но XVI век приносит с собой необычайно высокую оценку художественного замысла — того, что несколько позже будет названо «внутренним рисунком» («disegno interno») и отделено от исполнения. Замысел знаменитого мастера, его сопричастность к работе станут удовлетворять заказчиков, еще недавно настаивавших на личном испол-

⁴ Hauser A. Op. cit. P. 320.

⁵ Baxandall M. Painting and Experience in Fifteenth Century Italy: A Primer in the Social History of Pictorial Style. Oxford, 1978. P. 20 — 23; Glasser H. Artist's Contracts of the Early Renaissance: Ph. D. Diss. Columbia University, 1965. P. 46, 66.

нении. Оплата самого замысла будет специально оговариваться в некоторых контрактах позднего Возрождения. Громкое имя и прочная слава словно гипнотизируют заказчиков. Рафаэль сможет полностью отдавать реализацию больших фресковых циклов в руки высококвалифицированных помощников, для которых следование его манере и замыслам станет сознательной установкой.

Раньше талантливые подмастерья не задерживались долго в мастерской своего учителя. Они открывали собственное дело или переходили на более выгодных условиях к другому патрону — временными помощниками для исполнения больших и денежных заказов. Да и сами мастера в XV столетии не стремились удержать их при себе — ведь те претендовали на более высокую оплату и партнерство, нередко вносили своими индивидуальными творческими устремлениями некоторый диссонанс в коллективную работу боттеги. Порой владельцы мастерских (Гиберти, Верроккьо) довольно ревниво относились к ученикам или работникам, поднимавшимся над уровнем простого помощника. Рафаэлю в новых условиях существования мастерской были нужны и были выгодны именно такие сотрудники, хорошо знакомые с его творческой манерой и способные благодаря квалификации точно имитировать ее. Подражание стилю «маэстро» выдвигалось как неперемное требование к членам мастерской и гарантировало высокие заработки. Фигура мастера полностью заслонила собой мастерскую, хотя формально структура боттеги не понесла существенных изменений.

Нечто похожее происходит и в скульптурных мастерских середины XVI в. Главный скульптор становится лепщиком, а собственно скульптурная часть — высекание из камня или отливка — ложится на плечи мастерской. Вот, например, последовательность работы Джованни да Болонья над статуей: несколько небольших моделей-эскизов из глины или воска, затем модель в натуральную величину, с нее делается мраморная статуя. В сущности, весьма распространенный в ренессансной практике метод, но активное участие мастера теперь захватывает только первую стадию, стадию возникновения замысла. Модель он лишь слегка правит, а перевод в материал осуществляют помощники, возможно даже с использованием пунктирно-копировальных приспособлений, механически ⁶.

Между замыслом и исполнением в искусстве XVI в. возникает разрыв, но именно он продлит жизнь художественной мастерской. Внешне она останется похожей на прежнюю боттегу (там будут совместно работающие над производением мастер, помощники, ученики), но внутренне переродится. В старых мехах уже будет новое вино.

Средневековая традиция коллективного изготовления произведений искусства проявлялась не только внутри самих мастерских, но и в сотрудничестве их друг с другом, а также в объединении

⁶ *Watson K. Giambologna and his Workshop: the Later Years // Giambologna, Sculptur to the Medici. L., 1978. P. 33 — 38.*

усилий мастеров над одним заказом. Речь идет уже не о совместном участии в украшении соборов и других построек, но о гораздо менее масштабных художественных работах.

Любопытно, что ренессансные мастера не только заимствовали старый опыт сотрудничества, но и разработали в XV в. его новые формы⁷. Простейшим и одним из самых распространенных способов сотрудничества было разделение заказа. Мастера заключали общий контракт и, не объединяя свои боттеги, выполняли каждый свою часть. Так неоднократно работал с разными художниками Антонио Поллайоло, известен и совместный контракт на двери сакристии флорентийского собора Микелоццо, Луки делла Роббиа и Мазо Бартоломео.

Другой вариант — долговременное партнерство с неравными правами мастеров. Примером могут служить живописцы Джованни дель Понте и Смеральдо ди Джованни. Оба работали в мастерской Джованни дель Понте, материалы и инструменты приобретали совместно, доходы делили в соотношении 65 : 35. Их предприятие строилось исключительно на коммерческой основе: один имел боттегу и клиентов, другой — небольшие средства и практический опыт. В конечном счете их партнерство оказалось выгодно обоим.

Нововведением XV в. были «compagnie», т. е. совместные мастерские обычно двух молодых, но уже имеющих имя мастеров. Образование таких мастерских юридически оформлялось чаще всего сроком на три года с последующим продлением по желанию обеих сторон. Партнеры могли объединить боттеги или образовать новую, внося равные суммы для ее организации и продолжая при этом сохранять собственные мастерские. Доходы и убытки делились пополам, над заказами работали совместно, привлекая своих подмастерьев или временных помощников «со стороны». Каждый из партнеров, если он полностью выполнял взаимные обязательства, мог брать самостоятельные заказы и всю прибыль от них оставлять себе.

Почти десять лет просуществовали совместные мастерские Донателло и Микелоццо, есть данные о сотрудничестве такого рода между Фра Бартоломео и Мариотто Альбертинелли, Андреа дель Сарто и Франчабиджо. Были и более многочисленные «соседские» объединения среди живописцев с Корсо дельи Адимари, состоявшие в разные годы из трех, четырех и даже шести мастеров⁸.

С практикой ренессансной художественной мастерской связан еще один вопрос, решение которого отчасти дает средневековая традиция. Творческая «избыточность» мастеров Возрождения заставляет исследователей — нередко можно встретить утверждение, что их профессиональный универсализм, владение секретами сразу нескольких искусств есть чисто ренессансная черта. Приводится пример Брунеллески, Альберти, Антонио Поллайоло, Верроккьо и,

⁷ Caplow H. M. Sculptor's Partnerships in Michelozzo's Florence // Studies in the Renaissance. 1974. XXI. P. 145 — 175; Even Y. M. Artistic Collaboration in Florentine Workshops: Quattrocento: Ph. D. Diss. Columbia University, 1984.

⁸ Procacci U. Di Jacopo di Antonio e delle Compagnie di pittori del Corso degli Adimari nel XV secolo // Rivista d'arte. 1960. 35. P. 3 — 70.

конечно, Леонардо да Винчи, Микеланджело⁹. Однако можно усомниться в безупречности этого тезиса. Универсальных мастеров в Италии было немало и в предшествующую эпоху среди тех, кто возглавлял боттеги и соборные мастерские. Ремесленная универсальность — это достояние проторенессансной боттеги, наследство от главного мастера при строительной комиссии, чьи познания, необходимые для управления работами, воплощались практически. Действительно, руководивший одно время постройкой флорентийского собора Джотто был сведущ в архитектуре, живописи, мозаике, скульптуре. Андреа Орканья, главный мастер Ор Сан Микеле и собора в Орвьето, тоже выступал как скульптор, живописец, архитектор. Многие владельцы боттег XIV в. демонстрируют владение и живописью, и скульптурой.

В отличие от немецких цехов в итальянских не было жестких требований сохранения узкой специализации и запрета на одновременное членство в нескольких цехах. Опасаясь конкуренции, работавшие в Германии мастера прибегали к мелочному разграничению сфер профессиональных интересов и всячески препятствовали при помощи цеха попыткам нарушить эту регламентацию. Может быть, поэтому в Германии XV — XVI вв. нечасто встречаются мастера-универсалы. Например, одновременно скульптурой и живописью занимались лишь Фейт Штосс, Ганс Мюльчер, Михаэль Пахер, Бернт Нотке.

В Италии сложилась иная тенденция, с началом Возрождения многократно усилившаяся благодаря тому, что на чисто ремесленный универсализм мастеров наложились гуманистические представления о всестороннем развитии личности. Произошло кардинальное обновление средневековой традиции. Когда профессиональные знания дополнились интеллектуальными, родился подлинно ренессансный художник-универсал. Необходимость такого обогащения ясно осознавали люди Возрождения. Уже Альберти призывал мастеров к овладению всеми «свободными» искусствами, а Гиберти настаивал на изучении геометрии, истории, латыни, оптики, философии, музыки, права, медицины, астрономии, анатомии, арифметики.

Конечно, это скорее желаемое, чем действительное. Далеко не все ренессансные мастера были учеными, авторами теоретических трактатов, знатоками литературы или философии. Большинство оставались плотью от плоти ремесленной среды, хотя и существующей в изменившихся условиях, зачастую связанной с новым кругом идей и заказчиков. Тем не менее сила ренессансного универсализма заключалась в сочетании научных познаний, гуманитарной образованности с крепкой и разнообразной ремесленной выучкой в боттегах, которую искусство Возрождения сумело перевести в иное качество, сделать компонентом нового сплава.

⁹ Здесь названы самые известные имена. Как показывают подсчеты (*Burke P. Culture and Society in Renaissance Italy, 1420 — 1540. L., 1972. P. 56*), число мастеров-универсалов Ренессанса было намного более значительным. Автор приводит цифру 116, и это только те сведения, которые подтверждаются сохранившимися документами и произведениями.

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ РЕМИНИСЦЕНЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ПОНТОРМО

В. Д. Дажина

Еще в предвоенном искусствознании складывается концепция так называемого «готического Возрождения», толчком к появлению которой послужили работы М. Дворжака, И. Хейзинги, Ф. Анталя и Г. Вейзе¹. Концепция «готического Возрождения», стирающая грань между средневековой и ренессансной культурами, стала основой для многих более поздних работ по маньеризму². В них с завидной настойчивостью разрабатывались идеи Ф. Анталя и Г. Вейзе о возрождении готики в маньеристическом искусстве, причем готики, понятой как вообще любые средневековые реминисценции формы и содержания. Маньеризм представлялся естественным продолжением господствовавшей в зрелом средневековом искусстве готической линии развития, которая была ненадолго прервана классическим Ренессансом. Именно в маньеризме, с точки зрения представителей этой концепции, было найдено последнее звено, которое логически соединило позднюю готику конца треченто, неоготику позднего кваттроченто с идеологией Контрреформации и устремленным в трансцендентное искусством барокко. «Готическое Возрождение» рассматривалось, таким образом, как антитеза рационализму Ренессанса, как победа одного из двух противоборствующих начал, как одно из отступлений человеческого духа на старые позиции. В столкновении готики и Ренессанса, периодически сменявших друг друга, раскрылась противоречивая сущность Возрождения как переходной эпохи. С наибольшей остротой этот драматический конфликт проявился в неоготике рубежа XV — XVI вв., с новой силой заявив о себе в раннем маньеризме.

Не вызывает сомнения методологическая ограниченность концепции «готического Возрождения» и ее односторонность в оценке маньеризма. Тем не менее возможность зарождения подобной концепции коренилась в поливалентности самого маньеристического искусства. Поиски нового изобразительного языка заставили пионеров маньеризма обратиться к немецкой графике начала XVI в. и к средневековым традициям местных художественных школ, понятых весьма своеобразно и далеко не так прямолинейно, как считают защитники концепции «готического Возрождения», ставящие появ-

¹ Dvořák M. Kunstgeschichte als Geistesgeschichte. München, 1928; Huizinga J. The Waning of the Middle Ages. Harmondsworth, 1968 (1-е изд. — 1919); Antal F. Studien zur Gotik im Quattrocento // Jahrbuch der preussischen Kunstsammlungen. 1925. Bd. 116; Weise G. Spätgotik und spätgotischer Barock in der italienischen Kunst des 15. Jahrhunderts // Geistige Arbeit. 1935. Bd. 4. S. 3 ff.; Idem. L'Italia e il mondo gotico. Firenze, 1956.

² Weise G. Il manierismo. Bilancio critico del problema stilistico e culturale. Firenze, 1971.

ление нового стиля в прямую зависимость от влияния североевропейского искусства³.

Во многих случаях искусство раннего маньеризма было продолжением религиозно-спиритуалистического направления итальянской культуры позднего треченто и раннего кватроченто и определялось негуманистическими, а подчас и антигуманистическими тенденциями духовной жизни Италии первой четверти XVI в. Пробуждение интереса к неклассическим традициям совпало по времени с кризисом гуманистической системы мировосприятия и ростом влияния реформационных идей. Вместе с тем художники раннего маньеризма меньше всего считали себя поборниками антиренессансных идей, напротив, их усилия часто были направлены на продолжение и развитие достижений культуры зрелого Возрождения. Весь вопрос в том, как они мыслили это продолжение и что считали для себя наиболее ценным в искусстве своих непосредственных предшественников.

Зрелое Возрождение, наиболее полно выразившее себя в классическом направлении ренессансного стиля, явилось одновременно эпилогом прошлого и прологом будущего развития итальянской художественной школы. Творчество его крупнейших представителей логически завершило ту линию развития, которая была начата во Флоренции Мазаччо и художниками-экспериментаторами: П. Уччелло, Андреа дель Кастаньо, Верроккьо.

Однако, помимо рационалистического направления, в искусстве кватроченто существовала и другая линия развития, во многом противоположная первой. Она отражала духовные запросы тех слоев общества, которые были в наименьшей степени затронуты ренессансным гуманизмом. Искусству ее представителей были присущи поэтическое восприятие религиозного мистицизма, экспрессивная выразительность художественного языка, экзальтация и драматизм в передаче трагического, лишенного гармонии ощущения мира. Искусство раннего маньеризма, обозначившее первый рубеж общего кризиса Возрождения, объединило эти две тенденции итальянской художественной жизни. Представители маньеризма усвоили лексику классического искусства и вместе с тем обогатили свой художественный язык и духовный опыт завоеваниями религиозно-спиритуалистического крыла кватрочентистской культуры. Субъективное ощущение мира, опора на средневековую идею божественного первообраза, спиритуализация религиозного опыта, выделение эмоционального порыва в противовес разуму сделали маньеризм столь непохожим на искусство классического Возрождения, сблизили его лексику (плоскостность, сжатие пространства, удлинение

³ Steinbart K. The Gothic painter Jacopo Carucci of Pontormo // *Pantheon*. 1939. Vol. 12. P. 3 — 12; Nicco Fasola G. Pontormo e Dürer // *Arti figurative*. 1946. Vol. 2. P. 37 — 48; Lavin J. Observations on «Medievalism» in Early Sixteenth Century Style // *Gazette des Beaux-Arts*. 1957. Vol. 50. P. 113 — 118; Zupnick J. L. Pontormo's early style // *The Art Bulletin*. 1965. Vol. 47. P. 345 — 353; Gould C. On Dürer graphic and Italian painting // *Gazette des Beaux-Arts*. 1971. N 2. P. 103 — 116.

пропорций, использование декоративных возможностей цвета, его люминизм) с неклассическими тенденциями как в кватроченто, так и в искусстве заальпийских стран.

Творческая судьба Понтормо отразила сложный путь развития нового искусства. Дуализм его природы раскрывался в постоянном борении внутренних противоречий, в столкновении побуждавших к изменениям внешних импульсов. Понтормо сформировался в противоречивом окружении флорентийского искусства начала чинквеченто. Резко порвав со средой второстепенных мастеров, в искусстве которых счастливо уживались пережитки позднеготического стиля с отдельными приемами, усвоенными из лексик классического искусства зрелого Возрождения, Понтормо сознательно ориентировался на то, что было создано в начале века Леонардо и Микеланджело. После их отъезда из Флоренции характер ее искусства определяли Фра Бартоломео и Андреа дель Сарто, а также те мастера, которые еще сохраняли органическую связь с предшествующей традицией, тем более, что она ассоциировалась с «золотым веком» Флоренции и расцветом ее гуманистической культуры.

В картине «Иосиф в Египте», написанной Понтормо для Пьерфранческо Боргерини в 1518 г., впервые проявились новые тенденции, вернее обнажились неоготические корни маньеризма. В ней художник отошел от усвоенных им принципов классического стиля, нарушив ясность пространственного построения и гармоническое единство композиции. В цикле картин для Боргерини большое значение имели эксперименты Понтормо с пространством и масштабным соотношением фигур. Он приходит к неиллюзионистическому пониманию пространства и неклассическому принципу дисгармоничного живописного единства, основанного на соединении разнородных элементов. Понтормо строит соотношения планов на повторах поз и жестов, на гармонии или дисгармонии цветовых созвучий. Как в средневековом искусстве, восприятие пространства не зависит у него от желания передать подобие реальности, а подчинено символическому значению тех или иных эпизодов, которые оказываются произвольно выделены в пространстве масштабом и цветом. В искусство Понтормо проникают нервозность, эмоциональная подвижность образов, выраженные через экспрессию мимики и жестов. В арсенале его выразительных средств все большую роль начинает играть деталь, любование которой сближает поиски флорентийского мастера с немецким искусством Возрождения.

Еще Вазари отмечал увлечение многих итальянских художников начала XVI в. гравюрами немецких и нидерландских мастеров, в первую очередь А. Дюрера и Луки Лейденского. Среди тех, кто интересовался немецким искусством, он называет Рафаэля, Маркантонио Раймонди, Пьеро ди Козимо, Андреа дель Сарто, Ридольфо Гирландайо, Понтормо и Россо Фьорентино. Большинство флорентийских художников заимствовали из гравюр Дюрера иконографию, детали архитектурных фонов, пейзажные мотивы, выразительные типажи и жанровые подробности сюжета. В картине «Иосиф в Египте», например, отмечают близость пейзажа второго

плана графике Дюрера, а в группе семьи Иосифа на пороге дворца фараона — аналогию с иконографией «Поклонения волхвов» в северном искусстве. Наибольшей популярностью пользовались «Малые страсти» Дюрера, выпущенные отдельной книжкой в 1511 г. и снабженные латинскими комментариями монаха Халидониса. Помимо «Малых страстей», ренессансным мастерам Италии были известны «Большие» и, возможно, «Зеленые» страсти, относящиеся к более раннему времени. Для большинства итальянских мастеров гравюры Дюрера были незаменимыми образцами в выборе мотивов, мало кто пытался воспринять систему его художественного видения, понять самый строй немецкой гуманистической культуры предреформационной поры.

В отличие от многих своих современников Понтормо обратился к искусству Дюрера не просто как к источнику тех или иных мотивов, а в силу духовной потребности, движимый схожими идеями и переживаниями. Он не столько заимствовал отдельные конкретные мотивы, сколько вдохновлялся искусством Дюрера вообще как близким ему художественным феноменом. Произведения немецкого мастера оказались наиболее созвучны творческим поискам Понтормо в период его уединенной работы в Чертозе ди Валь д'Эма. Росписи внутреннего двора монастырской церкви Сан Лоренцо были первым и последним примером прямого обращения Понтормо к графике Дюрера. Вместе с тем развитие заложенных возможностей относится ко времени расцвета творчества Понтормо конца 1520-х годов и создания его позднего монументального цикла в хоре церкви Сан Лоренцо во Флоренции. В публикациях последнего времени алтарный образ «Положение во гроб» из капеллы Каппони церкви Санта Феличита и особенно росписи хора Сан Лоренцо связываются с деятельностью флорентийских спиритуалов, с кругом Бенедетто Варки, Винченцо Боргини и Пьетро Карнесекки⁴.

Во время чумы 1523 г. Понтормо вместе со своим учеником Аньоло Бронзино в страхе покинул Флоренцию и поселился в Чертозе ди Валь д'Эма, «вкусив ... образ жизни в молчании и одиночестве»⁵. По заказу местного настоятеля он выполнил фресковый цикл «Страстей» во внутреннем дворе церкви Сан Лоренцо. Состоящий из восьми больших композиций цикл «Страстей» открывался фреской «Христос в Гефсиманском саду» и завершался «Воскресением Христа». Замкнувшись в стенах Чертозы, склонный к одиночеству и меланхолии, Понтормо погрузился в микроклимат экзальтированной религиозности и мистики. Устав Чертозы ди Валь д'Эма отличался суровым аскетизмом и обязывал послушников принимать обет молчания. Их основным занятием было чтение и переписка книг. Трудно

⁴ Forster K. W. Pontormo, Michelangelo and Valdesien Movement // *Stil und Überlieferung in der Kunst des Abendlandes*. B., 1967. Bd. 2. Michelangelo. S. 181 — 185; Corti R. Pontormo a San Lorenzo: un episodio figurativo dello «spiritualismo» italiano // *Ricerche di storia dell'Arte*. 1977. Vol. 6. P. 5 — 36.

⁵ Вазари Дж. Жизнеописания знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. М., 1970. Т. 4. С. 344 — 347.

судить о том, насколько были знакомы обитатели Чертозы с новыми религиозными веяниями начала века, тем не менее очевидно, что религиозные споры, подогреваемые Лютером в Германии и движением за обновление благочестия в самой Италии, нашли здесь благодатную почву. Монахам Чертозы были близки идеи итальянской реформации о нравственном очищении церкви и возвращении к идеалам Франциска Ассизского. Учение о спасении единой верой, перенесшее центр тяжести с обрядности на внутреннее самосовершенствование, основой которого стала божественная любовь, не противоречило их уставу, напротив, способствовало углублению религиозного мистицизма и возрождению средневекового спиритуализма.

Вряд ли стоит напрямую связывать содержание фресок в Чертозе с идеями итальянской реформации, хотя характерное для радикального крыла кармелитов, а после 1525 г. и капуцинов, мистическое толкование смерти Христа и таинства евхаристии могло повлиять на трактовку отдельных сюжетов цикла, особенно фресок «Христос перед Пилатом» и «Распятие». Пессимистическое отношение к человеку как к носителю греховности, его беззащитность перед силами зла и неспособность им противостоять породили те настроения безнадежности, трагического одиночества и отчаяния, которыми окрашено искусство Понтормо тех лет. Образ страдающего Христа, одинокого и униженного в страдании, определил, как когда-то в искусстве Дуччо, содержание всего фрескового цикла.

Бесспорной удачей художника является фреска «Христос перед Пилатом», иконографическими источниками которой могли быть отдельные листы «Малых страстей», «Жизни Марии» и гравюра «Мужская баня» Дюрера, а также рельеф Донателло «Христос перед Пилатом» на северной кафедре церкви Сан Лоренцо. Будучи блестящим мастером композиции, Понтормо умело организует мизансцены, подчеркивает главную ось композиции фигурами одетого в светлые одежды Христа и мальчика-слуги, спускающегося с лестницы с символическими кувшином и полотенцем в руках. Выдвижение чисто знакового мотива в центр композиции сближает Понтормо с семантикой средневекового искусства. Тактично использованный иллюзионизм при общем сохранении картинной плоскости стирает едва уловимую грань между пространством зрителя и сакральным миром фрески. Новое понимание сакрального сюжета, усиление черт мистической экзальтации и трагического пессимизма заметно в поздних композициях цикла («Снятие с креста») и особенно в картине «Христос в Эммаусе», написанной уже во Флоренции для монастырской гостиницы. По выразительности и силе образного решения «Христос в Эммаусе» не имеет аналогий ни в итальянском, ни в европейском искусстве XVI в. В копии Якопо да Эмполи картина Понтормо изображена в большой раме, имитирующей дверной проем. Выбранная художником точка зрения приближает изображенную сцену к зрителю, усиливает иллюзию его мистического сопричастия к происходящему, так же как ему сопричастны монахи Чертозы, вместе с настоятелем безмолвно взирающие на чудо пре-

существования. Таинство евхаристии, в ежедневной мессе напоминающее о жертвенной смерти Христа и его божественной природе, стало «символом веры» для спиритуалов XVI в., к которым принадлежали Варки и Боргини, входившие в близкое окружение Понтормо. Необычный реализм «Христа в Эммаусе» заставил многих исследователей увидеть в нем черты, предвосхищающие реализм Караваджо и его последователей⁶.

Реализм Понтормо проявился в простонародном характере образов, в лаконизме символического натюрморта, поражающего красотой медного кувшина, прозрачных бокалов, подобных чашам для причастия, упругой округлостью хлеба и отраженными бликами медного подноса в центре стола. Как когда-то в романской пластике, Понтормо намеренно огрубляет облик персонажей, увеличивает тяжелые кисти рук, ступни ног, утяжеляет плотные драпировки, придающие величественную монументальность фигурам. Звучность ярких цветовых доминант красного, зеленого и синего контрастирует с глухим фоном и светлыми одеждами монахов, в ритуальном молчании застывших справа и слева от Христа, их портретные лица — лучшее, что было создано Понтормо-портретистом в те годы.

Фрески Чертозы ди Валь д'Эма и картина для монастырской гостиницы были не только первым примером сознательного обращения Понтормо к немецким гравюрам, но и примером использования им лексики средневекового искусства, что сказалось в том, как он решает проблему пространства, в знаковом понимании жеста, в огрубленном реализме и в мистическом толковании религиозной легенды. Вместе с тем он остается верен монументальным формам зрелого Возрождения. Глубокий психологизм его портретных образов противоречит отвлеченным символам религиозного спиритуализма. Реалистические рисунки Понтормо тесными узами связывают его с классическими основами ренессансного стиля. Как видим, обращение к отдельным рецидивам средневековой лексики не означало принципиального разрыва с основами ренессансного стиля, а свидетельствовало о внутренней потребности искусства в расширении своих выразительных возможностей.

