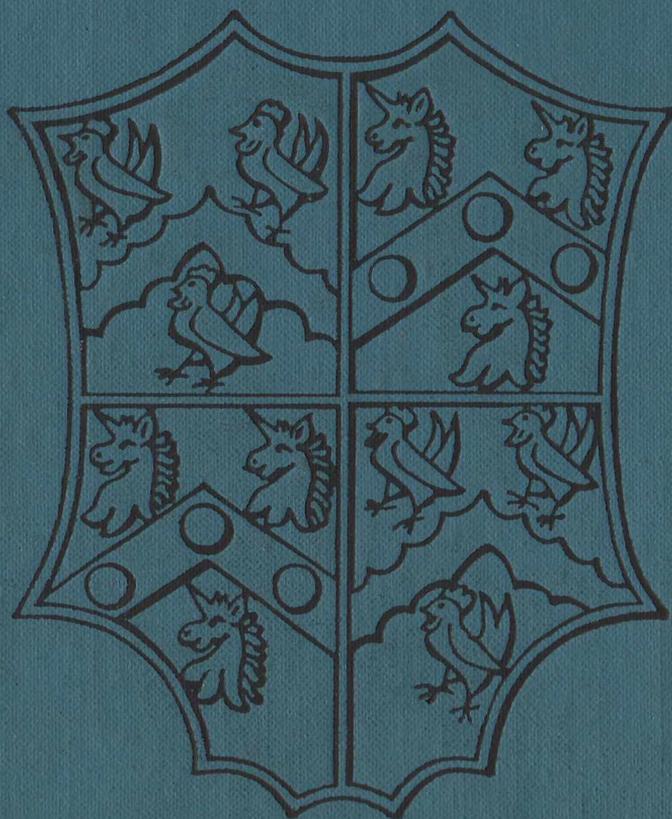


И. Н. ОСИНОВСКИЙ

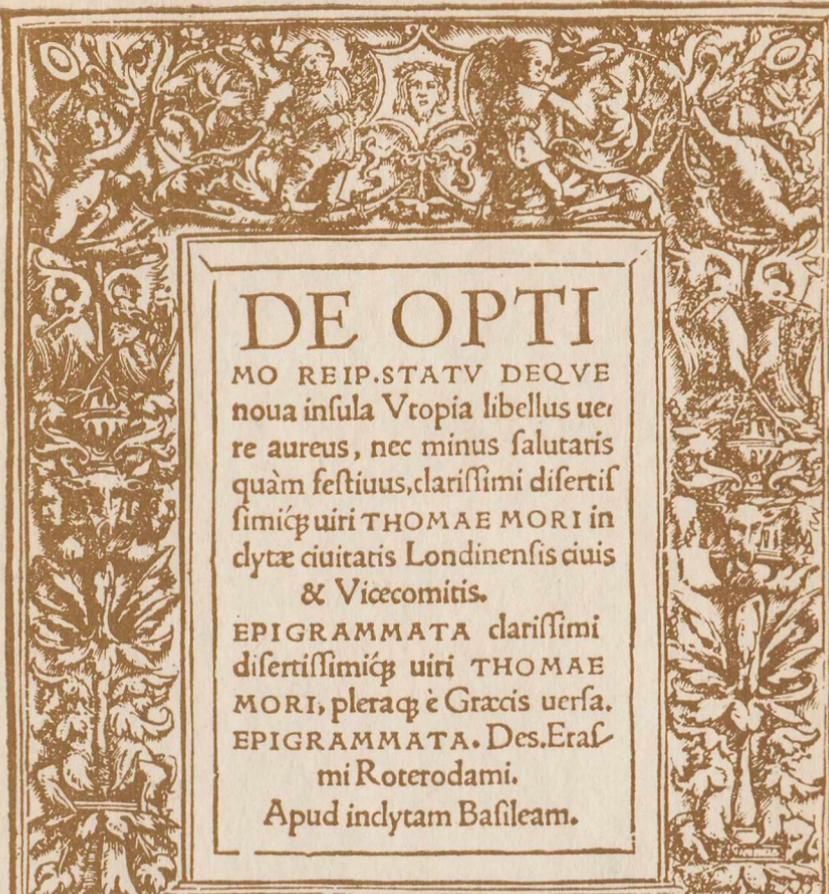
# ТОМАС МОР



UTOPIAE INSVLAE FIGVRA







DE OPTI

MO REIP. STATV DEQVE  
noua insula Vtopia libellus ue-  
re aureus, nec minus salutaris  
quàm festiuus, clarissimi disertif-  
simicq; uiri THOMAE MORI in  
clytæ ciuitatis Londinensis ciuis  
& Vicecomitis.

EPIGRAMMATA clarissimi  
disertissimicq; uiri THOMAE  
MORI, pleraq; è Græcis uersa.  
EPIGRAMMATA. Des. Eras-  
mi Roterodami.

Apud indytam Basileam.



АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

И. Н. ОСИНОВСКИЙ

# ТОМАС МОП:

УТОПИЧЕСКИЙ КОММУНИЗМ,  
ГУМАНИЗМ,  
РЕФОРМАЦИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА 1978

В монографии освещаются различные аспекты идейной борьбы и развития общественной мысли в Англии первой трети XVI в. В центре исследования — Томас Мор, в идейном наследии которого нашли свое отражение характерные особенности гуманистического движения и его эволюция в условиях Реформации. Гуманизм и Реформация в Англии изучаются в тесной связи с социально-экономическими и политическими коллизиями периода генезиса капитализма.

Ответственный редактор

**Н. А. ЕРОФЕЕВ**

*На переплете — изображение фамильного герба Т. Мора.*

*На форзаце: слева — изображение острова Утопии из 1-го издания «Утопии» (Лувен, 1516); справа — то же, из 3-го издания «Утопии» (Базель, 1518).*

*На обороте 1-го форзаца — титульный лист 3-го издания «Утопии».*

*На обороте 2-го форзаца — титульный лист первого перевода «Утопии» на немецкий язык (Базель, 1524).*

*На вклейке — Т. Мор. Портрет работы Г. Гольбейна Младшего. 1527 (Нью-Йорк. Музей Фрик) и автограф Т. Мора.*

*Памяти академика  
Сергея Даниловича  
СКАЗКИНА  
с благодарностью  
посвящаю*

## ВВЕДЕНИЕ

**Х**арактеризуя историческое значение европейского Возрождения, Ф. Энгельс писал: «Это был величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того времени человечеством, эпоха, которая нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености»<sup>1</sup>. Новое гуманистическое мировоззрение, сформировавшееся в эту эпоху, Ф. Энгельс связывал с глубокими изменениями социально-политической действительности Европы XV—XVI вв., когда «королевская власть, опираясь на горожан, сломила мощь феодального дворянства и создала крупные, в сущности основанные на национальности, монархии, в которых начали развиваться современные европейские нации и современное буржуазное общество»<sup>2</sup>.

Таким образом, возникновение гуманистического мировоззрения, по Энгельсу, было обусловлено зарождением новых буржуазных отношений, появлением нового класса буржуазии. Гуманизм был ранней формой буржуазной идеологии, или, точнее, «первой формой буржуазного просвещения»<sup>3</sup>. Правомерность такой оценки подтверждается прежде всего анализом социальных корней гуманизма. Это касается этических, правовых, политических и отчасти религиозных взглядов гуманистов. Антифеодальный смысл буржуазного просвещения был убедительно показан К. Марксом и Ф. Энгельсом уже в «Немецкой идеологии». В процессе буржуазного просвещения, охватывающем не одно столетие (от раннего его этапа — гуманизма XVI в. — до зрелой формы — Просвещения XVIII в.), рождалось новое мировоззрение, отве-

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 346.

<sup>2</sup> Там же, с. 345.

<sup>3</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 21.

чавшее потребностям буржуазного общества. В этих условиях «теоретическое провозглашение сознания, соответствующего... буржуазной практике, — сознания взаимной эксплуатации — всеобщим взаимоотношением между всеми индивидами, было также смелым и открытым шагом вперед, было *просвещением*, раскрывающим земной смысл политического, патриархального, религиозного и идиллического облачения эксплуатации при феодализме, облачения, которое соответствовало тогдашней форме эксплуатации и было систематизировано в особенности теоретиками абсолютной монархии»<sup>4</sup>.

Своеобразие развития гуманизма в Англии первой половины XVI в. обнаруживает не только изменение гуманистической доктрины, в чем немалую роль сыграла Реформация, но и различие акцентов в творчестве отдельных гуманистов, будь то филологические изыскания или разработка проблем этики, воспитания, совершенного общественного устройства. Последнее особенно важно, поскольку именно гуманистический идеал так называемого общего блага и позволяет определить сложную классовую природу гуманизма, широкий диапазон воздействия на него различных общественных сил, начиная от просвещенной феодальной элиты и кончая предпролетариатом. Кроме того, приходится учитывать, что даже в пределах двух-трех десятилетий, в частности в период Реформации, воззрения ведущих деятелей гуманизма подчас претерпевали резкие изменения, о которых Ф. Энгельс писал как о ярчайшем примере диалектики в истории, когда общественное явление под влиянием определенных условий превращалось в свою противоположность, гуманизм — в «католический иезуитизм». Именно о такой метаморфозе говорил Энгельс, имея в виду судьбу автора «Утопии». «Это превращение в свою противоположность, — писал Энгельс, — это достижение в конечном счете такого пункта, который полярно противоположен исходному, составляет... неизбежную судьбу всех исторических движений, участники которых имеют смутное представление о причинах и условиях их существования и поэтому ставят перед ними чисто иллюзорные цели. «Ирония истории» неумолимо вносит здесь свои поправки»<sup>5</sup>.

Впрочем, несмотря на буржуазный в своей основе характер Возрождения, было бы неверно рассматривать деятелей этой культуры — гуманистов — как выразителей узкоклассовых интересов формирующейся буржуазии. В различных странах Европы ренессансный гуманизм имел свои особенности, но в целом это была идеология переходной эпохи — от феодализма к капитализму, находившаяся в процессе становления и развития, на которое влияли социально-экономические и политические условия каждой отдельной страны. Поэтому в определенной исторической обстановке гуманисты могли иногда быть выразителями и более радикаль-

<sup>4</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 411.

<sup>5</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 21—22.

ных течений общественной мысли, например утопического коммунизма, как это случилось в Англии с Томасом Мором. Подобная историческая возможность объясняется как спецификой гуманистической идеологии, все еще находившейся в состоянии поиска, так и личными особенностями самих гуманистов. На гуманистическое сознание неизбежно воздействовала вся совокупность классовых противоречий эпохи зарождения капитализма, поскольку «наряду с противоположностью между феодальным дворянством и буржуазией существовала общая противоположность между эксплуататорами и эксплуатируемыми, богатыми тунеядцами и трудящимися бедняками». В результате, «при каждом крупном буржуазном движении вспыхивали самостоятельные движения того класса, который был более или менее развитым предшественником современного пролетариата»<sup>6</sup>.

Теоретическим выражением интересов и чаяний этого «еще не созревшего класса» — предпролетариата — были коммунистические утопии Мора и Кампанеллы. Великая историческая заслуга утопического коммунизма — в провозглашении им требований равенства, которое не ограничивалось уже областью политических прав, а распространялось на общественное положение каждой отдельной личности. Именно о таком равенстве мечтал автор «Утопии», доказывая «необходимость уничтожения не только классовых привилегий, но и самих классовых различий»<sup>7</sup>. Понимание равенства как требования упразднения классов является серьезным достижением Мора, выделяющим его из среды мыслителей-гуманистов. Оно положило начало новому направлению общественной мысли — утопическому коммунизму.

Учитывая указанное своеобразие развития гуманистической идеологии первой трети XVI в. и зарождение на ее основе утопического коммунизма, а также важную роль Мора в идейной борьбе того времени, исследованию его мировоззрения нами уделено главное внимание. Последнее, на наш взгляд, тем более целесообразно, что в марксистской историографии до сих пор не было ни одного труда, который ставил бы своей задачей рассмотрение всех трех аспектов мировоззрения Мора (гуманизм, утопический коммунизм, отношение к Реформации) в связи с идейной борьбой первой трети XVI в. Между тем, подобно тому как в Германии и Нидерландах центральной фигурой гуманистического движения был Эразм Роттердамский, в Англии эта роль принадлежала Томасу Морю.

В монографии прослеживается история общественной мысли Англии первой трети XVI в., изучается проблема английского гуманизма и утопического коммунизма. Другой аспект исследования — эволюция гуманистической концепции в период Реформации и идейная борьба между гуманистами эразмианского направ-

<sup>6</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 17—18.

<sup>7</sup> Ср. там же, с. 18.

ления и реформаторами. Гуманистическая мысль в Англии изучаемого периода органически вписывается в историю европейского гуманизма, составляя ее неотъемлемую часть. Не случайно, что с конца XV в. и на протяжении первых десятилетий XVI в. с кружком английских гуманистов, возглавляемым Джоном Колетом, был тесно связан Эразм Роттердамский — один из вождей европейских гуманистов, принимавший деятельное участие в идейной борьбе своих английских друзей и единомышленников.

Эта борьба, направленная против догматизма, схоластики, за реформу церкви, имела в то время важное общественно-политическое значение, способствуя развитию свободомыслия в Европе и становлению как буржуазного мировоззрения, так и более радикальных течений общественной мысли, в частности утопического коммунизма. И хотя борьба велась преимущественно вокруг религиозных проблем, касавшихся в первую очередь положения католической церкви, роли духовенства, христианской этики и понимания текстов Евангелия (почему гуманистов эразмианского круга в современной буржуазной историографии и принято называть «христианскими гуманистами»), тем не менее исторический смысл гуманистического просветительского движения, способствовавшего выработке критического, научного подхода к христианскому вероучению, выходит далеко за рамки конфессиональных споров и штудий кабинетных ученых. Ибо всякая критика с позиций разума католической церкви и христианской доктрины, являвшихся идеологической санкцией господствовавшего феодального строя, приобретала антифеодальную направленность, расшатывала веками сложившиеся устои классовой, феодальной идеологии и тем самым содействовала гибели феодальной формации и замене ее более прогрессивным общественным строем. Своеобразным проявлением свободомыслия, в известном смысле подготовившего более радикальную, чем сам гуманизм, антифеодальную идеологию Реформации, была попытка гуманистического осмысления и критического истолкования христианского вероучения, проявившаяся в борьбе Джона Колета, Томаса Мора, Эразма Роттердамского и их единомышленников против католического догматизма и схоластики.

Центральной фигурой в гуманистическом движении Англии первой трети XVI в. являлся Томас Мор, последователь Джона Колета и соратник Эразма. Развитие мировоззрения Мора, наиболее ярко отразившее воздействие на гуманизм социально-экономических и политических коллизий эпохи генезиса капитализма и первоначального накопления капитала, позволяет понять как сильные, так и слабые стороны этой идеологии, а также выявить связь гуманизма с более радикальными идейными течениями — утопическим коммунизмом и Реформацией.

В «Утопии» Мора гуманистическая мысль достигает апогея в исследовании и историческом объяснении основных социально-экономических и политических проблем своего времени, превра-

щаясь в качественно новое явление — утопический коммунизм. Буржуазный индивидуализм, присущий гуманизму, уступает место идеалу коммунистической общности, отражавшему настроения предпролетариата, самой радикальной части тогдашнего общества. Однако в условиях наступления Реформации и усиления антифеодальной классовой борьбы народных масс, в частности под влиянием Великой крестьянской войны в Германии, гуманизм вступает в новую полосу своего развития. Неверие в стихийную борьбу масс, боязнь народных восстаний, в которых гуманисты видели одно лишь разрушительное начало, побуждает многих выдающихся деятелей гуманизма перейти в лагерь контрреформации, предпочесть реакционную идею «единства христианского мира» «раскольническим», «подстрекательским» настроениям Реформации.

Указанную эволюцию претерпели многие английские гуманисты, соратники и друзья Эразма Роттердамского, вступившие на путь антиреформационной полемики. Наиболее характерна в этом отношении публицистическая деятельность Мора и его единомышленников в 20—30-е годы XVI в. Ведущая роль Мора в истории английского гуманизма первой трети XVI в. позволяет на его примере исследовать существеннейшие особенности развития указанной идеологии и определить ее место в истории европейской общественной мысли. Эволюция гуманистического мировоззрения Мора и его идейного окружения в период Реформации помогает выявить главные черты эразмианской концепции, во многом предопределившие тот духовный кризис, который переживали ее приверженцы в 20—30-е годы. Кризис эразмианского гуманизма, проявившийся в отказе от свободомыслия предреформационной поры и превращении этой ранней формы буржуазного просвещения в свою противоположность, отразился на всей деятельности Мора в указанный период. Об этом прежде всего свидетельствует отход гуманиста от некоторых прогрессивных идеалов «Утопии» и его литературная деятельность как одного из ведущих противников Реформации в Англии. Таким образом, эволюция гуманизма в условиях идейной и политической борьбы эпохи Реформации, которая не столь легко прослеживается в деятельности «кабинетного» мыслителя типа Эразма, отчетливо выявляется в деятельности политика и публициста Мора, взгляды которого во многом были близки религиозно-этическим и политическим идеалам Эразма.

Монография подводит итог многолетним исследованиям автора по истории гуманизма и утопического коммунизма в Англии и приурочена к 500-летию со дня рождения Томаса Мора, которое мировая общественность отмечает в 1978 г.



## ГЛАВА ПЕРВАЯ

# ИСТОЧНИКИ И ИСТОРИОГРАФИЯ

**К**руг источников, относящихся к жизни и творчеству Томаса Мора, довольно велик. В первую очередь это сочинения самого Мора — тысячи страниц в стихах и прозе, на латинском и английском языках. Творчество Мора, помимо широко известной «Утопии», включает его поэзию, неоконченную «Историю Ричарда III», переводы с греческого на латынь диалогов Лукиана и с латинского на английский биографии Пико делла Мирандолы, полемические трактаты против Мартина Лютера и его английских последователей У. Тиндела, С. Фиша и др., а также ряд философско-богословских сочинений, характеризующих Мора как сторонника католической церкви и папства. Важным источником для изучения Мора и его гуманистического окружения является обширная корреспонденция, включающая, в частности, переписку Мора с Эразмом Роттердамским и другими известными гуманистами. Она опубликована вместе с солидным историческим комментарием П. С. и Х. М. Алленами и Э. Роджерс<sup>1</sup>.

Чрезвычайно интересна написанная Мором в конце жизни «Апология», в которой он с присущей ему искренностью объясняет свою позицию по отношению к важнейшим событиям, прежде всего к Реформации.

Ценные сведения о политической деятельности Мора содержит многотомная публикация архивных материалов из собрания Public Record Office<sup>2</sup>. Документам, включенным в это издание, Бруэр и Гарднер предпослали содержательные исторические вве-

<sup>1</sup> Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, rec. per P. S. et H. M. Allen, v. I—XII. Oxford 1906—1958 (далее — Op. ep.); The Correspondence of Sir Thomas More. Ed. by Elizabeth Frances Rogers. Princeton, 1947 (далее — The Correspondence).

<sup>2</sup> Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII, v. 1—21. London, 1862—1910 (далее — Letters and Papers).

дения. Чемберс, знаток жизни и творчества Мора, мог с полным основанием утверждать, что ни один биограф не проявил столь глубокой преданности памяти Мора, как Джеймс Гарднер<sup>3</sup>. Среди опубликованных документов многие непосредственно касаются Мора, в частности судебного процесса над ним.

Документальные материалы дополняют источники нарративного характера<sup>4</sup>. Это прежде всего «Хроника» Эдуарда Холла, а также биографии Мора, написанные его современниками и близкими людьми: Эразмом и Ропером. Яркую характеристику личности Мора и его окружения содержит письмо Эразма к Ульриху фон Гуттену (23 июля 1519 г.)<sup>5</sup>. Оно было написано в ответ на просьбу Гуттена, находившегося под впечатлением «Утопии», рассказать об ее авторе. «То, что ты в таком восторге от ума Томаса Мора, — писал Эразм, — и, скажу, пожалуй, чуть не без памяти от него, восхищаясь, конечно, его сочинениями, ученость и занимательность которых, как ты справедливо пишешь, ни с чем не сравнима, — в этом, уверяю тебя, преславный Гуттен, ты единоклубен со многими; да и Мор отвечает тебе тем же: он тоже в таком восторге от твоего литературного дарования, что мне самому, право, завидно. Ведь это именно та самая чарующая мудрость Платона, возбуждающая куда более пылкую любовь у смертных, чем красота тела».

Эразм не только описал жизнь Мора, но и нарисовал великолепный портрет своего друга, передав обаяние и красоту его необыкновенной личности. В том же 1519 г. письмо Эразма было опубликовано. Но и по сей день оно остается, пожалуй, самым ярким литературным портретом Мора, который когда-либо был написан. И все же первой законченной биографией Томаса Мора, автор которой попытался осветить весь жизненный путь Мора и его трагическую смерть, стала книга Уильяма Ропера «Жизнь сэра Томаса Мора», написанная в 1557 г., в царствование католической королевы Марии Тюдор.

«Я, — говорит автор, — Уильям Ропер, зять (и, конечно, весьма недостойный) Мора, супруг его старшей дочери, не знаю в настоящее время никого из ныне живущих, кто знает о нем и его деяниях больше, чем я сам, более 16 лет проживший непрерывно в его доме. . .»<sup>6</sup> Превосходно написанные мемуары У. Ропера правдиво передают духовную атмосферу семьи Мора в его

<sup>3</sup> *Chambers R. W. Thomas More. London, 1935, p. 24.*

<sup>4</sup> Ценное собрание источников эпохи ранних Тюдоров опубликовано в *English Historical Documents, vol. V (1485—1558) Ed. by C. H. Williams. London, 1967.* Указанный том содержит обширнейший документальный материал по социально-экономической, политической и идеологической истории Англии с 1485 по 1558 г. В частности, обстоятельно представлены источники по политической истории Англии в эпоху Реформации. Многие документы относятся непосредственно к Мору.