⁶ Nicco Fasola G. Quaderni Pontormeschi. Empoli, 1956. N 4. Alcune Revisioni sul Pontormo; Cox Rearick J. The Drawings of Pontormo. L., 1964. Vol. 1. P. 226 — 228; Berti L. Pontormo. Milano, 1973. P. 99 — 100.

**ТЕМА «ТРИУМФОВ»
В ЛИТЕРАТУРЕ И ИСКУССТВЕ ИТАЛИИ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIV в.**

А. В. Романчук

Тема «Триумфов», популярная в итальянской литературе и искусстве треченто, была подхвачена и развита в эпоху кватроценто. Какова была специфика «Триумфов» в Италии XIV в. и в чем состоят причины их распространения? Триумфальные шествия в честь императоров, полководцев, языческих богов, характерные для времен древнего Рима, в средние века припоминают, обращаясь к аллегорическим триумфам с типичной для них персонификацией идей. В конце XIII в. тема «Триумфа» была воплощена в аллегорическом шествии торжествующей церкви в «Божественной Комедии» Данте (описание мистической процессии в песни 29 Чистилища)¹. В XIV в. прямое обращение к теме «Триумфов» встречаем у Петрарки в одноименной поэме, мотивы «Триумфа Любви» звучат в этот период и в «Любовных видениях» Боккаччо. Оба произведения вызвали, по мнению В. Бранки, «мощные отклики» в литературе и искусстве². К теме «Триумфа» в искусстве XIV в. обращаются такие мастера, как Пьетро Лоренцетти, Андреа Орканья, Франческо Траини, Аньоло Гадди, Никколо ди Томмазо, Лоренцо Монако, Андреа Буонайути. Часто изображения триумфов становятся своеобразной иллюстрацией жизни народа. Таково изображение «Триумфа Смерти» на кладбище в Пизе, отразившее бедствия народа во время эпидемии черной чумы. «Триумфы Церкви, Любви и Смерти», как и шесть знаменитых петрарковских «Триумфов», не исчерпывают творческие решения треченто в этой сфере: триумфы посвящались также некоторым богословам, святым, политическим деятелям (например Кола ди Риенцо), поэтам-гуманистам (коронование лавровым венком на Капитолии Петрарки). Новые идеи, новая ренессансная культура были лишены в Италии герметичности, тяготели к широкому общественному резонансу. Появляется насущная потребность в массовых зрелищных представлениях, прославляющих какую-то конкретную личность, либо отражающих в аллегорической форме представления об основных категориях бытия (как в «Триумфах Любви и Смерти»).

Проблема смысла человеческого бытия у гуманистов XIV в. — переломной эпохи в развитии культуры — становится особенно острой. В большинстве сочинений Петрарки ощущение радости земного бытия сказывается в восприятии жизни как «ценнейшего и незаменяемого богатства». Гуманистическая жизнеутверждающая философия вырастает не на голой почве. Даже «Черная смерть»,

¹ Данте Алигьери. Божественная Комедия / Пер. с ит. М. Лозинского. М., 1974. С. 213—219.

² Бранка В. Боккаччо средневековый. М., 1983. С. 358.

например, вызывала не только ужас: она также возбудила горячее желание жить, радоваться, стимулировала многие карнавалы, триумфальные шествия, подчас вакханалии, происходившие в середине XIV в. Все это становилось похожим на «пир во время чумы». Маттео Виллани в «Хронике» сурово осудил современников, чья смерть не привела к смирению и милосердию, а, напротив, сделала счастливыми от мысли, что они выжили, побудила предаваться наслаждениям и лени³. Папа Клемент VI пытался остановить процесс падения нравов, объявив 1350 год юбилейным, но, вопреки надеждам папы, празднование, внешне став демонстрацией благочестия людей, на деле не оказало глубокого воздействия на мораль общества.

Триумфы, происходившие в это время в Италии, особенно в таких ее культурных центрах, как Флоренция и Сьена, были весьма противоречивы по своему характеру. Праздники изобилия, похожие на языческие мистерии, сочетаются с античными вакханалиями⁴. В то же время оживают мистические течения. Блаженный Лоренцо да Рипафрата, св. Кьяра Гамбакорти, св. Катерина Сьенская, блаженный Джованни Доминичи, минорит Фра Микеле — все они в какой-то мере продолжают дело Экхарта, Таулера, Рейсбрука, «братьев свободного духа». Итальянские мистики не порывают с действительностью, — в той или иной форме откликаясь на практические запросы дня⁵. Они стремятся, как знаменитая Катерина Сьенская, возродить и очистить погрязшую в пороках церковь, преобразовать монастырское общежитие, установить мир между враждующими партиями и городами.

В 1306, 1310—1311 и 1385 гг. спиритуалы выступают против «чрезмерной роскоши» в украшении Санта Кроче, требуя возврата к евангельской бедности и простоте. Порой эти рецидивы средневековой религиозности превращаются в массовый психоз, и тогда шествуют по дорогам покаянные процессии и толпы флагеллантов, жестоко истязаяющих свою плоть. Особенно многолюдным было движение 1399 г., начавшееся под влиянием слухов о чудесном появлении в Италии Христа.

Громадной силой в эпоху треченто оставалась схоластика. Усилия проповедников были сосредоточены на утверждении незыблемого авторитета церкви. В Италии треченто наиболее яркая фигура среди них — доминиканец Якопо Пассаванти, автор книги «Зерцало истого покаяния» (1354). Это сочинение вдохновляло живописца Андреа Буонайути, когда он расписывал около 1365 г. «Испанскую капеллу» в флорентийской церкви Санта Мария Новелла. Росписи пропагандируют учение св. Доминика и прославляют доминиканского богослова Фому Аквинского. Гиперболические образы должны были породить у читателя (или слушателя) ужас перед характером и

³ *Guerry L. Le Thème du «Triomphe de la Mort» dans la peinture italienne. P., 1950. P. 16.*

⁴ *Ibid. P. 14—17.*

⁵ *Лазарев В. Н. Происхождение итальянского Возрождения. Т. 2. Искусство Треченто. М., 1959. С. 28.*

вечностью адских мучений. Аналогичными гиперболами пользовались и тречентистские живописцы, когда они изображали со всеми страшными подробностями ад и мучившихся там грешников. Страх перед смертью, сплетения фантастических образов проходят красной нитью и через повествования августинца Фра Филиппо да Сьена (ок. 1339—1422). Он предписывал художникам изображать ад, муки, «Триумфы Смерти». Многие произведения литературы и искусства треченто отвечали этим требованиям.

Мистицизм и схоластика XIV в. вовлекли в круг своего воздействия немало выдающихся художников. Около 1345 г. Франческо Траини закончил работу над фреской «Триумф Фомы Аквинского», украсившей собор в Пизе. Пьетро Лоренцетти в 1330-е годы создал в Ассизи фреску «Мадонна с Франциском и Иоанном Крестителем», Андреа Буонайути — в уже упоминавшейся церкви Санта Мария Новелла написал «Триумф покаяния», а позже, в 1365—1367 гг., завершил свой «Апофеоз Фомы Аквинского». Джованни дель Бьондо писал «Св. Екатерину Александрийскую с заказчиками», Лоренцо Монако — «Коронование Марии», Серафини — «Триумф Августина», Томазо да Модена — фрески в монастыре Сан Никколо «Отец Иоанн Саксонский», «Отец Джованни да Скио». Все эти работы, обращавшиеся к интересующей нас теме «Триумфов», несомненно, связаны также с историей мистицизма, как и написанные мастерами болонской школы фрески цикла «Триумф Смерти» в пизанском Кампосанто, а также украшающие пизанский Семинарий «Сцены из жизни св. Доминика» (работа местных мастеров).

В XIV в. зарождается гуманистический индивидуализм с его интересом к внутреннему миру личности, убеждением в высоком достоинстве человека и его неотъемлемом праве развивать свои способности. Древняя история, богатая примерами личной доблести, представлялась гуманистам особенно поучительной. Уже Петрарка начал писать римскую историю в биографиях, и последующие гуманисты шли по его стопам. Подобная направленность интересов стимулировала, как нам представляется, попытки подражания античным триумфальным шествиям героя-победителя. При этом во всех триумфах треченто переплетались античные идеи народоправства и культ героя, незаурядной доблестной личности.

Триумфальные шествия отражали, таким образом, не только оживление деятельности монашеских орденов и проповедников, вспышки мистицизма и господство схоластической науки в школе, но и передовую линию итальянского Возрождения с его попытками построить новое миросозерцание, которое было основано на новых потребностях развившейся личности. Для эпохи треченто характерны обе эти линии развития темы «Триумфов». Порой они переплетались. В 1375 г. в Сьене был устроен праздник в честь примирения города с папством⁶. В центре городской площади был установлен грот, нарисованный на картоне, с драконом и дьяволами. Эта декорация была связана с традиционным, популярным с давних времен сюжетом

⁶ d'Ancona Al. *Le origini del teatro italiano*. Turin, 1891. P. 102.

о св. Георгии — покровителе рыцарей. Празднество было массовым, зрелищным, с типичной для Италии яркой театральностью. Важно, что в сьенском триумфе Георгия сочетались черты античных, церковных, рыцарских представлений, нового и устоявшегося.

Средоточием подобных массовых зрелищ, похожих на античный триумф, в итальянских городах треченто были площади и церковные здания с их монументальными росписями. Это своеобразное «театральное пространство» в эпоху кватроченто все чаще меняется, триумф переносится в частные жилища правящих семейств, в палаццо Медичи на Виа Ларга во Флоренции, в новые герцогские резиденции, приобретая аристократический, элитарный характер. «Священные представления», традиционные для ежегодных церковных празднеств, получают новое качество, непосредственно связавшее их с проблематикой и художественным опытом новой ренессансной культуры⁷. Правда, в изображении «Триумфов», как и в обращении к этой теме в литературе, мы по-прежнему встречаем образы и представления, связанные с рыцарскими традициями средневековья, но с конца XIII в. и в течение всего XIV столетия «Триумфы» уже невозможны без античных героев, античной истории, тех знаний о них, которые появились в ходе развития гуманизма.

Триумфы треченто в Италии стоят между средневековыми ритуальными шествиями цехов, народными карнавалами и «римскими Триумфами» XV в., посвященными политическим деятелям и поэтам. «Срединное» положение триумфов треченто отражает, на наш взгляд, один из моментов противоречивости культуры начального периода эпохи Возрождения.

⁷ Театральное пространство: Материалы научной конференции (1978). М., 1979. С. 144.

РЫЦАРСКИЙ РОМАН В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ. НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД

М. Л. Андреев

Рыцарский роман — жанр образцово средневековый, жестко соотнесенный с эпохой. Причины этого понятны. Эпохой дан роману и его материал, и его духовный горизонт. Даже сам жанр романа до своего средневекового подъема существовал на периферии литературы, будучи не в силах преодолеть свою незаконность и второстепенность. В границы средневековья укладывается и неоспоримая классика рыцарского романа, и его неизбежный упадок. Утрачивало свою социальную монополию рыцарство, терял актуальность куртуазный идеал и вместе с ними падал престиж жанра. В XV в. рыцарский роман, казалось бы, бесповоротно стал прошлым. Он еще издается, но уже не создается. Переписчики, иллюминаторы, первые типографы трудятся, не покладая рук, авторы бездействуют. Во

Франции, Германии, Италии в течение XV в. не создано ни одного оригинального романа в бретонском цикле, который в период расцвета фактически исчерпывал тематическое пространство средневекового романа. В Англии, где пик в истории жанра был достигнут полутора-двумя веками позже, чем на континенте, артуриада еще живет, но и здесь XV в. по количеству и качеству продукции заметно уступает предыдущему. Единственное исключение — Мэ-лори, но и он, по крайней мере формально, восполняет ту же потребность в подведении последнего и универсального баланса, которая вызвала к жизни в Германии и во Франции всеобъемлющие компиляции Ульриха Фюэтрера и Мишеля Гонно¹. Мертвые уже темы каталогизируются перед тем, как окончательно уйти в архив.

Удивительным и труднообъяснимым выглядит после этого векового оцепенения новый взлет рыцарского романа, наступивший с началом следующего века. У рыцарского романа ренессансной эпохи было два источника энергии и две сферы иррадиации. Первая волна шла из Испании, где к четырем книгам «Амадиса Гальского», обнародованным в 1508 г. Гарси Родригесом де Монтальво, стремительно добавлялись новые и новые. К 1546 г. испанский цикл «Амадиса» достиг двенадцати книг, к концу века, с помощью итальянских и немецких соавторов — двадцати четырех. Вокруг «Амадиса» росло и множились рыцарское племя: всего в Испании в течение XVI в. создано около пятидесяти рыцарских романов, большинство из которых рано или поздно находило переводчиков в других странах Европы.

Вторым центром притяжения стала Италия и «Неистовый Орландо». Хотя влияние Ариосто было более разносторонним и не ограничивалось уровнем, условно говоря, массового читателя, его поэма, подобно роману Монтальво, породила целое семейство влюбленных и безумствующих паладинов и в литературном сознании эпохи занимала место в одном ряду с испанским рыцарским романом — либо безоговорочно отвергалась, либо безоглядно превозносилась в зависимости от точки зрения на роман как таковой. Характерно, что итоговые для испанского и итальянского Ренессанса произведения создаются в осознанной и открытой полемике с поэтикой рыцарского романа — и «Дон Кихот», и «Освобожденный Иерусалим». Принято считать, что именно Сервантес покончил с рыцарским романом. Это далеко не так. С 1508 по 1550 г. новые произведения этого жанра выходили в Испании в среднем по одному в год. С 1550 по 1588 (год Великой Армады) вышло девять и всего три с гибели Армады до «Дон Кихота»². Сервантес, таким образом, спорил с жанром, уже миновавшим свой апогей. Два рыцарских романа, напечатанные в 1602 г., — последние оригинальные произведения этого жанра, увидевшие свет в Испании.

¹ Pickford C. E. L'évolution du roman arthurien en prose vers la fin du Moyen Age. P., 1960.

² Thomas H. Spanish and Portuguese Romances of Chivalry. Cambridge, 1920. P. 145—147.

Ренессансный взлет рыцарского романа был недолгим — чуть более полувека, после чего жанр пошел на спад, теперь уже окончательно. Но за это время он успел немало: дал несколько бесспорных шедевров и оставил заметные следы в культурном облике эпохи на уровне, так сказать, обиходном. Свидетельством тому и карта Нового света, на которую рукой читателей «Амадиса» из числа конкистадоров нанесены Калифорния и Амазонка, и жития Тересы де Хесус и Игнатия Лойолы, чей путь к святости проходил через аскетическое отречение от пухлой книги, наполненной рыцарскими бреднями, и придворная мода во Франции, на протяжении четырех царствований (от Франциска I до Карла IX) вдохновлявшаяся образами и образцами испанского рыцарского романа. Даже наивная вера Дон Кихота предварена серией бытовых анекдотов аналогичного содержания³. Рыцарский роман Возрождения отразил в каких-то существенных моментах характер эпохи: ее светский дух, пафос покорения и освоения мира, эстетизацию жизнеповедения и социального обихода.

Если вернуться теперь к XV в., можно заметить, что в истории жанра это столетие не было абсолютным провалом. С одной стороны, оно действительно указывает на неизбежность конца, который просто оказался на некоторое время отложен. С другой стороны, оно готовит это дополнение к биографии рыцарского романа, существенно ее обогатившее. Оно вводит средневековый жанр в новую эпоху культуры.

Новые рыцарские романы, созданные в XV в., исчисляются единицами. Но место их отнюдь не в тылу литературного процесса. Они и подводят итоги, и открывают движение в будущее, определяя лицо национальных литератур в этот переломный, критический момент их истории, но также и на много лет вперед. За «Смертью Артура» (1469—1470) Томаса Мэлори встают фигуры Спенсера и Сиднея, Жоанот Марторель своим «Тирантом Белым» (начат ок. 1460, изд. 1490) прокладывает путь Сервантесу, в «Маленьком Жане из Сантре» (1459) Антуана де Ла Саля уже слышится смех Рабле, без «Влюбленного Орlando» (1476—1494) Маттео Боярдо нельзя представить себе «Неистового Орlando» Ариосто.

Четыре романа, здесь названные, не были совершенно одиноки, но они резко возвышаются над своим фоном, довольно плотным в одних случаях (Англия и Италия), сильно разреженным — в других (Испания и Франция). Общего между ними в плане материала и тематики очень мало: «Смерть Артура» относится к бретонскому кругу сюжетов, «Влюбленный Орlando» — к каролингову, «Маленький Жан» поэтикой своего сюжета близко стоит к рыцарскому жизнеописанию, «Тирант Белый» вдохновляется современной или не очень отдаленной хроникой. Романы эти принадлежат к разным национальным традициям и даже к разным культурным стадиям: если для Англии, Франции и Испании XV в. это, в лучшем случае, Предвозрождение, то для Италии время Боярдо — пора Ренессанса.

³ Ibid. P. 80—82.

И все же в сопоставлении этих четырех романов есть определенная необходимость, они складываются в достаточно строгую последовательность, чье логическое обоснование подводит и к типологии жанра, и к типологии культуры.

«Смерть Артура» (первый, если исходить из логических критериев, роман в этом ряду) принято считать итогом средневековой артуровской традиции. Спорить с этой характеристикой не приходится, но она обречена оставаться неполной, пока учитывает лишь количественный аспект проблемы: «Смерть Артура» как сумма артуровских сказаний. Такие суммы не редкость в XV в., но свою репутацию обобщающего произведения роман Мэлори не делит ни с одной из них. Подход к качественной характеристике романа в его соотношении с историей жанра облегчает то обстоятельство, что «Смерть Артура» (как стало ясно после открытия в 1934 г. винчестерской рукописи) состоит из восьми достаточно обособленных друг от друга повестей и не является монолитным художественным целым⁴. Порядок расположения повестей определяется более глубокой закономерностью, чем просто порядок движения сюжета. В двух первых повестях, о короле Артуре и об Артуре и Луции, всецело доминируют эпические модели, которые в английской артуриаде XV в. вытеснили и подавили собственно романые. В двух следующих Мэлори восходит, вернее, нисходит (поскольку его отправная точка не эпическая архаика как таковая, а современный ему процесс архаизации жанра) к двум главным структурным разветвлениям стихотворного романа XIII в.: «Повесть о Ланселоте» разрабатывает схему романа о двух рыцарских выездах, во Франции связанную, как правило, с именем Говена («Мул без узды», «Гибельный погост», «Отмщение за Рагиделя» и пр.); «Повесть о Гарете» — схему романа о «прекрасном незнакомце», известного во множестве национальных вариантов и в Англии особенно широко представленного вне двух главных средневековых циклов. В «Книге о Тристраме» и в «Повести о св. Граале» Мэлори ориентируется на циклический роман, т. е. на французскую постклассическую прозу. Наконец, в двух последних повестях он приходит к романной классике (стадия Кретьена де Труа) с ее основной проблемой — соотношением личных и социальных ценностей.

Не следует, конечно, понимать это движение по нисходящей как сознательную реконструкцию жанровой истории и жанрового ядра. Роман Мэлори не собрание старых форм, а новая форма, принципом которой является процесс самоотрицания и самообладания. Именно и только в этом плане он сопоставим с романом на континенте. Во всем другом «Маленький Жан из Сантре» — полный

⁴ Позиция издателя рукописи Ю. Винавера: *The Works of Sir Thomas Malory*. Oxford, 1947. Vol. I—III. Иная точка зрения: *Malory's Originality. A Critical Study of Le Morte Darthur*. Baltimore, 1964; *Moorman C. The Book of King Arthur. The Unity of Malory's Morte Darthur*. Kentucky, 1965; сторонники Винавера: *Benson L. D. Malory's Morte Darthur*. Cambridge; L., 1976; *Kennedy E. D. Malory and His English Sources // Aspects of Malory*. Bary St. Edmond, 1981; *Knight S. The Structure of Sir Thomas Malory's Arthuriad*. Sydney, 1969.

антипод «Смерти Артура». В романе Ла Саля поражает прежде всего радикально изменившийся подход к художественной действительности. Она всемерно приближена к действительности реальной. Никакой фантастики, никаких зачарованных стран, никакого сказочно далекого прошлого. И вполне реальный герой (кроме того, что герой исторически реальный), не богатырь, не витязь, не паладин, не королевский отпрыск — сначала маленький паж, бегающий на посылах и прислуживающий за столом, затем скромный и верный рыцарь, ведущий жизнь, конечно, героическую, но ничего исключительного в себе не заключающую. Но при всей своей разительной нетрадиционности роман Ла Саля до определенного момента идет в русле традиционной романной тематики. Его тема — воспитание идеального рыцаря — это тема Персевала, освобожденная от всей ее сказочной атрибутики. Однако поворот ей дается совершенно иной: не утверждение куртуазного миропорядка посредством гармонизации социальных и индивидуальных ценностей, а испытание куртуазного мировоззрения разноплановым и разностильным мировоззренческим контекстом. Стоит роману пройти через некий критический пункт (измена дамы, ставшей любовницей аббата), как лицо его неузнаваемо меняется. Теперь на сцене романа под прежними именами действуют другие персонажи, помещенные в другую жанровую обстановку. Это обстановка средневековых комических жанров, фарса и фавлю, с их любимым вопросом — кто, рыцарь или клирик, предпочтительнее в качестве любовника. И это не последнее превращение. Роман, побывав фарсом, становится под конец новеллой. Именно так, как новеллу, преподносит Сантре свою историю королевскому двору — как рассказ об истинном, хотя и поразительном, происшествии, адресованный конкретной аудитории и предполагающий ее реакцию и оценку.

Повышенная мобильность жанровой формы, уклоняющейся от всякой законченности и закреплённости, дает о себе знать и в «Тиранте Белом», одном из немногих рыцарских романов, спасенных Сервантесом от огня в итоге ревизии библиотеки Дон Кихота, проведенной по воле автора священником и цирюльником. «Тиранта» многое роднит с «Маленьким Жаном»: современный герой, современная действительность, отсутствие идеализирующего пафоса в изображении поступков и отношений, во всяком случае, постоянная оглядка на здравый смысл и трезвую меру. Но «Тирант» пестрее, многокрасочнее, сумбурнее и сложнее. В романе Мартореля, как и в романе Ла Саля, можно выделить линию становления героя (от импульсивности, свойственной неопиту рыцарского ордена, к разумной осмотрительности правителя и полководца), но не она является здесь определяющей. В персонаже Мартореля интересует не снятие противоречий в новой жизненной позиции (проблема средневековой романной классики), а их динамическое соприсутствие, складывающееся в единство образа. Персонаж у Мартореля не исчерпывается его социальной, жанровой и сюжетной функцией, в нем всегда есть нечто, вынесенное за скобки, некий остаток, некая нелогичность. Можно сказать, что автор «Тиранта» очень близко подошел к

пониманию характера (этот термин в данном случае почти не грешит модернизацией) как относительно независимого повествовательного фактора.

В «Маленьком Жансе» чередование жанровых форм происходило в довольно строгой последовательности. В «Тиранте Белом» неравенство персонажа себе реализуется через жанровое многоголосие, грозящее временами перейти в какофонию: роман, эпос, пастораль, фарс, трактат, послание, энкомий, нотариальный акт, орденское уложение включаются в повествование без всякого видимого порядка. Роман Мартореля словно стремится вобрать в себя все жанры средневековой словесности и своей гетерогенности нисколько не скрывает. Каждый нарративный момент хранит следы иных, возможных, отброшенных, но не умерших окончательно поворотов и решений. Жанр в «Тиранте Белом» переживает момент своей наивысшей дисгармонии, тем самым указывая на две возможности: либо — по закону контраста — его ждет новая гармонизация, либо дисгармония должна быть возведена в новый жанровый принцип.

Первую возможность приблизил Боярдо. Структура «Влюбленного Орlando» не может быть исчерпана какой-либо единой формулой, хотя некоторый систематизирующий и упорядочивающий импульс в поэме чувствуется⁵. Дело в том, что организующие и дезорганизующие силы находятся в поэме Боярдо в сложном, постоянном меняющемся, постоянно неравном себе сочетании. Иначе и быть не может, если главный повествовательный и вообще художественный принцип «Влюбленного Орlando» — единообразие в разнообразии. Когда некоторая повествовательная тенденция укрепляется настолько, что может претендовать на роль повествовательной закономерности, она немедленно отвергается. С другой стороны, стоит на время взять верх тенденции к неуправляемому повествовательному движению, как в поэтической материи проступают сочленения и стыки, складывающиеся в контур новой повествовательной последовательности. Такова логика перехода от структуры, выстроенной по модели итальянского народного эпоса и определяющей конфигурацию первых песен поэмы, к сюжетному параллелизму, доминирующему на остальном пространстве первой книги, к концентрации классических мотивов, направляющих действие в начале второй книги и т. д. Движение от одного принципа к другому, от простого к сложному, от соотнесения сюжетных линий к соотнесению тематических блоков и доминант подчинено в поэме единственному закону — закону постоянства. Поэтому оно не знает конца, поэтому нет конца во «Влюбленном Орlando». Найти формулу единства в самом разнообразии, ничем из него не жертвуя и никак его не обедняя, — это задача, которую Боярдо только поставил, но решить не сумел. Он передал ее Ариосто.

В романах Ла Салья и Мартореля главной организующей идеей является традиционная для жанра идея социальной инициации и

⁵ Franceschetti A. Struttura e completezza dell'Orlando Innamorato // Il Bolardo e la critica contemporanea. Firenze, 1970. P. 282—286.

нравственного самоопределения героя. Идея эта в значительной степени омертвела и образует самый инертный пласт повествования, постоянно подрываемый крупными и мелкими ироническими провозаками. Именно крушение идеальности, нормативно связанной с жанровым амплуа, порождает в этих романах известную нетривиальность образов. Герои «Влюбленного Орlando», все до одного, даже прямые плуты и откровенные злодеи, вознесены над житейской эмпирикой и тем самым почти не дифференцированы. Очень поверхностная и очень слабая индивидуальность в них проступает лишь в те моменты, когда интонация романа приобретает иронические или шуточные оттенки. Ирония по отношению к рыцарям питается в поэме жизнестойкостью традиционного и далеко не идеального образа. В отношении прекрасной половины ироническая коррекция связана не столько с личным взглядом автора, сколько с данью «Влюбленного Орlando» традиционному комизму итальянской народной поэмы, т. е. комизму того жанрового типа, из которого поэма Боярдо выросла. И в романе предренессансном (Ла Саль, Марторель, отчасти Мэлори), и в романе раннего Возрождения (Боярдо) конкретность образа проявляется в его иронической деформированности. В этом они похожи. Но то, что в первом удерживается силой инерции, — идеализация, во втором выступает как прямая художественная цель. И наоборот, эпизодические переходы на уровень здравого смысла, бытовой комиксы, прагматических интерпретаций предстают во «Влюбленном Орlando» как жанровый рецидив.

Основной интегрирующий принцип предренессансного романа — нестабильность жанровой формы. Все здесь пришло в движение, все заколебалось, грозит обрушиться, но именно эта неустойчивость парадоксальным образом служит опорой роману, одновременно превращая его в самый репрезентативный жанр своей эпохи. Надо в связи с этим заметить, что в XV в. в Англии, Франции и Испании предвозрожденческие элементы обнаруживаются отнюдь не в количественном нарастании гуманистических тенденций. Специфика XV в. как эпохи Предвозрождения заключается, скорее, в нарушении системности культуры, в приведении ее в состояние динамического, и потому продуктивного, дисбаланса. С выходом из этой ситуации неустойчивого равновесия культура вновь гармонируется уже на другой основе, но опыт переходной эпохи не проходит для нее даром. Для «Влюбленного Орlando», как и для английского, французского, испанского романа XV в., основным жанровообразующим фактором остается сам процесс становления. Только он как бы эстетизирован и выведен из глубинного уровня жанровой формы в сферу композиции и сюжета, где аналогичным образом разрушение постоянно переходит в созидание и не приводит ни к какому однозначно и неподвижному результату. «Влюбленный Орlando» по сравнению с романами Мэлори, Ла Салья, Мартореля — это новая ступень в жанровой диахронии. Новая, но не очередная.

«Смерть Артура» синтезирует исторический путь средневекового романа и при этом за пределы одного и единого жанра не выходит. «Маленький Жан из Сантре» впервые существенно нарушает жан-

ровый герметизм и проводит высокий жанр романа через инобытие низкой комикки. «Тирант Белый» ставит роман лицом к лицу с многообразием жизненных положений, выраженным на данном этапе через многообразие жанровых форм. Отсюда, казалось бы, один шаг до открытого вторжения социального быта, до «Дон Кихота» и пикарески. Но следующий шаг становится шагом как бы в другое пространство: линия развития искривляется за счет вторжения внежанровых сил, под давлением новых культурных ориентиров. В историческую судьбу жанра включается как бы фактор неопределенности. Рыцарский роман уже готов уступить место новому типу романа, но Возрождение с его панэстетизмом останавливает уже обозначившуюся жанровую метаморфозу и дает средневековому жанру еще один исторический шанс.

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ КУЛЬТУР ВОЗРОЖДЕНИЯ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: ВЕКОВОЙ СПОР

С. М. Стам

Начало этого спора восходит к истокам самого Ренессанса. Он начинается с Петрарки, который первым вычеркнул Карла Великого из списка римских императоров, как короля варваров. Этот спор начал приобретать научную основу, когда Бруни (а вслед за ним Флавио Бьондо) высветил историческое значение факта падения Западной Римской империи и впервые «открыл» ту особую эпоху, которая простерлась на целое тысячелетие — начиная от далекой вехи V в. и до возникновения могучего культурного движения, активнейшим вожаком которого был сам Аретинец.

Гуманисты еще не пользовались понятием «средние века», но к XVI в. контуры этой «промежуточной» эпохи и того «варварства», которым она определялась и которое они отвергали, вырисовывались в их сознании уже достаточно определенно. Вазари, этим первым историком Ренессанса, как раз и было «слово найдено» для характеристики его времени: «возрождение искусств»; он же со всею четкостью противопоставил новое искусство «старому», т. е. средневековому, как порождению упадка. Примечательно, что начало этого упадка Вазари пронизательно связал не с нашествием варваров (они лишь довершили дело), а со временем правления Константина и утверждения христианства. Он писал: «Более всего гибель и неисчислимый ущерб искусствам принесло пылкое рвение новой, христианской религии, которая после долгой и кровопролитной борьбы в конце концов победила... В своем пламенном стремлении истребить и искоренить дотла малейший повод, из коего могло бы возникнуть заблуждение, она портила и повергала во прах не только все чудесные статуи, скульптурные и живописные работы, мозаики и украшения ложных языческих богов, но и статуи и памятники,

поставленные выдающимся людям... А для постройки церквей... разрушались наиболее почитаемые храмы идолов...»¹.

В своих суждениях Вазари не был одинок: еще за 30 лет до него Макьявелли высказал мысль, что упадок античного искусства начался со времен Константина и что поворотным моментом явилось принятие христианства, а затем возвышение римского папства.

Об искусстве, которое позднее назовут средневековым, Вазари говорит с отвращением как о проявлении крайнего упадка. «Изобретение этой проклятой манеры» он приписывает варварам-готам, сетует на то, что ею «зачумлена вся Италия и весь мир», и противопоставляет ей «поступательный ход возрождения искусства и то совершенство, до коего оно поднялось в наши дни»². Впрочем, над готическим искусством смеялся еще Леонардо, его проклинал Рафаэль. Видимо, гуманисты уже четко представляли разграничительные линии, отделявшие средневековое искусство от античного и их новое, возрожденное искусство от «старого» — средневекового.

В конце XVI и в XVII в., в обстановке феодальной реакции и реставрации «очищенного» католицизма, понятие «Возрождение» вытесняется из общественного сознания. Но это лишь убедительнее показывает, что чему противостояло.

Вполне естественно, что зачинатели Просвещения, более высокого этапа развития идеологии буржуазии, поспешили прояснить затуманившееся было представление о Возрождении — и именно в его противоположности средневековью и религии. Пьер Бейль на пороге XVIII в. первым вспомнил о времени, когда в Италии «снова начали процветать науки», и об ученых-гуманистах, которые «не были людьми религиозными» и «сражались против невежества и варварства». Вольтер впервые попытался нащупать материальные основы поразительного культурного взлета ренессансной Италии, связав его с «богатством и свободой», которые укоренились в ее передовых городах.

Не менее естественно, что дворянские романтики начала XIX в., поборники старины и благочестия, пылкие идеализаторы средневековья, обрушились с открытой хулой на культуру Возрождения. Фридрих Шлегель называл Ренессанс «несчастливым событием в истории Европы, и особенно Италии». Но если их первое поколение (так называемые назареи), перетолковывая гуманистическое искусство в религиозно-мистическом духе, все же ценили его высоко, то их запоздалые продолжатели середины XIX в. (Рёскин и прерафаэлиты) ожесточенно отвергали искусство Высокого Ренессанса как безбожное и искали идеал в религиозно-экзальтированных «примитивах», близких готике.

Понятие «Возрождение» складывается в 10 — 20-х годах XIX в. под пером передовых писателей и мыслителей: Стендаля, Бальзака. Об этом явлении горячо говорил Гегель в «Лекциях по философии истории», хотя сам термин «Возрождение» мы у него еще не найдем.

¹ Вазари Дж. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. М., 1956. Т. 1. Вступление. С. 140 — 145.

² Там же. С. 57 — 58, 149 — 150, 153 — 155, 234.

В России о «великой культуре Возрождения» впервые напишет Пушкин в одной из своих статей 1834 г.

Историческая концепция Ренессанса как антитезы средневековью вырабатывается к середине XIX в. в передовой тогда либеральной историографии. Жюль Мишле первым из историков употребил термин «Ренессанс» для обозначения целой исторической эпохи: так назвал он VII том своей «Истории Франции», посвященный XVI в. Его общее понимание той эпохи выражено в коротких, но глубоких замечаниях: Возрождение — это «колоссальная попытка революции — сложной, многосторонней, трудной; главная заслуга Возрождения состоит «в открытии мира и открытии человека» — «в эту эпоху человек вновь открыл самого себя». Мишле уже заметил и подчеркнул героический характер культурного порыва Возрождения. Противоположность между культурами Ренессанса и средневековья для Мишле несомненна: первая всецело обращена к природе, вторая враждебна природе³.

В позднейшей, «критической», литературе подобное мнение обычно рассматривается как заблуждение, вызванное тем, что историки XIX в. еще не обладали достаточным знанием достижений средневековой культуры, каковое пришло только в XX в. вместе с так называемым «бунтом медиевистов». Однако едва ли можно сомневаться, что и Мишле имел определенное представление о культурном прогрессе XII — XIV вв., если, указывая на рыцарскую поэзию и идеи Абеляра, на мятежное «Вечное евангелие» иоакимитов и дерзкое вторжение Данте в непререкаемые прерогативы божественной власти, он (конечно же, оставаясь в рамках чисто идеалистического мышления) заключал, что не только в XIII и XIV, но даже «в XII в. средневековье было уже почти мертво», и только упорное и жестокое сопротивление позволило ему продлить свое существование еще на несколько столетий; в итоге, по мнению историка, «Возрождение опоздало на триста лет»⁴.

Все это были только отдельные замечания (порой очень проницательные), штрихи и догадки. Но, подходя к вопросу именно с этих позиций, Якоб Буркхардт впервые попытался нарисовать цельную картину культуры Возрождения в Италии⁵. Его труд с горячими симпатиями был встречен в передовых слоях тогдашнего общества и получил широчайшую, редкую для исторического сочинения популярность. Стержнем концепции Буркхардта была идея принципиальной новизны культуры Возрождения, ее противоположности культуре средних веков, пронизанной засилием католицизма, сковывавшей свободное развитие личности.

Но либеральная концепция оставалась идеалистическим построением и потому с самого начала несла в себе зерно раздвоения и

³ Michelet J. Histoire de France. P., 1855. T. VII. P. 7.8, 13 — 14.

⁴ Ibid. P. 9 — 10, 51, 98.

⁵ Burckhardt J. Die Kultur der Renaissance in Italien. Basel, 1860. Рус. пер.: Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. СПб., 1876; СПб., 1904 — 1906. Т. 1 — 2.

самоотрицания. Там, где идейные явления рассматривались как вполне самостоятельные сущности, попытки выявить их генетические связи легко уводили за пределы породившей эти идеи конкретно-исторической реальности. Уже Буркхардт искал истоки ренессансного индивидуализма (упрощенно им понимаемого), в котором он видел определяющую черту всей культуры Возрождения, в глубинах средневековья. В конце прошлого и начале нынешнего века рамки такого рода поисков стали быстро расширяться, корни Ренессанса пытались найти в средневековом фольклоре, в поэзии вагантов, у Иоахима Флорского и Франциска Ассизского.

В 80-е годы прошлого столетия Луи Куражо в своих лекциях в Школе Лувра по истории искусства настойчиво выдвигал тезис: в XIV в. итальянское искусство отставало от художественного творчества Северной Европы; истинной родиной Возрождения была не Италия, а Франция (и Фландрия) XIII в. Куражо был убежден, что «Ренессанс вышел из готики, обратившейся к абсолютному натурализму»⁶, и не замечал, что «абсолютный натурализм» означал бы конец религиозного по своей идейной сущности готического искусства. Он видел Ренессанс в отдельных элементах подражания природе, свойственных готике, а в итоге понятие «Возрождение» переносилось на сугубо средневековое искусство, которое было решительно отвергнуто гуманистами.

Попытки медиевизации Возрождения получили дополнительный импульс от распространившегося в определенных кругах начиная с 1880-х годов увлечения средневековыми мистическими течениями, особенно личностью и учением Франциска Ассизского. В Германии в 1885 г. вышла огромная работа Генри Тоде «Франциск Ассизский и начало искусства Возрождения в Италии», затем во Франции с большим шумом — не менее восторженная книга о Франциске, написанная Сабатье. Тоде казалось, что в учении очень послушной церкви «беднячка из Ассизи» начала XIII в. слились все самые передовые устремления эпохи: и освобождение личности, и подъем городского сословия, и «первое предчувствие всеобщего свободного мышления». Полагая, что это учение явилось «предуготовляющей и движущей силой современной культуры», Тоде не сомневался, что «оно было подхвачено им же подготовленным новым движением гуманизма и Реформации».

Но если Тоде хотел представить Франциска зачинателем ренессансной культуры, то Сабатье восхвалял в нем зачинателя «современного возрождения набожности». Впрочем, и Тоде признавал, что своим сочинением хочет послужить «идеалам христианско-германской культуры, подвергшимся в наше время угрозе»⁷.

⁶ Courajod L. Leçons professées à l'Ecole du Louvre (1887 — 1896). P., 1901. Т. II. P. 22, 135, 136, 142, 144; P., 1903. Т. III. P. VII.

⁷ Thode H. Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien. B., 1904 (2-е Aufl.). S. X, XVIII — XIX. В следующей своей работе (Kunst, Religion und Kultur. Heidelberg, 1901) Тоде уже настойчиво проводил мысль, что искусство и культура вообще могут процветать только тогда, когда они вдохновляются мистическим религиозным чувством.

Таким образом, начало Возрождения относилось все дальше в глубь тех «темных столетий», от которых настойчиво отмежевывались гуманисты, самое средневековое оказывалось «ренессансным», а Ренессанс — средневековым. Сложившееся было рациональное понимание Возрождения и его отношения к средневековой культуре фактически превратилось в свою противоположность.

Конечно же, у этой метаморфозы были социальные корни, связанные с глубоким сдвигом в общественном сознании европейской буржуазии, которым отмечена последняя треть XIX в.⁸ Были у произошедшей перемены и иные причины. В самом деле, как у либералов-ренессансистов, так и у их противников понятия «ренессансный» и «средневековый» оставались чисто идеальными, лишенными материального субстрата, и потому они могли легко переливаться из одного определения в другие, столь же легко сменяя исторические грани.

Эта коренная методологическая трудность могла быть преодолена материалистическим подходом к феномену Возрождения, и такую задачу выполнила марксистская мысль. Маркс и Энгельс открыли социально-экономическую подоснову Ренессанса: они выявили и должным образом оценили факт рождения в передовых городах Италии на рубеже XIII и XIV вв. раннекапиталистического уклада. Утверждение новых экономических отношений и явилось той реальной почвой, из которой вырос Ренессанс. Возрождение представало как грандиозное идейное и культурное движение, порожденное началом эпохи перехода от феодальной формации к капиталистической, этого «величайшего прогрессивного переворота из всех пережитых до того времени человечеством»⁹. Естественно, что культура Возрождения по своей исторической природе не могла быть не чем иным, как отрицанием феодально-церковной культуры средневековья.

При этом важно отметить, что в отличие от просветителей у основоположников марксизма понимание Возрождения как антитезы предшествующей культуре отнюдь не было связано с представлением о средних веках как эпохе сплошного мрака и застоя. Напротив, была подчеркнута исключительная важность исторически прогрессивной работы, которую выполнили средние века¹⁰.

В конце XIX в. буржуазному сознанию все больше импонировала неоромантическая идеализация средневекового традиционализма и

⁸ Одно из характерных проявлений этого сдвига — ошеломляющая идейная мутация у самого Буркхардта. После грозных событий Парижской Коммуны он из либерала и поборника прогресса быстро превращается в пессимиста, консерватора, даже в сторонника крайней реакции; от своей великой книги он фактически отрекается. А его ученик Ф. Ницше в те же 70-е годы открывает свой поход против прогресса и историзма.

⁹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 346, 347. При этом чрезвычайно важно, что марксизм не ограничился характеристикой эпохи, породившей Ренессанс, но выявил ту социальную силу, которая была носителем новой идеологии, указав на буржуазию, находившуюся в процессе становления, т. е. на раннюю буржуазию. См.: Там же. Т. 21. С. 312.

¹⁰ См.: Там же. Т. 21. С. 287.

спиритуализма в противовес новому времени, принесшему столько грозных противоречий. Неудивительно, что с начала XX в. развитие, тем более культурное, стало истолковываться в духе представлений о континуитете, как плавная непосредственная преемственность, а медиевизация Ренессанса превратилась в своего рода моду.

Это четко проявилось у тех авторов, начиная с К. Бурдаха, которые искали истоки уже не явлений, присущих Ренессансу, а самого слова «возрождение». В своей работе 1910 г. Бурдах находил истоки в мистическом представлении о духовном обновлении, содержащемся в идее переселения душ (метемпсихоз), в древних культах Аттиса, Кибелы, Исиды, Митры, в мистике и магических таинствах христианства, в псалмах и у пророков Ветхого завета, в Евангелии от Иоанна, в Апокалипсисе, в апостольских посланиях и т. д. Затем эта линия, по Бурдаху, проходит через все средневековье — через «жажду общения с божеством», через покаянную и мистическую экзальтацию Бернара Клервоского, Гуго и Ришара Сен-Викторских, через проповедь Франциска Ассизского, вновь пробуждающую мистическое учение Августина о благодати, наконец, она «реализуется в Петрарке как пробудительница современного субъективизма»¹¹.

Правда, отождествив гуманизм со средневековой и раннехристианской мистикой, автор не замечал, что, так легко «разреши» сложнейшую научную задачу, он ставил читателей перед поистине неразрешимой загадкой: почему же культура Возрождения не развернулась за тысячу лет до Петрарки?

Утверждению в первой половине нашего столетия моды на медиевизацию Ренессанса немало способствовали и работы такого наблюдательного и тонкого критика, как Хёйзинга. В известной работе «Проблема Ренессанса» (1919 г.), отмечая и слабости концепции Буркхардта, и сомнительность ряда утверждений ее критиков, Хёйзинга в итоге все-таки пришел к повторению выводов Бурдаха¹². Ренессанс интересовал голландского ученого главным образом со стороны его слабостей, средневековая же культура — преимущественно со стороны ее достоинств, что давало возможность сдвинуть историческую перспективу: «Быть может, Возрождение было даже гораздо более «средневековым», чем бы нам хотелось его видеть»¹³. А в итоге — вывод: в Ренессансе не было сколько-нибудь существенной необходимости: все или почти все, в чем нуждалось новое время, успешно подготовила сама средневековая культура¹⁴.

¹¹ *Burdach K. Reformation, Renaissance, Humanismus. B.; Leipzig, 1926. S. 25.*

¹² «Источник всей цепи идей, которые вели к Ренессансу, лежит в новозаветных представлениях о рождении заново, каковое само коренилось в идее обновления, содержащейся в псалмах и у ветхозаветных пророков» (*Huizinga J. The Problem of the Renaissance // Men and Ideas. Princeton, 1984. P. 274*).

¹³ *Ibid. P. 271.*

¹⁴ *Ibid. P. 286 — 287.* Аналогичные идеи повторяет и Альфред Хаузер, казалось бы стремящийся взглянуть на историю искусства с социально-исторической точки зрения. Ему представляется, что Возрождение нужно искать не у Данте и Петрарки: идея Возрождения — средневекового происхождения, чем и обусловлен континуитет, преемственность между средневековьем и Возрождением. См.: *Hauser A. The Social History of Art. L., 1951. Vol. 1. P. 275.*

Справедливость требует отметить, что неоромантические увлечения западных историков, столь характерные для периода между двумя мировыми войнами, несли в себе по крайней мере один позитивный импульс — повышенный интерес к истории средневековой культуры. Едва ли не самым значительным достижением в этой области явилась вышедшая в 1927 г. работа американского историка Чарлза Хаскинса «Ренессанс двенадцатого века». Книга вызвала много шума и скоропалительных умозаключений, но ее автор был чужд сенсационной крикливости. Впервые нарисовав цельную картину яркого культурного подъема, которым отмечено XII столетие, он не стремился преувеличить его значение. Полагая, что на протяжении средневековья имело место несколько «возрождений» (когда-то подобную мысль бросил еще Мишле: «Сивилла Ренессанса много раз предлагала Европе свои свитки»), он считал возрождение XII в. самым значительным из них, но отнюдь не находил возможным на этом основании перечеркивать «великое итальянское Возрождение»¹⁵.

Нашлось, однако, немало историков, которые (как это сделал, например, Г. Мак-Ильвейн) поспешили заключить, что Ренессанс XII в. был отмечен более глубокими переменами и сыграл большую историческую роль, чем те явления культуры, к которым мы «обычно прилагаем название Ренессанса»¹⁶.

Игнорирование принципиально качественного различия между Возрождением (прежде всего итальянским) XIV — XVI вв. и различными «возрождениями» на протяжении средневековья вело к принижению подлинного Ренессанса, к его растворению в средневековой культуре. Появились и попытки вычеркнуть из истории Возрождение как один из величайших взлетов в культурном развитии человечества.

Джузеппе Тоффанин в своей работе «Чем был гуманизм» отрицал какую-либо новизну гуманистического движения: на его взгляд, оно было очень близко схоластике — на почве общей латыни, «римской ориентации» и тех «антидемократических и антиеретических побуждений, которые вызвали к жизни как схоластику, так и гуманизм». Гуманисты, утверждал Тоффанин, продолжали идейную линию отцов церкви, не догадываясь, что сами они «являются продолжателями своих предшественников из первых веков христианства». А общий вывод гласил: итальянский гуманизм XIV — XVI вв. «был своего рода реваншем и в течение по меньшей мере двух столетий служил барьером против еретической и романтической смуты, которая зародилась еще в коммунальную эпоху и особенно развернулась в Реформации»¹⁷.

В итоге гуманизм оказывался реакционной силой на службе католической церкви. Правда, оставалось совершенно не-

¹⁵ Haskins Ch. The Renaissance of the Twelfth Century. Cambridge (Mass.), 1927. P. VIII, 5.

¹⁶ Цит. по: Baron H. Towards a More Positive Evaluation of the Fifteenth-Century Renaissance // Journal of the History of Ideas. 1943. N 1. P. 22.

¹⁷ Toffanin G. Che cosa fu l'umanesimo. Firenze, 1929. P. 123 — 124, 127, 134 — 135.

постижимым, как подобную роль могло выполнять движение, которое от начала до конца (достаточно вспомнить Данте, Боккаччо, Бруни, Поджо, Валлу, Мазаччо, Леонардо, Макьявелли, Гвиччардини) было связано с резкими нападками на папство, обличениями католического духовенства, едва прикрытым скептицизмом, а у некоторых гуманистов — даже с отрицанием религии? Недаром Бенедетто Кроче назвал Тоффанина «торговцем парадоксами» и отнес его к числу католических писателей, которые «настолько погрязли в софистике, что забывают самый смысл употребляемых ими слов»¹⁸.

Дальнейший шаг в отрицании значения Ренессанса сделали неотомисты. Джордж Сартон в 1929 г. провозгласил Возрождение несомненным регрессом в науке. В 30-е годы Этьен Жильсон поставил схоластику выше ренессансного гуманизма, а Жак Маритен стал утверждать, что именно в «веке схоластики», т. е. в средневековье, следует видеть истинный гуманизм.

Большой оригинальности в этих «открытиях» не было. Еще в 1878 г. в Италии вышла книжка падре Гверцони «Il primo Rinascimento», в которой утверждалось, что цивилизация возродилась в сердце средневековья и достигла зрелости в XIV в., что Петрарка был вполне средневековым человеком, а XV и XVI вв. принесли не расцвет, а упадок культуры. В 1912 г. кардинал Уолш, автор лубочно-апологетической, декларативной книги «Тринадцатое — величайшее из столетий»¹⁹, прославлял «золотой век» католицизма и Аквината как его лучшего выразителя; в другой своей работе — «Средневековый гуманизм» он уверял, что истинный гуманизм присущ только средневековой культуре, вскормленной под крылом католицизма. Теперь неотомисты развивали сходные идеи, выступая, казался бы, во всеоружии учености.