<sup>5</sup> *Op. ep., IV, N 999.*

<sup>6</sup> *Roper W. The Life of Sir Thomas More. Ed. by E. V. Hitchcock. Oxford, 1935 (далее — Roper), p. 3.*

большом загородном доме близ Лондона, в Челси. Особенно ярко отображены последние годы Мора. Но следует учитывать, что Ропер писал по памяти почти через 20 лет после смерти Мора, к тому же он не всегда был свидетелем излагаемых событий. Поэтому в книге много неточностей и ошибок, часто спутаны даты. Впрочем, солидный исторический комментарий Э. Хитчкок, издавшей труд Ропера и сличившей сохранившиеся рукописи этого сочинения, предупреждает читателя обо всех этих недочетах. Зато, читая неторопливый безыскусный рассказ Ропера, ощущаешь особую прелесть воспоминаний живого свидетеля — словно сам присутствуешь при беседе Мора с зятем. Ощущение достоверности описываемых Ропером бесед с Мором становится еще более убедительным после ознакомления с сохранившимися подлинными письмами самого Мора.

Однако, отдавая должное литературным достоинствам этого источника, не следует забывать, что автор руководствуется весьма субъективными критериями, когда определяет главное в жизни своего героя. Ропер явно отдает предпочтение семейным воспоминаниям и мало касается общественно-политических взглядов Мора и его деятельности. Так, он даже не считает нужным упоминать об «Утопии», не говоря уже о других произведениях Мора. Пафос воспоминаний Ропера — в глубочайшем уважении к памяти Мора, благоговении перед его стойкостью и мужеством в защите религиозных убеждений. Вместе с тем книга Ропера, если сравнить ее со всеми последующими католическими биографиями Мора, наиболее свободна от тенденции изображать Мора как святого мученика. Быть может, это объясняется тем, что автор сам долгое время жил в доме Мора и привык воспринимать его как реального человека, к тому же своего родственника.

Труд Ропера, написанный для своих близких, был опубликован лишь почти 100 лет спустя после смерти Мора. Впрочем, еще при жизни Ропера и при его непосредственном покровительстве один из его молодых друзей — Николас Гарпсфильд — приступил к написанию более полной биографии Томаса Мора, определенно предназначавшейся к печати. В то время в Англии царствовала дочь Генриха VIII и Екатерины Арагонской королева Мария, с именем которой связано кратковременное восстановление в стране католицизма. Условия для издания труда Гарпсфильда о Море, казалось, были самые благоприятные. Однако книга не увидела света. Внезапная смерть королевы-католички и резкая перемена религиозной политики в связи с воцарением Елизаветы имели для Гарпсфильда, оставшегося верным приверженцем католицизма, тяжелые последствия<sup>7</sup>. Книга Гарпсфильда о Томасе

<sup>7</sup> Николас Гарпсфильд, католический священник, теолог и историк, в марте 1554 г. был назначен архидьяконом Кентерберийского собора, а в июле того же года получил в Оксфорде степень доктора права. Гарпсфильд был близок к кардиналу Реджинальду Полу и известен враждебным отношением к Реформации. За свои католические убеждения при

Море сохранялась в рукописных списках почти два с половиной столетия и лишь в 1932 г. была опубликована Э. Хитчкоком с ее комментарием и обширным историко-литературным исследованием Чемберса<sup>8</sup>. Сочинение Гарпсфильда по существу — наиболее полная биография Мора, написанная в XVI в. Его источниками наряду с воспоминаниями Ропера стали письма Эразма, которые Гарпсфильд перевел с латинского на английский и частично включил в жизнеописание Мора, а также отчеты о его судебном процессе, так называемые «Парижские новости», имевшие в свое время широкое распространение на континенте. В посвященном письме, обращенном к Роперу, Гарпсфильд выражал ему признательность за дополнительные материалы о Море, подчеркивая, что никому он не был столь обязан своим сочинением, как Роперу, сделавшему также много ценных замечаний при написании этого труда<sup>9</sup>. Действительно, труд Гарпсфильда значительно дополнял сочинение Ропера, тем более, что в отличие от Ропера Гарпсфильд давал краткий обзор литературного творчества Мора.

Третья крупная биография Мора, написанная в эпоху Тюдоров, принадлежит перу одного из видных деятелей контрреформации — Томаса Степлтона. Степлтон родился в том же году и в том же месяце, когда был казнен Мор. Это, как признавался Степлтон, приобрело для него сокровенный смысл — как знамение свыше, побудившее его написать биографию знаменитого тезки. Ревностный католик и воспитанник Нью-Колледжа в Оксфорде, Степлтон в 1558 г. был возведен в священнический сан и получил приход при кафедральном соборе в Чичестере. Однако, как это случилось и с Гарпсфильдом, благополучная карьера Степлтона внезапно была прервана в связи со вступлением на престол Елизаветы. Степлтону пришлось эмигрировать в Нидерланды. В Лувене он изучал теологию, в Париже — древние языки, совершил паломничество в Рим.

По возвращении в Лувен Степлтон получил письмо от отца, просившего его вернуться на родину. Когда же Степлтон прибыл в Англию, его вызвал епископ Барлоу и потребовал, чтобы он присягнул Акту о Верховенстве 1559 г., согласно которому королева провозглашалась верховной правительницей «как во всех духовных или церковных делах, так и в светских». Подобно Мору, Степлтон заявил, что готов признать верховенство королевы лишь в светских делах, но отнюдь не в церковных. После этого Степл-

Эдуарде VI Гарпсфильд подвергся изгнанию, а при Елизавете — 12-летнему тюремному заключению. Освобожден он был лишь в 1574 г. и умер в конце 1575 г.

<sup>8</sup> The life and death of Sir Thomas Moore, knight, sometymes Lord high Chancellor of England, written in the tyme of Quenne Marie by Nicholas Harpsfield. Ed. by E. V. Hitchcock. Oxford, 1932 (далее — *Harpsfield*). В приложениях напечатаны отчеты о судебном процессе и казни Мора, а также фрагмент не дошедшего до нас сочинения У. Растелла о Море (см. ниже, с. 14).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 3—6.

тона лишили прихода, и в 1563 г. он вместе с отцом и другими членами семьи навсегда покинул Англию. Оставшиеся 35 лет жизни он прожил в эмиграции в Нидерландах. В 1571 г. Степлтон получил степень доктора теологии и стал профессором университета в Дуэ.

Свой архив и библиотеку Степлтон завещал Английскому колледжу в Дуэ. В его архиве находились ценнейшие материалы о Море, которые до сих пор не найдены. Происхождение этих документов таково. За долгие годы жизни в эмиграции Степлтон тесно сблизился с находившимися в Нидерландах английскими эмигрантами из окружения Мора. В частности, в Дуэ проживала Дороти Колли, бывшая служанка старшей дочери Мора — Маргариты Ропер<sup>10</sup>. Впоследствии Дороти Колли стала женой Джона Харриса, бывшего одно время личным секретарем Мора. Сама Дороти Колли по существу была членом семьи Мора. Она посещала его в Тауэре в последние дни его жизни и присутствовала при казни Мора. Эмигрировав в Нидерланды в 1576 г., супруги Харрис увезли с собой ценнейший архив, включавший рукописи Мора. Все эти материалы после смерти мужа Дороти Харрис передала Степлтону, который работал над биографией Мора. Наряду с архивами Степлтон широко использовал рассказы людей, близко знавших Мора. В своем труде он к тому же приводит не менее 30 писем и фрагментов писем Мора, которые до нас не дошли. Среди них письма к Джону Колету, Уильяму Гонеллю (воспитателю детей Мора) и др. Но и помимо архивного материала труд Степлтона при всей его тенденциозности очень ценен благодаря сведениям, которые автор получил от членов семьи Мора. Степлтон пользовался также списком труда Гарпсфильда.

Как подчеркивал сам автор, свой труд о Море он писал «для славы божьей и для назидания читателя» и воодушевляла его «любовь к католической церкви». Цель Степлтона состояла в том, чтобы прославить мученический подвиг Мора во имя католической веры и «заставить покраснеть от стыда еретиков и вероотступников», покрывших себя вечным позором из-за «невинной смерти» Томаса Мора. Сочинение Степлтона о Т. Море являлось частью его трилогии на латинском языке, опубликованной в 1588 г. в Дуэ. Книга вышла под названием «Три Фомы» (*Tres Thomae*). Первую часть ее составило жизнеописание апостола Фомы, вторую — описание жизни и мученичества святого Фомы Бекета, архиепископа Кентерберийского, третья часть называется: «Жизнь и славное мученичество Томаса Мора»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> В предсмертном письме Мора есть такие слова: «Я люблю очень славную Дороти Колли и прошу вас быть добрыми к ней».

<sup>11</sup> *Thoma Stapletono Anglo S. Theolog. Doctore. Tres Thomae. Dvaci, 1588.* Часть труда Степлтона, посвященная Т. Мору, была переведена на английский Ф. Е. Халлетом и опубликована в 1928 г. В 1966 г. перевод был переиздан с предисловием и комментарием Е. Е. Рейнольдса, существенно корректирующим сведения, сообщаемые Степлтоном. См. *Stapleton Thomas.*

Документы и материалы о Т. Море, собранные Степлтоном, служили важным источником для всех последующих биографов Мора, в частности для неизвестного автора, написавшего на английском языке около 1599 г. еще одно сочинение о Томасе Море и пометившего свою рукопись загадочными инициалами «Ro Va». Кроме Степлтона, анониму были хорошо известны сочинения Ропера, Гарпсфильда, а также передававшиеся из уст в уста рассказы людей, некогда близко знавших Мора<sup>12</sup>. Неизвестному автору удалось составить наиболее полное жизнеописание Мора. Но в целом, как признавал и он сам, его труд явился компиляцией ранее написанных биографий Мора. Наряду с этим он, правда, широко использовал литературное наследие Мора, особенно его собрание английских сочинений, изданных У. Растелом в 1557 г. До наших дней уцелело 8 рукописных списков сочинения этого анонимного автора. После тщательного изучения и сличения сохранившихся списков сочинение Ro : Va о Море было опубликовано в 1950 г. Э. Хитчкок совместно с Ф. Халлетом и А. Ридом<sup>13</sup>.

Из этой анонимной биографии выясняется, что «молодой начинающий» автор был человеком духовного звания и разделял взгляд на Мора как мученика во имя веры. Подобно своим предшественникам, Гарпсфильду и Степлтону, Ro : Va всячески старался в своей книге подчеркнуть благочестивость и аскетизм Мора.

\* На основе труда Степлтона и семейных воспоминаний одним из правнуков Мора в начале XVII в. была написана еще одна биография Мора, опубликованная в 1626 г. Сочинение это сперва приписывали правнуку Мора — священнику, тоже Томасу Мору, умершему в 1625 г., а потом его младшему брату Крезакру Мору, под именем которого этот труд позднее был издан. В настоящее время преобладает снова тенденция считать автором Томаса, а Крезакра рассматривать как издателя, опубликовавшего рукопись после смерти старшего брата. Являясь слабой компиляцией ранее написанного, это сочинение изобилует сведениями о «чудесах», якобы подтверждающих святость Мора. Например, рассказывается о том, как Джон Хейвуд оставил двум своим сыновьям в качестве реликвии зуб Томаса Мора. Иметь его хотелось каждому из наследников, и тогда к великому изумлению и радости обоих, один зуб внезапно превратился в два<sup>14</sup>.

The Life and Illustrious Martyrdom of Sir Thomas More. Ed. and annot. by E. E. Reynolds. London, 1966 (далее — *Stapleton*).

<sup>12</sup> Следует, однако, учитывать, что устные сведения о Море, которые приводит Ro : Va, могли быть почерпнуты только из вторых рук, так как последний из близких Мору людей — Уильям Ропер — умер еще в 1573 г. Между тем пишущий в 1599 г. автор говорит о себе как о «молодом начинающем».

<sup>13</sup> *Ro : Ba. The Life of Syr Thomas More. Sometymes Lord Chancellour of England.* London, 1950.

<sup>14</sup> *More Cresacre. The Life of Sir Thomas More.* London, 1726, p. 304.

Немаловажным источником о Томасе Море была, по-видимому, биография Мора, написанная его племянником и издателем Уильямом Растеллом. От нее уцелели лишь небольшие фрагменты, хранящиеся ныне в Британском музее и посвященные судьбе друга Мора — епископа Джона Фишера, казненного по тому же обвинению, что и Мор. Фрагменты содержат также сведения о процессе и казни английских монахов-картезианцев, отказавшихся признать короля главой церкви. Рассказывая о расправе над Фишером, Растелл утверждает, что своей жестокостью Генрих VIII затмил «всех турок или тиранов»<sup>15</sup>.

Рукопись Растелла была довольно объемистой; фрагменты, посвященные Фишеру, представляют собой отдельные части из 55-й и 58-й глав третьей книги. Растелл подробно описывает судебный процесс над Фишером, его шествие на казнь и то страшное впечатление, которое произвел изможденный, тяжело больной старик, поднявшийся на эшафот, и являвший собой «истинный образ смерти в человеческом облике и притом говорящей человеческим голосом»<sup>16</sup>. Затем следует рассказ о том, как голова казненного епископа была сварена в кипятке и выставлена на лондонском мосту, а четырнадцать дней спустя брошена в Темзу, чтобы вместо нее водрузилась голова Томаса Мора, о чем, должна была идти речь в 77-й главе той же книги<sup>17</sup>.

Растелл был современником описываемых событий и присутствовал при казни Фишера. В то время, когда происходил суд над Фишером и Мором, Растелл учился в юридической школе Линкольнсина. Студенты Линкольнсина обязаны были изучать наиболее крупные судебные процессы своего времени, так что Растелл вполне мог располагать материалами процессов над Фишером и Мором. К тому же Растелл был близким Морю человеком, во многом разделявшим убеждения своего дяди. При жизни Мора Растелл издавал полемические трактаты Мора против Реформации, а позже в 1557 г. он издал почти все произведения Мора на английском языке. Туда вошли также сочинения и письма, написанные Мором в Тауэре и сохраненные благодаря заботам Маргариты Ропер и Уильяма Растелла. Все эти архивные материалы в свое время Растелл вывез в Нидерланды, куда эмигрировал еще ряд лиц из окружения Томаса Мора (Клементы, Харрис, Хейвуд и др.). На основе сохраненных архивов Растелл по возвращении из эмиграции (в царствование королевы Марии) и осуществил указанное издание трудов Мора.

Вступление на престол Елизаветы вызвало новую волну эмиграции католиков из Англии. И снова в числе эмигрантов оказались Уильям Растелл, его жена Уинифрид, Джон Клемент, Маргарита Гигс (Клемент) и другие люди, близкие к Томасу

<sup>15</sup> *Harpfield. Appendix I, p. 244.*

<sup>16</sup> *Ibidem.*

<sup>17</sup> *Ibid., p. 247.*

Мору, горячо преданные его памяти и разделявшие его убеждения. Поэтому и в Нидерландах Растелл имел возможность получать сведения о жизни Мора благодаря постоянному общению с проживавшими там же бывшими членами семьи Мора — Джоном и Маргаритой Клементами, а также Харрисом, который долгое время был секретарем Мора и тоже располагал ценным архивом. Здесь же в эмиграции проживал драматург Джон Хейвуд, женатый на сестре Растелла и племяннице Мора — Джейн. В 1544 г. Хейвуд выступил против реформации Генриха VIII и ему грозила смертная казнь, от которой его спасло своевременное раскаяние и королевская милость. Впрочем, при Елизавете и Хейвуду пришлось эмигрировать.

Такова была та среда, в которой Растелл работал над биографией Томаса Мора. Именно среди английских эмигрантов получила признание точка зрения на Мора как на благочестивого мученика церкви. Эта трактовка легла в основу традиционной концепции о Море, сохранившейся в основных чертах и получившей развитие в трудах современных буржуазных исследователей католического направления.

Ценным источником по истории общественной мысли эпохи Реформации являются полемические трактаты английских последователей Лютера — Уильяма Тиндела, Роберта Барнза, Симона Фиша, Джона Фриша и Кристофера Сен-Жермена. Сочинения этих идеологов Реформации, как правило, носят остро публицистический характер и резко направлены против католической церкви, папства и английского духовенства, которое реформаторы рассматривали как агента Рима, предателя национальных интересов и расхитителя богатств страны.

Среди многочисленных изданий трактатов английских публицистов XVI в. наибольшее значение для исследователя имеет монументальная публикация «Все труды Тиндела, Фриша и Барнза, трех достойных мучеников», вышедшая в 1573 г. под редакцией и с предисловиями Джона Фокса<sup>18</sup>. Издание Фокса — конволют с двойной пагинацией около 1000 нумерованных страниц и многих нумерованных листов предисловий и указателей к сочинениям каждого из трех авторов. Первую часть тома составляют сочинения Тиндела, вторая включает труды Фриша и Барнза и имеет самостоятельную пагинацию. Огромным под-

<sup>18</sup> Редчайший экземпляр указанного издания с ценными маргиналиями XVI в. хранится в ГПБ им. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде: *The Whole workes of W. Tundall, John Frith and Doct. Barnes, Three Worthy Martyrs...* London, 1573. Введение Джона Фокса ко всему изданию в форме «Послания к читателю-христианину» представляет своеобразный гимн книгопечатанию, написанный с позиций Реформации. Автор предисловия возносит благодарность и хвалу «провидению всемогущего бога», давшему миру «превосходное искусство книгопечатания», благодаря которому стало возможно столь успешное «распространение повсюду учености и знания... и особенно распространение истинной религии к исключительному благу христианской церкви и пользе человечества» (*ibid.*, p. A. 2).

спорьем для современного исследователя английской публицистики 20—30-х годов XVI в. служит также капитальный источниковедческий труд Р. Пайнеаса, посвященный полемике Томаса Мора с реформаторами<sup>19</sup>.

\* \* \*

На оценку самого Мора и его литературного наследия историографией XVI—XIX вв. немалое влияние оказала идейная и политическая борьба эпохи Реформации. Твердая позиция Мора в поддержку католицизма и активная полемика с деятелями Реформации Лютером и Тинделом, а также деятельность на посту лорда-канцлера Генриха VIII и мужественная гибель во имя религиозных и политических убеждений — все это надолго отвлекло внимание современников и последующих поколений от гуманистических и коммунистических идей «Утопии». Католические биографы, прославлявшие мученический подвиг Мора во славу церкви, по понятным причинам предпочитали либо вовсе умалчивать об «Утопии», либо упоминали о ней как о литературном курьезе, не совсем понятной мистификации, объяснение которой чаще всего искали в необыкновенном чувстве юмора ее автора или в его склонности к научным занятиям.

Буржуазно-протестантская традиция, ведущая свое начало с XVI в., напротив подчеркивала загадочную противоречивость мировоззрения Томаса Мора. Так, в 1551 г. первый переводчик «Утопии» на английский язык Раф Робинсон, имея в виду приверженность автора «Утопии» к католицизму и враждебное отношение к Реформации, выражал искреннее недоумение, что Мор «не смог, вернее — не желал, видеть сияющего света божественной святой истины в некоторых принципиальных вопросах христианской религии»<sup>20</sup>. Робинсон признавался, что он не может объяснить противоречие между идеалами «Утопии» и приверженностью Мора к католицизму, столь трагически для него обернувшейся в 30-е годы XVI в.

Буржуазно-протестантский тезис о неразрешимом противоречии в мировоззрении Мора в XIX в. нашел сторонника в лице Дж. А. Фрауда, который совершенно бездоказательно утверждал, что гуманизм у Мора сочетался с чертами изуверства и «безжалостного фанатизма» к приверженцам Реформации<sup>21</sup>. Другой известный английский историк второй половины XIX в., Фредерик Сибом, даже «Утопию» готов был рассматривать как произведение аскета, мечтавшего на практике осуществить «небесную

<sup>19</sup> *Pineas R. Thomas More and Tudor Polemics.*— Indiana University Press, 1968, p. XI+262.

<sup>20</sup> *Sir Thomas Mores Utopia, transl. into English by R. Robinson.* London, 1898, p. XI. Еще раньше, размышляя над противоречивой судьбой Мора, почти так же недоумевал Эдуард Холл, не зная, считать ли ему Мора «мудрым глупцом» или «глупым мудрецом».

<sup>21</sup> *Froude J. A. History of England, v. I.* London, 1870, p. 550.



—Thomas More

мораль»<sup>22</sup>. При всей спорности подобной трактовки Сибом все же находил в «Утопии» выражение подлинных убеждений Мора. Иной точки зрения придерживался современник Сибомы — католик Бриджетт. Его труд «Жизнь и сочинения сэра Томаса Мора» — самая крупная в XIX в. монография о Море — был написан вскоре после того, как в 1887 г. католическая церковь в лице папы Льва XIII официально объявила Мора «блаженным» мучеником.

Собрав значительный материал о жизни и творчестве Мора, Бриджетт видел главную задачу своего труда в том, чтобы написать житие «блаженного» Томаса Мора. В соответствии с этим автор истолковывал находившиеся в его распоряжении источники. Так, обосновывая тезис о католической ортодоксальности Мора, Бриджетт объявлял «Утопию» «шуткой» (*jeu d'esprit*), на основании которой якобы нельзя судить о взглядах ее автора<sup>23</sup>. Как это ни парадоксально, точка зрения Бриджетта на «Утопию» оказала глубокое влияние на многих буржуазных историков XX в.

Концепции Сибомы и Бриджетта легли в основу соответственно буржуазно-консервативной и либеральной трактовок «Утопии» в английской историографии XX столетия.