Бывший глава Медиевистской академии Соединенных Штатов Линн Торндайк не скрывал своего глубокого отвращения к Ренессансу: после схолистического средневековья он и не мог ничего принести человечеству, ведь «никогда в истории философии личность и ее проблемы не обсуждались так часто и так тонко, как это делали средневековые схоласты». По мнению Торндайка, «гуманисты в своих писаниях были подражательны, а не оригинальны»; «средние века любили разнообразие, а Ренессанс — однообразие»; «XIII и XIV века были активнее и проницательнее в изучении природы, чем кватроченто»; «даже утверждение, что чувство естественной красоты было выработано итальянским Возрождением, должно быть отвергнуто». Петрарка вызывал у Торндайка только насмешки, само слово Ренессанс он предложил заменить придуманным им словечком *Renaissance* (недоносок? выкидыш?). Своим оппонентам (он открыто нападал на лучших американских историков итальянского Возрож-

¹⁸ Цит. по: *Ferguson W. K. The Renaissance in Historical Thought. Boston (Mass.), 1948. P. 381.*

¹⁹ *Walsh J. J. The Thirteenth — greatest of Centuries. N.Y., 1970 (1-е изд. — 1912).*

дения) Торндайк бросал уничтожающие упреки. «Что толку исследовать Ренессанс? — патетически восклицал он. — Ведь никто никогда не доказал его существования; никто даже не пытался сделать это»²⁰.

Новый этап в медиевизации Возрождения, как и попытки поставить под вопрос само существование этой культурной эпохи имели, однако, и свою оборотную сторону. Чем больше приписывали средним векам «ренессансный дух», тем больше средневековая культура в подобной интерпретации утрачивала свое действительное своеобразие. Это почувствовал уже Хёйзинга. Он писал, что по мере того, как «самые характерные явления позднего средневековья объявлялись зачатками и источниками Возрождения», средневековая культура подверглась опасности «утратить свое лицо, растаять и развалиться, как снежная баба»²¹.

Разумеется, отнюдь не все западные историки стремились развенчать Ренессанс, объявить его неоригинальным, полностью растворить в средневековье. В зарубежной историографии звучали и иные голоса. Уже в 30-е годы наступление темных сил фашизма, шедших под знаменем человеконенавистничества, войны и уничтожения культуры, вызвало сопротивление прогрессивных, антифашистских сил, обострило интерес к специфике Возрождения, к природе и динамике культуры, поставившей в центр внимания человека, поиск путей к его гармоничному существованию на земле, задачи развития свободной, творческой, активной личности. А это непременно вновь подводило к более объективной оценке Возрождения, к признанию принципиальной новизны Ренессанса в отношении средневековой культуры. Вместе с тем это не было простым повторением достижений либеральной науки прошлого века: порой имели место настоящие открытия — например открытие Хансом Бароном флорентийского гражданского гуманизма начала XV в. Для разработки исторически правдивых представлений о ренессансном гуманизме много за последнее полувековье сделали также Уоллес Фергюсон, Джузеппе Салитта и особенно Эудженио Гарэн²², который и сейчас возглавляет прогрессивное крыло итальянских ренессансистов. Но и поныне не иссякает струя медиевизации и христианизации Возрождения. Это заставляет снова и снова возвращаться к проблеме соотношения культур Ренессанса и средневековья. То, что эта проблема не перестает волновать историков культуры, не может быть объяснено только субъективной позицией тех или иных авторов. Не

²⁰ Thorndike L. Renaissance or Prenaissance? // Journal of the History Ideas (N. Y.). 1943. N 1. P. 65, 69, 71 — 72, 74.

²¹ Huizinga J. Op. cit. P. 278.

²² Baron H. The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in the Age of Classicism and Tyranny. Princeton, 1955; *Idem*. From Petrarch to Leonardo Bruni. Chicago; L., 1968; *Ferguson W. K.* Op. cit.; *Saitta G.* Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel Rinascimento. Bologna, 1949 — 1951. Vol. 1 — 3; *Idem*. Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo. Bologna, 1954; *Garin E.* L'umanesimo italiano. Roma; Bari, 1973; *Idem*. La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Firenze, 1979; *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986.

скрываются ли за этими контроверзами также и какие-то объективные трудности, заключенные в самом предмете спора, в понимании самого феномена культуры средневековья? Попытаемся разобраться. Прежде всего, очевидно: как и само феодальное общество, средневековая культура не пребывала в состоянии неподвижного застоя. И духовная диктатура церкви не была абсолютной: с XI в. не все в средневековой культуре было, например, иррациональным. В этот период начинает пробиваться стремление к логическому мышлению, рождается оппозиционная, передовая схоластика, в которой рационалистическая мысль пытается соперничать с догматикой. Критическая мысль дает исток скептическому отношению к тому, что казалось непререкаемым в теологии. «Сомневаясь, — писал Абельяр в своем знаменитом сочинении «Так и не так», — мы обращаемся к исследованию; исследуя, мы постигаем истину»²³.

С XII в. широко прорывается интерес к природе. Не «открытие» сочинений Аристотеля породило этот интерес, — напротив, заинтересованность, насущная потребность городского товарного производства в элементарном природоведении заставила обратиться к натурализму Стагирита. С тех пор все сильнее заявлял о себе интерес к земной жизни и ее радостям — то, что прежде не получало возможности реализоваться в формах культуры. С XII в. и в искусстве появились первые ростки натурализма, первые попытки отразить красоту реального, земного мира. Наконец, во второй половине средневековья и в изобразительном искусстве, и особенно в литературе пробивает себе дорогу струя антиклерикальной и антидворянской сатиры.

Но не означает ли все это, что при сопоставлении средневековой и ренессансной культур мы имеем дело просто с количественными изменениями, а тем самым — действительно с преемственностью, постепенной эволюцией культуры?

Прорыв к рациональному мышлению, начавшийся со второй половины XI в., нес в себе яркие элементы скептицизма и даже отдельные зерна материализма. Но и он вылился в схоластику, хотя и оппозиционную, а в схоластике разум так или иначе оказывался скованным постулатом об иррациональном источнике высшей истины (откровении). В томизме XIII в. получили известное оправдание такие земные ценности, как государство, гражданское благо, человеческая личность. Но, будучи подчинены идеям нерушимости сословного строя, бессмертия души и потустороннего блаженства как высшей этической ценности, они остались, в сущности, лишь привесками к все той же теологической системе, диктовавшей безусловное подчинение человека божественной воле и благодати.

В XIII в. впервые после античности ярко проявило себя стремление к познанию природы. Но энциклопедии — «зеркала», при всей

²³ Цит. по: *Haskins Ch. Op. cit.* P. 354.

их примечательности, остались сводами отрывочных, компилятивных, зачастую недостоверных сведений. Героический же прорыв Роджера Бэкона к опытному знанию так и не вывел на тропинку, ведущую к естественным наукам.

Натуралистическая тенденция весьма заметно пробивается и в религиозном искусстве второй половины средних веков. Но, поскольку высший источник прекрасного по-прежнему полагался в мнимой сверхнатуральной сфере, готическое искусство оставалось иератическим и кричаще двойственным. Лишь в отдельных, редких случаях готическому искусству удавалось прорваться к суровому реализму и создать подлинные шедевры (таково, например, «Надгробие маршала По» в Лувре). В целом, однако, это искусство явилось предельным выражением неспособности преодолеть религиозный разрыв между духом и телом и вернуть человеку утраченную цельность.

На Севере Европы, там, где влияние античного наследия отсутствовало или было слабым, новое, гуманистическое искусство вынуждено было пробиваться к реализму из той почвы, которая ему исторически досталась, и это происходило не благодаря готике, а вопреки ей, мучительно и долго, в борьбе с сковывающей силой ее символизма и антиреалистичности.

Таким образом, ограниченность новых явлений, возникших внутри средневековой культуры в XI — XIII вв., очевидна. Но откуда бралась их новизна? Не подлежит сомнению, она была порождена средневековым городом, принесшим в феодальное общество новые экономические отношения самостоятельного простого товарного производства, могучее освободительное коммунальное движение горожан — вчерашних сервов, их новое самосознание и новые духовные запросы. Здесь следует искать корни потребности и в личной свободе и правозащите, и в элементарных естественнонаучных познаниях; здесь же мы обнаружим склонность к критическому мышлению и к растущему самосознанию человека.

Все это необычайно обогатило и усложнило средневековую культуру. Но преодолеть ее коренные идейные устои средневековые горожане не могли ²⁴. Средневековый город и враждовал с феодально-поместным окружением и подтачивал его господство, и вместе с тем вписывался в рамки феодального общества в целом. Поэтому социальный и духовный протест средневековых горожан не мог подняться выше антифеодальной оппозиции.

Только возникновение капиталистического уклада меняло положение в корне: капитал требовал свободной рабочей силы и потому был кровно заинтересован в ликвидации всей системы феодальной зависимости. А зарождался новый строй прежде всего в самых

²⁴ Хочется обратить внимание на меткое замечание Ч. Хаскинса: говоря о городской культуре средних веков, «не забудем, что здесь мы имеем дело скорее с интенсификацией умственной жизни, чем с новаторством, и что преемственность между IX и XII вв. никогда не была полностью нарушена» (Ibid. P. 16).

передовых городах Италии. Ф. Энгельс имел все основания утверждать, что именно в Италии «взошла заря современного мира»²⁵. На этой почве в итальянских городах в острой борьбе возникла принципиально новая идеологическая система — гуманизм и принципиально новая, гуманистическая культура — Ренессанс.

Так как же следует в итоге определить отношение культуры Возрождения к средневековой культуре? Прежде всего, средневековая культура, обладая относительным единством, вместе с тем не может рассматриваться как однозначное целое. В ней доминировали феодально-церковные установки и соответствовавшая им система ценностей, но под их покровом пробивались ростки оппозиционной феодализму народной идеологии и культуры — в раннем средневековье слабо, с возникновением средневековых городов — широко и активно.

Очевидно, ренессансная культура не может быть *равно* соотнесена с этими обеими составными частями средневековой культуры. В отношении собственно феодальной идеологии и особенно этики это был несомненный разрыв, отрицание — полная смена нравственных координат, за которой явственно проступают и контуры иной онтологической системы: там человек был «тварь дрожащая», раб божий; здесь — владыка мира, гордый, мыслящий, деятельный — суверенный творец, художник, изобретатель²⁶.

В отношении же того нового, что в рамках средневековой культуры было выработано городом, легко заметить немало моментов преемственности. Воодушевленная поддержка первым гуманистом — Петраркой — народного трибуна мятежной Римской республики 1347 г., да и сама политическая программа Кола ди Риенцо свидетельствуют о своего рода смыкании коммунального движения средневековья с новыми политическими устремлениями Возрождения²⁷. Ренессансная новеллистика многим была обязана средневековой городской литературе, особенно фавлю²⁸. Видимо, не вовсе бесплодной осталась и натуралистическая струя зрелой схоластики, если даже Леонардо да Винчи мог чему-то научиться

²⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 25, ч. I. С. 25.

²⁶ Те, кому не по душе вся культура Ренессанса, не сомневаются в революционной критичности вдохновлявшей ее гуманистической идеологии; но тем хуже для Ренессанса. «С рвением, в истории западной культуры почти непрезвыденным, — пишет с негодованием Уайли Сайфер, — Возрождение предавалось выработке критических теорий» (Sypher W. Four Stages of Renaissance Style. Garden City (N. Y.), 1955. P. 58).

²⁷ Факты (например, органическая связь жизни, деятельности и мышления Данте, Салютати, Бруни, Макьявелли с жизнью и борьбой коммуны, превратившейся в раннебуржуазную республику) опровергают вымученную версию Тоффанина о гуманизме как о движении традиционалистской и аристократической реакции против плебейской и городской коммунальной культуры средневековья. См: Toffanin G. Op. cit. P. 6, 10, 131.

²⁸ См.: Михайлов А. Д. Старофранцузская городская повесть фавлю и вопросы специфики средневековой пародии и сатиры. М., 1986.

у Альберта Малого ²⁹. Вклад города в средневековую культуру подготавливал Ренессанс.

Но здесь не было плавного континуитета. Разве найдем мы в коммунальной эпохе что-нибудь подобное ренессансной доктрине гражданского гуманизма? В ней много яркого муниципального патриотизма, но нет и тени идеи национального единства, которая родится только в эпоху Возрождения. Средневековые горожане могли иногда посмеяться над распутным монахом или наглым сеньором, но только Ренессанс породил целую памфлетную публицистику против «лицемеров» и только гуманисты, начиная с Петрарки, стали систематически критиковать праздный и паразитический «образ жизни знатных» — при четкой защите тезиса о социальном полезности торговли, ремесла, городского богатства. Рождалось нечто принципиально новое — социально-политическое сознание ранней буржуазии.

Подобно тому как не найти в «Декамероне» религиозной назидательности, столь свойственной даже городской литературе средневековья, нет в памятниках средневековья того высокого понимания жизненного предназначения человека, какое раскрывается в знаменитых трактатах Манетти и Пико. И никакие «заимствования» у схоластов-натуралистов не объяснят нам того немислимого для средневековья бесстрашно атеистического осмысления природы, которое развернул Леонардо. У него отринуто не только авторитарное мышление — последовательно опытный метод бросил вызов умозрительному философствованию вообще. Крупнейшими художниками и теоретиками Возрождения с презрением отвергнуто не только византийское, но и готическое (городское!) искусство ³⁰.

Налицо разрыв непрерывности, рождение качественно нового явления.

Таким образом, отрицание несомненно, но особого рода: отрицаемое частично воспринимается, глубоко перерабатывается, реализуется в новом качестве. Таково диалектическое отрицание во всем

²⁹ Напрасно Пьер Дюэм на этом основании пытался доказать, что великие открытия Леонардо и Галилея были всего лишь продолжением или даже заимствованием достижений парижских схоластов — «физиков» XIV в. (см.: *Duhem P. Etudes sur Leonard de Vinci. P., 1906 — 1913. Vol. III. Introduction*). Упоминания в рукописях Винчианца 72 античных и средневековых авторов, которых он читал (см.: *Hart I. B. The World of Leonardo de Vinci. L., 1961. P. 82*), свидетельствуют лишь о том, что у него не было высокомерного пренебрежения к трудам других ученых, кем бы они не являлись, а было жадное стремление овладеть всем, что сделано в науке до него. Всякому, кто читал тексты Леонардо, где сверкают целые россыпи неслыханно смелых, оригинальнейших наблюдений, находок, открытый, смешны потуги пигмеев изобразить титана эпигоном. Его гениальность сказывалась уже в том, что даже робкие попытки, намеки предшественников рождали в его уме великие идеи и выводы.

³⁰ «Сознательные... творческие искания были направлены на разрушение иконографических клише, творческий импульс времени состоял в радости нарушения, ломки, в признании возможности такого нарушения, в жажде творческого эксперимента». Поэтому там, где традиционная иконографическая схема, казалось бы, сохранена, она в действительности «прочитана наоборот». См.: *Данилова И. Е. От средних веков к Возрождению. М., 1975. С. 16 — 17, 18.*

его многообразии, сложности и противоречивости. Следует ли удивляться, что в высоких «этажах» социального бытия — в социально-психологической, а тем более — в идеологической и художественной сферах процесс отрицания старого и утверждения нового протекал отнюдь не однолинейно, а всегда противоречиво. Но ведь именно так происходят подлинно революционные перевороты.

Более того, даже в отношении феодально-церковной культуры, где разрыв проявился особенно четко, он не был ни прост, ни однолинеен. Художники Возрождения восхищались античным искусством, казалось бы, подражали ему. Но где в древнеэллиническом искусстве сыскать титанический порыв Микеланджело? Или глубочайшую интеллектуальность Леонардо? Да и у Рафаэля, самого гармоничного из всех ренессансных художников, гармония насыщена внутренним драматизмом, что было совершенно чуждо античной гармонии, где красота представляла как само себе равное и ни в чем не нуждающееся состояние совершенства.

Откуда же это напряжение мысли и чувства, этот драматизм, этот героический порыв? Несомненно, источник следует искать в переломности эпохи, в революционности ломки и разрыва со старым, в устремлении к новому, к прекрасному идеалу. Но способность ощутить и выразить этот порыв, по всей видимости, была подготовлена предшествующей, средневековой эпохой с ее крайним спиритуализмом, неведомым классической древности. Очевидно, духовный опыт средних веков способствовал насыщению ренессансного искусства тем элементом «неудовлетворенного, жаждущего, стремящегося», о котором писал Герцен³¹. Однако это не была преемственность: ренессансный гуманизм и гуманистическое искусство двигались и вели за собой людей в совсем ином направлении — не к потустороннему, а к земному.

Казалось бы, преемственность очевидна — ведь тематика ренессансного искусства преимущественно (хотя далеко не всегда) была почерпнута из «священной истории». Но, по имени изображая богов, это искусство воспевало мыслящего, гордого, прекрасного человека. Высокий полет мысли и чувства, прежде целиком отданный надмирному богу, теперь был возвращен человеку как безгранично богату духовно властелину мира.

Очевидно, только учитывая решающую творческую роль исторического отрицания и не упуская из виду, что оно всегда несет в себе момент «снятия», можно подойти к правильному пониманию великой культуры Возрождения как антитезы средневековой культуры.

³¹ См.: Герцен А. И. Письма из Франции и Италии. Письмо третье // Соч. М., 1956. Т. 3. С. 54.

П. М. БИЦИЛЛИ КАК ИСТОРИК СРЕДНЕВЕКОВОЙ И РЕНЕССАНСНОЙ КУЛЬТУРЫ

Б. С. Каганович

Русский историк и литературовед Петр Михайлович Бицилли¹ родился 1 октября 1879 г. в Одессе в семье банковского служащего. В 1905 г. он окончил историко-филологический факультет Новороссийского университета и был оставлен при кафедре всеобщей истории для подготовки к профессорскому званию. Дважды Бицилли ездил в научные командировки за границу, работал в библиотеках и архивах Италии, Франции и Германии и после сдачи в 1911 г. магистерских экзаменов был утвержден приват-доцентом Новороссийского университета. Здесь ему пришлось читать почти все разделы всеобщей истории, но специализировался он как медиевист и вел спецкурсы и семинары по Варварским правам, истории крестовых походов, францисканского ордена, городской культуры и университетской жизни в средние века. После защиты в мае 1917 г. в Петроградском университете магистерской диссертации «Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII в.» (официальными оппонентами были И. М. Гревс и филолог-романист Д. К. Петров) П. М. Бицилли был избран профессором Новороссийского университета.

Политически П. М. Бицилли был либералом и, по собственным словам, «с радостью встретил Февральскую революцию». Как и большинство людей этого круга, Октябрьской революции он не принял и в феврале 1920 г. вместе с семьей выехал за границу. Три года он преподавал в университете г. Скопле, а в январе 1924 г. стал профессором новой истории (к которой, как известно, тогда относили Ренессанс) в Софийском университете в Болгарии. Здесь он проработал четверть века, до конца 1948 г. Оказавшись за границей, П. М. Бицилли печатал статьи литературоведческого и историко-культурного характера в болгарских и некоторых русских зарубежных журналах («Современные записки», «Звено», «Числа» и др.), но стоял в стороне от всякой эмигрантской политики. «Оторванный и от родины, и от эмигрантской общественности (которая, говоря вообще, — и по крайней мере там, где я находился, — вдохновлялась совсем иными идеями и надеждами), я всецело отдался научным занятиям», — писал он незадолго до смерти². Профессором он был, судя по всем отзывам, блестящим и за 25 лет прочитал 78 лекционных курсов по самым разным проблемам всеобщей истории начиная с эпохи Возрождения. «В годы 2-й мировой войны проф. Бицилли открыто проявил себя как антифашист и русский

¹ Данная статья основана на работе о П. М. Бицилли, написанной в 1980 г. Она была прочитана и одобрена покойным В. И. Рутенбургом, но не могла быть в то время напечатана. За помощь и поддержку автор сердечно благодарит Марию Петровну Бицилли и Андрея Павловича Мещерского.

² Цит. по рукописи, любезно предоставленной автором: Мещерский А. П. Петр Михайлович Бицилли. Биобиблиографический очерк.

патриот», — писали в его некрологе болгарские историки³. Последние годы жизни П. М. Бицилли были нелегки: он лишился работы в университете «ввиду истечения срока контракта» и, по словам близких к нему людей, чувствовал себя «человеком за бортом». С 1949 г. работы его не печатались. Умер П. М. Бицилли в Софии 25 августа 1953 г.

П. М. Бицилли был ученым исключительно широкого кругозора и большой продуктивности, это был в подлинном смысле историк европейской культуры (включая русскую) от ее античных первоисточков до XIX и даже XX в. Несколько ранних его работ посвящены римской истории⁴, но уже очень скоро П. М. Бицилли определился как историк-медиевист, и именно европейское средневековье и Возрождение стали его основной научной специальностью. Наиболее известны у нас две его книги: «Салимбене» и «Элементы средневековой культуры».

«Салимбене»⁵ — магистерская диссертация П. М. Бицилли — представляет собой не только исследование мироощущения этого францисканского монаха, автора знаменитой хроники XIII в., но и весьма тонкое и яркое описание идейных и жизненных тенденций этого века. На основании текста хроники тщательно реконструируется восприятие мира, религиозное сознание, переживание истории Салимбене. Особо выделяются при этом моменты зарождения национального сознания и личного самосознания, в связи с чем подробно изучаются автобиографические части хроники. Средневековая автобиография, построенная в форме исповеди, ориентировалась не столько на «Исповедь» Августина, сколько на стандартные покаянные книги с шаблонными перечнями грехов, полагает Бицилли. И все же католическая практика исповеди вырабатывала привычку к самонаблюдению и самоанализу, а у некоторых мистических богословов XII в. возникла «совершенно новая для средневековья идея развития души» (с. 111).

Характеризуется Салимбене и как человеческий тип своего времени. Он выходец из дворянской семьи, уроженец Пармы, где, как и во всей Италии, кипела острая социальная борьба (осложненная к тому же борьбой гвельфов и гибеллинов), в результате которой дворянство постепенно уступало ведущую роль буржуазии. Сам приход в орден Салимбене (он не был ни чересчур пламенным верующим⁶, ни церковным карьеристом) Бицилли объясняет «социологически», связывая с непрочностью и неопределенностью существования дворянина в городе, заставлявшими не очень сильные натуры искать «тихие гавани» в монастыре (с. 189). Но по своим

³ Исторически преглед. 1953. Кн. 5. С. 561.

⁴ См. особенно: *Бицилли П. М.* Падение Римской империи. Одесса, 1919. 104 с.

⁵ *Бицилли П. М.* Салимбене. Очерки итальянской жизни XIII в. Одесса, 1916. 389 с. Далее, пока речь идет об этой работе, ссылки на нее даются в тексте с указанием страниц.

⁶ Он жалуется, что в церквах служат чересчур длинно, так что даже надоедает стоять, особенно летом, когда кусают блохи (с. 184).

общественно-политическим симпатиям Салимбене всегда оставался типичным итальянским городским аристократом (с. 199 — 200).

Формально Салимбене и францисканец и иоакхимит. Но он имеет весьма смутное представление об истинном Франциске, в годы напряженной внутренней борьбы в ордене не примыкает ни к одной из сторон, карикатурно изображает людей из народа, серьезно воспринявших иоакхимизм. Его религия — «наивное народное язычество» (с. 145), проникнутое фетишизмом и магией (с. 143). У него все на уровне личных и бытовых связей. Слишком многое в нем объясняется средой, из которой он вышел, а не формальным исповеданием тех или иных идей. На примере Салимбене П. М. Бицилли пытается изобразить судьбы францисканства и иоакхимизма, как они были усвоены широкой массой «средних людей», показывает, как преломляются и трансформируются идеи в обыденном сознании человека, стоящего на грани средних веков и зачинающегося Возрождения. Вместе с тем он стремится проследить, каким причудливым образом эти идеи в соответствующей исторической обстановке могли способствовать развитию, казалось бы, чуждых им идей индивидуализма и национального сознания и, таким образом, участвовать в идейном генезисе итальянского Возрождения. Наконец, Бицилли рассматривает хронику Салимбене как реальный комментарий к «Божественной Комедии» (с. 300 — 337). Ее предмет — тот же мир, та же Италия за полвека до Данте, ее героями Данте населил свой Ад и Рай (с. 301).

Книга П. М. Бицилли о Салимбене, без сомнения была незаурядным явлением в русской медиевистике. Это не только единственная в нашей исторической литературе и до сих пор широко используемая монография об этом выдающемся авторе XIII в., но и ценное исследование исторической и социальной психологии средневековья, для своего времени новаторское.

«Элементы средневековой культуры»⁷ — общая характеристика средневекового человека, его исторических и культурных горизонтов, отражения и трансформации в его сознании окружающего общества, странных, почти гротескных форм, которые с точки зрения современного сознания нередко принимала средневековая картина мира, и исторической обусловленности этой картины.

Центральной идеей средневековья П. М. Бицилли считал напряженное стремление человека к единству, к универсальности, жажду охватить мир в целом, абсолютно моноцентрическое миропонимание с тоталитарными притязаниями. Он пытался показать, как в действительности это абсолютистское мировоззрение расщепляется на неразрешимые антиномии, как по мере усложнения жизни и утончения человеческой личности оно рассыпается и оборачивается сепаратизацией и атомизацией общества. Эту идею Бицилли проводит через всю книгу очень настойчиво и виртуозно, но иногда несколько утрированно и насильственно, охватывая все сферы жизни средневековья. Основными формами восприятия мира, специ-

⁷ Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. Одесса, 1919. 167 с. Далее при разборе этой работы ссылки на нее даются в тексте с указанием страниц.

фическими для того времени (а он полагал, что человек — «животное историческое»), Бицилли вслед за Л. П. Карсавиным⁸ считает символизм и иерархизм мышления. С этим связаны приписывание всякой абстрактной идее предметного существования, своеобразная вещьность средневекового мышления, смещение символа с символизируемым, приводящее порой к настоящему фетишизму (с. 89). Все жизненные явления человек соотносил тогда не друг с другом, а непосредственно с Богом, и в результате, когда Бог устранялся из поля зрения, мир рассыпался на части (с. 60 — 61). Отсюда Бицилли интересно выводит некоторые черты средневековой литературы и искусства. Воплощенный идеал этого «мира иерархически сгруппированных, совершенно неизменно повторяющихся символов, мира раз навсегда „готового“, неподвластного времени, неподвижного в своем устремлении к Богу, оцепеневшего в своей предметности царства ничем не нарушаемой гармонии, вечно длящегося консонанса» он видит в готическом соборе (с. 64). Общей концепции мира, структуре космоса в сознании средневекового человека посвящена 1-я глава книги.

2-я глава трактует о социальной структуре средневековья, ее отражении в сфере сознания. Ту же антиномию между абсолютистски-универсалистским идеалом и неизбежно вытекающей из попыток его осуществления атомизацией общества и превращением социальных связей в пустую форму Бицилли пытается проследить на всех ступенях: в земельном владении, в городской коммуне, в государственных образованиях, церкви, правовых отношениях. Наконец, 3-я, последняя, глава посвящена историческому миропониманию средневековья. Оно не было эпохой «историзма», средневековый человек не способен воспринимать жизнь как процесс, его мышление статично, он отождествляет культуру с природой. Такое понимание Бицилли связывает с непосредственным ощущением и переживанием жизни в средние века: «Как «историзм» нашего времени органически связан с колоссальной сложностью нашей жизни, с быстротой ее темпа, с постоянным несовпадением ритмов в личной и интересубъективной сферах, что заставляет нас непосредственно ощущать всю стремительность житейского потока, так что *panta rhei* («все течет») для каждого из нас — первичное переживание, так медленность течения жизни в средние века и совпадение субъективной и интересубъективной сфер делало человека нечувствительным к восприятию жизненного ритма, заставляло его *ощущать* мир неподвижным прежде, чем он выразил идею этой неподвижности в понятиях. Если для нас мир — *процесс*, то для средневекового человека мир — готовый *результат*» (с. 96). Учение Иоахима Флорского Бицилли рассматривает как специфически средневековую форму понимания истории и вместе с тем отмечает в нем черты, сыгравшие немаловажную роль в становлении Ренессанса.

⁸ Ср.: Карсавин Л. П. Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (XII — XIII вв.) // Научный исторический журнал. 1913. N 2. С. 10 — 28.

Переходя к общей оценке медиевистических работ П. М. Бицилли с точки зрения современной науки, заметим, что подчеркнутое им стремление к единству и абсолютизм, как нам кажется, действительно являются одной из основных структурных характеристик средневекового мировоззрения. Возможно, он несколько преувеличивает, приписывая ей определяющее значение во всех сферах жизни и в соответствии с этим строя свою работу⁹. Вместе с тем Бицилли далек от наивного идеализма и много раз отмечает, что речь идет не о реальном строении общества, но об его отражении в сознании средневекового человека: «Фактически этот строй никогда не существовал, потому что существовать не мог, но таков был идеал средневекового общества» (с. 78).

Очень ценными и для своего времени новаторскими были занятия П. М. Бицилли исторической и социальной психологией средневековья, в частности, его анализ восприятия и переживания человеком пространства и времени. Конечно, мы не найдем у него такой глубокой, детальной и расчлененной трактовки этих проблем, как в известной работе А. Я. Гуревича¹⁰, но не следует забывать, что за плечами последнего — полувековая работа мировой науки, а Бицилли наряду с О. А. Добиаш-Рождественской и Л. П. Карсавиным был одним из первых русских медиевистов, обратившихся к этим темам. Интересна его работа и в более общем плане. Он предварил некоторые мысли современной науки о соотношении синхронии и диахронии в историческом исследовании. П. М. Бицилли дает, в сущности, статический срез средневековой культуры XII — XIII вв., хотя и не отказывается в случае необходимости от объяснения генезиса описываемых явлений. В таком подходе он не видит отхода от историзма, поскольку синхронный срез вовсе не есть утверждение статичности, неизменности исторической картины, а только эвристический прием: «Историческая статика для меня — только способ синтезирующего описания известных в известный момент обнаруживающихся качеств»¹¹.

Как медиевист П. М. Бицилли, несомненно, был очень близок кругу идей и интересов петербургской школы историков средневековой культуры, школы И. М. Гревса, которую он называл «блестящей»¹². С этой школой его сближает целостный анализ и выявление общих тенденций в самых разных сферах жизни, особый интерес к духовной и религиозной культуре, тонкое чувство исторического и художественного стиля эпохи, социально-психологические штудии. Сам И. М. Гревс поставил «Элементы средне-

⁹ И. М. Гревс говорил даже о «конденсированной искусственности построения» (Гревс И. М. Лик и душа средневековья: (По поводу вновь вышедших русских трудов) // *Анналы*. 1921. N I. С. 34).

¹⁰ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.

¹¹ Бицилли П. М. Очерки теории исторической науки. Прага, 1925. С. 302. Ср.: *Momigliano A. Essays in Ancient and Modern Historiography*. Oxford, 1977. P. 368 — 369.

¹² Бицилли П. М. ЕПамяти В. Э. Крусмана // *Русская мысль*. 1923. N 1/2. С. 342.

вековой культуры» рядом с аналогичными работами Л. П. Карсавина и О. А. Добиаш-Рожественской, заметив: «Это для меня тем более дорого, что двоих из них я некогда мог называть своими лучшими учениками», и оценивал ее следующим образом: «Книга П. М. Бицилли также богатая, своеобразно стройная, захватывающая новыми нитями и сочетаниями, очень хорошо написанная»¹³. Интересен вопрос о научных взаимоотношениях П. М. Бицилли и Л. П. Карсавина, который мы можем здесь только наметить: в большей мере, чем другие русские медиевисты первых десятилетий XX в., они были «культурологами» в современном смысле, и Бицилли очень ценил дореволюционные работы Карсавина, многие наблюдения и идеи которого он принял и использовал. Этого, однако, никак нельзя сказать об историсофских и религиозно-метафизических построениях Карсавина с характерными для них апологией православного средневековья и похвалением Ренессанса. Высказывания Бицилли на этот счет совершенно недвусмысленны.

Проблематика истории средневековья и Ренессанса занимает большое место в «Очерках теории исторической науки»¹⁴, работы в известном смысле ключевой для понимания мировоззрения П. М. Бицилли. Замечателен очерк развития чувства истории и исторического мышления от античности до XIX в. с глубоким анализом античного, средневекового, ренессансно-гуманистического, просвещенческого и романтического понимания истории. «Поворотным пунктом» в развитии европейской культуры называет Бицилли книгу Данте о народном языке, в которой тот впервые поставил проблему нации и национального языка, осознав принципиальное отличие древнего мира от нового. Зарождение историзма в его современном понимании Бицилли связывает с предромантическим и романтическим движением, трактуемым очень широко: он называет имена Вико как гениального предшественника, Гердера, Руссо (в «Исповеди»), Шлегеля, Гумбольдта, Шеллинга, Фихте и Гегеля. Характеристики исторического метода Геродота, Данте, Макьявелли, Вольтера, Гете, Маколея, Моммзена, Ранке, Буркхардта у Бицилли прямо-таки блестящи. Приведем в качестве примера его замечания о Я. Буркхардте: «Нетрудно заметить, что если Буркхардту удалось показать влияние одного и того же духа во всех областях жизни в эпоху Возрождения, то это потому, что он прибегнул к понятию, бесконечно обильному содержанием, но употребил его в смысле, в одно и то же время и очень узком и очень расплывчатом. Когда он говорит о блеске празднеств и процессий, о радости жизни, бьющей через край, то создается впечатление какого-то настроения, которое, если угодно, можно назвать и «индивидуализмом», но можно назвать и как-нибудь иначе. К тому же «открытие человеком самого себя», «пробуждение личного сознания», «освобождение духа

¹³ Гревс И. М. Указ. соч. С. 24.

¹⁴ Бицилли П. М. Очерки теории исторической науки. Прага, 1925. 339 с. Далее при анализе книги ссылки на нее даются в тексте с указанием страниц.

от оков авторитета» и т. д. и т. п. — все это может означать весьма своеобразные и мало одна на другую походящие вещи. Феодалный барон, не желавший признавать короля своим королем, если он лично не принес последнему присягу на верность, был по-своему тоже «индивидуалистом». Но такого рода индивидуализм не имеет ничего общего с индивидуализмом Петрарки [...] и в свою очередь индивидуализм Петрарки трудно охватить в общем понятии с индивидуализмом какого-нибудь удачливого разбойника, человека, стоящего по ту сторону добра и зла, на самом деле просто морально помешанного, полагающего наивысшей санкцией своих поступков их сообразование с собственной «virtù» (тоже слово очень многозначное и неопределенное: virtù Чезаре Борджиа вряд ли имеет много общего с virtù Бенвенуто Челлини, означающей прежде всего просто дарование, техническую сноровку и т. п., вне всякого отношения к «демонизму» Ренессанса). И все эти виды «индивидуализма» представляют собою опять-таки нечто совершенно иное, нежели «индивидуализм» очаровательно поверхностного и безмятежного Бальтазара Кастильоне с его идеалом гармонически развитого человека — образцового царедворца или, с другой стороны, с «индивидуализмом» Бернарда Оккино и других деятелей католической реформации с их совпадающим с лютеранским учением об оправдании верою [...] По мере того, как в результате углубления научного исследования в эпоху Возрождения формулы Буркхардта насыщаются содержанием — ибо наука ни от одной из его формул, возникших благодаря его гениальной дивинации, не отказалась, — по мере того, как все более и более выясняется вся сложность выкованных им понятий — все более распадается синтез» (с. 206 — 208).

В общетеоретическом плане Бицилли исходит из отделения теории исторического знания от теории исторического процесса и из радикального отрицания философии истории, понимаемой как искание смысла исторического процесса («Философия истории была способом постижения Абсолюта *sub specie* истории. В наши дни Клио стала строга и не разрешает этого», с. 24). В этом смысле он выделяет три стадии в развитии исторической науки: «От наивного реализма через своего рода историческую метафизику историческая мысль пришла к реализму критическому» (с. 30). «Быть может, с точки зрения самого автора, — пишет он по поводу одной из тогдашних работ, — лучший выход был бы — учитывая все то, что Лютер мог взять и взял и от «немецкого богословия», и от гуманизма, и от мистиков ранней поры, и у Августина, и у Павла, — заинтересоваться также и тем, что он взял у самого себя и что сделало его тем, что он стал: не «завершителем», но начинателем и творцом. Сводить всю реформацию Лютера нацело к развитию «средневековых идей» или к Возрождению — значит обезличивать Лютера и его дело» (с. 162 — 163).

В теоретических построениях П. М. Бицилли легко увидеть близость ко многим влиятельным тогда в западной мысли философским и методологическим течениям. Не имея возможности подробно останавливаться здесь на этом вопросе, назовем лишь несколь-

ко важнейших имен. Это В. Дильтей, к которому восходит выдвигаемый в различных работах Бицилли примат «переживания», жизнеощущения над понятийно сформулированным мировоззрением; это А. Бергсон, которого он не раз именует великим философом и у которого ценит учение о памяти и понимание истории как непрерывного жизненного процесса, но критикует приложение натурфилософии к истории. Это Макс Вебер, с которым Бицилли связывает трактовка статуса исторической науки и ее взаимоотношений с социологией¹⁵ и борьба против гипостазирования понятий и превращения их в реальных действующих лиц истории. Что касается знаменитой работы Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», то, признавая тонкость и талантливость (он даже говорит о гениальности) веберовской реконструкции, Бицилли выдвигает на первый план не диалектику кальвинистской догмы о предопределении, а социологическое положение кальвинистов как секты в католическом мире, изгоев, вынужденных заботиться прежде всего об упрочении своего положения на земле, внутренне сплоченных и не связанных традициями корпоративного, цехового хозяйства. В этом отношении они сопоставимы с английскими пуританами и сектантами, русскими старообрядцами и евреями в христианской Европе, которые также играли видную роль в первоначальном капиталистическом развитии, при том, что верования их совершенно различны¹⁶.

Среди методологических наставников Бицилли на первом месте должен быть назван Бенедетто Кроче, к которому восходит и радикальное отрицание философии истории с ее теологическим и мифологическим балластом, и понимание истории как творческой работы духа, и трактовка исторических деятелей как символов собственного дела, и определение всякой «живой истории» как «истории современной» в противоположность «мертвой истории» хронистов, эрудитов и антикваров, и выдвигание эстетико-индивидуализирующей точки зрения, и — в конечном счете — весь неоидеалистический историзм П. М. Бицилли. Довольно резко и сильно критикует он историософию О. Шпенглера за двусмысленность его «органической» теории, приводящей к биологизму и натурализму, а также за неразборчивость его «интуиции» (с. 130 — 132, 175 — 178, 225 — 235). В приложении к «Очеркам» (с. 278 — 303) Бицилли разбирает и критикует философию истории Л. П. Карсавина, определяя ее как попытку сочетать два догматизма, бессильных объяснить историю и к тому же внутренне несовместимых друг с другом: догматизм церковно-христианский и бергсоновско-натуралистический.

Историческое мировоззрение П. М. Бицилли сложилось в основных чертах еще до революции. Ссылки на Дильтея и Кроче¹⁷ и

¹⁵ Ср.: Бицилли П. М. Социология и история // Правни изследованиа посветени на проф. В. Ганев. София, 1939. С. 27 — 38.

¹⁶ Ср.: Бицилли П. Увод в изучаването на новата и най-новата история. София, 1927. С. 100 — 107; Бицилли П. М. Социология и история. С. 32 — 34.

¹⁷ См., например: Бицилли П. М. Происхождение исторической науки и аббат Дюбо // Историч. известия. 1917. N 1. С. 79.

влияние веберовского социологизма мы обнаруживаем уже в ранних его работах ¹⁸. Также и в 1916 — 1917 гг. и позже, не будучи марксистом, он считал Маркса гениальным мыслителем, необычайно обогатившим современное обществоведение ¹⁹. В течение всей жизни Бицилли внимательно следил за новыми движениями в исторической и философской мысли, прекрасно в них ориентировался, но в основе он всегда оставался на позициях неоиdealистического историзма, связанного с именами Дильтея, Вебера и Кроче.

Две работы П. М. Бицилли 1920-х годов посвящены началу и концу Ренессанса. В статье, написанной к 700-летию Франциска Ассизского ²⁰, он настаивал на близости умонстроения Франциска духу раннего итальянского Возрождения: «Культура новой Европы — это культура Возрождения. А Возрождение в свернутом виде уже дано в личности Франциска Ассизского» ²¹. «Франциск открывает собою ряд великих художников жизни, которыми так богато Возрождение», — полагает Бицилли. И далее: «Доминанта настроения эпохи — радость, восторг, тот восторг, который наполнял душу Франциска и заставлял ее изливаться в импровизированных гимнах» ²². Вспоминает он и фрески в церкви св. Франциска в Ассизи, приписываемые Джотто, ссылаясь в этой связи на известную книгу Г. Тоде о Франциске Ассизском и начале искусства итальянского Возрождения. Следует, однако, иметь в виду, что авторитетнейшие искусствоведы (М. Дворжак, В. Н. Лазарев, М. В. Алпатов и др.) отвергают принадлежность этих фресок Джотто и считают теории Тоде преувеличенными и неудачно сформулированными.

Вторая работа, «Игнатий Лойола и Дон-Кихот» ²³, посвящена структуре иезуитского ордена как культурно-историческому феномену и является образчиком культурологии, построенной на веберовских принципах. «Орден иезуитов принят сближать с военной организацией [...] В такой же, пожалуй, степени, напоминает он современное капиталистическое предприятие, поскольку в нем проведен принцип строгого координирования множества человеческих деятельностей, направленных к совместному осуществлению одной общей, определенной, практической цели [...] Орден иезуитов есть прежде всего рабочая организация. Строго говоря, это не монашеский орден; цель ордена не спасение душ его членов, не «созерцание», но служба церкви», — полагает Бицилли ²⁴. Святость в понимании И. Лойолы неотделима от деятельности, от борьбы, и в этом ее

¹⁸ Так, он находит в деятельности религиозных организаций элементы цеховой структуры и мышления и выявляет «привычки цехового строя» при написании литературных произведений в средние века (Бицилли П. М. Салимбене. С. 141, 88).

¹⁹ См.: Бицилли П. М. Салимбене. С. 100; Он же. Основы социализма. Одесса, 1917. С. 32, 38, 41; Он же. Параллели // Современные записки. (Париж). 1932. N 48. С. 336.

²⁰ Бицилли П. М. Франциск Ассизский и проблема Ренессанса // Современные записки. (Париж). 1927. N 30. С. 520 — 537.

²¹ Там же. С. 532.

²² Там же. С. 523 — 524.

²³ Сборник в честь на Васил Златарски. София, 1925. С. 11 — 23.

²⁴ Там же. С. 12 — 13.

отличие от средневековой, «созерцательной» концепции святости. Бицилли усматривает здесь знак принадлежности иезуитского ордена к культуре нового времени, начинающегося эпохой Возрождения. «Наше время открывается *новым христианством, христианством Лютера, Цвингли и Кальвина*, ставящих (в особенности последние два) среди атрибутов Божества на первое место иррациональную, неисповедимую волю [...] Бог Кальвина и Цвингли по своему духу близко напоминает человека Ренессанса», — замечает историк ²⁵. В этом отношении новый иезуитский католицизм соприкасается с протестантизмом при всех огромных расхождениях между ними. Как культурно-исторический тип Лойола обнаруживает, по мнению Бицилли, общие черты с Дон-Кихотом: ведь книга Сервантеса «не сатира, а *идеализация рыцарства*. «Святое безумство», толкающее человека из условий обыденной жизни на «приключения» (*aventures*) и опасности, безумство Колумба, Лойолы, Фернандо Кортеса, всей героической и фантастической Испании XVI в., прославлено и возвеличено в бессмертном романе» ²⁶.

Спустя несколько лет П. М. Бицилли выпустил работу «Место Ренессанса в истории культуры» ²⁷. Это была попытка целостной характеристики Возрождения как культурного периода в его отношении к средним векам и позднейшему новому времени с выделением специфики ренессансного понимания мира, бога и человека. На этот раз в отличие от «Элементов» он исследует культуру с точки зрения «исторической динамики», пытаясь проследить, как выразился «дух», «интуиция жизни» Ренессанса в творчестве его величайших мыслителей и художников от Данте до Бруно. Старые схемы, противопоставлявшие средние века и Ренессанс как аскетическую и жизнеутверждающую культуры, здесь неприменимы: «Чистое «мироотрицание» и чистое «мироутверждение» одинаково несовместимы с самим понятием культуры, которая вообще мыслима только при условии, что эмпирическая действительность одновременно как-то и «утверждается» и «отрицается», т. е. что ей противопоставляется какой-то другой, идеальный мир, являющийся вместе с тем прообразом эмпирически данного мира. Различие же культурных периодов заключается в том, как в каждом из них мыслится отношение этих двух миров друг к другу» (с. 70). В известном схематизме исходной установки Бицилли упрекает и Й. Хейзингу, книгу которого «Осень средневековья» он называет замечательной. Сравнивая описанную Хейзингой культуру «исходящего средневековья» в Северной Франции и Нидерландах XV в. и современную ей ренессансную культуру Италии, Бицилли замечает: «Обе культуры могут быть харак-

²⁵ Там же. С. 18.

²⁶ Там же. Ср.: Державин К. Н. Сервантес. М.; Л. 1958. С. 632 — 633 (трактовка Дон-Кихота у М. Унамуно).

²⁷ Бицилли П. М. Место Ренессанса в истории культуры. София, 1933. 112 с. Сокращенный французский вариант: La place de la Renaissance dans l'histoire de civilisation // Revue de littérature comparée. 1934. Т. 14, N 2. P. 253 — 282. Далее ссылки на русское издание этой работы даются в тексте с указанием страниц.

теризованы социологически как «придворные», как культуры общества, изолировавшего себя от общей жизни. Это обусловило их особый отпечаток, их внежизненность, их эстетизм, их утонченность и изысканность. И все же это были различные культуры. Для одной искусство было только убежищем от жизни. Для другой — вместе с тем и органом познания жизни. Оттого культура Ренессанса — оставляя в стороне ее формальное совершенство (Э. Маль, например, находит, что Франции XV в. в области искусства нечему учиться у Италии) — была неизмеримо сложнее, содержательнее, богаче возможностями» (с. 106).

Предлагаемая Бицилли общая формула Ренессанса (с. 103) едва ли удовлетворит тех, кто считает великие культуры слишком сложными и многоаспектными, чтобы они могли быть уложены в прокрустово ложе таких, пусть даже очень эффектных, формул. Но бесспорны и большие достоинства книги Бицилли, изобилующей интересными наблюдениями. Превосходны, например, страницы о понимании истории у Макьявелли (с. 71 — 79), искусстве Микеланджело (с. 80 — 86) и др. «Вместе с Макьявелли Микеланджело наиболее последовательно проводит энергетическую концепцию жизни», — полагает автор (с. 83). «Расцвет французской культуры, как и германской, и английской, и испанской, начинается столько же с усвоения отдельных элементов культуры Ренессанса, сколько с преодоления ее в целом, с осуществления тех духовных тенденций, которые знаменуют собою *исход* Ренессанса. В Европе проблематика Ренессанса была воспринята, пережита, прочувствована совсем по-иному, нежели в Италии, дала начало иной, новой культуре» (с. 94 — 95). Этот тезис обставлен и обоснован чрезвычайно убедительно и интересно. Одним из основоположников этой новой культуры был Монтень. «Ренессанс, который принято считать эпохой «открытия человека», по мнению Монтеня, человека игнорировал. Ренессанс, подобно средневековью, оперировал *общими идеями*, которых не признает Монтень: у каждого человека свое восприятие жизни, и всякая идея — его идея и ничья другая [...]. Это исходная и вместе с тем конечная точка его исследования человека — не абстрактного человека вообще, а конкретного человека, во всей полноте его определений, в его неповторяемой единственности. А таким человеком может быть для познающего субъекта только сам этот субъект. Собственная личность — единственное, что человеку дано, это единственное, что возможно понять и чем, следовательно, стоит заниматься». «Он предпочитает уметь разбираться как следует в себе, чем в Цицероне, — пишет Бицилли. — С этим открытием у Монтеня неразрывно связано другое, не менее важное. Конкретный человек ни на один миг не остается абсолютно тождественным самому себе. Он постоянно меняется [...]. Монтень сознательно порывает с представлением о том, что конкретная личность исчерпывается каким-либо одним раз навсегда данным свойством природы: человек существо слишком сложное и изменчивое, чтобы его природу можно было выразить одной формулой. Этим Монтень вместе с Шекспиром и Сервантесом открывает новую эру в истории культуры» (с. 98, 99, 100).

Работы П. М. Бицилли всегда блестяще написаны. Он, несомненно, был в высокой степени наделен даром слова, даром в совершенстве выражать свою мысль. Язык его — четкий, богатый, выразительный, тонко описывающий явление во всех его оттенках, свободно оперирующий сложными понятиями, но никогда специально не усложняющий и не запутывающий, чуждый всякой претенциозности и выпренности. Порой получаешь прямо эстетическое наслаждение от стройности, точности и красоты разворачивания мысли.

Задачей настоящей статьи было попытаться ввести П. М. Бицилли в историю нашей науки. Хочется надеяться, что несправедливо забытая фигура П. М. Бицилли привлечет к себе внимание наших историков и литературоведов. Это не только явилось бы восстановлением исторической справедливости, но и помогло бы современной научной работе.

ЙОХАН ХЕЙЗИНГА И ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРЫ НА ПЕРЕХОДЕ ОТ СРЕДНИХ ВЕКОВ К НОВОМУ ВРЕМЕНИ

Д. Э. Харитонович

Заглавие настоящей работы требует пояснений. Во-первых, речь пойдет не о том, каковы были представления о культуре в эпоху перехода от средневековья к новому времени, а о проблемах типологии культуры той эпохи, принципов ее описания. Во-вторых, и это главное, взгляды Йохана Хейзинги на эту эпоху, изложенные в блистательном труде «Осень средневековья»¹, также не будут единственным объектом осмысления в предлагаемой статье. Они являются, скорее, поводом к размышлению об этом культурном периоде.