Сравнивая точку зрения на «Утопию» Сибомы и Бриджетта и отдавая предпочтение последней, современный английский историк Холлис подчеркивал, что трактовка «Утопии» как «игры ума» является не только «более справедливой и устойчивой, чем трактовка Сибомы», — ее «в той или иной форме разделяют все современные исследователи Мора», тогда как мнение Сибомы, будто «Утопия» выражала подлинные взгляды Мора, «не выдерживает критики»<sup>24</sup>. Склонность Мора к шутке и построение «Уто-

<sup>22</sup> Seebohm F. *The Oxford Reformers. Colet, Erasmus and More*. London, 1896, p. 360. Анализируя религиозно-этический идеал «Утопии», Сибом подчеркивал, что Мор, как и подобало аскету, «изгнал эгоизм» из своей республики и «ополчился против суеты, пустого тщеславия, обмана, чувственности». Но, по мнению Сибомы, Мор углубил христианский аскетический идеал, сделал его более земным за счет «утилитарной» философии — «жить согласно природе». В отличие от средневекового аскетизма эта новая религиозная философия получила в «Утопии» «правильное» (в протестантском смысле. — *И. О.*) практическое применение: «для исправления тех ложных понятий религии и набожности, которые отравили мораль средних веков и даже религиозность средневековых мистиков, поддерживавших истинную религию сердца». Таким образом, Мор якобы исправил ошибку мистиков тем, что вместо абстрактного христианского идеала добродетели предложил свой, тоже христианский, но более земной идеал и углубил свою религиозность даже по сравнению с такими мистиками, как Таулер и Фома Кемпийский. По словам Сибомы, Мор правильно понял, что христианский идеал добродетели не в том, чтобы вытравить чувства и инстинкты, которые под влиянием эгоизма делают жизнь на земле подобной аду, а в том, чтобы «привести их в гармонию» (*ibid.*, p. 359—360).

<sup>23</sup> *Bridgett T. E. Life and Writings of Sir Thomas More*. London, 1891, p. 103, 104.

<sup>24</sup> *Hollis Ch. Thomas More*. London, 1934, p. 60.

пии» в форме диалога якобы создают серьезные затруднения для понимания подлинных мыслей Мора. Поэтому Холлис оценивает «Утопию» как произведение в высшей степени загадочное, которое, возможно, и содержит какие-то мнения Мора, «но нет способа узнать, какие являются его собственными мнениями, а какие нет», из «Утопии» мы ничего не можем заключить о взглядах самого Мора<sup>25</sup>. Подчеркивая, что «Утопия» не является ни «самой лучшей», ни «самой типичной работой Мора», Холлис отказывался принимать всерьез высказывания Гитлодея против частной собственности, так как Мор якобы предостерег нас от этого, взяв на себя роль оппонента Гитлодея<sup>26</sup>. В подтверждение того, что Мор не мог всерьез придерживаться коммунистического идеала уничтожения частной собственности, Холлис ссылаясь на один из последних религиозных трактатов Мора («Диалог об утешении»), написанный им в Тауэре незадолго до смерти, в 1534 г. По словам Холлиса, в этом трактате Мор отстаивал частную собственность и защищал капитализм почти так же, как любой «современный реакционный политик»<sup>27</sup>.

Аналогичную попытку доказать верность Мора идеалу частной собственности мы находим в работе О'Салливана, посвященной анализу социальных взглядов Мора<sup>28</sup>. Изображая Мора последователем Фомы Аквинского, автор утверждал, что прославление в «Утопии» рациональной природы человека и человеческой личности в целом логически «ведет прямо к утверждению принципа частной собственности». И напротив, отрицание института частной собственности в конечном счете приводит к отрицанию «личной свободы» и самой «рациональной основы личности»<sup>29</sup>. Для О'Салливана ничто не может быть столь далеким от истины, как утверждение, будто бы святой Томас Мор<sup>30</sup> был коммунистом. В своей практической жизни Мор, утверждает О'Салливан, «всегда защищал принцип частной собственности», а в составленной для себя эпитафии он сам признавал, что был суров к ворам и убийцам. С точки зрения О'Салливана, «Утопия» — сочинение консервативное по духу, противостоявшее новым веяниям: макиавеллизму в политике и огораживаниям в экономике<sup>31</sup>. И в этом смысле автор «Утопии» проявил себя как хороший англичанин и добрый европеец, преданный традициям христианской Европы и английского общего права<sup>32</sup>.

<sup>25</sup> *Hollis. Ch. Op. cit.*, p. 60.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 55, 71.

<sup>28</sup> *O'Sullivan R. Social Life and Theories of St. Thomas More.* — «The Dublin Review», CXIC, July 1936.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>30</sup> Папа Пий X 4 апреля 1935 г. по случаю 400-летия со дня казни Мора канонизировал его, причислив к лику святых.

<sup>31</sup> *O'Sullivan R. Op. cit.*, p. 58—59.

<sup>32</sup> *Ibidem.*

Утверждая, что «Утопия» консервативна, О'Салливан не оригинален — он следует здесь концепции Чемберса, автора одного из самых крупных исследований о Море. Книга Чемберса «Томас Мор», впервые опубликованная в 1935 г. и много раз переиздававшаяся, оказала значительное влияние на многих современных исследователей Мора. Вопреки старой протестантской традиции подчеркивать противоречивость мировоззрения Мора, Чемберс доказывал «полную логичность жизни и смерти Мора» и отсутствие какого бы то ни было противоречия в его мировоззрении<sup>33</sup>. Касаясь «Утопии», Чемберс утверждал, что Мор выступает в ней не как социалист, но как правоверный католик, преданный папскому престолу и христианским идеалам средневековья, за которые он и сложил свою голову на эшафоте.

Чемберс видит в «Утопии» мрачную картину корпоративного государства с суровым монастырским укладом жизни, где царит дух средневекового религиозного фанатизма и аскетизма, господствует суровый порядок, жесткая дисциплина и железная диктатура государства совершенно подавляют личность<sup>34</sup>.

«Утопия, — заявляет Чемберс, — это строго праведное и пуританское государство, в котором немногие из нас были бы совершенно счастливы... всякий, кто не верит в существование бога или в бессмертие души, не считается там гражданином и даже человеком; он не допускается к какой-либо должности и презирается как существо неизменно подлой и мерзкой породы», он обречен страдать в течение всей своей жизни, что «для многих было бы хуже, чем смерть»<sup>35</sup>.

По мнению Чемберса, ни один человек в Утопии «не может частным образом обсуждать какое-либо государственное дело». Идеалом Мора, воплощенным в «Утопии», была лишь такая «свобода» мысли, которая не претендует на свободу слова»<sup>36</sup>. Из того, что Мор был противником тирании, говорит Чемберс, вовсе не следует, что Утопия была свободным государством: «Утопия никоим образом не свободна. Она является скорее протестом против чрезмерной свободы»<sup>37</sup>. «Разве есть еще государство, которое когда-либо доводило терроризм до такой степени?»<sup>38</sup> Идеал «Утопии», утверждает Чемберс, — «дисциплина, а не свобода», он восходит к «самым суровым порядкам, которые когда-либо знал мир. Через республику Платона он ведет к казарменной жизни спартанского воина, а через опыт самого Мора этот идеал восходит к жизни монаха картезианского монастыря»<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> *Chambers R. W. Thomas More*, p. 100.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 396, 400 sq.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 125, 129—130, 264.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 127, 136.

Согласно Чемберсу, «Утопия основывается на религиозном энтузиазме», она есть продолжение «средневековой традиции» или «монастырская идея в действии». Подобно монаху, «утопиец ничем не владеет, подобно монаху, он одет в одежду францисканца»<sup>40</sup>.

В теоретическом отношении «Утопия» обращена назад, «к корпоративной жизни средних веков»<sup>41</sup>. Страстный протест Мора против эксплуататорской сущности классового государства, по мнению Чемберса, также не содержит в себе ничего нового, а восходит к средневековой проповеди милосердия к беднякам, т. е. к христианской благотворительности<sup>42</sup>.

Таким образом, в трактовке Чемберса Мор — типичный человек средневековья, настоящий «средневековый клерикал», и, хотя Мор «не был священником, он — ревностный защитник церковных прав, мирянин-церковник»<sup>43</sup>.

Для Чемберса Мор был скорее последним представителем средневековья, нежели первым представителем нового времени, ибо «дух ассоциации в том виде, как он существовал в средние века, был все еще силен в нем». Именно этот средневековый идеал ассоциации, по мнению Чемберса, побуждал Мора обличать «безобразную жестокость самого раннего периода торгового капитала (commercialism), революционное действие которого изменяло крестьянскую жизнь Англии»<sup>44</sup>. Вместе с тем Чемберс видел в Море не просто «средневекового клерикала», «мирянина-церковника», но и идеолога «корпоративного государства». «Дисциплина, подчинение, порядок являются его (Мора. — *И. О.*) идеалами. Он был первым современным человеком, который нарисовал картину корпоративного государства с его безжалостной и беспощадной дисциплиной»<sup>45</sup>.

Стремление Чемберса опорочить идеал «Утопии» было подхвачено некоторыми историками. Так, автор большого труда по политической истории Англии XVI в. Д. А. Вильямсон хоть и считает Мора, в отличие от Чемберса, «первым великим либералом», но и в его трактовке «Утопия» — это тоталитарное государство, которое «не могло бы долго продержаться без единой партии

<sup>40</sup> *Chambers R. W. Op. cit.*, p. 127, 136.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 132. Стремление подчеркнуть средневековые черты Мора как мыслителя характерно и для Альберта Дюамеля (*Duhamel P. Albert. Medievalism of More's Utopia. Essential Articles for the study of Thomas More. Hamden, Connecticut, 1977, p. 234—250*). Автор усматривает «неожиданный парадокс» в том, что наиболее, по его мнению, «средневековое» сочинение Мора («Утопия») «обычно интерпретировалось как самое ренессансное» (p. 234). Сравнивая «Утопию» с произведениями средневековых теологов, Дюамель подчеркивает, что «Утопия» является насквозь схоластической по методу ее построения и в значительной степени средневековой по своему стилю и содержанию» (p. 249).

<sup>42</sup> *Chambers R. W. Op. cit.*, p. 134.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 396.

избранных и тайной полиции». Поэтому якобы, с точки зрения XX в., идеальная Утопия является «холодным адом (a cold hell), где царствует добродетель, где все должны казаться добродетельными; все дела и поступки, которые кто-либо может совершить, заранее предписаны, поступки же, которые кто-нибудь хочет совершить, — запрещены»<sup>46</sup>.

Доказывая тоталитарный характер Утопии, буржуазные исследователи исходят из грубой модернизации и противопоставления «тоталитарной» Утопии современному буржуазному государству с его «демократическими свободами». Подобное противопоставление порождено страхом обывателя за свою «индивидуальную свободу», которой будто бы угрожает социализм. Истинная подоплека столь предвзятой критики «Утопии», на наш взгляд, состоит в том, что буржуазные исследователи и «святому Томасу Мору» не могут простить приверженности к социалистическому идеалу. Отсюда стремление исказить подлинный смысл «Утопии». Усердное «обличение» некоторых слабых сторон этого произведения становится своеобразным средством идеологической борьбы против современного социализма.

Следует признать, что даже самые грубые и политически тенденциозные трактовки «Утопии» длительное время не получали должного отпора со стороны марксистов. Единственной работой, противостоявшей буржуазным трактовкам «Утопии», долго оставалась книга К. Каутского, опубликованная в 1887 г., когда ее автор еще не изменил марксизму, хотя и допускал нередко отступления от марксистской теории. Впервые в историографии К. Каутский попытался изучить Томаса Мора не только как политика или ученого-гуманиста, но прежде всего как предшественника научного социализма. Автор стремился найти корни коммунистических идей «Утопии» в социально-экономических условиях XVI в. Все это позволило Ф. Энгельсу сделать вывод, что книга Каутского «дает в общем правильный и во многих отношениях оригинальный очерк периода возрождения» и рисует личность Мора «как сына своей эпохи»<sup>47</sup>.

Анализируя «Утопию», Каутский стремился выявить не только то, что сближает идеал Мора с социализмом XIX в., но и то, в чем сказалась историческая и классовая ограниченность автора «Утопии». Он признавал, что «социализм Мора в экономическом отношении во многих пунктах приходится считать отсталым»<sup>48</sup>. Изучая ростки социалистических идей в XVI в., Каутский на примере Мора убедительно показывал генетическую связь этих идей с гуманизмом, подчеркнув, что «теоретический социализм... мог развиваться только на почве гуманизма»<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> *Williamson J. A. The Tudor Age. London, 1953, p. 92, 93.*

<sup>47</sup> *Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 38, с. 69.*

<sup>48</sup> *Каутский К. Томас Мор и его Утопия. Перев. с немецкого. М., 1924, с. 240.*

<sup>49</sup> Там же, с. 199.

Однако, исследуя социально-экономические корни социализма Мора, Каутский не избежал схематизма и модернизации. Деловые связи Мора с купечеством Сити в трактовке Каутского приобретают едва ли не решающее значение для понимания «Утопии», поскольку благодаря этой тесной связи с торговым капиталом Мор и «стал социалистом в современном значении этого слова»<sup>50</sup>. В другом месте Каутский утверждал, что «моровский коммунизм... вполне современен и возник из капитализма»<sup>51</sup>, причем под капитализмом подразумевался все тот же «торговый капитал». Генезис капитализма в XVI в. Каутский изображал как результат развития «мировой торговли», которая порождает «торговый капитал», а «революционирующее могущество» последнего разлагает феодальный способ производства<sup>52</sup>. Предполагая существование капитализма уже в начале XVI в., Каутский считал возможным применительно к этой эпохе говорить о развитии «современного пролетариата» и «современного социализма»<sup>53</sup>. Не случайно, что против подобного упрощения сложного процесса возражал Ф. Энгельс. В письме к Каутскому от 21 мая 1895 г. он рекомендовал ему отказаться от термина «пролетариат» применительно к эпохе феодализма, считая более правильным говорить о «предпролетариате»<sup>54</sup>.

В последние десятилетия, особенно в связи с подготовкой Йельским университетом к печати полного 16-томного собрания сочинений Мора резко активизировалась исследовательская мысль за рубежом. После вышедшего в 1965 г. 4-го тома, содержащего «Утопию», снабженную историко-филологическим комментарием и солидными вступительными статьями Э. Суртца и Дж. Хекстера, изданы 5-й и 8-й тома, включающие теологические трактаты Мора против Лютера и Тиндела. Научный уровень этих публикаций с точки зрения тщательно проведенной текстологической работы, весьма высок<sup>55</sup>.

На фоне серьезного, подлинно научного подхода к творчеству великого английского гуманиста и социалиста-утописта, еще более неубедительными выглядят тенденциозные трактовки идей-

<sup>50</sup> Каутский К. Томас Мор и его Утопия, с. 200.

<sup>51</sup> Там же, с. 283.

<sup>52</sup> Там же, с. 18—19.

<sup>53</sup> Каутский К. Предшественники новейшего социализма, т. II. М.—Л., 1925, с. 213.

<sup>54</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 39, с. 399. Модернизацию в характеристике капиталистических отношений в Англии XVI в. и необоснованность отождествления Каутским социализма «Утопии» с социализмом XIX в. отмечают и современные исследователи «Утопии»: Ames R. Citizen Thomas More and His Utopia. Princeton, 1949, p. 14—15; Hexter J. H. More's Utopia. The Biography of an Ideas. Princeton, 1952, p. 66—67.

<sup>55</sup> The Complete Works of St. Thomas More in sixteen volumes. V. 5. Responsio ad Lutherum. P. I—II. Yale University Press. New Haven and London, 1963, 1036 p.; V. 8. The Confutation of Tyndale's Answer. P. I—III. Yale University Press, New Haven and London, 1973, 1831 p.

ного наследия Мора, получившие широкое хождение в буржуазной историографии последних десятилетий. Исследование литературного творчества Мора во всей многогранности и противоречивости его исторического значения, с учетом эволюции гуманистического мировоззрения и острой идеологической борьбы, отражавшейся на развитии этого мировоззрения, помогает понять всю несостоятельность упрощенного толкования сложных проблем истории общественной мысли, еще совсем недавно встречавшегося в самых солидных трудах буржуазных ученых.

Таковы, например, капитальные обобщающие труды по истории английской литературы XVI в. и по истории Англии в эпоху Тюдоров, принадлежащие перу таких маститых ученых, как Льюис и Мекки<sup>56</sup>. Пытаясь дать объективную оценку литературного наследия Мора, в частности объяснить историческое своеобразие его «Утопии», профессор Льюис старается предостеречь читателей от ошибочного истолкования этого знаменитого произведения, которое возможно, если принимать эту книгу слишком серьезно<sup>57</sup>. Предостережение Льюиса касается прежде всего проекта переустройства общества на коммунистических началах, излагаемого во 2-й книге «Утопии». Подобная строгость по отношению к утопической теории Мора мотивируется якобы спецификой утопии XVI—XVII вв. и своеобразным восприятием радикальных проектов переустройства общества нашими современниками, которые «живут в революционную эпоху», когда такие проекты, изложенные на бумаге, воспринимаются с точки зрения «революционной техники» и возможности их потенциального претворения. Другое дело, по мнению Льюиса, эпоха Мора, Кампанеллы, Бэкона, когда «не существовало никакой реальной надежды или страха», что эти воображаемые государства «могут быть претворены в жизнь». Поэтому-де в те времена человек мог спокойно «строить воздушные замки», не нуждаясь в том, чтобы толковать свое занятие, как если бы он излагал свое истинное кредо под присягой.

Льюис не отрицает, что и «Утопия», несмотря на указанную особенность, имела свои серьезные и даже трагические черты, но поскольку она не является, по его мнению, последовательно серьезным философским произведением, все попытки рассматривать ее как таковое рано или поздно терпят неудачу. Прежде всего, по мнению автора, нельзя толковать «Утопию» в «либеральном» духе, т. е. нельзя забывать, что Мор — это будущий гонитель, или, как выражается Льюис, «охотник за еретиками». «В Утопии нет никакой свободы. В Утопии нет ничего либерального»<sup>58</sup>. Более того, свобода изгнана из Утопии более успешно, чем это

<sup>56</sup> Lewis C. S. *English Literature in the Sixteenth Century. Excluding Drama*. Oxford, 1954; Mackie J. D. *The Earlier Tudors 1485—1558*. Oxford, 1962.

<sup>57</sup> Ibid., p. 167 sq.

<sup>58</sup> Ibidem.

допускают даже в самых наихудших условиях реального мира. Автор делает и более широкое обобщение, касающееся утопий вообще, заявляя, что «отнюдь не любовь к свободе побуждает людей писать утопии»<sup>59</sup>.

Возникает естественный вопрос: в каком же отношении находится столь рельефно очерченный позитивный идеал «Утопии» к истинным взглядам самого Мора и каковы же подлинные симпатии автора «Утопии»? Вопрос этот довольно затруднителен для Льюиса, который рассматривает Мора прежде всего как ортодоксального католика — гонителя еретиков. Для Льюиса нет существенной разницы между автором «Утопии», т. е. Мором периода гуманистического движения за преобразование общества, и Мором времен Реформации. Столь упрощенный взгляд на историю гуманистического движения до и после Реформации приводит Льюиса к недоумению: «Очень странно, что он (т. е. Мор. — И. О.) должен был сделать гедонизм философией утопийцев», поскольку для большинства христиан Эпикур никогда не был самым высоким примером естественного разума.

Трудность толкования «Утопии» усугубляется для Льюиса также и своеобразием ее литературной формы — формы диалога, где если и выражено мнение самого Мора, то нам это не известно, поскольку «мы не можем быть уверены», который из двух персонажей диалога «это мнение выражает»<sup>60</sup>, во всяком случае, «очень сомнительно», чтобы Мор считал коммунистический идеал практически осуществимым. Для Льюиса все коммунистические представления Мора остаются лишь литературной фикцией, не имеющей никакого отношения к практической социологии. Более того, автор убежден в негативном отношении Мора к коммунистическому идеалу. В подтверждение этого приводятся теологические трактаты Мора 30-х годов XVI в. — «Опровержение Тиндела», где анабаптистов с их проповедью общности имущества Мор упоминает среди «ересей ужасающих», и «Диалог об утешении среди невзгод», где Мор защищает частное богатство. Наконец, по словам Льюиса, и в самой «Утопии» Мор прямо пишет, что немалое число обычаев и законов утопийцев, с его точки зрения, заключают в себе «чрезвычайную нелепость»<sup>61</sup>. Так, с помощью Мора Льюис пытается доказать несостоятельность экономической системы утопийцев, якобы отвергнутой автором «Утопии»<sup>62</sup>.

В чем же смысл этого «парадокса» «Утопии»? Для Льюиса он заключается в сатирическом изображении людской скупости. По словам Льюиса, автор «Утопии» совсем не имел в виду давать практические советы. Таким образом, «Утопия», лишаясь фило-

<sup>59</sup> Lewis C. S. Op. cit., p. 167 sq.

<sup>60</sup> Ibid., p. 167—168; ср. Hollis Ch. Op. cit., p. 60.

<sup>61</sup> Ср. Мор Т. Утопия. М., 1953, с. 221.

<sup>62</sup> Lewis C. S. Op. cit., p. 167—171.

софского содержания, превращается в занимательную литературно-сатирическую мистификацию. Если же воспринимать ее как серьезный трактат, то, по мнению Льюиса, неизбежно создается впечатление, что перед нами весьма путанное сочинение, хотя 1-я книга «Утопии», содержащая анализ тогдашнего положения Англии, составляет наиболее значительную и достоверную часть работы Мора. Зато во 2-й книге «Утопии», по словам Льюиса, Мор дает полную свободу своему воображению; многое здесь говорится ради развлечения и не должно приниматься всерьез. В действительности же автор «Утопии» с самого начала был «истинным ортодоксальным папистом, даже аскетом, склонным к монашеской жизни».

Таким образом, перед нами некая модификация старой католической концепции, выхолащивавшей социально-политическое содержание «Утопии» и объявлявшей ее не более, чем игрой ума, литературной забавой.

Пристальное внимание уделил Морю Мекки в своем капитальном труде по истории Англии в эпоху Тюдоров<sup>63</sup>. Отмечая литературное своеобразие «Утопии», Мекки указывал, что в ней Мор запечатлел «свободную игру своего воображения, предваряя Дефо и Свифта в тонкой иронии и искусном переплетении вымысла с фактом, что Мор создал труд, который одновременно является и реальной картиной его времени, и воображаемой схемой реформы»<sup>64</sup>.

Однако, подвергая «Утопию» строгой критике, Мекки стремится всячески подчеркнуть недостоверность картины социально-экономического развития Англии, нарисованной Мором в «Утопии». Более того, Мекки дает понять, что экономический обзор современной Англии, сделанный Мором, в некоторых отношениях ошибочен. Мекки не согласен с Мором в его оценке аграрного развития и трагических последствий процесса огораживаний. Страдающим сословием были, по Мекки, как раз те лендлорды, которых обличает «Утопия», поскольку большая часть их земель сдавалась в наем на условиях фиксированной ренты. Поэтому, «тяжело страдая от растущей стоимости жизни», лендлорды были вынуждены, как могли, уменьшать «убытки», которые они терпели из-за менявшейся экономической конъюнктуры. К тому же, с «национальной точки зрения, увеличение добычи шерсти было «желательно», «частичные огораживания были оправданы», и вообще, когда писалась «Утопия», «процесс огораживания не зашел очень далеко». Иными словами, «Утопия» сгущает краски, преувеличивая трагизм положения, создавшегося в результате огораживаний»<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Mackie J. D. Op. cit., p. 258—265.

<sup>64</sup> Ibid., p. 258.

<sup>65</sup> Ibid., p. 263. Подобная критика Мора отнюдь не нова. Пытаясь в свое время подвергнуть ревизии концепцию К. Маркса об английских огоражи-

И все-таки Мекки вынужден был признать, что английский крестьянин XVI в., лишенный своего земельного надела и вынужденный уходить в город, «был действительно в плохом положении и достоин защиты Мора». <sup>66</sup> Но то, что обездоленный труженик был бы более счастлив в таком государстве, как Утопия, для Мекки остается весьма сомнительным <sup>67</sup>; вопреки кажущейся разумности и справедливости Мора его идеальное государство было весьма искусственным; «это было действительно распоряжавшееся всем государство, народ которого не был свободен» <sup>68</sup>. По мнению Мекки, Утопия — это агрессивное государство, постоянно угрожающее соседним народам, «оно удивительно напоминает Германию Гитлера» <sup>69</sup>, любая агрессия оправдывается потребностями в жизненном пространстве. Словом, это государство, как бы специально предназначенное для ведения войны, где каждый знает свое место, где нет праздности, где самый тяжелый труд — удел либо чужеземцев, либо невольников и все граждане владеют оружием.

Впрочем, по Мекки, такое государство представляет опасность не только для соседей, оно «опасно и для собственного народа», поскольку Мор «всегда больше считается со своими теориями, нежели с действительной пользой тех, для кого он планирует». Жизнь в таком государстве слишком регламентирована и «для обыкновенного индивидуума невыносимо уныла» <sup>70</sup>, ибо способности человека не могут здесь найти никакого применения, а сам он не может получить удовлетворения, поскольку в Утопии нет места для «индивидуальной предприимчивости». Отдавая должное смелости мысли Мора, создавшего проект государства, свободного от социальных пороков, присущих тогдашней Англии, Мекки упрекает автора «Утопии» в том, что он не считался с «бесконечным многообразием человеческой личности», которую и принес в жертву доктрине <sup>71</sup>.

ваниях, сформулированную в 24-й главе I тома «Капитала», с тех же позиций выступал В. Зомбарт, утверждавший, что жалобы Гаррисона и Мора на «огораживания полей» в XV и XVI вв., «без сомнения» тенденциозно преувеличены и известные слова «Утопии» об удивительной стране, где «овцы пожирают людей», «породили немалую путаницу». Поэтому-де изображение процесса огораживаний в «Капитале» также страдает существенной неясностью...» (*Зомбарт В. Современный капитализм*. Перев. с нем. под ред. В. Базарова и И. Степанова. М., б. г., т. II, с. 136). Убедительная критика взглядов Зомбарта содержится в кн.: *Семенов В. Ф. Огораживания и крестьянские движения в Англии XVI века*. М.—Л., 1949, с. 33—34.

<sup>66</sup> *Mackie J. D. Op. cit.*, p. 263.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*. Приведенная концепция была охотно подхвачена другими буржуазными историками, трактующими коммунистический идеал «Утопии» как некую двусмысленность, не совместимую с «традиционными человеческими ценностями», которые неизбежно приносятся в жертву «социаль-

Другой формой гиперкритического истолкования идейного наследия Мора, подменяющего исторический анализ рассчитанной на внешней эффект, но поверхностной критикой, является отношение некоторых исследователей к литературному творчеству великого гуманиста как к чистому парадоксу. При таком подходе, в частности, утопический коммунизм Мора воспринимается всего лишь как шутка. Тезис о «неразрешимом противоречии» в мировоззрении и деятельности Мора и поныне имеет хождение. Очень показательна в этом смысле книга английской исследовательницы Э. Рут «Томас Мор и его друзья»<sup>72</sup>. «Невозможно поверить, — пишет она, — чтобы неясный, но все же прекрасный деизм «Утопии» был когда-либо собственным религиозным идеалом Мора»<sup>73</sup>. Рут считает, что веротерпимость Мора, вполне очевидную в «Утопии», нельзя отождествлять с его собственным поведением, поскольку Мор никогда не мог преодолеть в себе приверженности к «невежественной рутине, ханжеству и обскурантизму»; «вся жизнь Мора показывает, что для него истина христианства была неуязвима, и, хотя он часто порицал монахов, он никогда не устал защищать принципы самой церкви». Вместе с тем невозможно сомневаться в искренности замечательных доводов (Мора. — *И. О.*) в пользу религиозной терпимости»<sup>74</sup>. Исследовательница полностью разделяет вывод, что жизнь Мора, «если определить ее в одной фразе, — сплошной узел противоречий»<sup>75</sup>.

В том же духе дана и общая оценка Мора: «Мор стоит между Ренессансом и Реформацией и не принадлежит всецело ни тому, ни другому, но отчасти — обоим. В своих произведениях, как и в жизни, он представляет грань между старым и новым — между религиозной прозой прошлой эпохи и драматической литературой эпохи Елизаветы. Он находил истину и красоту, изучая греческих мудрецов и жития святых, в разуме древних и в христианской религии. Он был превосходный ученый, великий юрист, отличный друг и верный слуга короля, но прежде всего — слуга бога»<sup>76</sup>.

Что же касается трактовки «Утопии», то Рут, подобно Бриджетту, Сэрдженту и другим историкам католического направления<sup>77</sup>, склонна рассматривать ее как «шутку», «пустую фанта-

пому утилитаризму». См. *Johnson R. S. More's Utopia, Ideal and Illusion*. Yale University Press, 1969, p. 85. Подчеркивая специфическое назначение утопического мифа Т. Мора, Р. Джонсон, в частности, утверждает, что «исторический генезис утопизма логически ведет к дегуманизации человека и созданию тоталитарной коллективной машины». Такова якобы «двусмысленность», заложенная в целевой основе утопического мифа (*ibid.*, p. 82).

<sup>72</sup> *Routh E. M. G. Sir Thomas More and his Friends (1447—1535)*. London, 1935. В 1963 г. в Нью-Йорке вышло 2-е, стереотипное издание.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. VII.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>77</sup> Ср. *Bridgett T. E. Op. cit.*; *Sargent D. Thomas More*. New York, 1948, p. 65.

зию», один из литературных «пустяков», тем более что так однажды отозвался об «Утопии» и сам Мор. Эту шутливую оценку Рут ошибочно толкует в самом прямом смысле<sup>78</sup>, полагая, что единственной основой коммунизма «Утопии» был дух христианского братства, нашедший выражение в «Деяниях апостолов», откуда Мор якобы и заимствовал этот идеал.

Можно с уверенностью утверждать, что для большинства новейших зарубежных исследователей приведенная трактовка литературного наследия Мора, и в частности «Утопии», представляется неудовлетворительной<sup>79</sup>. Концепция Рут и ее единомышленников, рассматривавших «Утопию» как игру ума, вызывает серьезные возражения среди ведущих исследователей Мора. Веские доводы против этой концепции приводит Р. Пайнеас<sup>80</sup>. По его мнению, «Утопия» Мора — серьезное произведение. В 1-й книге «Утопии» изображена Англия, какой она на самом деле была в то время. Во 2-й книге изложен проект, об осуществлении которого, как признавал сам Мор, гораздо «легче было мечтать, нежели надеяться увидеть его реализованным». Среди наиболее важных положений этой книги Пайнеас отмечает, в частности, идею «религиозной терпимости»<sup>81</sup>, автор высказывает гипотезу, будто цель Мора состояла «не столько в защите религиозной терпимости по отношению к еретикам, сколько в намерении атаковать узкую нетерпимость католиков» — тот слепой догматизм, который подвергается резкой критике в письмах-памфлетах Мора против Дорпа и монаха Батмансона, написанных либо в то же время, что и «Утопия», либо почти три года спустя<sup>82</sup>. Напомним, что сторонники трактовки «Утопии» как «шутки» обычно сравнивали ее с «Похвалой глупости» Эразма, которая тоже якобы не более, чем шутливый «экзерсис гуманистического ума», Пайнеас указывает на весьма серьезное отношение Мора и его друзей к сочинению Эразма<sup>83</sup>. Как известно, Мор писал Батмансону, что в «Похвале глупости» «мало глупости и много благочестия»<sup>84</sup>. Таким образом, в понимании Пайнеаса сатира Эразма, высмеивавшая «глупости своего времени», была, как, впрочем, и «Утопия» Мора, произведе-

<sup>78</sup> *Routh E. M. G.* Op. cit., p. 66, 74. Имеется в виду дружеское послание Мора Тунсталлу из Лондона в ноябре 1516 г. в ответ на благожелательный отзыв последнего об «Утопии». Мор признается, что не решался просить Тунсталла прочесть «Утопию», так как помнил о его «премудром решении не брать в руки ни одного нового автора, до тех пор пока не насытится чтением древних...». «Боюсь, — писал Мор, — что если не смогли тебя привлечь к себе выдающиеся сочинения многих других авторов, то никогда ты по своей воле не снизойдешь до моих пустяков (meas nugas)» (*The Correspondence*, p. 85).

<sup>79</sup> Ср. *Anderegg M. A.* *Utopia and early More Biography.* — «*Moreana*», 1972, N 33, p. 23—29.

<sup>80</sup> *Pineas R.* Op. cit., p. 117—118.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>82</sup> *The Correspondence*, p. 27—74, 165—206.

<sup>83</sup> *Pineas R.* Op. cit., p. 117.

<sup>84</sup> *The Correspondence*, p. 188.

дением, написанным с серьезными целями. И, что весьма существенно, это хорошо понимали и признавали сами гуманисты — Эразм, Бюде, Мор. Далее, если бы «Утопия» рассматривалась ее автором «просто в качестве упражнения в остроумии», вряд ли Мор стал бы утруждать себя тщательным анализом современного положения Англии<sup>85</sup>.

Следует признать, что трактовки «Утопии», основанные на грубой модернизации, также уже не встречаются поддержки среди большинства зарубежных исследователей. Этому способствовал выход в свет ряда серьезных историко-текстологических исследований. Таковы прежде всего монографии Дж. Хекстера и Э. Суртца<sup>86</sup>. Исследование литературных источников «Утопии» в работах Хекстера и Суртца способствует более глубокому пониманию гуманистического мировоззрения Мора и той идейной среды, продуктом которой в значительной степени и явилась его «Золотая книжечка».

В отличие от традиционной буржуазной концепции, отрицавшей приверженность Мора к коммунистическому идеалу, Э. Суртц попытался исследовать происхождение этого идеала, сравнив «Утопию» с более поздними трактатами ее автора. Суртц показывает тесную связь коммунистического идеала «Утопии» с религиозно-этическими исканиями Мора и его единомышленников-гуманистов (Колета, Эразма, Бюде и др.) в период, предшествующий Реформации. Суртц признает необоснованность аргументации тех исследователей «Утопии», которые, ссылаясь на диалог Мора «Об утешении среди невзгод»<sup>87</sup>, противопоставляли его «Утопии» и утверждали, что Мор был убежденным защитником частной собственности.

Как правильно замечает автор, в указанном трактате Мор не столько выступал защитником частной собственности, сколько доказывал неосуществимость грубых уравнилельных проектов раздела имущества, проповедуемых радикально настроенными сторонниками Реформации<sup>88</sup>. Однако, выводя коммунистический идеал «Утопии» из религиозно-этических исканий гуманистов, Суртц не уделяет должного внимания социально-экономическим предпосылкам, оказавшим решающее воздействие на формирование этого идеала. Суртц рассматривает коммунизм Мора сквозь призму христианского учения и все идейное богатство «Утопии» сводит главным образом к христианской этике. Для Суртца смысл коммунистических идей «Утопии» сводится к духовному совер-

<sup>85</sup> *Pineas R. Op. cit.*, p. 117—118.

<sup>86</sup> *Hexter J. H. More's Utopia; Surtz E. The Praise of Pleasure. Philosophy, Education and Communism in More's Utopia.* Harvard University Press, 1957; *idem. The Praise of Wisdom.* Chicago, 1957.

<sup>87</sup> См. *The Dialogue of Comfort against Tribulation...* — In: *More Th. The English Workes.* London, 1557, p. 1207—1208; ср. *Hollis Ch. Op. cit.*, p. 73; *Routh E. M. G. Op. cit.*, p. 72.

<sup>88</sup> *Surtz E. Op. cit.*, p. 188—189.

шенствованию, к призыву отрешиться от богатства, знатности, стать праведным и бедным. Критерием подобного духовного совершенствования Суртц считает приобщение к христианскому идеалу общей жизни<sup>89</sup>.

На вопрос о том, разделял Мор коммунистический идеал Гитлодея или оспаривал его, Суртц отвечал: и да, и нет. С одной стороны, Мор не мог не сочувствовать коммунизму, поскольку, с точки зрения Суртца, «идеал общей жизни для всего народа» всегда был идеалом Мора. С другой стороны, осуществление этого идеала зависит от того, насколько люди являются добрыми христианами, а они не совершенны. Значит, идеал этот неосуществим. Несовершенному человеку больше всего соответствует частная собственность. Таким образом, абстрактно-теоретически Мор одобряет коммунизм, но «как государственный деятель, знающий цену человеку... он защищает частную собственность», находя ее наиболее разумной и приемлемой в современных ему условиях. Если же несовершенная человеческая природа и впредь останется такой же, то и коммунизм, утверждает Суртц, останется недостижимым идеалом, а «частная собственность — наиболее практически приемлемой системой, необходимой для сохранения мира и порядка»<sup>90</sup>. По мнению Суртца, Мор ясно понимал, что его Утопийская республика, подобно республике Платона, никогда не будет существовать на христианском Западе, если не родятся совершенные сыны бога... Идеальная христианская Утопия должна ждать, пока люди не станут идеальными христианами»<sup>91</sup>.

Итак, по Суртцу, коммунистический идеал «Утопии» — лишь некая модификация христианского идеала. «Утопия» прежде всего литературное произведение, а не серьезный трактат, где были бы беспристрастно рассмотрены аргументы за и против коммунизма. Из-за специфики жанра в «Утопии» якобы обнаруживается «преувеличение преимуществ и преуменьшение отрицательных сторон коммунизма»<sup>92</sup>. Мор был не большим защитником идеала коммунистической собственности, чем общности женщин, которую он проповедовал в одном из своих юношеских диалогов<sup>93</sup>. При всей эрудиции Суртца ортодоксально-христианская концепция помешала ему по достоинству оценить историческое своеобразие и идейное богатство этого произведения Мора, во многом опередившего эпоху<sup>94</sup>.

Существенные возражения против попыток некоторых авторов доказать несерьезность «Утопии» привел Дж. Хекстер<sup>95</sup>. Проана-

<sup>89</sup> Surtz E. Op. cit., p. 181—182.

<sup>90</sup> Ibid., p. 190.

<sup>91</sup> Ibidem.

<sup>92</sup> Ibidem.

<sup>93</sup> Ibid., p. 191.

<sup>94</sup> Удачный историко-литературный анализ «Утопии» дан в статье: Surtz E. Utopii as a Work of Literary Art. — In: CW, v. 4, p. CXXV—CLXXXI.

<sup>95</sup> Hexter J. H. More's Utopia: the Biography of an Idea.

лизировав относящиеся к «Утопии» маргиналии друзей и современников Мора, Хекстер показал, что ни Бюде, ни Буслидий, ни Эразм не рассматривали социально-политический идеал Мора, воплощенный в «Утопии», как шутку. Современники Мора не сомневались в том, что им известен сокровенный смысл Утопии, будучи «в основном согласны в понимании его (Мора. — И. О.) действительного намерения»<sup>96</sup>. Они единодушно считали «Утопию» протестом против частной собственности и защитой общей собственности как основы совершенного общественного устройства<sup>97</sup>. Как полагает Хекстер, следует учитывать определенную «иерархию идей», присущую «Утопии», где одни идеи носят случайный характер, другие же выражают существо<sup>98</sup>. Именно христианская этика составляет основу концепции идеального государства Мора: «Цель, лежащая в основе утопийской общей собственности и всей общественной структуры утопийского государства, — искоренении гордыни»<sup>99</sup>. По мнению Хекстера, «Т. Мор был христианским гуманистом»<sup>100</sup>.

В новой монографии<sup>101</sup>, посвященной политической мысли в Европе накануне Реформации, Хекстер существенно развивает основные положения своей концепции, пытаясь определить роль Мора в идеологии XVI в. Так, анализируя идейное содержание «Утопии», он сопоставляет взгляды Мора с воззрениями его выдающихся современников (Эразма, Джона Колета, Никколо Макьявелли и Клода де Сейселя). Это позволяет Хекстеру тщательно рассмотреть ту духовную среду, в которой возникла «Утопия», а также связь идей Мора с наследием средневековья и античности. Хекстер приходит к заключению, что все его предшественники либо игнорировали, либо недооценивали роль патриархальной семьи в идеальном государстве Мора. Патриархальная семья «Утопии», по Хекстеру, есть феномен, который до сих пор «грубо игнорировали наши традиционные системы исторической периодизации»<sup>102</sup>. Ее историческое своеобразие и определяющее значение таковы, что придают ей характер одновременно и досредневековый, и постренессансный. Однако, подчеркивая значение патриархальной семьи для понимания «Утопии», Хекстер в то же время возражает исследователям, в частности Чемберсу<sup>103</sup>, которые рассматривали утопийское общество как типично корпоративное и средневековое. Размер утопийской патриархальной семьи, по мнению Хекстера, как раз свидетельствует об обратном — об отсутст-

<sup>96</sup> Ibid., p. 12.

<sup>97</sup> Ibid., p. 47.

<sup>98</sup> Ibid., p. 14—15.

<sup>99</sup> Ibid., p. 52, 82.

<sup>100</sup> Ibid., p. 86.

<sup>101</sup> *Hexter J. H. The Vision of Politics on the Eve of the Reformation. More, Machiavelli and Seyssel.* London, 1973.

<sup>102</sup> Ibid., p. 40, 42.

<sup>103</sup> Ibid., p. 47; *Chambers R. W. Thomas More*, p. 396, 400.

вий корпоративного начала в идеальном государстве Мора<sup>104</sup>. На наш взгляд, это очень интересное наблюдение Хекстера. И все же, возражая Чемберсу и его единомышленникам, трактовавшим «Утопию» Мора в традиционно консервативном духе, как выражение средневековых идеалов, Хекстер во многом соглашается со своими коллегами: хотя Мор и принадлежит «переходной эпохе», он все-таки «ближе стоит к святому Франциску... чем даже к людям более поздней эпохи Елизаветы»<sup>105</sup>. Хекстер считает автора «Утопии» правоверным католиком, который не мог одобрительно относиться к утопийским порядкам, идущим вразрез с католической доктриной. Ни о каком утопическом социализме Мора, с точки зрения Хекстера, не может быть и речи. Что же касается общественной собственности, ликвидации денег и частной собственности в идеальном государстве Мора, то это всего лишь радикальные средства, которыми пользуется автор «Утопии» для достижения главной цели — равенства, являющегося синонимом справедливого общественного порядка.

Другая сторона концепции Хекстера связана с общей трактовкой гуманистического движения накануне Реформации. Речь идет о так называемом «христианском гуманизме», т. е. идейном движении, характеризующем религиозно-этическую концепцию гуманистов круга Эразма перед Реформацией. Как уже подчеркивалось в наших предшествующих работах, при изучении генезиса мировоззрения Мора нельзя не учитывать идейные искания гуманистов этого круга. Тем более что автор «Утопии» был одним из активных деятелей названного гуманистического кружка. Это движение, особенно активно заявившее о себе накануне Реформации и, несомненно, в какой-то мере подготовившее и отчасти предвосхитившее последующий реформационный взрыв, в литературе последних десятилетий обычно называют «христианским гуманизмом». Сейчас уже нет сомнения, что истоки «христианского гуманизма» уходят своими корнями в итальянский неоплатонизм, представленный блестящими именами философов знаменитой Платоновской академии во Флоренции — Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола. Известно, что ближайший духовный наставник Мора — Джон Колет — был даже лично связан с Фичино и отдал дань увлечения его философией<sup>106</sup>, а Томас Мор считал себя учеником и почитателем Пико, чье идейное наследие он изучал самым внимательным образом, прославляя истинно христиан-

<sup>104</sup> *Hexter J. H. The Vision...*, p. 44—45.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>106</sup> *Lupton J. H. A Life of John Colet*. London, 1887, p. 79—83. О религиозном свободомыслии итальянских гуманистов второй половины XV в., в частности философии религии Фичино, оказавших определенное влияние на гуманистов круга Эразма, см. *Черняк И. Х. Итальянский гуманизм и богословие во второй половине XV в.; он же. Философия религии Марсилио Фичино.* — В кн.: *Актуальные проблемы изучения истории религии*. Л., 1976, с. 86—100; *Атеизм, религия, современность*, вып. 2. Л., 1976, с. 50—64.

ское благочестие флорентийского неоплатоника, которого он рекомендовал всем как образец для подражания.