Первая оговорка понятна. В эпоху средневековья, да и Ренессанса, не существовало понятия, которое мы могли бы соотнести с термином «культура», при всей расплывчатости последнего.

Вторая оговорка значительно менее очевидна. Если я не собираюсь излагать взгляды голландского историка на обсуждаемую проблему соотношения средних веков и Возрождения, то остается непонятным включение его имени в заголовок. Но дело в том, что у автора «Осени» нет ясно сформулированной концепции или хотя бы непротиворечивой и более или менее четко вычленяемой системы воззрений на «осень средневековья». Я понимаю, что мое утверждение выглядит слишком сильным. Действительно, полагается общеизвест-

¹ Все цитаты даются по изданию: Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Пер. Д. В. Сильвестрова, ст. А. В. Михайлова, коммент. Д. Э. Харитоновича. М., 1987. Ссылки — в тексте статьи.

ным, что Хёйзинга, с одной стороны, постоянно настаивает на том, что заальпийская культура XIV — XV вв. не начало новой эпохи, а конец целого периода (см., например, с. 5, 297, 306—307). С другой стороны, тот же ученый стоит у истоков так называемого бунта медиевистов, течения, утверждавшего, что многие аспекты культуры, считавшиеся безоговорочно ренессансными, коренятся в средних веках. Но уже между этими двумя аргументами в пользу расширения понятия «средневековье» существует определенное противоречие. Если культура XV в. вне Италии есть завершение и только завершение культуры средних веков, то как можно полагать, что и Бургундия и Флоренция разыгрывали в XV в. один и тот же спектакль (с. 44, ср. с. 41 — 42), не отрицая при этом того, что именно с Ренессанса начинается культура нового времени (см., например, с. 33)? То есть как понять такое утверждение: завершающаяся и не имеющая продолжения культура аналогична культуре начинающейся и продолжающейся до сего дня? И кроме того, как расценить, что постоянное и аргументированное подчеркивание непрерывности культурного развития на протяжении всего средневековья перебивается примерами несхожести именно периода XIV — XV вв. с высоким средневековьем, примерами, взятыми из самых разных сторон жизни (например, с. 22, 156 сл., 296 — 297, 331 — 332 и др.)?

Осмыслить это противоречие можно с двух позиций. Можно считать его следствием неоднородности исторического материала, принятой автором позицией наблюдателя и отсюда — искажением действительной картины, произошедшим от односторонней увлеченности. «Здесь делается, — заявляет Хёйзинга, — попытка увидеть в XIV — XV вв. не воззвешение Ренессанса, но завершение средневековья[...] Мой взгляд, когда я писал эту книгу, устремлялся как бы в глубины вечернего неба, но оно было кроваво-красным, тяжелым, пустынным, в угрожающих свинцовых прогалах и отсвечивало медным, фальшивым блеском. Теперь, оглядывая все написанное, я спрашиваю себя, не растворились бы все мутные краски в прозрачной ясности, задержи я свой взгляд подольше на этом вечернем небе [...] И легко может случиться, что читателю... слишком уж густой покажется падающая на эту книгу тень смерти» (С. 5).

Наконец, все недостатки и противоречия можно объяснить методологическими слабостями самой работы.

Все это верно. Но можно встать и на другую позицию. Можно считать эти противоречия принципиально важными не только для книги, но и для описываемой в ней эпохи. Сам труд замечательного медиевиста побуждает к этому. Допустимо, конечно, полагать, что «Осень средневековья» есть произведение давно устаревшее, бесплодное с методологической точки зрения, относящееся более к разряду изящной словесности, нежели исторической науки. Действительно, эта книга безбожно устарела, если считать целью исторического исследования исключительно выявление новых фактов и применение новых методик. Но если в число задач истории включается и создание целостной картины той или иной эпохи — книга эта не превзойдена до сих пор.

И вот именно целостность этой книги и побуждает меня к попытке разобраться в отмеченном противоречии, исходя из идей самой этой книги. Однако здесь есть опасность. Поскольку «Осень средневековья» — полотно эпохи, а не исследование ее, поскольку автор выражает свои мысли либо мимоходом, либо в пышных риторических периодах, но никогда в отшлифованных формулировках, никогда со строгой аргументацией, то я рискую или выдать идеи Хёйзинги за свои, совершив этим акт плагиата, или приписать собственные мысли прославленному ученому, впад в грех плагиата наоборот. Я вполне сознаю эту опасность и, если мне не удастся ее избежать, прошу у читателей прощения.

Обратимся теперь к основной идее книги, к основному ее принципу. Что рассматривается в ней? Хёйзинга пишет, что он пытался «увидеть средневековую культуру в ее последней жизненной фазе, как дерево, плоды которого полностью завершили свое развитие, налились соком и уже перезрели. Заращение живого ядра мысли рассудочными одеревенелыми формами, высыхание и отверждение богатой культуры — вот чему посвящены эти страницы» (С. 5). То есть основной пафос книги — в рассмотрении не просто форм культуры (ср. с. 6), не форм в отрыве от содержания, но таких форм, в которых это содержание мертво, притом не в том смысле, что его просто нет, а в том понимании, что содержание это не способно развиваться. И в этом случае замена одних форм другими не есть развитие, если новые формы столь же неподвижны, неизменны, как и старые. Глава XXII «Осени средневековья» носит название «Приход новых форм», но «только-только зарождающийся гуманизм» — нечто новое по отношению к культуре Франции XV в., по мысли Хёйзинги, «не более чем дальнейшая разработка, идущая в русле средневековой школярской эрудиции» (С. 356).

Объявление центром исследования неподвижных, перезревших, изживающих себя явлений культуры — это прием, позволяющий избежать упомянутого выше противоречия. Обращенное в будущее кватроченто и повернутый в прошлое «век Бургундии» различны по сути, но сходны по внешности, внешность же — главное в этой книге! Описываемая эпоха XIV — XV вв. есть неотъемлемая часть средневековья, ибо все формы сложились до ее наступления, и вместе с тем это особый, отдельный период, ибо только сейчас эти формы лишились своего наполнения и тем самым стали другими: мертвый ведь не равен живому.

Однако если нарисованная Хёйзингой картина верна, то возникает вопрос: почему пустая внешность господствовала над умами около двух столетий? Дальнейшие мои рассуждения представляют собой попытку ответить на этот вопрос и отсюда постараться, идя по стопам голландского историка, далее проникнуть в суть культуры «осени средневековья».

Вот как Хёйзинга оценивает рыцарское поведение: «Арсенал рыцарского воображения, церемоний и пышности уже не был наполнен истинной жизнью. [...] Перегруженность пышностью и этикетом должна была скрывать внутренний упадок форм старого жизнен-

ного уклада. Рыцарские представления XV в. утопают в романтике, которая все больше и больше делается пустой и обветшалой» (С. 284). Но весь этот пышный и сложный церемониал, вся эта пустая роскошь, лишенная цели и смысла, вызывает восторг у современников. Когда Оливье де ла Марш «касается всех этих вещей в своих мемуарах, его охватывает торжественное настроение. «По причине того, что великие и почетные деяния жаждут долгой славы и памяти вечной» — так начинает он повествование об этих великих событиях» (С. 285), т. е. о придворных празднествах в Лилле. Значит, пустая форма все же может чем-то увлечь.

Присмотримся поближе к одежде и вооружению. Причудливость бургундской моды общеизвестна. Носы мужских башмаков были такой неимоверной длины, что в них еле-еле можно было ходить; в битве при Никополисе в 1396 г. рыцари срезали их, чтобы иметь возможность бежать. Иногда эти носы подвязывались к коленям или даже к поясу, но тогда ногу было невозможно вдеть в стремя. То есть мода, которой неуклонно следовали рыцари, делала их непригодными к бою — и это на фоне непрерывных заявлений о воинской доблести аристократии, о знати как единственном сражающемся сословии. То же можно сказать и о доспехах. В XIII в. они весили 15—20 кг, в начале XVI в. — 80—100 кг. Такое облачение применялось лишь на турнирах, тогда как на поле брани рыцарей сменяли пехотинцы и вооружение становилось все легче. То есть опять-таки, несмотря на все широковещательные декларации, знать теряла свою основную функцию — воинскую — и все эти невероятно тяжелые панцири и шлемы оказывались бессмысленной и бесполезной формой в самом точном смысле слова.

Но при этом культивировалась «пустая» внешность, которая влияла, и еще как, на сознание общества. Как мне представляется, этот парадокс вполне разрешим, если отказаться от оценочных представлений о «внешнем» как о чем-то плохом, понять, что бессодержательных культурных явлений не бывает, признать, что *содержанием* всех этих «пустых форм» и были *сами формы*. То есть то, что наполняло эти формы, то, что образовывало их, давало им именно такой вид, а не другой, — исчезло, оставив *значимость*, и они стали ценны сами по себе, *самоценны*.

Идеал рыцарства в эпоху своего расцвета, в XII в., хотя и формируется вокруг военной функции, наполнен и христианскими устремлениями (войны за веру), и социальными интенциями (защита слабых), и обаянием куртуазной любви («мчались в битву паладины, именуя громко дам»). Но все это имеет по-настоящему глубокий смысл лишь в случае действительной возможности (хотя и совершенно не обязательно реализуемой) воплотить этот идеал в жизни. Однако, как отмечает Хёйзинга, «эпоха истинного феодализма и процветания рыцарства приходит к концу уже в XIII столетии. То, что за этим следует, — это княжеско-городской период средневековья, когда господствующими факторами в государственной и общественной жизни становятся торговое могущество бюргерства и покоящееся на нем денежное могущество государя» (С. 61). Войны в защиту

веры ведутся далеко не с прежним энтузиазмом. «Именоваться громко дам» приходится не в «пустынях Палестины», а на турнирных аренах — благосклонность дамы к христианскому воину оборачивается ее склонностью к удачливому спортсмену; любовь как драгоценная награда превращается в любовь как ценный приз. При этом, однако, обаяние рыцарства не меркнет, куртуазность, вежество остаются существенно значимыми, хотя и без военно-христианского наполнения. «Рыцарственность» делается чем-то если и не совершенно самоценным, то достаточно автономным от реальных социальных и общежизненных задач.

Здесь необходимо сделать одно отступление. Наверное, каждого историка хотя бы раз в жизни одолевает соблазн обозначить исследуемую им эпоху каким-либо одним словом, вместить ее в одно ключевое понятие. Как правило, это совершенно бесплодное занятие, приводящее лишь к насильственному выведению всего разнообразия эпохи из некоего первофеномена в шпенглеровском понимании. Но, как не без иронии отметил Л. М. Баткин, «единственный способ избежать бесплодия — поддаться соблазну»². И вот, созная всю рискованность подобной акции, я хочу назвать основной культурный процесс, происходивший в заальпийской Европе XIV — XV вв., словом «автономизация». Культурные феномены теряют свою зависимость от целого, выпадают из жестко структурированного средневекового универсума, становятся, хотя бы частью своей, самодостаточными, и процесс этот проходит во всех сферах социального и культурного бытия.

Сфера философская. Номинализм, возникший ранее, но именно с XIV в. получивший более или менее значительное распространение и влияние, учит о независимом существовании вещей, исходящих, разумеется, от Бога, но не являющихся лишь отражениями, несовершенными копиями божественных идей.

Сфера религиозная. В движении «нового благочестия» и во многих других ересь того времени проповедуются идеи о несвязанности человека церковным строем, о его непосредственных отношениях с Богом, об одинокой душе человека, предстоящего Богу и тем самым являющегося чем-то отдельным от Бога и Церкви.

Сфера политическая или, точнее, социально-организационная. Человек уже не только член социальной иерархии, обладающий правами и обязанностями, согласно своему месту, но подданный государя. Разумеется, нет даже и представлений о социальном равенстве людей, но все же индивид предстает господину не как член корпорации, а как единичный подданный.

Сфера социально-экономическая. Именно в указанную эпоху происходит в городском ремесле переход от работы на заказ к работе на рынок, в аграрных отношениях — завершение коммутации ренты. Конкретная вещь становится безликим товаром. Дело переходит в

² Баткин Л. М. Тип культуры как историческая целостность: Методологические заметки в связи с итальянским Возрождением // Вopr. философии. 1969. N 9. С. 102.

деньги. Конечно, эти деньги еще далеки от купюр и чеков, это конкретный предмет из конкретного металла, имеющий конкретную форму, но форма эта не соразмерна человеку и потому ограничивает его и ограничивается от него. Денежная рента, передаваемая феодалу, никак не сравнится с тем полагавшимся ему хлебом, который должен быть размером с зад испекшей его крестьянки³. И здесь разрывается тот духовно-телесный контакт между людьми, то единство их тел и душ (включая пресловутый «материально-телесный низ»), которые столь присущи средним векам.

Сфера искусства. Нидерландская живопись XV в. отличается тем, что Хейзинга назвал «неограниченной разработкой деталей» (С. 313), т. е. стремлением изобразить подробнейшим образом каждую деталь картины: каждую вещь, каждый предмет, имеющиеся в ее живописном пространстве. Единство живописного восприятия картины, единство, реально существующее, — автономия не есть полная независимость — для иного глаза вообще отсутствует. Микеланджело (или Франческо де Ольянда его устами) блестяще почувствовал это. «Во Фландрии пишут картины в основном для того, чтобы обманчиво передать внешний облик предметов. [...] Но, как правило, пишут они то, что обычно называется пейзажами — и при этом со многими фигурами. Но, как ни приятно это для глаза, на самом деле здесь нет ни искусства, ни смысла; здесь нет ни симметрии, ни пропорций; здесь отсутствует выбор — и тем самым величие; одним словом, в этой живописи нет ни мощи, ни великолепия; они воспроизводят многие вещи с одинаковым совершенством, тогда как должно быть достаточно лишь единой, наиважнейшей, дабы отдавать ей все свои силы» (с. 298).

В этих словах схвачена вся суть отличия не только живописи, но и всей культуры Ренессанса от культуры «века Бургундии». Понятие «Возрождение» переносят зачастую и на культуру Нидерландов, но основательно ли применение данного термина? Я не хочу сказать, что этот перенос есть научный произвол, исходящий из положения: «Раз хорошо, значит ренессансно». Вся культура эпохи перехода от средневековья к новому времени, эпохи, не имеющей, к сожалению, единого названия, обладает сходными чертами, что и приводит к указанному переносу. И эта общая черта — распад средневековой иерархичности. Но если в Италии антииерархичный мир имеет если не центр, то меру, и этой мерой оказывается человек, то в иных регионах Европы единая мера вообще отсутствует. Бог, оставаясь центром мира, перестает быть этой мерой, так что каждая вещь обретает свою собственную. Поэтому-то все и замыкается на форму явления, что форма эта сама по себе мера, сама себе закон — *autos pomos*.

Итак, я поддался искушению. О плодovitости сего не мне судить. Но полна ли картина венецианского позднего средневековья, которую я попытался набросать, опираясь на труд Хейзинги? Разве рыцарская культура XIV — XV вв. полностью лишилась этического

³ Ястребицкая А. Л. Западная Европа XI — XIII вв. М., 1978. С. 116.

наполнения — как же быть тогда с обаянием образа рыцаря вплоть до Рыцаря Печального Образа? Разве личный контакт человека с Богом, вне Церкви, стал единственной и главной формой религиозности — как же быть тогда со всем послетридентским католицизмом? Разве прямая подчиненность государю вытеснила все виды корпоративности — как же быть тогда с тем, что во многих местах цехи оформляются как раз в XIV в., а то и в XV в.? Разве полностью исчезает продуктовая рента — как же быть с тем, что кое-где она сохраняется до XVIII в.? Разве «неограниченная разработка деталей» в живописи заканчивается в XV в. или начале XVI в. со смертью Яна ван Эйка или Иеронима Босха — как же быть тогда с творчеством Питера Брейгеля Старшего?

Да, моя (не Хёйзинги) картина действительно неполна. Но у этой неполноты есть свои причины. Она обусловлена тем, что пристальное наблюдение требует известной односторонности. Важно лишь, чтобы эта односторонность была осознана, понималась как прием, чтобы исследователь понимал, что он видит лишь часть картины, часть, обусловленную позицией наблюдателя. А вот позиция наблюдателя, в данном случае моя (а не Хёйзинги) позиция, вызвана тем, что может быть названо «пророчеством назад». То есть я выделяю те черты, которые мне представляются наиболее важными для последующей культурной истории.

Автономия, самодостаточность многих культурных феноменов является зародышем иных явлений в будущем. Утратившее внутренний смысл, но сохранившее значимость аристократическое поведение акцентирует внимание на пышности, роскоши, но и красоте, — и это в конечном счете приведет к признанию эстетического как самоцели, как, говоря словами Канта, «формы целесообразности... без представления цели»⁴. Внутренняя отделенность верующего от церковной системы в «*devotio moderna*» преобразуется в дальнейшем в антицерковные устремления Реформации. Одинокая подчиненность любого подданного владыке полностью воплотится в абсолютизме. Алтарные образы станут картинами, створки с изображениями донаторов будут отчленяться, дабы служить светскими портретами, и форма этих образов в самом буквальном смысле лишается сакрального содержания.

Новое в период «осени средневековья» никак не вытесняет старое, но сосуществует с ним. Неповторимость указанному периоду придает, однако, не столько даже само это сосуществование — подобное встречалось и в иные эпохи, — сколько бытие этого нового в виде форм, кажущихся пустыми, лишенными содержания.

Заканчивая предисловие к «Осени средневековья», Хёйзинга писал: «*Формы* в жизни, в мышлении — вот, что пытаюсь я здесь описывать. Приближение к истинному *содержанию*, заключенному в этих формах, — станет ли и это когда-нибудь делом исторического исследования?» (С. 6). Этим вопросом, обращенным ко всем нам, я и хотел бы завершить статью.

⁴ Кант И. Критика способности суждения. СПб., 1898. С. 85.

О ЗАГОВОРЕ ПАЦЦИ

Анджело Полициано

Одно из интереснейших произведений итальянского гуманиста Анджело Полициано — «О заговоре Пацци» — мало изучалось в историографии. Поэт и филолог, он прежде всего привлекал внимание литературоведов. Так было и с сочинением «О заговоре Пацци». Его первый исследователь Алессандро Пероза подготовил в 1958 г. полное издание текста с детальным лингвистическим анализом и подробными комментариями. Признав его ценность для изучения политической истории Флоренции XV в., исследователь все же называл это произведение работой чисто литературной. Ида Майер, много занимавшаяся творчеством Полициано, считала это же сочинение пропагандистской, филомедийской работой. В отечественной историографии оно не исследовалось. А. Пероза справедливо отмечал его значение для изучения истории самого заговора, но не меньший интерес, по нашему мнению, оно может представлять для исследователей социально-политических и этических взглядов Полициано, свидетеля и других событий флорентийской истории последних десятилетий XV в.

Сочинение гуманиста представляет немалый интерес как один из ярких примеров использования в историческом произведении традиций, характерных для эпохи, предшествовавшей Возрождению. Описывая драматические события 1478 г., Полициано затрагивает проблемы, типичные для жизни средневекового общества и ее отражения в итальянских хрониках: борьбу городских партий, отношения внутри верхушки общества и т. д. Широко используя опыт более ранних хронистов в приемах описания событий и фактов, Полициано, однако, наполняет свое сочинение новым гуманистическим духом. Его интересует не только ход заговора, но и моральный облик, действия, навыки поведения персонажей. Главный акцент гуманист ставит на этических чертах отдельной личности, свойствах характера людей, проявлявшихся в красочно обрисованных перипетиях заговора.

Сочинение «О заговоре Пацци» было написано в мае — августе 1478 г. Полициано начал работу над ним сразу после расправы с семьями Пацци и Сальвиати, попытавшимися 26 апреля 1478 г. захватить власть в республике. Произведение было предназначено для достаточно широкого круга читателей-горожан. Они хорошо знали поэта Полициано, друга Лоренцо Медичи. Сразу после завершения сочинение было напечатано в типографии Никколо ди Лоренцо делла Манья, удачно начавшего карьеру во Флоренции с участия в антипапской кампании 1478 г. Полициано готовил произведение специально для печати в расчете на широкие возможности

последней. При этом гуманист не ставил задачу изложить свою позицию по широкому кругу проблем, связанных с развитием общества и современной моралью.

Для того чтобы понять отношение Полициано к событиям 26 апреля 1478 г., напомним предысторию заговора. К 70-м годам XV в. во Флоренции сложилась напряженная ситуация: семейство Медичи фактически правило городом. Глава рода, умелый политик и меценат, Лоренцо Медичи пользовался уважением значительного числа горожан. Но существовали и оппозиционные группы, представленные древними флорентийскими фамилиями Пацци и Сальвиати, политическими и экономическими конкурентами Медичи не только во Флоренции, но и при папском дворе. Их давнее соперничество обострилось к середине 70-х годов в связи с вмешательством папы Сикста IV, проводившего экспансионистскую политику при активном участии одного из своих nepoтoв, Джироламо Риарио.

Обострение обстановки во Флоренции произошло, когда в пользу Медичи было пересмотрено законодательство республики о наследовании. В 1477 г. обратную силу получил закон, по которому в случае смерти главы рода без завещания приоритет отдавался, при отсутствии сыновей, племяннику, а не дочери. Это больно ударило по Пацци, так как один из них был женат на единственной наследнице огромного состояния семейства Борромеи. После смерти их главы и был принят этот закон, по которому наследство перешло к Карло Борромеи — креатуре Медичи. Итак, в городе складывалась напряженная ситуация, которая и нашла частичное разрешение в выступлении 1478 г. Оно имело глубокие политические корни и не ограничивалось рамками внутрифлорентийской действительности. Хотя жертвой заговора пал младший брат Лоренцо Медичи — Джулиано, в целом он окончился неудачей и расправой над мятежниками. После 1478 г. во Флоренции фактически оформилась тирания Медичи. Он вошел в состав Совета Десяти республики, чего не допускал ни один из его предшественников, негласно определявших внутреннюю политику. Имущество Пацци полностью конфисковывалось в пользу государства. Исход заговора повлек за собой новое обострение отношений между Римом и Флоренцией, что неизбежно отразилось на общей ситуации в Италии. Несомненно, заговор Пацци был одним из важнейших событий флорентийской истории последней трети XV в. Об этом свидетельствует и Анджело Полициано.

И. В. Шевченко

Я решил кратко описать заговор Пацци, который до основания потряс флорентийскую республику¹. О нем мало знают, хотя это самое страшное из злодеяний, происходивших в мое время. Ситуация в городе была такова, что все добропорядочные люди находились на стороне братьев Лоренцо и Джулиано, а также других Медичи²; только род Пацци и кое-кто из Сальвиати³, сперва тайно, а потом

уже и открыто начали противиться положению дел: конечно, они завидовали фамилии Медичи и умаляли, насколько от них зависело, их огромное нынешнее влияние на общественные дела и личное достоинство.

Семейство Пацци было ненавистно как гражданам, так и простому народу, ибо, кроме того что все они отличались алчностью, невозможно было спокойно переносить их упрямый и слишком заносчивый нрав. Якопо Пацци, глава этого рода, был рыцарского звания, но днем и ночью играл в кости; всякий раз, когда выпадала неудача, он свирепствовал в доме, вел себя не по-божески, иногда в беспамятстве швырял в окружающих игральные доски, кости или другие предметы. Все приводило его в ярость. Сам же, бледный, без кровинки в лице, откидывал голову и лишался сил, не в состоянии владеть собой, — все это было самым веским доказательством его ничтожности. Два ужасных порока выделялись в этом человеке, и было удивительно, как они уживались, столь отличаясь друг от друга: неумная жадность и сильнейшая страсть к проматыванию имущества. Роскошно отстроенный дом, доставшийся в наследство от отца, он до основания разрушил и вознамерился строить с самого начала ⁴: часто нанимал работников, однако не платил за сделанное, обманывал бедных людей, трудом зарабатывающих лишь на жалкое пропитание, предлагая им испорченную свинину вместо платы. Поэтому все его ненавидели, ни он сам, ни его предки никогда не пользовались расположением народа ⁵. Он не имел законного потомства — вот почему и был более, чем остальные, почитаем своими родственниками, которые, разумеется, стремились овладеть наследством этого человека. Величайшая беззаботность и поразительное равнодушие к делам отечества — таков был его нрав; было очевидно, что он легко промотает имущество, это предчувствие побуждало его поспешить с делом. Надменный и честолюбивый, он не рассчитывал, что сможет спокойно перенести позор банкротства, поэтому стремился в одном огне погубить себя и свою Родину.

Франческо же Сальвиати ⁶, с недавних пор архиепископ Пизы, быстро разбогател и стал слишком самонадеянным. В преуспевании становясь высокомерным, он помышлял о невозможном. Насколько знают боги и люди, этот Франческо не признавал и презирал все божественные и человеческие законы, был запятнан многочисленными позорными проступками и злодеяниями, развращен роскошью и опорочен соблазнами. Страстный игрок в кости, он был к тому же умелым подхалимом, очень непостоянным и лживым, дерзким и решительным, лукавым и бесстыдным: благодаря этим качествам он и стал архиепископом Пизы (так мало стыдясь судьбы) и в своих стремлениях достиг самого неба ⁷.