Наиболее существенное, на наш взгляд, в чем обнаруживается несомненная связь «христианского гуманизма» с итальянским неоплатонизмом, — это концепция «всеобщей религии», получившая новое истолкование и дальнейшее развитие у Мора и Эразма. Характерно, что религиозно-этическая философия этих гуманистов, развивавшаяся под непосредственным воздействием итальянских неоплатоников, обнаруживает поразительное сходство с концепцией «всеобщей религии» Фичино-Пико, совершенно чуждой ортодоксальному богословию средневековья. Своеобразное свободомыслие так называемых «христианских гуманистов» проявляется и в их трактовке учения Христа, и в их отношении к языческой античной литературе, что сразу же встретило яростную оппозицию теологов схоластов, упрекавших Колета, Эразма и Мора в еретических симпатиях и вольнодумстве. При этом указанные мыслители отнюдь не были эпигонами итальянских неоплатоников. Прав Хекстер, подчеркивавший существенное различие акцентов у флорентийских неоплатоников и их английских последователей — Колета и Мора<sup>107</sup>. Для Фичино и его итальянских единомышленников наибольший интерес в идейном наследии Платона вызывало то, что прежде всего отвечало их стремлению истолковывать христианство на философском фундаменте платонизма — вместо традиционного схоластического аристотелизма. В этом отражалось критическое отношение к официальному богословию, основанному на традиционном схоластическом толковании Аристотеля, соответствовавшем духу христианской доктрины. Традиционному средневековому богословию итальянские неоплатоники противопоставляли свое толкование христианства как всеобщей религии, постулирующей общечеловеческие этические ценности.

Иной акцент наблюдается у английских последователей итальянских неоплатоников — «христианских гуманистов». Уже в обличительных проповедях Джона Колета, ратовавшего за совершенную христианскую этику, четко вырисовываются тенденции осуждения социальной несправедливости в современном обществе<sup>108</sup>. Еще дальше идет единомышленник Колета Томас Мор, для которого Платон привлекателен не столько своим толкованием метафизических проблем, сколько идеей совершенного государства, в частности «учением об общности». Отталкиваясь от идеи Платона о совершенном государстве, Мор создает концепцию коммунистического государства Утопии — живейший отклик на самые жгучие социально-политические проблемы своего времени. Как справедливо отмечает Хекстер, наряду с этим в «Утопии» не

<sup>107</sup> Hexter J. H. The Vision. . ., p. 122—123.

<sup>108</sup> Colet J. An Exposition of St. Paul's First Epistle to the Corinthians, transl. J. H. Lupton, London, 1874, p. XX—XXI.

Могли не отразиться и другие аспекты гуманистической мысли. Однако всякая попытка истолкования утопического коммунизма исключительно с точки зрения «христианского гуманизма», равно как и любого другого идейного течения XVI в., неизбежно грешит односторонностью и оказывается неудовлетворительной, поскольку ни одно идеологическое течение того времени не могло охватить и выразить всю совокупность и сложность социально-экономических проблем эпохи генезиса капитализма, сильнейшим образом воздействовавших на автора «Утопии».

Хекстер определенно сознает недостаточность и неубедительность объяснения феномена «утопийского коммунизма» с точки зрения «христианского гуманизма», причем Хекстер справедливо подчеркивает нетрадиционность и оригинальность метода решения проблемы совершенного государства в «Утопии», не имеющего аналогии ни у предшественников Мора, ни у его современников<sup>109</sup>. Тем не менее и Хекстер, хотя и в меньшей степени, чем его предшественники, допускает тенденциозность в трактовке утопического коммунизма Мора, так как рассматривает его главным образом в этическом аспекте. Эта односторонность концепции особенно отчетливо проявляется в весьма искусственных исторических аналогиях, которые проводит Хекстер, объясняя представление Мора об идеальном государстве.

Однако, прежде чем обсуждать допустимость и обоснованность проводимых Хекстером исторических параллелей по существу, позволим выразить сомнение в правильности постулируемого им тезиса, что автора «Утопии» интересовал исключительно политический аспект проблемы совершенного государства, которому якобы Мор сурово и радикально подчиняет все остальные стороны жизни общества. Хекстер утверждает, что автор «Утопии» не искал «наиболее эффективной организации экономики, служащей удовлетворению человеческих потребностей»<sup>110</sup>, что, «он, вероятно, вообще не имел ясной экономической концепции... его прежде всего интересовало, как он сам говорит в заглавии своей книги, наилучшее устройство государства — «*De optimo reipublicae statu*»<sup>111</sup>. Столь ответственное утверждение требует доказательства, но Хекстер его не дает. Между тем текст «Утопии» опровергает подобного рода односторонний этатизм. Таковы, например, пространные пассажи о том, как утопийцы представляют себе счастье человека, которое они не мыслят без разумного удовольствия и максимального удовлетворения человеческих потребностей, чему и служит вся система организации экономики в Утопии<sup>112</sup>.

Неубедительно и проводимое Хекстером сравнение Утопии с кальвинистской Женевой. Признавая, что между Мором и Каль-

<sup>109</sup> Hexter J. H. The Vision. . p. 123—124.

<sup>110</sup> Ibid., p. 125.

<sup>111</sup> Ibidem.

<sup>112</sup> Мор Т. Утопия. М., 1953, с. 147—148, 159—161. См. ниже, гл. III.

вином существуют самые серьезные различия, прежде всего в их религиозных взглядах, Хекстер, тем не менее, находит общие черты между идеальным государством утопийцев и протестантской республикой Кальвина, а сближает их, по мнению исследователя, не что иное, как христианский гуманизм. Утопия — это проект государственного устройства, развиваемый христианским гуманистом в теории, в то время как кальвинистская Женева есть претворение этого проекта на практике <sup>113</sup>.

По словам Хекстера, Кальвин также представлял собой тип христианского гуманиста, но в эпоху Реформации. Этим якобы и объясняется «странное сходство между Утопией и Женевой» при всех очевидных различиях между «католическим мучеником Мором и героем Реформации» Кальвином. Отличие же их идеалов государства лишь в том, что «Мор творил пером на бумаге, а Кальвин с помощью реальных людей создавал социальный строй» в духе христианского гуманизма <sup>114</sup>. Таким образом, почти 10 лет спустя после смерти автора «Утопии» христианский гуманист-реформатор... основал в сердце Европы святую общину почти столь же суровую, как и «Утопия». Хекстер указывает далее на существующую якобы общность целей и средств в проекте идеального государства Мора и в организации кальвинистской республики в Женеве. И там и здесь стремление к воплощению нравственного идеала учения Христа и жестокая регламентация как средство достижения христианского равенства, хотя «по сравнению с некоторыми жесткими установлениями «Утопии» законы кальвинистской Женевы представляются Хекстеру более мягкими <sup>115</sup>.

Как полагает Хекстер, учреждая поголовный надзор церковнослужителей над частной и общественной жизнью обитателей своего «Нового Иерусалима» — Женевы, Кальвин преследовал те же нравственные цели, что и автор Утопии <sup>116</sup>, хотя он и не прибегал при этом к отмене частной собственности и денег, как легендарный король Утоп. Кальвин, по Хекстеру, создал в Женеве институты церковной дисциплины, во многом похожие на утопийские <sup>117</sup>. Речь идет об организации института пресвитеров, т. е. старшин, избираемых из мирян и возглавлявших кальвинистские церковные общины. Идеал братства в Женеве достигался «благодаря духовной общности тех, кто принимал участие в святом таинстве трапезы господней и исключения из этой общности недостойных». Таким путем, по словам Хекстера, Кальвин в своем «городе святых» приходит к равенству людей, которое напоминает равенство, провозглашенное в «Утопии». По существу Каль-

<sup>113</sup> *Hexter J. H. The Vision...*, p. 107—117.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 109—110.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

вин следовал в этом учению «христианских гуманистов», в частности Эразма, поклонником которого он был. Хекстер находит здесь воплощение идеи о том, что здоровое воспитание способствует достижению гражданской справедливости, которой якобы руководствовался Кальвин как политик, следуя заветам христианских гуманистов<sup>118</sup>. Как это ни покажется невероятным, пишет Хекстер, мечта Мора о сильном государстве со строгой дисциплиной, руководствующемся в своей повседневной жизни учением Христа, была воплощена в действительность в протестантской республике Кальвина.

«Курьезное сходство» между Утопией и кальвинистской Женевой свидетельствует о гибкости и жизнеспособности протестантизма, предоставлявшего реальные возможности для практического воплощения нравственных идеалов христианского гуманизма в условиях протестантской Женевы. Этим и объясняется, по Хекстеру, массовое паломничество в Женеву, начиная с 40-х годов XVI в., людей из равных стран Европы, хорошо знакомых с классической античной литературой и глубоко набожных, остро сознававших глубокое расхождение между учением Христа и официальным христианством. Эти истинные наследники идеалов христианского гуманизма, воплощенных в «Утопии», тысячами приходили в Женеву из Франции, Нидерландов, Италии, Испании, Германии, Англии и Шотландии. Они находили здесь «самую совершенную школу христианской жизни, которая когда-либо существовала на земле со времен апостолов». Они воспринимали протестантскую Женеву как истинное «чудо всего мира», соединившее людей разных наций одними лишь узами любви, дружбы и братства — «узами Христа»<sup>119</sup>. Впрочем, в одном отношении признает Хекстер, протестантская республика в Женеве была совершенно не похожа на государство утопийцев. А именно: Кальвин пытался достичь идеалов христианского гуманизма путем преобразования доктрины и реформы управления церковью, т. е. объектом его деятельности была «одна церковь». В «Утопии» же обосновывается идея радикального преобразования самих «основ государственного строя и социального порядка», что равнозначно современному понятию «социальной революции»<sup>120</sup>.

Столь существенное признание самого Хекстера опровергает всю его концепцию относительно сходства политических идей Мора и Кальвина. Остается тезис о некоем «единстве их идеалов христианского гуманизма». Заметим, кстати, что воплощение идеалов «христианского гуманизма» в «Утопии» было очень своеобразным и явно не находящим аналогий в сочинениях мыслителей круга Эразма. Достаточно напомнить о решении религиозной проблемы в «Утопии». Там, как известно, провозглашена свобода

<sup>118</sup> Hexter J. H. The Vision.. p. 111.

<sup>119</sup> Ibid., p. 113—114.

<sup>120</sup> Ibid., p. 117.

различных вероисповеданий и принцип веротерпимости, которым отнюдь не отличалась кальвинистская Женева, откуда не только изгоняли инакомыслящих, но где с ними жестоко расправлялись как с еретиками, сжигая на кострах. Указывая на регламентацию общественной и частной жизни как метод воплощения определенных нравственных норм, Хекстер вынужден констатировать различие целей «Утопии» и реформаторской деятельности Кальвина.

Что же касается так называемой «общности» гуманистических идеалов Мора и Кальвина, то и здесь необходимы существенные коррективы. Если даже мы и согласимся с термином «христианский гуманизм» для обозначения религиозной, главным образом этической, концепции европейских гуманистов XVI в., мы не можем игнорировать историческую эволюцию взглядов гуманистов даже на протяжении одного десятилетия, в частности до начала Реформации и после. Достаточно указать на эволюцию взглядов Томаса Мора под непосредственным влиянием развития в Европе реформационного движения и антифеодальной борьбы народных масс (особенно в период Великой крестьянской войны в Германии). Дальнейшее воздействие на гуманизм как раннюю форму буржуазного просвещения и свободомыслия оказало наступление контрреформации, способствовавшее тому, что на смену прежнему свободомыслию, например, в религиозных вопросах пришел «католический иезуитизм»<sup>121</sup> поставивший многих прежних деятелей «христианского гуманизма» перед необходимостью выбора: либо защищать официальную католическую церковь и ее доктрину, оказавшуюся под угрозой полного разгрома и дискредитации (последнее ассоциировалось у некоторых гуманистов с подстрекательством к бунту черни, торжеством анархии и беззакония), либо продолжать содействовать Реформации. Одно уже воздействие на гуманизм развертывающегося мощного антифеодального движения, отражением которого была Реформация, исключало самую возможность неизменного существования в течение сколько-нибудь длительного времени после пачала Реформации той формы гуманистического идейного движения, которую обычно характеризуют как «христианский гуманизм».

То, что зарубежные исследователи называют «христианским гуманизмом», было одной из форм гуманистического свободомыслия, достигающего своего наиболее полного развития накануне Реформации. Смысл этой концепции выражался в стремлении мыслителей, представлявших, по словам Энгельса, «первую форму буржуазного просвещения»<sup>122</sup>, выйти за рамки догматического, схоластического мышления, присущие официальному ортодоксальному богословию средневековья. Отсюда характерное для этих мыслителей стремление дать гуманистическое истолкование христианству, попытка, преодолев догматизм и схоластицизм, превра-

<sup>121</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 21.

<sup>122</sup> Там же.

тить христианское вероучение в действенное орудие преобразования общества на разумных началах. При этом сами гуманисты, противопоставлявшие невежеству, догматизму и моральной испорченности духовенства уважение к светской литературе, особенно античной классике, веру в разум как источник добродетели, выражали уверенность в том, что их проповедь не только не противоречит христианству, но целиком основывается на подлинном учении Христа, воплощенном в Евангелии. Отсюда характерный для Эразма и его окружения чуждый догматизму пафос творческого переосмысления христианского вероучения, глубокая вера в плодотворный характер филологических штудий с целью восстановить истинный смысл Священного писания, а затем путем его пропаганды преобразовать общество на началах разума и подлинно христианской этики, которая, с точки зрения гуманистов, была олицетворением разума. И Колет, и Эразм, и Мор понимали христианство и проповедуемую им любовь к богу в гуманистическом аспекте, как любовь к ближнему и активную деятельность на благо всего общества. Христианскую этику эти мыслители рассматривали как образ жизни, предписывающий подражание лучшему из учителей добродетели, т. е. самому Христу, который, по их мнению, дал образец бескорыстной любви к людям и служения человечеству. Согласно этой концепции, быть христианином означало прежде всего жить, как подобает христианину, т. е. следуя Евангелию. Отсюда вытекало и понимание «христианскими гуманистами», в частности Колетом, Эразмом и Мором, своего жизненного призвания, гражданского и общественного долга — посвятить себя, свой талант и эрудицию делу переустройства мира на основе учения Христа, в духе заповедей раннего христианства.

Однако очень скоро обнаружилось, что христианство понималось гуманистами слишком широко, чтобы можно было поставить знак равенства между так называемым «христианским гуманизмом», проповедуемым как некая всеобщая религия, и официальным католицизмом. Этим объясняется столь нетрадиционный подход «христианских гуманистов» к античной языческой литературе<sup>123</sup>, дающий поразительный образец свободомыслия в истолковании античного наследия. Ярким свидетельством гуманистического свободомыслия было отношение Эразма и Мора к творчеству Лукиана<sup>124</sup>. Мор доказывал, что Лукиан не только не опасен христианству, но, напротив, является проповедником той добродетельной и благочестивой жизни, которая нужна христианину<sup>125</sup>. Такое расширительное толкование христианских добродетелей как общечеловеческих и общечеловеческих как христиан-

<sup>123</sup> См. послание Мора Оксфордскому ун-ту 29 марта 1518 г., написанное в защиту греческого языка и светской, языческой литературы: *The Correspondence*, N 60, p. 111—120.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 12—13.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

ских очень характерно для эразмовского гуманизма. В нем, несомненно, проявились черты свободомыслия, способствовавшего выработке нового, светского, критического в конечном итоге буржуазного мировоззрения, одинаково неприемлемого и для официального католицизма, и для Реформации. Не случайно лучшие сочинения Эразма и Мора «Похвала глупости» и «Утопия» впоследствии подвергались преследованиям со стороны католической цензуры, а Лютер без устали клеймил Эразма за его культ разума, скептицизм, эпикуреизм, обвиняя в безбожии и издевательстве над христианской верой <sup>126</sup>.

В этом, на наш взгляд, проявилась наиболее важная особенность «христианского гуманизма», отразившая критический дух предреформационной эпохи, без которого не могло бы возникнуть рационалистическое мировоззрение XVII в., когда сама натурфилософия означала одновременно и «религиозный рационализм» <sup>127</sup>. Очень существенна, на наш взгляд, в ренессансной этике «христианских гуманистов» проповедь свободной воли, ассоциировавшаяся с нравственной ответственностью христианина за его дела. Примечательно, что гуманистическая трактовка свободы воли на проверку оказалась совершенно неприемлемой и для католической церкви, и для сторонников Реформации, в частности для Кальвина. Одно это уже не позволяет считать его последователем «христианских гуманистов», как это делает Хекстер. Не говоря уже о том, что в период контрреформации данное идейное течение как самостоятельное движение фактически полностью исчерпало себя <sup>128</sup>. Реформаторы, например Лютер, заявляли, что гуманисты слишком преданы человеческому, переоценивая значение светского знания, и слишком мало божественному.

С еще большим подозрением относились к «христианским гуманистам» сторонники контрреформации, не без оснований упрекавшие их, в частности Эразма, за то, что те посеяли семя сомнения и свободомыслия («Эразм снес яйца, которые высидели Лютер и Цвингли») <sup>129</sup>. Наконец, дух фанатизма и религиозной нетерпимости, проповедуемый теми и другими, был органически чужд «христианскому гуманизму», этой своеобразной форме ренессансного религиозного свободомыслия, которое подвергалось жестоким преследованиям и со стороны идеологов контрреформации, и со стороны вождей Реформации. Весьма показательна в этом отношении полемика между Эразмом и Лютером по поводу

<sup>126</sup> Лютер считал, что Эразм достоин самой великой ненависти, как враг бога и развратитель молодежи. Ср. *Smith P. Erasmus. A Study of His Life, Ideals and Place in History. New York, 1962, p. 367.*

<sup>127</sup> *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII в., т. 2. Киев, 1917, с. 1.

<sup>128</sup> Об эволюции религиозно-политических взглядов Мора в эпоху Реформации см. *Осиновский И. Н.* Томас Мор. М., 1974, с. 88—94.

<sup>129</sup> Цит. по: *Huizinga J.* Erasmus and the Age Reformation. New York, 1957, p. 169.

свободы воли. Между тем эразмовская трактовка свободы воли убедительно показывает, как далеко ренессансное свободомыслие отстоит от реформационных доктрин Лютера и Кальвина, проповедовавших идею предопределения, и сколь необоснованно сближение Хекстером концепций Мора и Кальвина. Все это говорит о несостоятельности тезиса Хекстера о «христианском гуманизме», якобы предвосхитившем политическую доктрину кальвинизма.

В работе Хекстера содержится и ряд верных наблюдений. В частности, он правильно подчеркивает близость взглядов Мора и Эразма и единство их гуманистической программы, проповедовавшей активную просветительскую деятельность, направленную на переустройство мира в соответствии с заповедями Христа<sup>130</sup>. Однако, отмечаемое нами своеобразие «христианского гуманизма» как одной из исторически обусловленных форм свободомыслия является определяющим. Буржуазные исследователи не уделяют должного внимания этой специфике «христианского гуманизма», игнорируя тем самым важный социально-политический аспект идеологии позднего средневековья.

Еще более спорными представляются попытки некоторых современных зарубежных исследователей толковать «Утопию» исключительно как произведение «христианского гуманизма».

Впрочем, следует признать, что у отдельных исследователей эта тенденция проявляется по-разному. Так, Андре Прево рассматривает «Утопию» как «манифест христианского гуманизма»<sup>131</sup>. Хекстер же, в отличие от Прево, хотя и признает Гитлодея «идеальным христианским гуманистом»<sup>132</sup>, вынужден констатировать, что феномен утопийского коммунизма не может быть удовлетворительно объяснен только из причастности автора «Утопии» к «христианскому гуманизму» или движению «христианского возрождения», пропагандировавшемуся гуманистами круга Эразма. Хекстер убедительно подчеркивает, что только один Мор из всех гуманистов этого круга смог сформулировать устремленный в будущее идеал справедливого общества, воплощенный в коммунизме «Утопии»<sup>133</sup>.

Конечно, Хекстер прав, отмечая глубокую оригинальность коммунистических идей «Утопии», их устремленность в будущее, а также указывая на необоснованность попыток отдельных исследователей игнорировать выдающееся значение такого феномена, как коммунизм «Утопии» Мора<sup>134</sup>. Тем не менее и его концепция вызывает серьезные возражения по существу.

Признавая нетрадиционность мышления Мора, оригинальность и новизну коммунистического идеала «Утопии», Хекстер в то же

<sup>130</sup> Hexter J. H. The Vision... , p. 78.

<sup>131</sup> Prévost A. Thomas More et la crise de la pensée européenne. Lille. 1969, p. 105.

<sup>132</sup> Hexter J. H. The Vision... , p. 93.

<sup>133</sup> Ibid., p. 123.

<sup>134</sup> Ibid., p. 123—124.

время решительно отрицает его связь с позднейшими вариантами социализма, утверждая, что идейная новизна утопического коммунизма сводится к предвосхищению «современного радикализма»<sup>135</sup>. По словам Хекстера, коммунизм «Утопии» скорее всего предвосхищает радикальный эгалитаризм, который возник в эпоху Просвещения и «приобрел влияние во времена Французской революции среди якобинцев, а позднее в Англии среди утилитаристов»<sup>136</sup>.

Хекстер явно преувеличивает значение средневековых черт в социальной критике Мора. Сгущая краски, он старается подчеркнуть суровый, консервативный характер общества в Утопии<sup>137</sup>. Однако, если подойти к делу исторически и взглянуть на общественно-политическую систему Утопии с точки зрения XVI в., нельзя не признать, что многие столь обычные для XX в. права человека и гражданина уже были сформулированы Мором в «Утопии», тогда как в европейских государствах XVI в. (в том числе и кальвинистской Женеве) о них не помышляли. Главное, в чем нельзя согласиться с Хекстером, — это его методология, проявляющаяся в недооценке социально-экономического аспекта утопических идей Мора. Рассматривая коммунизм Утопии исключительно с точки зрения политики и этики, Хекстер не принимает в расчет обусловленности этих надстроечных явлений социально-экономическими факторами. Невозможно ни понять, ни по достоинству оценить оригинальность коммунистических идей Мора, игнорируя их социально-экономические корни и не исследуя социально-экономического аспекта «Утопии». Между тем, когда Хекстер полагает, что автор «Утопии» не имел ясной экономической концепции, и в «Утопии» его интересовала не проблема организации эффективной экономики, служащей на благо человека, а лишь наилучшее устройство государства<sup>138</sup>, он заведомо тем самым обедняет книгу Мора. Однако, хотя трактат и был озаглавлен «De optimo reipublicae statu», т. е. «О наилучшем устройстве государства», проблема наилучшего общественного строя «Утопии» поставлена много шире, чем полагает американский исследователь.

Главный пафос «Утопии» — это, на наш взгляд, призыв к ликвидации порочной общественной системы, основанной на эксплуатации человека, и противопоставление этой системе собственного проекта справедливого общества с принципиально иной организацией труда и распределения материальных благ. Величие Мора и его коммунистического идеала — отнюдь не в суровом подчинении человека государству, как полагает Хекстер, но в поисках совершенной общественной системы, способной обеспечить

<sup>135</sup> Ibid., p. 130, 136.

<sup>136</sup> Ibid., p. 128.

<sup>137</sup> Ibid., p. 124.

<sup>138</sup> Ibid., p. 125.

счастье и материальное благополучие трудящихся масс. Не случайно основу этики утопийцев составляет именно та система нравственных ценностей, которая гарантирует «исключительный или преимущественный элемент человеческого счастья»<sup>139</sup>. Все эти особенности «Утопии» резко выделяют Мора из среды современников-гуманистов.

Буржуазным концепциям о Море противостоит характеристика «Утопии» в работе прогрессивного историка А. Мортон «Английская утопия»<sup>140</sup>. В истории социальной утопии Мортон видит отражение вековых чаяний трудящихся о счастливой жизни, о справедливом общественном строе. Мортон полагает, что исторические корни социализма Мора кроются в тех пережитках общественного строя, которые тот мог наблюдать в жизни современного ему английского крестьянства. Автор сопоставляет общинные порядки английской деревни XVI в. с коллективной системой земледелия в Утопии<sup>141</sup>. Мортон рассматривает «Утопию» Мора в тесной связи с историей первоначального накопления в Англии. Сравнивая коммунизм утопийцев с грубо уравнительными идеями мелкобуржуазных социалистов, он подчеркивает превосходство Мора, понимавшего, что равенство невозможно без уничтожения классов<sup>142</sup>. Вместе с тем Мортон далек от модернизации социализма Мора, показывая историческую обусловленность слабых сторон его учения.

Главное у Мора, подчеркивает Мортон, — не его ограниченность, а то, в какой степени Мор преодолевает ограниченность своего класса, своей эпохи<sup>143</sup>. Не отдельные религиозные черты «Утопии», а ее «широко коммунистическая организация», не страх Мора перед народным движением, а его понимание «причин бедности и действительное желание устранить их» — вот что привлекло Мортон к «Утопии»<sup>144</sup>. Как бы отвечая К. Каутскому, модернизовавшему утопический социализм, Мортон указывает, что мы не можем ожидать от «Утопии» Мора того, что дает нам марксизм. «Достаточно, что Мор был Мором, и нет необходимости сожалеть, что он не был также и Марксом»<sup>145</sup>. Предложенная Мором трактовка основных социальных проблем делает «Утопию» вехой на пути к научному социализму. «Вместе с тем «Утопия» является и связующим звеном», соединяющим аристократический коммунизм Платона и инстинктивный, примитивный коммунизм средних веков с научным коммунизмом XIX и XX столетий»<sup>146</sup>.

<sup>139</sup> Мор Т. Утопия, с. 147.

<sup>140</sup> Morton A. L. The English Utopia. London, 1952.

<sup>141</sup> Ibid., p. 47—48.

<sup>142</sup> Ibid., p. 46.

<sup>143</sup> Ibid., p. 57—68.

<sup>144</sup> Ibidem.

<sup>145</sup> Ibid., p. 58.

<sup>146</sup> Ibid., p. 42, 58.

Таковы основные тенденции трактовки «Утопии» в зарубежной историографии.

Давно известно имя Томаса Мора и в России<sup>147</sup>. Первые издания «Утопии» на русском языке вышли еще в конце XVIII в.<sup>148</sup>, но первые переводы ее с языка подлинника, т. е. с латыни были опубликованы лишь в начале XX в.<sup>149</sup> Это, впрочем, не мешало русским историкам общественно-политической мысли изучать «Утопию» в оригинале. Уже Б. Н. Чичерин в лекционном курсе, читанном в Московском университете в 60-х годах XIX в., отводил «Утопии» важную роль в истории политических учений<sup>150</sup>. Анализируя «Утопию», Б. Н. Чичерин рассматривал Мора как «сына нового времени», критика которого, направленная против существовавшего общественного устройства, напоминает «нынешних социалистов». Рассматривая «Утопию» с позиций буржуазно-либеральной историографии, Чичерин пытался доказать, что «собственность, а не коммунизм, отвечает коренным требованиям правды»<sup>151</sup>. С точки зрения Чичерина, лекарство, предлагаемое «мечтательным идеалистом» Мором для исцеления общественных пороков, «хуже всякого зла, ибо оно противоречит и природе человека, и законам промышленности, и высшим началам общежития». Утопия — это «идеальный быт, которого никогда не было и

<sup>144</sup> Сочинения Мора, в частности «Утопия», были известны в России уже в первой половине XVIII в., а возможно, и раньше. Книги Мора имелись в частных библиотеках некоторых сподвижников Петра I, получивших образование за границей. Например, известно, что в богатой библиотеке, состоявшей из французских, немецких, итальянских и голландских книг, собранной А. Ф. Хрущовым (1691—1740), входившим позднее в кружок «конфидентов» А. П. Волынского и казненным вместе с ним, было французское издание «Утопии» Мора 1715 г. в переводе Гудевилля (Gibson, № 22). См. Описание библиотеки Хрущова: А. Ф. № 192 (ЛОААН СССР, ф. 158, оп. 1, № 257). В 60-х годах XVIII в. появляются первые переводы сочинений Мора на русском языке, принадлежавшие известному филологу и поэту — академику В. Тредиаковскому. В пространном Введении Тредиаковского к XI тому русского издания Римской истории Ш. Роллена были впервые напечатаны стихотворные русские переводы латинских эпиграмм «славного и мудрого Фомы Мория Англичанина». Тредиаковский не только перевел несколько десятков латинских стихов Мора, но и дополнил их комментарием и своими оригинальными стихами, представлявшими собой развитие поэтической мысли Мора. См. *Роллен Ш. Римская история*, т. XI. СПб., 1764, с. XXIV—XXIX.

<sup>148</sup> Картина всевозможно лучшего правления, или Утопия. Сочинения Томаса Мориса Канцлера Аглинского, в двух книгах. Переведена с аглинского на французский Г. Руссо, а с французского на российский. СПб., 1789. Второе издание этой книги вышло в 1790 г. О русских переводах «Утопии» см.: *Малеин А. И.* Издания и переводы Утопии. — В кн.: *Мор Т.* Утопия, с. 261—263.

<sup>149</sup> *Тарле Е. В.* Общественные воззрения Томаса Мора. СПб., 1901. Перевод «Утопии», с. 1—122; *Томас Мор.* Утопия. Перев. с английского А. Г. Генцель при участии Н. А. Макшеевой. СПб., 1903.

<sup>150</sup> *Чичерин Б.* История политических учений, ч. 1. М., 1903, с. 309—317.

<sup>151</sup> Там же, с. 315, 317.

быть не может». «Чистому идеалисту» Мору Чичерин противопоставлял практического политика Макьявелли<sup>152</sup>.

Популяризации «Утопии» в России содействовал и Р. Ю. Виппер, опубликовавший в 1896 г. яркий очерк о Море<sup>153</sup>. В отличие от своего современника Бриджетта, рассматривавшего «Утопию» как «шутку», Р. Ю. Виппер видел в ней важный «факт общественной жизни и общественного сознания» эпохи Возрождения. Виппер не противопоставлял взгляды самого Мора якобы сомнительным суждениям Гитлодея, наоборот, он подчеркивал, что образ Гитлодея служит для «выражения интимных мыслей самого Мора»<sup>154</sup>. По мнению Виппера, «Утопия» была произведением «общественного реформатора», мечтавшего о социальных реформах. «Утопия», — не шутка, а «выражение лучших мыслей века», — писал Виппер<sup>155</sup>. Он отмечал прогрессивность взглядов Мора на религию, видя в нем предшественника просветителей XVIII в.<sup>156</sup> Однако Виппер не оценил в то время оригинальности коммунистических идей Мора, истоки которых он видел в «средневековом католицизме», в «жизни средневекового города», но не в социальных конфликтах эпохи первоначального накопления<sup>157</sup>.

Самая значительная работа о Море, вышедшая в России, принадлежит Е. В. Тарле. Это его магистерская диссертация, написанная более полувека назад<sup>158</sup>. Отмечая необоснованность толкования «Утопии» как «шутки», Е. В. Тарле убедительно доказывал, что положительный идеал «Утопии» логически вытекает из критики Мором социального уклада Англии XVI в.<sup>159</sup> Объяснение идеала «Утопии» Тарле искал в социально-экономическом развитии Англии XVI в.

Отождествление товарного производства с капитализмом и весьма искусственная параллель между Англией Мора и древней Грецией не позволили Е. В. Тарле правильно оценить историческое своеобразие «Утопии»<sup>160</sup>. Возражение вызывает также чересчур критическое отношение к нарисованной Мором в «Утопии» картине социальных бедствий, постигших Англию в связи с огораживаниями. Автор считал, что слова Мора «о жалком положении наемного труда» «слишком сгущают краски»<sup>161</sup>. По мнению Е. В. Тарле, выдвинутое Мором обвинение государства в том, что оно представляет собой «заговор богачей», несправедливо, поскольку явно переоценивалась роль законодательства Тюдоров против огораживаний и не принимались во внимание его безрезультат-

<sup>152</sup> Чичерин Б. Указ. соч., ч. 1, с. 317.

<sup>153</sup> Виппер Р. Ю. Утопия Томаса Мора. — «Мир божий», 1896, № 3.

<sup>154</sup> Там же, с. 8.

<sup>155</sup> Там же, с. 10—11.

<sup>156</sup> Там же, с. 17—18.

<sup>157</sup> Там же, с. 12.

<sup>158</sup> Тарле Е. В. Указ. соч.

<sup>159</sup> Там же, с. 188—189.

<sup>160</sup> Там же, с. 39, 177—178.

<sup>161</sup> Там же, с. 148.

татность и узкоклассовый смысл<sup>162</sup>. Е. В. Тарле не решил полностью поставленную задачу — отыскать корни идеала Мора в «современном ему общественном строе»<sup>163</sup>. Этим объясняется, на наш взгляд, некоторое преувеличение в книге Е. В. Тарле влияния на «Утопию» Платона и Августина, коснувшегося скорее литературной формы трактата Мора, но не существа его социалистического идеала<sup>164</sup>.

Однако вывод Е. В. Тарле о том, что влияние социально-экономических условий английской жизни XVI в. «было и самым сильным, и самым решающим по тем впечатлениям, которые оно откладывало в душе английского гуманиста», когда он создавал свою «Утопию», — неоспорим. Е. В. Тарле в значительной степени удалось раскрыть критический смысл «Утопии». В целом по своей методологии работа Е. В. Тарле выгодно отличалась от ряда современных ей сочинений о Море, изданных в Европе. Е. В. Тарле пытался материалистически подойти к изучению социально-политических взглядов Мора, подвергнув критике идеалистические толкования «Утопии» в работах Рудгарда, Бриджетта, Хэттона<sup>165</sup>.

Наша сегодняшняя строгая оценка книги Е. В. Тарле о Море во многом объясняется успехами, достигнутыми наукой за последние 70 лет. Для своего же времени труд Е. В. Тарле представлял несомненный шаг вперед в изучении мировоззрения Мора<sup>166</sup>. Глубокое знание доступных тогда источников, широкий исторический кругозор и прекрасная форма изложения сделали книгу Е. В. Тарле широко известной русскому читателю. Этому способствовало также опубликование в Приложениях перевода «Утопии» с латинского оригинала<sup>167</sup>. Работу Е. В. Тарле знал Л. И. Толстой: он благодарил молодого ученого за «прекрасную книгу» и писал, что прочел ее «с величайшим удовольствием и пользой»<sup>168</sup>.

Распространение в России социалистических идей и все возрасставший интерес к социализму содействовали появлению в начале XX в. новых русских изданий «Утопии». История опубликования одного из них дает возможность выяснить отношение к «Утопии» царской цензуры.

В архиве Санкт-Петербургского цензурного комитета сохранился доклад цензора Соколова от 13 февраля 1899 г. о рукописи

<sup>162</sup> Ср. Семенов В. Ф. Указ. соч., с. 150—151.

<sup>163</sup> Тарле Е. В. Указ. соч., с. 156.

<sup>164</sup> Там же, с. 169—188.

<sup>165</sup> Там же, с. 152—188.

<sup>166</sup> Ср. Кучеренко Г. С. Проблемы западноевропейского утопического социализма в творчестве Е. В. Тарле. — В кн.: История социалистических учений. Проблемы историографии. М., 1977, с. 72 и сл.

<sup>167</sup> Следует отметить, что перевод подвергся резкой, но во многом справедливой критике. См. Водовозов В. Исследование г. Тарле по социальной истории Англии. СПб., 1904, с. 2—7; ср. Кучеренко Г. С. Указ. соч., с. 83—85.

<sup>168</sup> Толстой Л. И. Собр. соч. в 20 томах. Т. 18. М., 1965, с. 287.

перевода «Утопии» А. Г. Генкеля. По смыслу 96-й статьи Устава о цензуре и печати<sup>169</sup>, писал автор, «Утопия» Мора подлежала бы запрещению, «ибо в ней рисуются социалистические и коммунистические идеалы жизни». Тем не менее он предлагал комитету «в виде исключения дозволить печатание «Утопии», сделав некоторые купюры «в первой ее половине, посвященной критике государственного уклада того времени, который в существенных чертах в монархических государствах сохраняется до сих пор...»<sup>170</sup> Зато «вторую половину рукописи, заключающую в себе описание острова Утопии», цензор предлагал «дозволить к печати целиком».

Представляя свои соображения о возможности печатания в России «Утопии», цензор Соколов аргументировал их не только тем, что «старые и невинные мечты Мора давно всем известны», но и ссылаясь на «слабые стороны социалистического идеала Мора». «Современные социалисты и коммунисты, — отмечал цензор, — едва ли могут гордиться этим первоисточником. И в современных доктринах этой категории самая слабая сторона — это их положительные идеалы. Грубый деспотизм и подавление личности в воображаемом будущем обществе способны расхолодить самых пылких последователей коммунизма и социализма». «Совершенно случайно, — подчеркивал цензор, — в наше время наиболее осторожные вожди социалистического лагеря даже категорически отказываются подробно говорить о так называемых перспективах будущего и предпочитают ограничиваться только критикой существующего порядка вещей. А в книге Т. Мора эти положительные идеалы очерчены с поразительной неловкостью и простодушным бесстыдством»<sup>171</sup>. В подтверждение своей мысли

<sup>169</sup> Устав о цензуре и печати был введен в 1865 г. Статья 95, примененная к «Утопии», гласила: «Не следует допускать к печати сочинений и статей, излагающих вредные учения социализма и коммунизма, клонящиеся к потрясению или ниспровержению существующего порядка и к водворению анархии». Текст Устава см.: Справочная книга о печати всей России. Сост. Д. В. Вальденберг. СПб., 1911, с. 43. Указанная статья нашла широчайшее применение в практике цензурного ведомства, особенно в конце XIX в. Достаточно общая формулировка давала возможность подводить под эту статью все, что угодно, и в первую очередь, конечно, марксистские сочинения. Согласно Уставу, книги объемом более 10 печатных листов (оригинальные сочинения) и 20 листов (переводные) освобождались от предварительной цензуры. Поскольку объем «Утопии» Мора составлял менее 20 печатных листов, рукопись перевода подлежала рассмотрению в порядке предварительной цензуры и после ее запрета осталась в цензурном архиве, так как действовало правило, по которому рукописи, не дозволенные к печати (даже если запрещалась только часть рукописи), авторам не возвращали.

<sup>170</sup> ЦГИАЛ, ф. 777 (СПб. Цензурный комитет), оп. 5, 1899, д. 39, л. 1. Пользуюсь случаем, чтобы выразить благодарность моему другу — специалисту по истории русской цензуры, кандидату филологических наук А. В. Блюму, обратившему мое внимание на указанный документ.

<sup>171</sup> ЦГИАЛ, ф. 777, оп. 5, 1899, д. 39, л. 2 об.

цензор с явной тенденциозностью цитировал отрывок «Утопии», свидетельствовавший, что утопийцы не пренебрегают телесными удовольствиями самого примитивного свойства»<sup>172</sup>. «Едва ли этот жалкий и смешной вздор (следовал перечень примитивных телесных удовольствий. — *И. О.*) может быть для кого-нибудь опасен».

Расчет чиновника царской цензуры нетрудно разгадать: если, существенно урезав ту часть «Утопии», где разоблачается несправедливость общества, основанного на частной собственности и эксплуатации, искусственно сосредоточить внимание на некоторых слабых сторонах концепции Мора, то можно было надеяться с помощью такого нехитрого приема бросить тень на саму идею социализма. Тем более, что предложенный цензором постраничный перечень сокращений первой части «Утопии» выглядел вполне внушительно: сокращению подлежали 20 страниц печатного текста.

«В таком виде (т. е. после сокращения критической части «Утопии». — *И. О.*) означенное сочинение, — писал цензор Соколов, — едва ли могло бы быть сколько-нибудь опасным и вредным, и с выпуском его в свет исчез бы повод для тех нареканий, которые без всякого основания предъявляются цензурному ведомству, между прочим, и по в сущности невинной «Утопии» Мора, к тому же самое слово «Утопия» стало нарицательным для обозначения несбыточной фантастической мечты»<sup>173</sup>.

Рассмотрев доклад Соколова, Петербургский цензурный Комитет принял решение «дозволить к печати рукопись Т. Мор. «Утопия», перевод Генкеля с сделанными в нем цензором исключениями»<sup>174</sup>.

Попытки фальсифицировать «Утопию» путем замалчивания сильных ее сторон, например критики частной собственности и эксплуатации, не утратившей своего значения и сегодня, и путем выпячивания слабых черт утопического идеала Мора, с целью дискредитации современного социализма, к сожалению, как мы видели выше, встречаются и поныне среди буржуазных историков, хотя, быть может, и не в такой откровенно-циничной форме, как у цензора Соколова.

Несмотря на разрешение цензурного комитета издать перевод «Утопии» с сокращениями, дело почему-то заглохло. Вплоть до середины 1902 г. рукопись перевода находилась в цензурном комитете. Сохранилось прошение А. Г. Генкеля от 3 июля 1902 г. о возврате ему рукописи «ввиду встретившейся надобности сделать некоторые исправления». На прошении стоит резолюция цензора: «согласен»<sup>175</sup>.

<sup>172</sup> См. *Мор Т. Утопия*. М., 1953, с. 157.

<sup>173</sup> ЦГИАЛ, ф. 777, д. 39, л. 2 об.

<sup>174</sup> Там же.

<sup>175</sup> Там же, оп. 5, л. 1.

Итак, рукопись была возвращена Генкелю лишь четыре года спустя после ее поступления в цензурный комитет. Книга увидела свет только в 1903 г.<sup>176</sup> Внимательное ознакомление с этим изданием показывает, что переводчик добился публикации полного текста «Утопии», так и не выполнив первоначального постановления цензурного комитета. В предисловии к переводу Генкель давал высокую оценку социалистическому идеалу «Утопии», рассматривая ее как «краеугольный камень мирозерцания современного человека». Подчеркивая историческое значение «Утопии», переводчик писал, что и «через 300 лет после своего появления в свет... многие мысли Мора оказываются «утопией», осуществление которой, однако, далеко подвинуло бы вперед человечество»<sup>177</sup>. В условиях царской цензуры трудно было яснее выразить свою симпатию к идеалу социализма. Несмотря на весьма существенные недостатки, отмеченные критикой, перевод Генкеля имел немалое значение для знакомства широких кругов читателей с этим произведением Мора.

Несколько страниц посвятил Мору и его «Утопии» М. М. Ковалевский<sup>178</sup>. Он анализировал «Утопию» с точки зрения истории политических идей, но одновременно подчеркивал, что в ней найдена точная картина «экономического переворота» и «процесса капитализации», характерная для Англии XVI в.<sup>179</sup>

Касаясь вопроса об идейных источниках «Утопии» и указывая на влияние таких авторов, как Платон и Августин, Ковалевский утверждал, что «идея общности имущества» у Мора — свидетельство «филиации между античной мыслью и мыслью европейских народов в эпоху Возрождения»<sup>180</sup>. Отмечая указанную связь и преемственность, Ковалевский ошибочно преувеличивал ее значение, игнорируя решающее влияние на утопический проект Мора социально-экономических условий Англии XVI в.

Буржуазный объективизм Ковалевского помешал ему по достоинству оценить оригинальность идей «Утопии», которые в его трактовке не противоречили принципам буржуазного строя, но представляли собой всего лишь попытку модернизации взглядов Платона<sup>181</sup>. Идея Мора о необходимости уничтожения частной собственности расценивалась Ковалевским как «дань увлечения Платоном». По мнению Ковалевского, сам Мор вовсе не был сторонником описанных им «коммунистических порядков»<sup>182</sup>.

<sup>176</sup> Научную критику перевода «Утопии», осуществленного Генкелем, см. в рец. А. Сонни: ЖМНП, ч. 308, 1905, апрель, с. 379—393, а также: Малеин А. И. Издания и переводы «Утопии». — В кн.: Мор Т. Утопия. М., 1953, с. 257—263.

<sup>177</sup> Мор Т. Утопия. М., 1953, с. 6—7.

<sup>178</sup> Ковалевский М. От прямого народоуправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму, т. 1. М., 1906, с. 481—502.

<sup>179</sup> Там же, с. 474—485.

<sup>180</sup> Там же, с. 482—483.

<sup>181</sup> Там же, с. 502.

<sup>182</sup> Там же, с. 501—503.

Тенденциозная и поверхностная трактовка «Утопии» в работе Ковалевского, написание которой совпало с русской революцией 1905 г., целиком отвечала тогдашней политической позиции автора, занявшего место в стане реакционной буржуазии.