Он давно жил в Риме. Там он вместе с Франческо Пацци, побуждаемый тщеславием, задумал убить Лоренцо и Джулиано, чтобы захватить власть в республике ⁸. Наконец, на загородной вилле Якопо Пацци, которая называется Монтуги, они всей своей партией тайно сговорились о злодеянии ⁹. Форму их заговора подробно описывает сам Сальвиати.

Кроме Сальвиати, руководители заговора — Якопо и Франческо Пацци. Франческо, сын Антонио, брата Якопо, будучи человеком упрямого нрава, зазнался и держался очень надменно¹⁰. Его столь возмущало превосходство семейства Медичи над ними [Пацци], что он постоянно соперничал и с Лоренцо, и с Джулиано, всегда вставал у них на пути, не воздерживаясь ни от ругательств, ни от оскорблений; не упускал возможности причинить им обиду, насколько это было в его силах. Много лет он прожил при банке Пацци в Риме, так как чувствовал, что во Флоренции не имеет никакого авторитета, кроме того, который создают ему Медичи в силу родственных связей и своего доброго нрава. Трудно описать его вспыльчивость, впрочем, этим отличались все Пацци. Франческо был низкого роста и тщедушного телосложения, волосы светлые, за которыми он ухаживал слишком много, лицо оливкового цвета. Действительно, наружность и телодвижения этого человека явно свидетельствовали о его невероятной надменности, которую он, однако, пытался скрывать, особенно при первой встрече, что не всегда ему удавалось. Кроме того, он был человеком одержимым и если задумывал какое-то дело, то пока не доводил это до конца, его не могли остановить ни приличия, ни религиозное чувство, ни общественное мнение, ни уважение к званиям.

Далее, Якопо Сальвиати — человек, наделенный даром любезного общения: всегда всем улыбаясь, всех пышно принимая, бурно проводя время в разврате и пиршествах, он все показывал себя знающим и преданным делу торговли¹¹.

Был среди них и третий Якопо, сын Поджо, известнейшего своим ораторским даром¹². Он страстно желал мятежа из-за скудности имущества, из-за долгов, которых накопилось бесчисленное множество, а также по причине своей суетности. Он отличался поразительной склонностью к злоречию, в чем превосходил даже своего отца, злоречивейшего человека. Постоянно Якопо либо бранил повсюду видных граждан, либо бесцеремонно вторгался в чужие дела, либо критиковал всякое ученое сочинение, не щадя никого. Сам же отличался безмерным высокомерием: ведь он помнил множество сведений из истории и обладал великой способностью к красноречию. С этим он совался во все кружки и собрания, часто надоедая слушателям. Имущество, доставшееся ему от отца в значительном количестве, он полностью растратил в несколько лет, а потому был вынужден подчиниться Пацци и Сальвиати, ибо был готов продаться любому покупателю.

Четвертый Якопо¹³ среди них был братом архиепископа, человеком во всех отношениях темным и подлым; кроме него, Бернардо Бандини, бесчестный, дерзкий, отчаянный, которого на всякие позорные дела увлекало то, что он промотал свое имущество¹⁴. Их было семь граждан, затеявших злодеяние. Помимо них: Джованни Баттиста да Монтесекко из весьма достойного семейства Монтесекко, близкого к Джироламо¹⁵; Антонио из Вольтерры, которого к преступлению склонила либо унаследованная от отца жесточестность, либо легкомыслие и природное человеческое раболепие¹⁶; наконец,

священник Стефано, секретарь Якопо Пацци, человек распутный и с худой славой из-за разных преступлений, который и в доме Якопо, где он учил грамоте его единственную дочь, рожденную вне брака, предавался участию во всяческих неприличиях ¹⁷.

Точно известно, что Ренато и Гульельмо Пацци ¹⁸ не были чужды заговору. Сам Гульельмо не знал, как себя вести, ибо он был женат на Бианке, сестре Лоренцо Медичи, имел от нее уже большое потомство. Поэтому и считалось, что он сидит как бы на двух стульях. Он был старшим братом того Франческо, о котором мы часто говорим. Ренато же, сын Пьеро, человека рыцарского звания, брата Якопо и Антонио, являлся, таким образом, двоюродным братом Гульельмо и Франческо. Он умел весьма искусно скрывать неприязнь и обиду, да и дерзким не был, имел благородную душу; однако часто был поспешен в действиях. Будучи в равной степени и скупым, и жаждущим денег, он вызывал неприязнь у многих ¹⁹. Далее, не на последнюю роль в этом деле притязал Наполеоне Франчези ²⁰, которому покровительствовал Гульельмо. Присоединились к ним и менее известные лица, кто от архиепископа, кто от Пацци ²¹. Среди них был и некий Брильяно, человек самых дурных качеств, а также Нанни, пизанский нотариус, личность преступная и мятежная ²².

Тем же из чужеземцев, кто предназначался на главную роль, стал, как мы говорили, Джованни Баттиста, родственник Джироламо. Это он отложил все дело, подготавливавшееся уже два года, на пятый день до майских календ в год 1478 от рождества Христова, на воскресенье перед самым Вознесением ²³. Человек великого ума, он был очень проницателен и чуток душой, умело брался за дела и действительно имел в них многократный опыт. Сальвиати и все заговорщики рассчитывали на него.

Однако пора уже изложить события заговора.

Фамилия Медичи всегда была щедра и блистательна, особенно это проявлялось в манере принимать именитых гостей: какой бы знатный человек ни отправлялся когда-либо во Флоренцию или флорентийские земли, он непременно встречал в этом доме великолепнейший прием. Когда в то загородное поместье Якопо, которое, как мы говорили выше, стало центром заговора, случайно заехал кардинал Раффаэлло ²⁴, рожденный от сестры Джироламо, заговорщики воспользовались этим как поводом к преступлению ²⁵. От имени кардинала они сообщили обоим братьям, что им следует приехать во Фьезоле, на свою загородную виллу ²⁶. Туда и направились Лоренцо, а также я сам с мальчиком Пьеро, сыном Лоренцо; Джулиано скovala болезнь, он остался дома, что отодвинуло все события на тот самый день, о котором мы уже сказали ²⁷. Позже через близкого человека передали, что кардинал желает, чтобы ему устроили обед во Флоренции, и хочет осмотреть украшения городского дома ²⁸, одеяния, ковры, изделия из драгоценных камней, серебро, всякую дорогую утварь. Благородные молодые люди не заподозрили никакого коварства; приготовили дом, достали украшения, развернули одеяния, расставили серебряные вещи, выложили драгоценные камни; был устроен роскошный обед.

Шайка заговорщиков заранее разузнала, где будет Лоренцо и где — Джулиано. Узнав, что оба брата находятся в церкви Санта Репарата, они поспешили туда ²⁹. Кардинал по обычаю разместился на возвышенном месте, на хорах. Пока совершалось таинство евхаристии, архиепископ и Якопо Пацци с двумя Якопо Сальвиати и некоторыми другими сообщниками спешно направились в Синьорию, чтобы изгнать из дворца правителей Флоренции и самим занять здание ³⁰. Прочие остались в церкви, чтобы осуществить задуманное там. Джованни Баттиста, назначенный убить Лоренцо, отказался сделать это; тогда дело взяли на себя Антонио из Вольтерры и Стефано, другие направились к Джулиано ³¹.

Как только священник закончил причащение, Бернардо Бандини, Франческо Пацци и другие заговорщики окружили Джулиано. Первым его ударил Бандини, удар пришелся в грудь. Умирая, юноша пробежал несколько шагов, они последовали за ним, потом он упал на пол, испуская дух; Франческо, многократно повторяя удары, пронзал лежащего кинжалом. Так они предали смерти благочестивого молодого человека. Слуга, находившийся при Джулиано, охваченный страхом, позорно бежал.

Между тем заговорщики напали и на Лоренцо, точнее, Антонио, положив руку ему на левое плечо, приготовился к удару. Лоренцо, не испугавшись, сбросил плащ с плеч и намотал его на левую руку; он пытался защищаться, получив при этом рану в шею. Затем этот решительный и отважный человек обратился против убийц с обнаженным мечом. Готовясь сражаться, он испытывающим взором окинул всех из своего окружения, те в страхе обратились в бегство. Не растерялись только Андреа и Лоренцо Кавальканти, слуги из его охраны; Кавальканти ранили в руку, Андреа остался невредим ³².

Смятение охватило всех: мужчины и женщины, священники и дети разбегались во все стороны. Ничего нельзя было расслышать, так как все заполнилось ревом и стенаниями, некоторые думали, что церковь рушится ³³.

Бернардо Бандини, убив Джулиано и не удовлетворившись содеянным, бросился к Лоренцо, который вместе с немногими сторонниками успел укрыться за алтарем ³⁴. На пути Бернардо сразил одним ударом Франческо Нери, благоразумного человека, главу торговых дел Медичи ³⁵. Когда его внесли за алтарь, где был Лоренцо, он еще дышал. Тогда я направились туда же и вместе с другими закрыл бронзовые двери. Так мы отвратили опасность, исходившую от Бандини. Все были взволнованы. Мы охраняли двери, а те, кто был внутри, позаботились о ранах Лоренцо. Антонио Ридольфи, сын Якопо, замечательный молодой человек ³⁶, перевязал рану Лоренцо, который, не думая о себе, все время спрашивал, жив ли Джулиано. Но порой он возмущался, угрожал и жаловался на несправедливость покушения на его жизнь. Множество вооруженных юношей, верных дому Медичи, столпились у дверей в святилище. Они единодушно провозглашали себя друзьями и сторонниками, призывая: «Выходи, выходи, Лоренцо, прежде чем враг получит подкрепление!» Мы пребывали в полном смятении и колебались,

так как не знали, друзья они или враги, но все же продолжали спрашивать, жив ли Джулиано. Но нам на это ничего не отвечали. Тогда Сиджизмондо Стуфа, славный юноша, с самого детства связанный с Лоренцо удивительной дружбой и нежной привязанностью, взбежал по лестнице и поднялся на возвышение, где располагался орган ³⁷. Оттуда он посмотрел сверху вниз и, увидев распростертое тело Джулиано, осознал, что случилось. Он понял, что стоящие у дверей — друзья, и приказал им отворить. Эти люди были вооружены. Они окружили Лоренцо плотным кольцом и проводили домой окольным путем, чтобы миновать то место, где упал Джулиано.

Я направился к дому ³⁸ напрямик и наткнулся на жалко лежащего Джулиано; все его тело было в кровавых ранах. Скорбь подкосила меня. Я с трудом держался на ногах и едва ли обладал достаточной силой духа, друзья помогли мне добраться до дома. Он был заполнен вооруженными воинами, все оглашалось криками сочувствующих, наполнялось шумом и голосами. Можно было видеть, как дети, старики, юноши, священники и миряне взялись за оружие, чтобы решительно защищать дело Медичи, словно свое и общественное благополучие.

Между тем пизанский архиепископ под предлогом, что у него есть известия от папы ⁴⁰, вызвал для личной беседы Чезаре Петруччи ³⁹, гонфалоньера справедливости, собираясь убить его. Несколько перуджинцев, объявленных вне закона, которые, зная о замыслах, сопровождали этого человека во дворец Синьории ⁴¹, бросились в канцелярию, чтобы овладеть этим важным местом: они заперли двери, но, когда потребовалось, не смогли их открыть, в результате чего оказались изолированными от своих ⁴². А Чезаре, увидев колебания Сальвиати, заподозрил обман и созвал вооруженных стражей. В смятении от страха Сальвиати выбежал из зала, Чезаре устремился за ним и натолкнулся на Якопо, сына Поджо. Исполненный силы духа, Чезаре схватил его за волосы и повалил на пол, приказав стражникам охранять, а сам вместе с другими членами Синьории поднялся на верх башни и отчаянно сражался у самых дверей, используя даже кухонный вертел, настолько велики были опасность и гнев. Так упорно он защищал свое и общественное благополучие. Столь же мужественно действовали и другие, каждый в меру своих сил. В здании флорентийской Синьории было много дверей; запертые стражниками, они разделили предводителей заговорщиков, а разбитые на мелкие группы, они потеряли силу. Так как все здание гудело изнутри, к нему осмеливались приблизиться лишь немногие из горожан.

Якопо Пацци осознал, что надежда на убийство провалилась. Он принялся бить себя по лицу обеими руками, прекрасно понимая, какое злодеяние совершил, а потом поспешил из храма домой, но упал в этой неразберихе. В конце концов стало очевидным, что делу грозит поражение, тогда Якопо, пытаясь удержать удачу, направился прямо на площадь Синьории ⁴³, призывая людей к оружию. Никто не последовал за ним, ибо все предали проклятью и презрению совершенное этим человеком; он же от страха едва мог издавать

членораздельные звуки ⁴⁴. Когда выяснилось, что в народе нет никакой поддержки, он испугался и впал в малодушие. Те, кто был на башне дворца Синьории, бросали в Якопо огромные камни и метательные снаряды, а он, охваченный страхом, рвался домой. Туда же направился и Франческо, получивший в этой толкотне тяжелые раны ⁴⁵.

Тем временем сторонники Лоренцо овладели зданием Синьории. Как только выломали двери, убили перуджинцев ⁴⁶. Потом начали расправляться с остальными. Якопо, сына Поджо, повесили на оконной раме; архиепископа схватили и под строгой охраной отвели в Синьорию, с трудом защитив от натиска народа. Большая часть тех, кто обычно его сопровождал, была убита при наступлении толпы. Все они были раздеты, их трупы — страшно истерзаны: перед дверьми Лоренцо поднимали то человеческую голову, насаженную на копье, то верхнюю часть руки. Только и было слышно, как повсюду кричали: «Шары! Шары!», — ведь это был знак фамилии Медичи.

Якопо Пацци задумал бежать: вместе с вооруженным отрядом он прорвался к воротам, которые называются «У креста» ⁴⁷. Тем временем к дому Медичи все собирался и собирался народ, весьма к ним расположенный. Люди определяли наказание предателям, не скупившись ни на проклятья, ни на угрозы, пока не заставили предать преступников смертной казни. При таких обстоятельствах трудно было защитить дом Пацци от разграбления. Люди из отряда Пьетро Корсини ⁴⁸ накинули петлю на полуживого, израненного и раздетого Франческо, ибо нелегко было, точнее даже невозможно иначе успокоить неистовствующую толпу. Затем повесили и самого пизанского архиепископа, причем на той же раме, где висело бездыханное тело Франческо Пацци. Когда Сальвиати повесили, произошло нечто странное (хотя все это видели, я думаю, что никто и не понял, была ли это какая-то случайность или выражение ярости): задыхаясь, он неистово выпучил глаза и вонзил зубы в грудь Франческо. После этого в петле были задушены и оба Якопо Сальвиати.

Помню, что потом, когда в доме все уже успокоились, я пошел на площадь ⁴⁹. Там всюду валялись обезображенные трупы; многие люди насмехались над ними, многие проклинали. Ведь дом Медичи был дорог народу по разным причинам. Все оплакивали смерть Джулиано, громко восклицали, что это позорное злодеяние против выдающегося молодого человека, любимца флорентийской молодежи; что он убит путем обмана, вероломства и предательства, убит теми, кому это меньше всего подобало ⁵⁰; что семейство слабое и нечестивое, враждебное богу и людям, совершило столь ужасное дело. Толпу возбуждало и свежее воспоминание о доблести Джулиано. За несколько лет до этого устраивался турнир (конные состязания рыцарей), где и проявилась необыкновенная доблесть юноши, ведь он принес домой перчатку и доспехи, снятые с противника ⁵¹. Это в высшей степени раскололо к нему народ. Подлость преступления усугублялась той жестокостью, о которой трудно было говорить и которую невозможно было предвидеть. Все негодовали, что добро-

детельный и невинный молодой человек жестоко убит в храме, среди святынь и таинств, что нарушены законы гостеприимства, осквернены таинства, храм обгабен кровью человека, а Лоренцо, на которого только и опиралась Флорентийская республика, тот самый Лоренцо, кто был защитой и надеждой народа, поражен железом — и это они называли позорнейшим делом.

На площади Синьории, на улицах, а особенно у дома Медичи уже собралась огромная вооруженная толпа из окрестностей города. Кто как мог показывал свою преданность; собравшиеся вместе с детьми и подопечными сограждане обещали свои услуги, свою силу и поддержку, утверждали, что их общественное и личное благополучие зависит только от Лоренцо. Можно было видеть, как несколько дней к его дому продолжали собираться силы, каждый приносил мясо и хлеб, нужные для пропитания. Самому Лоренцо ничто не мешало заботиться о делах: ни ранение, ни опасность, ни печаль, проистекающая главным образом от смерти брата. Он всех принимал, всех по отдельности благодарил, сам всех приветствовал и отвечал на приветствия, иногда показывался из окна народу, тревожащемуся о его здоровье. Тогда все люди, воздев руки к нему и волнуясь от радости, восклицали, что желают ему блага. Он усердно занимался делами, был тверд духом и рассудителен.

Тем временем Джованни Франческо да Толентино, префект Форли, выступил к нашим границам во главе отборного конного отряда. Многочисленные гонцы и послания предупреждали, что на границе Флоренции и Сиены также начал действовать Лоренцо да Тиферно: оба они были прогнаны нашими и вернулись к себе ⁵². Ночью установили охрану, дом Лоренцо тщательно оберегался, вооруженные посты расположились повсюду: на всех перекрестках и площадях города. На следующий день на помощь пришел Джованни Бентивольо, глава рыцарского сословия Болоньи и ее республики, многими обязательствами тесно связанный с фамилией Медичи ⁵³. Он прибыл в Муджело с несколькими конными и пешими отрядами, город начал уже наполняться войсками ⁵⁴. Но Комиссия восьми ⁵⁵, опасаясь, что жаждущие военной добычи солдаты устроят смуту, выбрала тех, кто должен был обеспечить охрану города, а остальным, как только они приходили, приказывала возвращаться домой или туда, куда они считают нужным.

Тем временем Ренато Пацци, за день до преступления удалившийся на виллу в Муджело, собирал там отряд, но его схватили, как и двух братьев — Джованни и Никколо. Джованни Пацци, брата Гульельмо и Франческо, обнаружили в соседнем с его домом саду ⁵⁶. Тех отчаявшихся, которые бежали вместе с Якопо, догнали в квартале Кастанео ⁵⁷. Первым его настиг некто Алессандро — землевладелец возрастом самое большее двадцати лет. Он сам набросился на Якопо. Последний принялся умолять какого-то крестьянина, чтобы тот убил его за плату в семь золотых. Но уговорить этого человека не удавалось, однако посулы и отчаянная мольба продолжались, тогда брат Алессандро избил его палкой. Тут он, трепеща от страха, осознал истинность слов: желающего судьба

ведет, а нежелающего влачит ⁵⁸. Потом Якопо отвели во флорентийскую Синьорию под охрану Комиссии восьми, чтобы его не растерзала толпа. Спустя несколько часов, после того как никакими пытками не удалось добиться признания им своего преступления, он был повешен. Потом казнили Ренато, других братьев заключили в темницу. Младший из них, еще не возмужавший Галеотто ⁵⁹, в страхе пытался бежать, надев столу, подобно женщине; его узнали, схватили и бросили в ту же тюрьму, куда очень скоро упрятали и пытавшегося скрыться Андреа Пацци, брата Ренато ⁶⁰.

Ускользнувший Бандини попал в Тиферно, откуда, смешавшись с солдатами, он добрался до Сьены ⁶¹. Наполеоне нашел спасение в бегстве при помощи рыцаря Пьетро Веспуччи ⁶². Через несколько дней последовала казнь Джованни Баттисты. Антонио из Вольтерры, ранивший Лоренцо, и Стефано несколько дней скрывались во флорентийском Баптистерии ⁶³. Когда об этом узнали, туда толпами повалил народ и едва не напал на самих монахов, которые не выдали их из сознания благочестия. Добившись признания в преступлении, схваченных убийц ужасно изувечили: им обрезали нос, отрезали уши, жестоко избили. От имени государства обещали вознаграждение тем, кто либо убьет Бандини и Наполеоне, либо возьмет их в плен живыми. Гульельмо Пацци, понадеявшись на родственные связи, укрылся в доме Лоренцо, но вместе с детьми был объявлен вне закона на территории [радиусом] в двадцать пять миль от города ⁶⁴.

Пьетро Веспуччи схватили, как только узнали, что он помог Наполеоне. С самого детства разбрасываясь отцовским имуществом, он в скором времени потерял право наследования тем, что завещал ему отец. Дом его был крайне беден, долги — огромны, — вот почему он возмущался настоящим положением дел в республике и жаждал переворота. Сразу после убийства Джулиано он принялся восхвалять злодеяние Пацци. Однако мысли этого человека были неожиданны и переменчивы, поэтому, увидев, что весь народ и все граждане стоят за Лоренцо, он спешно занялся разграблением дома Пацци, а добравшись до добычи, мало отличался от жадной солдатни. Если бы не Пьеро Корсини, энергичный юноша, остановивший его, он подверг бы город великой опасности, осквернив все святое, — до такой степени этот вспылчивый и неистовый человек мог бы побудить народ и всех солдат к мятежу и грабительству. Как только его самого заключили в тюрьму, сына его Марко объявили вне закона на расстоянии пяти миль от города.

Продолжались казни, сообщники либо были брошены в тюрьму, либо объявлены вне закона.

Когда о случившемся узнали в Риме, то очень опечалились; оттуда были многочисленные посольства, а также выражение огромной, неизмеримой радости всех по поводу того, что Лоренцо жив ⁶⁵.

Джулиано пышно похоронили, воздали почести Манам в храме божественного Лаврентия ⁶⁶. Большая часть молодежи надела траурные одежды. Он прожил двадцать пять лет.

Через несколько дней, когда прошли длительные дожди, в городе неожиданно собралось великое множество людей со всей округи. Они кричали, что грех погребать труп Якопо Пацци в освященной земле, что дождь шел так долго именно потому, что этого человека, и умершего неблагочестиво, не по-божески, похоронили в храме вопреки закону и долгу совести. Это причиняет вред уже налившимся колосьям, и будет то же самое, как обыкновенно бывает в таких случаях. Тогда многие собрались у места погребения, а потом закопали вырытый труп у городской стены ⁶⁷.

На следующий день произошло нечто подобное дурному пророчеству: огромная толпа детей, как бы возбуждаемая зловещими факелами фурий, опять выкопала погребенный труп ⁶⁸; когда кто-то попытался им воспрепятствовать, они едва не забросали его камнями. Затем на тело накинули петлю и протащили по всем кварталам города со многими насмешками и поношениями. Они заставляли всех прохожих расступаться, со смехом крича, что сопровождают знатного рыцаря; к тому же, размахивая посохами и остроконечными копьями, они предупреждали, чтобы никто не мешал им на пути к центру города, где ожидали граждане. Быстро притащив его к дому ⁶⁹, принялись ударять труп головой в узкую дверь, громко вопрошая, есть ли кто-нибудь дома и встретит ли кто-нибудь хозяина, возвращающегося с большой свитой. Им не позволили пройти к центру, тогда они поспешили к реке Арно, куда и бросили тело. Когда оно всплыло, за ним последовала огромная толпа крестьян, раздражавшаяся криками; говорят, кто-то заметил с усмешкой, что с этим человеком все произошло так, как он хотел, ведь после смерти, как и при жизни, его сопровождает весь народ.

Хотя мне часто говорили о превратностях человеческой судьбы, при таком стечении событий я был просто потрясен необыкновенной печалью всех из-за смерти Джулиано. Я немного коснусь его облика, манеры держаться и нравов. Он был высокого роста, плотного телосложения с широкой и выдающейся вперед грудью; руки сильные и мускулистые, с крепкими суставами, поджарый живот, сильные бедра, немного полноватые икры ног, живые глаза черного цвета, острое зрение. Огромная копна черных длинных волос откидывалась со лба на затылок. Он был сведущ во всадническом деле и стрельбе, искусен в прыжках и гимнастике, просто обожал охоту; отличался твердостью и силой духа, почитал благочестие и добрые нравы, очень увлекался рисованием и музыкой, а также другими изящными искусствами; обладая даром поэта, написал несколько стихотворений на тосканском наречии ⁷⁰, очень достойных и полных мысли, охотно читал любовные стихи. Он умел красиво изъясняться и рассуждать, но при этом был робок, необыкновенно любил утонченность городской жизни и сам был воплощением горожанина. Он страшно ненавидел лжецов и злопамятных людей. Умеренный в уходе за телом, отличался при этом удивительной опрятностью и элегантностью. Джулиано был столь учтивым и человечным, так уважал своего брата, обладал силой и доблестью, что всем этим заслужил любовь народа и родственников. Нам всем остались печальные и горестные

воспоминания об этом замечательнейшем молодом человеке. Будем же молить милосердного и всемогущего бога, чтобы он не возбранил «юноше ныне тому одолеть злоключения века»⁷¹.