Только в советской историографии «Утопия» получила подлинно научную оценку, определившую ее значение в истории социалистических идей<sup>183</sup>. Большая заслуга в этом принадлежит исследованиям академика В. П. Волгина<sup>184</sup>, подчеркивавшего, что «Утопия» не была для Мора «пустой литературной забавой», что в ней «впервые отчетливо сформулирован ряд положений, характерных для утопического социализма». В. П. Волгин убедительно показал историческую связь возникновения утопического социализма «с процессом первоначального накопления капитала и характерной для раннего капитализма формой эксплуатации». Поэтому как законченная система утопический социализм, писал Волгин, «мог возникнуть лишь в новое время, на основе, созданной ростом капиталистических отношений, и заслуга первой разработки и изложения этой системы принадлежит бесспорно Т. Мору»<sup>185</sup>.

Центральный пункт всей «Утопии» В. П. Волгин видел в решении проблемы частной собственности<sup>186</sup>. В отличие от социальных движений средневековья, пропагандировавших «общность» имущества как «закон божий», Мор первый освободил «общность» от ее религиозной оболочки, первый обосновал ее рационалистически<sup>187</sup>. Рационализм Мора автор трактует конкретно-исторически, подчеркивая, что в XVI в. рационализм был прогрессивен и означал «освобождение общественной мысли от религиозного тумана»<sup>188</sup>.

<sup>183</sup> В СССР за последние 60 лет на русском языке «Утопия» Мора издавалась пять раз: в переводе А. Г. Генкеля (Пг., 1918 и Харьков, 1923), и в переводе А. И. Малеина (М., 1935 и 1947). Перевод А. И. Малеина, отредактированный Ф. А. Петровским, был переиздан в 1953 г. Все три издания «Утопии» были осуществлены под общей редакцией и с вступительной статьей В. П. Волгина. Тираж опубликованной в СССР «Утопии» с 1923 по 1953 г. составляет 50 300 экземпляров. К сожалению, мы не располагаем данными о тираже петроградского издания «Утопии» 1918 г. В 1971 г. перевод «Утопии» А. К. Малеина и Ф. А. Петровского был вновь переиздан в книге «Утопический роман XVI—XVII вв.» (серия «Библиотека всемирной литературы») тиражом в 300 тыс. экз. Наряду с переводом «Утопии» А. И. Малеина и Ф. А. Петровского в работе были использованы также переводы с латинского Ю. М. Каган.

<sup>184</sup> Волгин В. П. Историческое значение «Утопии». — В кн.: *Мор Т. Утопия*. М., 1953, с. 5—28; *он же*. История социалистических идей, ч. 1. М.—Л., 1928, с. 135—156; *он же*. Гуманизм и социализм. — В кн.: X Международный конгресс историков в Риме. М., 1956, с. 474—476; *он же*. Наследие утопического социализма. — В кн.: *История социалистических учений*. М., 1962, с. 7—33.

<sup>185</sup> Волгин В. П. Французский утопический коммунизм. М., 1960, с. 11.

<sup>186</sup> Волгин В. П. Историческое значение «Утопии». — В кн.: *Мор Т. Утопия*. М., 1953, с. 14.

<sup>187</sup> Там же, с. 23—24.

<sup>188</sup> Там же, с. 25.

Наряду с сильными сторонами социалистического идеала Мора В. П. Волгин давал анализ и слабых сторон «Утопии»: наличие рабства в идеальном государстве утопийцев, ограниченность потребностей граждан, отсутствие технического прогресса и т. д. Однако, отмечал Волгин, это не снижает значения «Утопии». Мор «занимает исключительное место в истории социальных идей», как основоположник утопического социализма, сколько бы утопических черт мы ни находили в его первой всесторонне продуманной схеме социалистического общества. Эти черты неизбежно отражали «тот недостаточно еще высокий уровень хозяйственного развития, на каком стояла Англия XV—XVI веков». В. П. Волгин писал, что политическая и социалистическая литература знает мало произведений, имевших такое же длительное влияние, как «Утопия» Мора<sup>189</sup>. Большинство утопистов XVII—XVIII вв. пошло по пути, проложенному Мором, среди них — Кампанелла, Морелли и др.<sup>190</sup>

Одно из наиболее интересных и обстоятельных исследований «Утопии» в советской историографии принадлежит перу академика М. П. Алексеева<sup>191</sup>. Тщательно проанализировав специальную литературу, посвященную Морю, и сопоставив ее с «Утопией», М. П. Алексеев обнаружил в ней следы знакомства гуманиста со славянским миром. Так, по мнению исследователя, «в алфавите утопийцев есть славянские начертания букв», а в описании утопийской семьи проступают черты южнославянской патриархальной общины-задруги. М. П. Алексеев высказал обоснованную гипотезу о том, что при написании «Утопии» Мор располагал све-

<sup>189</sup> Волгин В. П. Французский утопический коммунизм, с. 11. Марксистская трактовка «Утопии» содержится также в ряде общих работ и учебных пособий по теории общественной мысли. См. Деборин А. М. Социально-политические учения нового времени, т. 1. М., 1958, с. 73—76; История экономической мысли, ч. 1. Под ред. И. Д. Удальова и Ф. Я. Полянского. Изд-во МГУ. М., 1961, с. 160—163; Соколов В. В. Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962, с. 147—151; Кан С. Б. История социалистических идей. М., 1963, с. 18—24; Лейст О. Э. Вопросы государства и права в трудах социалистов-утопистов XVI—XVII вв. М., 1966, с. 19—52; Политические учения: история и современность. М., 1976, с. 261—284; Заспенкер Н. Е. Будущее по Томасу Морю. — В кн.: Будущее науки. Международный ежегодник. М., 1976, с. 268—285. Прогрессивный характер общественно-политических взглядов Мора и особенно роль «Утопии» в разработке методологии исследования исторического процесса подчеркивал С. А. Сливко в содержательной статье «Томас Мор и историческая наука (К вопросу о взглядах Т. Мора на исследование общеизвестных процессов)». — Учен. зап. Омского гос. пед. ин-та им. А. М. Горького, вып. 43. Омск, 1969, с. 61—87.

<sup>190</sup> Волгин В. П. Наследие утопического социализма. — В кн.: История социалистических учений. М., 1962, с. 10. Новейшие исследования подтверждают непосредственное влияние «Утопии» на развитие коммунистических идей эпохи Великой Французской революции. См. Иоаннисян А. Р. Коммунистические идеи в годы Французской революции. М., 1966, с. 78—79, 93—94, 100 и т. д.

<sup>191</sup> Славянские источники «Утопии» Томаса Мора. — В кн.: Алексеев М. П. Из истории английской литературы. М.—Л., 1960, с. 40—134.

дениями о славянских владениях Венеции: «Из печатных источников и устных рассказов Т. Мор мог знать о славянских общинах Адриатического приморья, сохранивших многие архаические черты в своем быте и узаконениях; о некоторых из них он мог вспомнить, создавая «Утопию», в которой можно найти и другие отзвуки его знакомства со славянским миром»<sup>192</sup>.

Отдавая должное остроумной гипотезе М. П. Алексеева о славянских источниках «Утопии», следует все же признать, что так называемая семейная община утопийцев принципиально отличается от славянской задруги, поскольку в основе ее — не столько родственные связи, сколько профессионально-производственная принадлежность к определенному ремеслу. Профессиональные склонности являются достаточным основанием для перехода утопийцев из одной семьи в другую путем «усыновления»<sup>193</sup>, что придает весьма текучий характер семейной общине Утопии. Более того, искусственное регулирование численности семейных производственных коллективов<sup>194</sup> допускает преобладание в составе такой номинальной семьи лиц, не связанных узами родства, но объединяемых исключительно характером производственной деятельности. При этом «старейший» в Утопии — это прежде всего глава хозяйства, а не отец семьи.

Далее, для более убедительного обоснования выдвигаемого М. П. Алексеевым положения о том, что интересы автора «Утопии» были сосредоточены на «географическом районе, который был тесно связан с греко-византийской и римско-итальянской культурами»<sup>195</sup>, необходимо по меньшей мере согласовать этот тезис с указаниями самого Мора о местонахождении его счастливого острова в южном полушарии<sup>196</sup>, что имеет принципиальное значение для понимания преемственной связи гуманистической концепции с античной традицией располагать блаженные страны в сказочных краях к югу от экватора.

Коммунистическая концепция Мора — ранний вариант утопического коммунизма, возникшего на основе гуманистической идеологии, обнаружившей мощное воздействие на гуманистическую мысль социально-экономических коллизий, обусловленных процессом генезиса капитализма. Это воздействие придает необыкновенную остроту и новизну восприятию гуманистами так называемых вечных проблем совершенной этики, которые их преимущественно волновали и которые, таким образом, обретали новый смысл, проецируясь на социально-политические отношения. Трагическая судьба предпролетариата, угнетенного, страдающего сословия, побуждала гуманистическую мысль в условиях незрелых экономиче-

<sup>192</sup> Там же, с. 134.

<sup>193</sup> Мор Т. Утопия. М., 1953, с. 118—119; CW, 4, p. 126.

<sup>194</sup> Мор Т. Утопия. М., 1953, с. 126—127; CW, v. 4, p. 134, 136.

<sup>195</sup> Алексеев М. П. Указ. соч., с. 134.

<sup>196</sup> Мор Т. Утопия. М., 1953, с. 36, 48—50; CW, 4, p. 40, 42, 50, 52.

ских отношений переходной эпохи создавать лишь утопические теории преодоления пороков общественного строя. Как писал Энгельс, «общественный строй являл одни лишь недостатки; их устранение было задачей мыслящего разума...»<sup>197</sup> Но Мор в начале XVI в. располагал огромным идейным материалом, синтезировавшим наследие античной классики с христианской философией, что в свою очередь наложило определенный отпечаток на его «Утопию» и в этом смысле утопический коммунизм XVI в. существенно отличался от утопического социализма последующих столетий. Идейные искания тогдашних «христианских гуманистов», как мы уже отмечали, осуществлялись как раз в русле христианской философии, хотя и трактуемой ими достаточно свободно и отнюдь не догматически.

Отмеченная связь утопического коммунизма XVI в. с гуманизмом эпохи Возрождения во многом объясняется своеобразием тогдашней гуманистической идеологии. В нашей советской историографии гуманизм XV—XVI вв. рассматривается как ранняя форма буржуазной идеологии, обосновывавшей притязания этого нового класса, зарождавшегося в недрах феодального общества. Как подчеркивал В. П. Волгин, в гуманизме новое светское мировоззрение складывавшегося буржуазного общества «противопоставило характерной для эпохи феодализма диктатуре церкви идею свободного развития личности, аскетической морали — жизнеутверждающую гуманистическую мораль».<sup>198</sup> Однако исследователю приходится всегда учитывать сложность и противоречивость гуманизма не только из-за особенностей его развития в разных странах, но и вследствие генетической связи гуманизма со всей предшествовавшей идеологией феодальной эпохи. На формирование гуманизма существенное влияние оказывала вся многообразная структура разлагавшегося феодального общества. И хотя возникновение гуманизма как буржуазной идеологии было связано с генезисом капитализма, сами гуманисты меньше всего сознавали себя идеологами какого-нибудь определенного класса, а зачастую и прямо выражали неприязнь и к господствующим классам, и к представителям буржуазии, одержимым духом стяжательства. Не случайно, оценивая значение гуманистического наследия, Ф. Энгельс отмечал, что «люди, основавшие современное господство буржуазии, были всем чем угодно, но только не людьми буржуазно ограниченными»<sup>199</sup>. Известная широта взглядов и критическое отношение к феодальным порядкам, нетрадиционное, свободное истолкование идейного наследия языческой античности и христианского средневековья, которыми отличались лучшие представители эпохи Возрождения, способствовали тому, что под влия-

<sup>197</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 269.

<sup>198</sup> Волгин В. П. Гуманизм и социализм. — В кн.: X Международный конгресс историков в Риме, с. 472—473.

<sup>199</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 346.

нием определенной социально-экономической обстановки отдельные выдающиеся мыслители-гуманисты, как Мор, могли преодолеть классовую ограниченность гуманизма, его индивидуализм и выразить настроения предпролетариата. Именно потому, что гуманизм сам еще был переходной идеологией, а область его исканий в силу исторической специфики духовного мира образованных людей того времени имела часто отвлеченный характер, далекий от определенного классового содержания, именно поэтому гуманизм на определенном этапе давал возможность перехода к более радикальной форме идеологии, нежели буржуазная. Учет этих особенностей гуманизма как идеологии Возрождения помогает понять связь между гуманизмом и утопическим коммунизмом.

Вместе с тем понимание этого своеобразия гуманизма должно сочетаться с дифференцированным подходом к изучению сложной гуманистической идеологии и осторожностью трактовок, чтобы избежать модернизации гуманистических идей. Следует также со всей определенностью признать, что далеко не все в идейном наследии гуманизма поддается анализу с точки зрения классового содержания явления. И это не удивительно, так как «чем отдаленнее идеологическая сфера от практической деятельности того или иного класса, тем менее определенным становится ее классовое содержание»<sup>200</sup>. Последнее обстоятельство всячески используется современной буржуазной историографией, пытающейся снять вопрос о классовой природе гуманизма и утопического коммунизма, в частности утопического коммунизма Томаса Мора. Это проявляется в тенденции подчеркивать общечеловеческий, вневременной характер культурных ценностей, созданных гуманистами<sup>201</sup>.

Возражая нашим противникам, приходится вновь и вновь указывать на необходимость строго исторического подхода к исследованию истории идеологии, в частности гуманизма и утопического коммунизма. Буржуазные историки, отождествляющие коммунистический идеал «Утопии» Мора с идеями общности, проповедуемыми мыслителями античности и средневековья, не принимают во внимание, что предшественникам Мора было свойственно осуждение собственности вообще, независимо от ее объектов. И ни один из этих теоретиков общности не выходил за пределы так называемого коммунизма потребления. Только Мор сумел в XVI в. подняться от идеи коммунистической организации потребления к идее коммунистической организации производства<sup>202</sup>. В соответствии с этим в центре его внимания оказался вопрос о праве соб-

<sup>200</sup> Сказкин С. Д. К вопросу о методологии истории Возрождения и гуманизма. — СВ, XI, 1958, с. 132.

<sup>201</sup> Becker H., Barnes H. Social Thought from Lore to Science, Vol. I. New York, 1961, p. 316; Hexter J. H. The Vision of Politics on the Eve of The Reformation. London, 1973, p. 91.

<sup>202</sup> Волгин В. П. Наследие утопического социализма, с. 12.

ственности на орудия и средства производства, и Мор создал невиданную до тех пор универсальную систему организации общества, устремленную в будущее. В этом как раз сказалось историческое своеобразие утопического коммунизма Мора, обусловленное социальным антагонизмом эпохи первоначального накопления капитала. Эту качественную определенность, присущую раннему утопическому коммунизму, нельзя игнорировать, как бы мы ни углублялись в изучение его идейных истоков.

Приведенные факты убедительно показывают, что в споре с нашими противниками в историографии мы не можем сегодня ограничиваться общесоциологическим рассмотрением проблемы — эффективно возражать нашим оппонентам можно лишь в том случае, если мы опираемся на собственные исследования истории идей с учетом всей сложной специфики изучаемой идеологии, в данном случае гуманизма и утопического коммунизма.



## ГЛАВА ВТОРАЯ

# ОТ ГУМАНИСТИЧЕСКИХ ИСКАНИЙ К КОММУНИСТИЧЕСКОЙ «УТОПИИ»

### РАННИЕ ГОДЫ МОРА

Среди многочисленных отзывов современников о Море пророческий смысл приобрели слова, сказанные в 1520 г. Робертом Уиттингтоном, оксфордским грамматиком и одним из почитателей автора «Утопии»: «Мор — человек ангельского ума и редкостной учености. Равных ему я не знаю. Ибо где еще найдется человек столь благородный, скромный, и обходительный, то предающийся удивительной веселости и потехе, то грустной серьезности? Человек на все времена»<sup>1</sup>.

Чем же объяснить необыкновенную притягательность Мора на протяжении пяти веков?

Томас Мор происходил из зажиточной семьи потомственных горожан Лондона, принадлежавшей, по словам Мора, к «хотя и не знатному, но честному роду». Вся жизнь его предков была тесно связана с лондонским Сити. Отец Томаса Мора — сэр Джон Мор — родился в 1450 г. в семье Уильяма Мора, лондонского булочника, женатого на Иоанне Джой, дочери и наследницы Джона Джоя — лондонского пивовара. Уильям Мор умер в 1465 г., когда его сыну Джону было около 16 лет. Сохранилось завещание деда Томаса Мора, по которому отчасти можно судить о благосостоянии семьи Моров в то время. В завещании, в частности, указывалось, что граф Нортгумберленд должен Уильяму Мору 87 фунтов 16 шиллингов и 2 пенса («за хлеб, купленный у меня»). Известно также, что в 1475 г. старший из сыновей Уильяма Мора — Джон Мор — был допущен в Лондонскую судебную корпорацию Линкольнсина. Со временем Джон Мор стал преуспевающим юристом, королевским судьей и даже удостоился дворянского титула. Как юрист он имел дело с богатыми горожанами из привилегиро-

<sup>1</sup> Wittinton and Standbridge's *Vulgaria*. Ed. by B. White. London, 1931, p. 69; цит. по: Chambers R. W. Thomas More. London, 1935, p. 177.

ванных купеческих корпораций лондонского Сити. Есть основание предполагать, что Джону Мору покровительствовал сам король Эдуард IV<sup>2</sup>.

Джон Мор был женат четыре раза. Первой его женой и матерью Томаса Мора была Агнес Гренджер, дочь Томаса Гренджера, олддермена, который в ноябре 1503 г. стал шерифом Лондона, о чем упоминается в Хронике Джона Стау. Томас был старшим сыном Джона Мора<sup>3</sup>. О его рождении сохранилась памятная запись на латинском языке, сделанная рукой его отца: «В семнадцатый год правления короля Эдуарда IV в первую пятницу после праздника Очищения пресвятой девы Марии, в 7-й день февраля, между двумя и тремя часами утра родился Томас Мор, сын Джона Мора, джентльмена...» Семнадцатый год Эдуарда IV охватывает период с 4 марта 1477 по 3 марта 1478 г. Таким образом, февраль 17-го года Эдуарда IV не может приходиться на 1477 г. Однако и 1478 г. также нельзя принять с полной уверенностью как дату рождения Томаса Мора, ибо 7 февраля 1478 г. была не пятница, а суббота. Поэтому новейшие исследователи называют две возможные даты рождения Томаса Мора, 6 февраля 1477 г. и 7 февраля 1478 г.<sup>4</sup> Впрочем, большинство склоняется к последней дате, принимая ее, по крайней мере, в качестве рабочей гипотезы<sup>5</sup>.

Согласно семейной традиции семьи Моров, Томас Мор родился в Лондоне на Милкстрит (Молочная улица). Столетием позже известный английский хронист Джон Стау в своем описании Лондона рассказывал, что на этой небольшой улице старого Лондона находилось «много прекрасных домов богатых купцов» и состоятельных горожан. Судя по всему, Джон Мор был не только преуспевающим, но и достаточно состоятельным человеком, чтобы иметь в этом богатом квартале Лондона хороший дом.

Первоначальное образование юный Томас получил в грамматической школе при госпитале св. Антония. Школа св. Антония считалась одной из лучших начальных школ Лондона. Джон Стау сообщает, что и в его школьные годы (70-е годы XVI в.) эта школа славилась лучшими учителями. Главным предметом обучения была латынь. Детей учили писать и говорить по-латыни. Обучение

<sup>2</sup> Согласно геральдическим отчетам периода Генриха VIII, при Эдуарде IV Джону Мору был пожалован герб. В завещании Джона Мора, составленном 40 лет спустя после смерти Эдуарда IV, т. е. в 1527 г., наследникам предписывалось молиться за душу покойного короля Эдуарда.

<sup>3</sup> Всего Джон Мор имел шестеро детей: трех дочерей и трех сыновей. Томас Мор был вторым ребенком. Самой младшей в семье была дочь Елизавета (род. в 1482 г.), впоследствии была замужем за Джоном Раствеллом, юристом из Ковентри, а позже лондонским типографом. Сын Джона Раствелла Уильям — племянник Томаса Мора и издатель первого собрания его английских сочинений, вышедшего в Лондоне в 1557 г.

<sup>4</sup> *Reynolds E. E. The Field is won. The Life and Death of Saint Thomas More.* London, 1968 (далее — *Reynolds*), p. 383.

<sup>5</sup> Ср. *Marc'hadour G. Thomas More's birth: 1477? or 1478.* — «Moreana», N 53, 1977, p. 5—10.

латинскому языку, таким образом, включало и элементы риторики. Такой основательный биограф Мора в XVI в., как Степлтон, определенно утверждает, что школьным учителем юного Томаса был хорошо известный в то время учитель-латинист Николас Холт<sup>6</sup>.

В грамматической школе св. Антония Томас Мор провел, видимо, не менее 5—6 лет. Здесь он получил хорошие знания основ латинского языка, который в те времена был не только языком науки, но и языком деловых людей — юристов. Затем, в соответствии с распространенным тогда английским обычаем посылать сыновей 12—14 лет служить в качестве пажей в каком-нибудь знатном семействе, сэр Джон Мор благодаря своим связям устроил своего сына в Ламбетский дворец, в семью самого архиепископа Кентерберийского (впоследствии кардинала) Джона Мортон. Архиепископ Мортон был разносторонним и образованнейшим человеком своего времени — ученым, юристом, архитектором, опытным дипломатом и государственным деятелем. В царствование Генриха VII архиепископ Мортон некоторое время был даже лордом-канцлером Англии. В доме Мортон собирались ученые и поэты; здесь спорили о политике и литературе, увлекались рассказами о путешествиях в неведомые страны, иногда разыгрывались театральные импровизации с участием слуг и домочадцев, в том числе и маленького Томаса, который не только охотно играл в этих домашних спектаклях, но и нередко поражал присутствующих неиссякаемой изобретательностью, остроумной шуткой, придуманной тут же на подмостках. Старый архиепископ постепенно привязался к своему одаренному воспитаннику. Впоследствии зять Томаса Мора и его самый первый биограф — Уильям Ропер — рассказывал, что однажды в присутствии знатных гостей Мортон обратил их внимание на юного пажа и предсказал: «Это дитя, прислуживающее здесь за столом, со временем покажет себя выдающимся человеком всякому, кто доживет до того, чтобы увидеть его взрослым»<sup>7</sup>.