КОММЕНТАРИЙ

¹ Заговор двух крупнейших флорентийских семейств, Пацци и Сальвиати, санкционированный папой Сикстом IV, с целью изменить ситуацию во Флоренции: убить братьев Медичи, захватить власть в республике и соответственно подчинить ее папе. Выступление произошло 26 апреля 1478 г., был убит младший Медичи — Джулиано. Однако в целом заговор окончился поражением и расправой над мятежниками. Он имел важные политические последствия для Флоренции: около двух лет (с 1478 по 1480 г.) ей пришлось обороняться от объединенных сил папы и Неаполитанского королевства; политическая стабильность в городе была нарушена; правление Медичи приобрело явные черты тирании, ранее маскируемые видимостью республиканских порядков. Заговор Пацци явился попыткой разрядить социальную напряженность во Флоренции, став одним из звеньев в цепи тираноубийств, имевших место в итальянских городах с 1476 по 1478 г.

² Медичи — крупное флорентийское семейство банкиров и торговцев — оказались ко второй половине XV в. правителями Флорентийской республики. При Козимо Старшем сложилась синьория, несколько ослабевшая в правление его сына Пьеро ди Козимо; власть Медичи была укреплена при внуке Козимо Лоренцо, ставшем фактическим тираном города.

Медичи Лоренцо (Великолепный) (1449 — 1492) — с 1464 г. стоял во главе республики. Умелый дипломат и государственный деятель, был одаренным поэтом, известнейшим меценатом, много сделавшим для развития во Флоренции искусств, литературы и науки.

Медичи Джулиано (1453 — 1478) — брат Лоренцо, политической деятельностью не занимался. Был убит заговорщиками.

³ Пацци — знатная флорентийская фамилия, игравшая важную роль в экономической и политической жизни города начиная с XIII в. В сочинении идет речь о ветви этого рода, идущей от Паццо Джоване к Андреа ди Гульельмо и трем его сыновьям: Пьеро, Якопо и Антонио. Якопо и его племянники были активными участниками заговора 1478 г., после которого род Пацци был почти полностью уничтожен.

Пацци Якопо (1422—1478) — считался главой рода в силу своего возраста и богатства, занимал в разные годы важные посты в республике, в 1469 г. был избран гонфалоньером справедливости. Присоединился к заговору после того, как узнал, что папа Сикст IV поддерживает идею переворота. Его задача состояла в том, чтобы поднимать народ в поддержку заговорщиков. Неудачно пытался бежать вместе с Джованни Баттиста да Монтесекко и Андреа Пацци. При подавлении заговора был казнен одним из первых.

Сальвиати — знатное флорентийское семейство, представленное в дипломатических кругах итальянских городов-республик. С приходом к власти Лоренцо Великолепного Пацци и Сальвиати были отстранены от управления республикой как политические и экономические конкуренты Медичи.

⁴ Нынешний палаццо Пацци — Кваратези. Проект приписывается Филиппо Брунеллески, который, возможно, и начал строительство, законченное при Якопо Пацци после 1462 г. архитектором Джулиано да Майано.

⁵ Полициано необъективен. Представители дома Пацци издавна занимали важные государственные посты в республике до прихода к власти Лоренцо Медичи.

⁶ Сальвиати Франческо ди Бернардо (1425 — 1478) — стал архиепископом Пизы 14 октября 1474 г. против воли Лоренцо Медичи, который в течение трех лет не признавал этого назначения. Этому предшествовал отказ Лоренцо признать за Франческо архиепископскую кафедру Флоренции, чего добивался Сикст IV и что привело к обострению отношений с папской курией. Задачей Сальвиати в ходе заговора было силами вооруженного отряда, который он возглавил, овладеть дворцом Синьории. После провала этой операции был повешен.

⁷ Известно, что Франческо Сальвиати был кандидатом папы Сикста IV и его неопота Джироламо Риарио на место кардинала Флоренции.

⁸ План заговора был составлен в январе 1475 г. в римских апартаментах Джироламо Риарио при участии Франческо Сальвиати. В заговор были посвящены папа и Джованни Баттиста да Монтесекко.

⁹ Возможно, речь идет о середине августа 1477 г., когда Дж. Риарио послал во Флоренцию Дж. Б. да Монтесекко под предлогом переговоров с Лоренцо, но с целью обсудить с Якопо и Франческо Пацци план переворота. В сентябре с подобной миссией во Флоренцию прибыл Франческо Сальвиати.

Вилла ди Монтуги («Ла Лоджиа») — загородный дом Пацци приблизительно в миле от Флоренции со стороны ворот Сан Галло. Была построена отцом Якопо — Андреа ди Гульельмо Пацци.

¹⁰ Пацци Франческо ди Антонио (1444 — 1478) — один из руководителей заговора, ему было поручено убить Джулиано Медичи. Был хранителем папской казны, предоставил папе Сиксту IV средства для приобретения города Имолы, стал конкурентом Медичи в финансировании папской курии, в результате заговора был казнен.

¹¹ Сальвиати Якопо ди Якопо (ум. 1533) — двоюродный брат архиепископа Франческо Сальвиати, родственник Медичи по линии матери Лоренцо — Лукреции Торнабуони — и Пацци (его отец был женат на Лене де Польдо Пацци). Был советником Медичи в Пизе. Считается, что он не знал о планах заговорщиков и по роковой случайности сопровождал епископа в день выступления.

¹² Браччолини Якопо ди Поджо (1422 — 1478) — гуманист, ученик Гварини, занимался литературным трудом. Издал в 1477 г. «Историю Флоренции» своего отца, известного гуманиста Поджо Браччолини (1380 — 1459), был активным участником Платоновской академии, другом Фичино. Незадолго до заговора стал секретарем при кардинале Раффаэло Риарио Сансони, который учился в Пизе и находился под покровительством Франческо Сальвиати. Таким образом оказался в кругу доверенных лиц архиепископа и сопровождал его во дворец Синьории в день выступления.

¹³ Сальвиати Якопо ди Бернардо — брат Франческо Сальвиати. Сведений о его участии в заговоре нет.

¹⁴ Бандини да Барончелли, Бернардо ди Джованни — один из главных исполнителей заговора, ему было поручено вместе с Франческо Пацци убить Джулиано Медичи. После подавления заговора бежал из Флоренции.

¹⁵ Монтесекко — Иероними Джованни Баттиста — опытный военачальник, один из известных кондотьеров, служил в римской курии. С самого начала сомневался в успехе заговора, согласился участвовать в нем только после аудиенции у папы. Ему было поручено убить Лоренцо, после выступления пытался бежать вместе с Якопо Пацци, был арестован, сделал признание относительно истинных организаторов и вдохновителей заговора (оно было опубликовано вскоре после разгрома заговора в начале мая 1478 г.).

¹⁶ Маффей да Вольтерра, Антонио ди Герардо — писец в курии Рима. В 1477 г. был послан папой Сикстом IV в Пизу доставить кардинальскую шапку Раффаэлло Риарио. Сблизился с Сальвиати на почве ненависти к Медичи, которым принадлежала главная роль в подавлении восстания в Вольтерре в 1472 г. Ему поручалось убить Лоренцо. В результате краха заговора был казнен.

¹⁷ Бальоне Стефано ди Никколо — секретарь Якопо Пацци, жил в его доме. Имел задание убить Лоренцо. Был казнен вместе с Маффей.

¹⁸ Пацци Гульельмо ди Антонио (род. 1437) — племянник Якопо, в 1460 г. Козимо Медичи выдал за него свою внучку Бьянку в целях укрепления связи между двумя крупными флорентийскими семействами. В ходе заговора Гульельмо остался верен Медичи и искал убежища в их доме, но все же был признан виновным и лишился значительных богатств. Позже один из его сыновей — Козимо — стал архиепископом Флоренции.

¹⁹ Пацци Ренато ди Пьеро (1422 — 1478) — занимал важные государственные посты во Флоренции. Он пытался разубедить заговорщиков в их планах. Был казнен.

²⁰ Франчези Наполеоне ди Антонио ди Никколо из Стаджи — доверенное лицо Пацци. После поражения заговора бежал из Флоренции.

²¹ Число сторонников заговора точно неизвестно, но обстановка в городе была очень нестабильная. Есть данные, что Сальвиати сопровождали до дверей Синьории около 30 человек.

²² Джованни ди Доменико, называемый Брильяно, и Нанни, нотариус из Пизы, — ничего не известно об этих лицах.

²³ На 26 апреля 1478 г., когда в кафедральном соборе Флоренции готовилась торжественная месса в честь приезда кардинала Р. Риарио. Полициано ошибся в исчислении даты.

²⁴ Риарио Сансони Раффаэлло (1458/60 — 1521) — племянник Джироламо Риарио. Учился в Пизе, в 1477 г. был назначен кардиналом Сан Джорджо. Уехал из Пизы в связи с эпидемией чумы; прямого отношения к заговору не имел. В результате заговора был арестован, но освобожден в ходе развития конфликта папы с Флоренцией решением Синьории от 6 июня 1478 г.

²⁵ Речь идет о первоначальном плане заговорщиков убить обоих братьев в их загородном доме, что не удалось в связи с болезнью Джулиано и его отсутствием на первой встрече с кардиналом.

²⁶ Вилла во Фьезоле — загородный дом Медичи, построенный Микелоццо в 1458—1461 гг.

²⁷ На 26 апреля 1478 г.

²⁸ Нынешний палаццо Медичи-Риккарди.

²⁹ Имеется в виду кафедральный собор Флоренции (с 1412 г. церковь Санта Мария дель Фьоре), основанный в 1296 г., неоднократно достраивавшийся в течение трех столетий. Санта Репарата — его старое название, бытовавшее в народной речи.

³⁰ Палаццо Синьории (или Палаццо Веккьо) — резиденция Синьории, правительства республики. Был построен между 1298 и 1314 г., строительные работы возобновлялись в 1343, 1495, 1511 гг.

³¹ Монтесекко отказался убить Лоренцо после того, как узнал, что это должно произойти в церкви. Такой отказ грозил заговору провалом.

³² Известно, что Кавальканти и посланники из Милана, находившиеся рядом с Лоренцо, защитили его от ударов и помогли укрыться за алтарем. Кавальканти были дальними родственниками Медичи, играли важную роль в политической жизни Флоренции.

³³ Все хронисты отмечают, что собор был заполнен до отказа, паника была очень сильной.

³⁴ Описание событий, происходивших за алтарем, имеется лишь у Полициано.

³⁵ Нери Франческо ди Антонио — купец и торговый агент Медичи, их родственник по линии матери Лоренцо. В 1467 г. был послом при французском дворе, в 1475 г., когда решался вопрос о назначении Франческо Сальвиати на архиепископскую кафедру в Пизе, — посланником Лоренцо Медичи в Риме. Вместе с Лоренцо был членом «Комитета дела пратика секретата» Флоренции. Считается, что он спас жизнь Медичи, пав под ударом Бандини.

³⁶ Ридольфи Антонио ди Якопо (1454 — 1499) — представитель знатного флорентийского семейства, часть которого была на стороне Медичи. Один из самых приближенных к Лоренцо людей.

³⁷ Стуфа Сиджизмондо ди Анджео — сын видного государственного деятеля, занимал важные посты в республике. Дружил с гуманистами из окружения Медичи.

³⁸ Имеется в виду палаццо Медичи, построенное Микелоццо для Козимо в 1444 — 1460 гг. Полициано жил в доме Лоренцо, так как был воспитателем его детей.

³⁹ Петруччи Чезаре ди Доменико ди Тано — политический деятель Флоренции, неоднократно был гонфалоньером; сторонник Медичи.

⁴⁰ Сикст IV (в миру Франческо дела Ровере) (1414 — 1484) — римский папа с 1471 г., проводил новую экспансионистскую политику с помощью одного из своих nepотов — Джироламо Риарио, который был связан с Пацци и Сальвиати, врагами Медичи. Был посвящен в планы заговорщиков, так как желал подчинения Флоренции своей власти. Согласно признанию Монтесекко, санкционировал переворот, но не убийство Медичи и их сторонников.

⁴¹ Отряд возглавляли перуджинские родственники Пацци — братья Грациани — Антонио, Джентиле, Оттоне, Бернардино, Якопо.

⁴² Двери во дворце Синьории имели замки с секретом: их можно было открыть как изнутри, так и снаружи только при помощи ключей. У заговорщиков ключей не было, таким образом, они сами себя изолировали.

⁴³ Площадь Синьории — центральная площадь города, с XIV в. стала ареной народных собраний, празднеств.

⁴⁴ Якопо Пацци пытался увлечь народ призывами к свободе против тирании Медичи, с ним был отряд из 50 — 60 человек. Горожане его не поддерживали.

⁴⁵ Известно, что Франческо Пацци был ранен в ногу, с трудом добрался домой, где его и схватили.

⁴⁶ 27 перуджинцев были растерзаны в здании Синьории — это было начало расправы над заговорщиками.

⁴⁷ До наших дней дошли девять городских ворот Флоренции. Ворота «Алла Кроче» были построены в 1330 г., хорошо сохранились.

⁴⁸ Корсини Пьетро ди Бертольдо (1441 — 1494) — представитель знатного флорентийского рода, разделившегося во второй половине XV в. на сторонников и противников Медичи. Занимал важные посты в республике.

⁴⁹ Имеется в виду площадь Синьории.

⁵⁰ Речь идет о том, что Джулиано не оказалось в храме утром 26 апреля. Это грозило срывом третьей попытки заговора (вторая не состоялась, как предполагали заговорщики, во время обеда в городском доме Медичи). В такой ситуации Франческо Пацци и Бернардо Бандини отправились к нему и привели в храм почти силой. Пацци мотивировал свой уход из церкви во время мессы тем, что ему надо навестить мать. Оба заговорщика всячески демонстрировали Джулиано свое миролюбие, когда уговаривали его, несмотря на болезнь, пойти в собор.

⁵¹ Турнир — традиционное флорентийское празднество, состоялся 28 января 1475 г. В нем принимал участие и Джулиано Медичи, в честь которого Полициано начал в 1476 г. поэму «Стансы на турнир великолепного Джулиано ди Пьеро де Медичи», оставшуюся незавершенной.

⁵² Ситуация была сложнее, чем описывает Полициано. Джованфранческо ди Джамбаттиста Маурици да Толентино, кондотьер и посланник Дж. Риарио в Милане, и Лоренцо ди Амедео Джустини да Читта ди Кастелло, до папской буллы 1478 г. посланник папы в Неаполе, по плану имели задание прийти на помощь флорентийским заговорщикам с двух сторон: от Имолы — с северо-востока и от Тиферно — с юго-востока. Лоренцо Медичи обратился за помощью к своим союзникам — Милану и Венеции. После доклада миланского посла во Флоренцию и личного письма Лоренцо от 26 апреля 1478 г. Тайный совет Милана утром 28 апреля принял решение послать на помощь Медичи кондотьеров Джованни Конте и Джованни Бентивольо, каждого с отрядом в 100 человек, кондотьера Джованни Паллавичино ди Шипионе с 200 конниками и отряд из 50 всадников, находившийся под началом Дж. Риарио, но на содержание миланского герцога Франческо Сфорца. Отряды Конте и Шипионе заняли позиции у Пармы, готовые двинуться к Флоренции. Бентивольо решил во главе своего отряда идти к Медичи.

Венеция не отправляла свои войска, но кондотьерам Галеотто Пикко делла Мирандола и Джованни Антонио Скариотти было приказано по первому зову прийти на помощь флорентийцам и разместиться соответственно во Фриули, Равеннате. 30 апреля Синьория приняла следующий план обороны: Конте располагается на подступах к Имоле, Шипионе остается на месте, Бентивольо готовится выступить немедленно.

Таким образом, союзники определились, расстановка сил была следующая: Венеция, Милан, Медичи и Флоренция, с одной стороны, и Сикст IV, Джироламо Риарио, Фердинанд Неаполитанский, женатый на дочери неопата папы Леонардо делла Ровере, при поддержке герцога Урбинского Федерико, тестя еще одного племянника Сикста IV Джованни делла Ровере — с другой стороны. События заговора Пацци спровоцировали обострение политической ситуации в Италии. Кроме того, пришли в столкновение и личные интересы кондотьеров, в частности связанные с правом на управление Имолой. Джироламо Риарио обещал эту синьорию Маурици, ставленником Медичи был Бентивольо.

⁵³ Бентивольо Джованни (1443 — 1508) — представитель знатного флорентийского семейства, кондотьер на службе у Ф. Сфорца, синьор Болоньи, неоднократно помогал Медичи. Во время заговора 1478 г. остановил наступление Маурици да Толентино.

⁵⁴ Муджело — местность к северо-востоку от Флоренции. Медичи происходили из землевладельцев, уроженцев Муджело.

⁵⁵ Одна из наиболее значительных и полномочных исполнительных комиссий флорентийской Синьории. Приобрела огромную власть во второй половине XV в., имела право поднимать войска, отвечала за отношения с зарубежными государствами, кроме чрезвычайных случаев, срок ее полномочий был продлен с 2 до 6 месяцев.

⁵⁶ Пацци Джованни ди Антонио (1439 — ?) — брат Франческо и Гульельмо. Был женат на единственной наследнице огромного состояния семейства Борromeи. Но в 1477 г. Медичи придали обратную силу закону, по которому в случае смерти без завещания племянник наследователя получал преимущество перед дочерью, таким образом, все богатство перешло в руки Карло Борromeи — креатуры Медичи. Это вызвало гнев семейства Пацци. Однако сам Джованни не примкнул к заговорщикам.

⁵⁷ С Якопо был отряд в 50 — 60 человек, его сопровождали также Монтесекко и Андреа Пацци.

⁵⁸ Изречение греческого философа-стоика Клеанфа (III в. до н.э.). Переведено на латинский язык Сенекой (см.: *Бабичев Н. Т., Боровский Я. М. Словарь латинских крылатых слов*. М., 1982).

⁵⁹ Галеотто ди Пьеро Пацци было 15 лет.

⁶⁰ Братья Ренато Пацци — Галеотто и Андреа до 17 мая находились в тюрьме в Стинке ди Фиренце, потом их перевели в Вольтерру. 19 мая туда же отправили Джованни и Никколо Пацци.

⁶¹ Известно, что, бежав из Флоренции, Бандини встретил отряд Лоренцо Джустини, с ними добрался до Сьены, потом переправился в Неаполь, а затем в Константинополь. В середине июля 1479 г. во Флоренции стало известно, что он арестован по приказу султана. Был выдан Медичи турецкими властями и казнен во Флоренции.

⁶² Веспуччи Пьетро ди Джулиано (1432 — 1485) — представитель знатного флорентийского семейства, активно участвовавшего в политической жизни республики, был опытным руководителем морских экспедиций в страны Востока и Леванта, убит в Александрии. В мае 1478 г. был приговорен к пожизненному заключению, которое через два года заменили ссылкой. Предполагают, что он ненавидел Джулиано Медичи, любовника Симоненты Каттанео — жены Марко Веспуччи.

⁶³ Флорентийский Баптистерий Сан Джованни был освящен в 1059 г., в XIII в. его архитектурный облик был изменен, приобрел черты тосканского стиля.

⁶⁴ Гульельмо Пацци был отправлен в ссылку вместе с семьей 20 мая 1478 г.

⁶⁵ Имеется в виду реакция посла Флоренции в Риме Донато Аччайуоли и многочисленной колонии флорентийских купцов, знавших о роли папы Сикста IV в заговоре. Папа также выражал сочувствие Лоренцо и настаивал на непричастности Джироламо Риарио к этим трагическим событиям.

⁶⁶ Речь идет о базилике Сан Лоренцо, одном из древнейших сооружений города: была освящена в 363 г., в XI в. перестраивалась в романском стиле. В 1420 — 1550 гг. восстанавливалась после пожаров различными архитекторами: Брунеллески, А. Манетти, Микеланджело.

⁶⁷ Якопо Пацци похоронили в фамильной капелле Пацци при церкви Санта Кроче (построена в 1430 г., достраивалась до 1470 г.). Во второй раз труп погребли в неосвященной земле за стеной города между воротами «Алла Кроче» и «Алла Джустиица».

⁶⁸ Это было шествие девушек, которое началось 17 мая около 8 часов вечера.

⁶⁹ К палаццо Пацци — Кваратези.

⁷⁰ Стихи Джулиано не сохранились.

⁷¹ Цитата из «Георгики» Вергилия. А. Пероза считает, что при составлении портрета Джулиано автор руководствовался сочинением Светония «Жизнь цезарей».

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	3
<i>Е. В. Бернадская</i>	
К вопросу о социальных истоках Возрождения в локальных центрах Северной и Средней Италии	5
<i>А. Д. Ролова</i>	
Правящий слой Флоренции XV в.: нобилитет или ранняя буржуазия?	13
<i>Н. Г. Елина</i>	
Преодоление противоречий средневекового мировидения в поэтике «Малых произведений» Данте	21
<i>Р. И. Хлодовский</i>	
Литературный прогресс на рубеже средних веков и Возрождения в зеркале художественного сознания	27
<i>Н. В. Ревякина</i>	
Педагогические идеи Эгидия Колонны и итальянский гуманизм	35
<i>Л. М. Брагина</i>	
Итальянские гуманисты XV в. о культурно-исторических традициях средневековья	42
<i>И. Я. Эльфонд</i>	
Учение Бартоло Сассоферрато в политической мысли гуманизма	52
<i>И. К. Стаф</i>	
Образ поэта во французской культуре раннего Возрождения (от легенды о Вийоне к легенде о Маро)	58
<i>М. Г. Логутова</i>	
Значение «Devotio moderna» («Нового благочестия») для северного Возрождения и Реформации	63
<i>И. Л. Григорьева</i>	
Гуманистическое истолкование монашества в трактате Эразма «О презрении к миру»	73
<i>М. Л. Малаховская</i>	
Эразм — издатель средневекового автора	77
<i>И. Н. Осинковский</i>	
Эразм Роттердамский, Эдуард Ли и Томас Мор	82

<i>А. Э. Штекли</i>	
«Утопия» и трактат «Помни о конце твоём»	92
<i>В. М. Володарский</i>	
Конрад Пейтингер и споры о монополиях	103
<i>Н. В. Ревуненкова</i>	
О преемственности элементов картины мира в ренессансной народной ереси	119
<i>Л. С. Чихолини</i>	
Идея всемирного государства в трудах Кампанеллы («Монархия Мессии»)	125
<i>Ц. Г. Нессельштраус</i>	
«Пляски смерти» в западноевропейском искусстве XV в. как тема рубежа средневековья и Возрождения	141
<i>В. П. Головин</i>	
Средневековая традиция в практике ренессансных художественных мастерских Италии	148
<i>В. Д. Дажина</i>	
Средневековые реминисценции в творчестве Понтормо	156
<i>А. В. Романчук</i>	
Тема «Триумфов» в литературе и искусстве Италии второй половины XIV в.	162
<i>М. Л. Андреев</i>	
Рыцарский роман в эпоху Возрождения. Начальный период	165
<i>С. М. Стан</i>	
Проблема соотношения культур Возрождения и средневековья: вековой спор	172
<i>Б. С. Каганович</i>	
П. М. Бицилли как историк средневековой и ренессансной культуры	186
<i>Д. Э. Харитонович</i>	
Йохан Хёйзинга и проблема культуры на переходе от средних веков к новому времени	197
Публикация	
<i>Анджело Полиццано</i>	
О заговоре Пацци (Пер. с лат. и коммент. И. В. Шевченко)	204

К90 Культура Возрождения и средние века. — М.: Наука, 1993. — 224 с.
ISBN 5-02-012318-8

Сборник впервые в отечественной науке дает разностороннюю картину использования и переосмысления в эпоху Возрождения не только наследия античности (что подчеркивается обычно), но и богатейших культурных традиций средних веков. Специалисты разных профилей — историки, философы, искусствоведы, литературоведы, комплексно подходя к вопросу, показывают, сколь многим были обязаны гуманистическая мысль и искусство Возрождения (в том числе на их родине — в Италии) культурному опыту средневековья. Возрождение подвергало его критике, но вместе с тем в своих поисках нового осмысления человека и окружающего его мира постоянно черпало из сокровищницы средневековой мысли — общественно-политической, религиозно-философской, педагогической, эстетической. Конкретным проявлениям спора и взаимосвязи двух культур, Возрождения и средних веков, и посвящен сборник.

Для специалистов и всех, интересующихся историей культуры средних веков и Возрождения.

К 4402000000-081 — 625—92 I полугодие
042 (02)—93

ББК 85

Научное издание

**КУЛЬТУРА ВОЗРОЖДЕНИЯ
И СРЕДНИЕ ВЕКА**

*Утверждено к печати
Научным советом по истории мировой культуры
Российской академии наук*

Заведующая редакцией Л. С. Кручинина
Редактор издательства Н. Л. Петрова
Художник В. С. Сидоренко
Художественный редактор Н. Н. Михайлова
Технический редактор Т. А. Калинина
Корректор Ю. Л. Косорыгин

КУЛЬТУРА ВОЗРОЖДЕНИЯ И СРЕДНИЕ ВЕКА