Высоко оценивая незаурядные способности Мора к языкам и литературе, архиепископ хотел, чтобы его юный воспитанник продолжал образование в настоящей ученой среде, и в 1492 г. по совету Мортон Джон Мор определил своего сына в Кентерберийский колледж Оксфордского университета<sup>8</sup>, основанный бенедиктинцами. В Оксфорде Мор пробыл неполных два года<sup>9</sup>. Много лет спустя, в 1518 г., в письме Оксфордскому университету Мор напишет: «При вашем Университете начиналось мое обучение».

Как всякий начинающий студент, первые два года в Оксфорде Мор должен был изучать традиционный тривиум: грамматику, риторику и логику.

<sup>6</sup> Stapleton, p. 2.

<sup>7</sup> Roper, p. 5.

<sup>8</sup> *More Cresacre. The Life of Sir Thomas More.* London, 1726, p. 18.

<sup>9</sup> Harpsfield, p. 12.

Оксфордский университет на рубеже XV—XVI вв., становится центром гуманизма в Англии. Распространение гуманистических идей в Оксфорде 90-х годов XV г. обычно связывают с деятельностью известных ученых-гуманистов: Уильяма Гроцина<sup>10</sup>, Томаса Линакра<sup>11</sup>, Джона Колета. Все они были восторженными поклонниками античной литературы и горячо пропагандировали в Англии изучение греческого языка, который для тогдашних гуманистов был ключом к сокровищам античной культуры. До этого греческий язык в Англии был почти неизвестен, а его изучение рассматривалось старыми схоластами как ересь. Гроцин и Линакр фактически заново открывали перед своими слушателями сокровища древнегреческой культуры. Философия Аристотеля и Платона, поэмы Гомера и трагедии Софокла получали в их ярких лекциях совершенно новое, в отличие от церковного, светское гуманистическое толкование.

Линакр и Гроцин впоследствии оказали большое влияние на формирование гуманистического мировоззрения молодого Мора. Но особенно велико было идейное и нравственное влияние на Мора Джона Колета.

Сын богатого купца и мэра Лондона Колет в 1493—1495 гг. изучал во Франции и Италии теологию, готовясь к будущей деятельности проповедника. Подобно Линакру и Гроцину, в Италии Колет много и плодотворно работал над изучением античной литературы, знакомился с трудами итальянских гуманистов Пико делла Мирандолы и Марсилио Фичино. Колет был лично знаком с Фичино и переписывался с ним. Увлечение «божественным» Платоном и неоплатониками, труды которых переводил с греческого на латинский Марсилио Фичино, целиком захватило и Колета. Подобно своим учителям итальянским гуманистам, Колет пытался сочетать Священное писание с учением Платона и неоплатоников. Вернувшись в Англию, Колет с гуманистических позиций ведет активную полемику против theologов-схоластов, предлагая очистить христианство от схоластических догм и восстановить истинную древнюю теологию. В основу своих лекций о Священном писании, читанных в Оксфорде, Колет брал текст Посла-

<sup>10</sup> Уильям Гроцин (1446—1519) — воспитанник Оксфордского университета. В 1488—1490 гг. он изучал в Италии греческий язык, некоторое время жил во Флоренции, где одним из его учителей был знаменитый своей ученостью и красноречием Полициано. С 1491 г. преподавал греческий язык в Оксфорде.

<sup>11</sup> Томас Линакр (1460—1524) преподавал в Оксфорде, в 1485—1486 гг. путешествовал в Италии, во Флоренции при дворе Лоренцо Медичи изучал греческий язык под руководством Полициано. В Ферраре изучал медицину; в греческом оригинале читал Гипократа и Галена. В 1496 г. в Падуе получил ученую степень доктора медицины. В Венеции у Альда Мануция работал над изданием по-гречески трудов Аристотеля. В 1499 г. возвратился в Англию, где приобрел известность своими трактатами по медицине и позже стал одним из основателей «Королевской коллегии медиков».

ний Павла, который он сопоставлял с деяниями апостолов и историей Рима.

Путем анализа евангельских текстов и исторических сопоставлений, Колет пытался понять общественную среду и положение церкви в тот период, когда были написаны литературные памятники раннего христианства.

Колет заявлял, что теологи превратили христианское учение в «огромную и запутанную массу мрачных и безжизненных хитросплетений». Он призывал студентов изучать сам текст Писания и отбросить прочь, как пустые бредни, многочисленные комментарии схоластов: «Твердо придерживайтесь Библии и учения апостолов и предоставляйте богословам, если они желают, спорить об остальном»<sup>12</sup>. Лекции Колета в Оксфорде собирали многочисленных слушателей — и не только студентов, но и преподавателей университета — магистров и докторов.

Гроцин, Линакр и Колет, несмотря на существенную разницу в возрасте между ними и Мором, были не только его наставниками, но со временем стали его близкими друзьями, а Колет явился для Мора поистине духовным руководителем. Однако все это будет позднее, когда Мор покинет Оксфорд и переедет в Лондон. Что же касается короткого периода пребывания Мора в Оксфорде в 1492—1494 гг., то мы не располагаем какими-либо данными, чтобы говорить о дружбе молодого студента Мора с оксфордскими гуманистами в те годы<sup>13</sup>.

К сожалению, у нас почти нет достоверных сведений об университетских годах Томаса Мора, нет даже точно выверенной хронологии этого периода его жизни. Те же скудные данные, которые находятся в распоряжении современного исследователя, только углубляют наши сомнения в том, что в Оксфорде Мор мог приобщиться к гуманистическим веяниям. Тем более, что в начале 90-х годов XV в. в Оксфордском университете все еще сохраняли силу схоластические традиции обучения студентов. В этом отношении, как справедливо полагает профессор Рейнольдс, Оксфорд ничем не отличался от Парижа, оставаясь центром схоластической науки<sup>14</sup>. Что касается деятельности названных оксфордских ученых-гуманистов, то она приходится как раз на ту пору, когда студент Мор по настоянию отца был вынужден оставить университет, чтобы взяться за изучение юридических наук.

В 1494 г. Мор возвращается в Лондон, где в течение нескольких лет изучает законы Английского королевства в специальных юридических школах. Уже в подготовительной школе Ньюинн

<sup>12</sup> *Lupton J. H. A Life of John Colet. London, 1887, p. 52.*

<sup>13</sup> Встречающееся до сих пор в специальной литературе мнение о том, что уже в оксфордские годы Мор благодаря названным гуманистам оказался под влиянием ренессансных веяний, не представляется нам достаточно обоснованным и убедительным. Ср. *Routh E. M. G. Sir Thomas More and his Friends. New York, 1963, p. 10—11.*

<sup>14</sup> *Reynolds, p. 24.*

Мор достиг больших успехов и обнаружил незаурядные способности к юриспруденции. Поэтому 12 февраля 1496 г.<sup>15</sup> его допустили в школу высшей ступени — Линкольнсинн, одну из четырех самых крупных юридических «иннов» Лондона. Обучение здесь обычно продолжалось 6—8 лет. В течение учебного семестра студенты посещали судебные заседания в Вестминстере. Затем в школе устраивались обсуждения прослушанных дел с разбором различных юридических казусов. Обсуждение судебных дел дополнялось чтением лекций, в которых преподаватель объяснял законы королевства. Известно, что около 1502 г. Мор становится, наконец, «полным» адвокатом. Это была первая ступень его юридической карьеры.

Руководители юридической коллегии Линкольнсинна назначили Мора лектором права в школе низшей ступени в Фернвелсинне — учебном заведении, аналогичном тому, в котором Мор сам начинал изучение законов королевства. В Фернвелсинне Мор преподавал три года. Впоследствии его пригласили в качестве лектора в Линкольнсинн на осенний семестр 1511 г.

Одновременно с педагогической деятельностью успешно развивалась адвокатская карьера молодого юриста. Красноречие и остроумие у Мора сочетались с такими поистине редкими для тогдашнего сословия юристов качествами, как неподкупность, справедливость, честность. Поэтому неудивительно, что как адвокат Мор в короткий срок приобрел в Лондоне большую популярность. Об этой стороне его деятельности рассказывает Эразм: Мор был «совершенно чужд скаредного корыстолюбия» и никогда «никому не отказывал в дружеском и добросовестном совете, заботясь больше о чужой выгоде, чем о своей». По словам Эразма, эти качества Мор сохранил и тогда, когда стал судьей. «Никто не разобрал столько дел, как Мор, никто не вел их добросовестнее»; в большинстве случаев он в ущерб себе даже «снижал плату, взимаемую по установлению с тяжущихся... Такие его обычаи доставили ему величайшую любовь сограждан»<sup>16</sup>.

В 1504 г. 26-летний Мор был избран в парламент, став членом Палаты общин. Это был последний парламент в царствование Генриха VII. Собрался он 20 января 1504 г. и был распущен в конце марта того же года. Палата общин насчитывала около 300 рыцарей и горожан, представлявших город Лондон, а также различные графства и бурги страны. В тот год Генрих VII потребовал от Палаты общин утверждения чрезвычайных платежей — феодалных помочей по случаю посвящения в рыцари в 1489 г. своего старшего сына — принца Артура, умершего за два года до созыва парламента, и по случаю выдачи замуж в 1503 г. за Якова IV Шотландского своей дочери — принцессы Маргариты. Король

<sup>15</sup> Едва ли не единственная точная дата, относящаяся к молодым годам Т. Мора.

<sup>16</sup> *Op. ер.*, IV, p. 20.

почти уверен был, что никто не посмеет выступить против его требований. Но он ошибся. Мор так смело и убедительно отверг притязания короля, что Палата общин целиком его поддержала. Присутствовавшие там советники короля растерялись. Королю доложили, что какой-то «безбородый мальчишка расстроил весь его замысел». Генрих VII был взбешен, тем более что арестовать Мора было нельзя — это произвело бы неблагоприятное впечатление на остальных депутатов Палаты общин. И весь свой гнев Генрих VII обрушил на отца Мора: сэр Джон был заключен в Тауэр и выпущен на свободу лишь после уплаты крупного денежного штрафа — 100 фунтов стерлингов<sup>17</sup>. Под угрозой репрессий Томас Мор был вынужден надолго оставить занятия политикой, и как сообщает Ропер, всерьез помышлял об отъезде за границу, чтобы спастись от гнева короля<sup>18</sup>.

К сожалению, мы не располагаем документальными данными, чтобы проверить достоверность рассказа Ропера о парламентском дебюте его тестя — Томаса Мора. Мы даже не знаем, от какого графства или бурга Мор был избран в парламент. Но самый факт избрания в парламент свидетельствует об определенной репутации молодого адвоката Мора, что вполне соответствует приведенному свидетельству Эразма об отношении к Мору его сограждан.

До конца царствования Генриха VII, т. е. до 1509 г., Мор живет частной жизнью лондонского адвоката.

Чтобы понять, как формировались его взгляды на жизнь, не надо забывать, что именно после ухода из университета и в период учебы в юридических школах Лондона Томас Мор сближается с кружком оксфордских гуманистов — Гроцином, Линакром и Колетом. Под их непосредственным воздействием складывалось мировоззрение Мора. Об этом мы узнаем из корреспонденции молодого Мора. Самое первое из его сохранившихся писем адресовано преподавателю-ланинисту Джону Холту<sup>19</sup>. Известно, что по возвращении в Лондон из Оксфорда Мор посетил своего бывшего покровителя — старого кардинала Мортона. В его доме Мор и подружился с Джоном Холтом, который служил воспитателем в семье Мортонна. В сентябре 1500 г. в Антверпене была напечатана элементарная латинская грамматика Джона Холта «*Lac riegogium*» («Молоко для детей»). Книга была посвящена кардиналу Мортону и выдержала ряд изданий в Лондоне. С выходом

<sup>17</sup> Roper, p. 7; Harpsfield, p. 14—16.

<sup>18</sup> Свою первую поездку на континент Мор совершил в 1508 г. Он посетил Лувен и Париж, где знакомился с постановкой преподавания в знаменитых в то время Лувенском и Парижском университетах. По мнению Ропера, поездка была вызвана опасностью новых репрессий со стороны короля (Roper, p. 8). Впрочем, новейшие биографы Мора оспаривают это мнение, считая, что опасность была мнимой, так как при дворе Мор имел влиятельных покровителей в лице королевского секретаря Т. Ретголля, духовника матери короля Р. Фишера и др.

<sup>19</sup> Возможно, это — сын главного наставника школы св. Антония — Николаса Холта, где учился Мор. См. Reynolds, p. 28, п. 3.

в свет латинской грамматики Холта связан и литературный дебют Томаса Мора, опубликовавшего свои вступительные и заключительные латинские стихи к этому сочинению Холта.

В письме к Холту, которое может быть датировано ноябрем 1501 г., Мор сообщал о своих научных занятиях: «Я отложил мои латинские книги и принялся за изучение греческого языка». Из письма мы узнаем, что учителем и наставником Мора в тот период стал Уильям Гроцин, который к тому времени тоже переселился из Лондона и служил священником церкви св. Лаврентия, которая была приходской церковью семьи Мора. Поэтому вполне вероятно, что личное знакомство Томаса Мора с известным оксфордским ученым началось как обычное знакомство прихожанина с приходским священником<sup>20</sup>, хотя и не исключено, что Мор мог встречаться с Гроцином еще в период его пребывания в Оксфорде<sup>21</sup>. В том же письме Мор рассказывал Холту о лекциях, которые Гроцин с успехом начал читать в Соборе св. Павла. В них разбирались приписывавшееся тогда Дионисию Ареопагиту сочинение «О церковной иерархии». Гроцин доказывал, что указанное сочинение не могло быть написано Дионисием, что совпадало с высказанным ранее мнением Лоренцо Валлы. По-видимому, не кто иной, как сам Уильям Гроцин пригласил Мора выступить в церкви св. Лаврентия с лекциями о сочинении Августина «О граде божьем»<sup>22</sup>. Как сообщает Степлтон, Мор трактовал сочинение Августина не с теологической точки зрения, но разбирал его в историческом и философском аспектах<sup>23</sup>. В лице Гроцина молодой Мор нашел глубоко образованного и притом критически мыслящего наставника, под руководством которого он изучал труды отцов церкви.

Об этом периоде жизни Мора рассказывал Эразм в письме к Гуттену от 23 июля 1519 г.: «Немало потрудился он (Мор. — *И. О.*) и над творениями «отцов церкви». Будучи еще совсем молод, он читал и толковал многочисленным слушателям сочинение Августина «О граде божьем», а священники и старики не стыдились и не гнушались изучать религиозные книги под руководством светского юноши. Вместе с этим отдавался он всей душой и делу благочестия, бдением, постом, молитвой и другими подобными предварительными упражнениями подготавливая себя к священническому сану». Не принимая монашеского обета, Мор какой-то период своей жизни прожил при одном из картезианских монастырей Лондона<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> *Reynolds*, p. 30.

<sup>21</sup> Уильям Гроцин стал проповедником церкви св. Лаврентия в 1496 г. и оставался в Лондоне до 1506 г.

<sup>22</sup> *Roper*, p. 6; *Stapleton*, p. 7.

<sup>23</sup> *Stapleton*, p. 7—8.

<sup>24</sup> Ропер утверждает, что после трех лет преподавания в юридической школе Фернвелсинна Мор якобы провел четыре года в картезианском монастыре (*Roper*, p. 6). Современные исследователи биографии Мора ука-

Судя по направлению духовных исканий молодого Мора, отразившихся в его научных интересах и его ранней переписке с друзьями, монашеский образ жизни действительно привлекал Мора не только тем, что отвечал его стремлению к нравственному самоусовершенствованию, но и тем, что позволял Мору всецело посвятить себя науке. Однако светские настроения вскоре взяли верх, и Мор отказался от первоначального намерения стать монахом. Такому повороту способствовало, с одной стороны, ясное осознание Мором того, что монашеский идеал не соответствует его необычайно активной, жизнелюбивой натуре, а с другой стороны, определенное разочарование, вызванное непосредственным знакомством Мора с тогдашней монастырской жизнью. Праздность и порочность монашеского сословия обусловили скептическое отношение к нему Мора, которое впоследствии нашло свое отражение в его многочисленных латинских эпиграммах, посвященных монахам, а также в «Утопии».

Жизнь Мора в Лондоне в течение первого десятилетия XVI в. — время напряженных духовных поисков и упорного труда над латинской и греческой литературой. Труды «отцов церкви», Платона и Аристотеля, сочинения Лукиана и других античных писателей — таков широкий круг научных интересов молодого адвоката.

Большую помощь в этих научных занятиях Мор находил у своих старших друзей — оксфордских гуманистов. В этот период наставниками Мора и становятся Гроцин, Линакр и Колет. К тому же кружку гуманистов принадлежал и Уильям Лили<sup>25</sup>, который, хотя и был десятью годами старше Мора, тоже стал одним из ближайших его друзей и соратников. Как отмечалось, особенно сильное влияние на Мора оказывал Джон Колет. Именно к нему обращался Мор, размышляя о жизненном призвании и нравственном долге христианина. В сохранившемся письме Мора Колету отразился мучительный разлад между нравственным идеалом молодого Мора, мечтавшего следовать евангельским заветам, и реальной действительностью. Мор остро и болезненно ощущал жестокость и безнравственность мира социальной несправедливости, корысти и чистогана и полное бессилие что-либо изменить в этом мире: «Повсюду скрежет зубовой, повсюду ненависть, по-

зывают на хронологическое несоответствие утверждения Ропера о «четырех годах жизни» Мора в монастыре. Известно, что деятельность Мора в качестве лектора Фернвелсинна продолжалась до 1505 г., но в этот период Мор был уже женат. См. *Reynolds*, p. 32.

<sup>25</sup> Уильям Лили (1468—1522) получил ученую степень в Оксфорде, путешествовал в Иерусалим; на острове Родосе совершенствовался в изучении греческого языка, продолжая образование в Италии. В Англию вернулся большим знатоком греческой литературы и впоследствии стал главным учителем в школе св. Павла, основанной в Лондоне Джоном Колетом. Лили — автор самой популярной в Англии XVI в. школьной грамматики латинского языка.

всюду шипение злобы и рокот зависти, повсюду люди угождают своему чреву — правит миром сам дьявол»<sup>26</sup>.

Этот разлад был причиной глубокого духовного кризиса, чуть ли не приведшего Мора в монастырскую обитель картезианцев.

Влияние на Мора его друзей-гуманистов можно проследить главным образом в двух аспектах. С одной стороны, Мора, как и его друзей, увлекала античность, он выступал горячим поборником изучения греческого языка,<sup>27</sup> без чего нельзя было всерьез говорить об овладении сокровищами античной философии и литературы, об изучении Священного писания и патристики. С другой стороны, Мор был целиком захвачен предреформационными проектами Колета, призывавшего «очистить» католическую церковь от схоластической казуистики и догматизма, затемнявших, по мнению гуманистов, подлинный смысл учения Христа, выраженный в Новом завете. Очень велико было также нравственное влияние личности Колета: Мора глубоко волновала этическая сторона деятельности Колета, проповедовавшего радикальное нравственное обновление церкви.

Колет считал, что церковь должна решительно освобождаться от порочного и невежественного духовенства, причиняющего непоправимый моральный ущерб не только своей пастве, но и всему христианскому миру в целом. Смелая и самоотверженная борьба Колета за реформу церкви и нравственное обновление общества на основе заветов Христа целиком захватила молодого Мора. В своих блестящих проповедях Колет обличал пороки католического духовенства — стяжательство, праздность, лицемерие и невежество монахов и епископов. Глубокая эрудиция, блестящий дар проповедника и высокая нравственная чистота Колета создавали ему необыкновенный авторитет, особенно среди последователей и единомышленников, к которым принадлежали, в частности, Эразм Роттердамский и Томас Мор. В письме своему наставнику от 23 октября 1504 г. Мор признавался, что для него нет ничего тяжелее, «чем лишиться... сладчайшего и ставшего привычным... общения» с Колетом, чьим «благоразумнейшим и добросовестнейшим советом» он так привык пользоваться. Возвышенные проповеди Колета и общение с ним, по словам Мора, постоянно вдохновляли и возрождали его. Мор признавался также, что во всей своей жизни он руководствуется «примером и жизнью» Колета. Благодаря духовной поддержке и влиянию Колета, писал Мор, «я чувствовал, что силы мои крепнут... лишён-

<sup>26</sup> The Correspondence, p. 7 (Мор — Колету. Лондон, 28 октября 1504 г.).

<sup>27</sup> Греческому языку Мор обучался у Гроцина и Линакра, после того как он покинул Оксфорд и переехал в Лондон. См.: *Tomпson K. In: CW, 3, pt. I, p. XXV*; ср. *Stapleton*, p. 2—3; см. также письмо Мора Дж. Холту от ноября 1501 г. (*The Correspondence*, p. 4; ср. p. 65) и письмо М. Дорпу (1515 г.), где Мор вспоминает, что некогда слушал лекции Линакра об Аристотеле.

ный всего этого, мне кажется, я определенно истощился бы и окончательно зачахнул».

В том же письме Мор давал отчет о своей жизни во время отсутствия Колета: «А пока я провожу мой досуг с Гроцином, Линакром и нашим дорогим другом Лили. Первый, как тебе известно, единственный руководитель моей жизни во время твоего отсутствия, второй — мой наставник в науках, третий — любимый поверенный и партнер во всех моих делах»<sup>28</sup>.

Жизнь и деятельность Колета в Лондоне, после того как он покинул Оксфорд, тесно связана с лондонским кафедральным собором св. Павла. Здесь Колет начал проповедническую деятельность, по-видимому, еще в 1503 г., уже в следующем году он был фактически назначен настоятелем Собора, хотя формально принял эту должность лишь в июне 1505 г. Сделавшись настоятелем Собора, Колет уделял много внимания совершенствованию церковной службы, придавая большое значение качеству проповеди как средству наиболее эффективного морального воздействия. Совершенствование церковной проповеди для воспитания общества в духе заветов Христа составляло один из важнейших моментов реформы церкви, в осуществлении которой Колет и его последователи видели главное условие преобразования общества на гуманистических началах. Особую актуальность для гуманистов — сторонников реформы в этой связи приобретал вопрос о воспитании гуманистически образованного и преданного христианским идеалам молодого поколения. Поэтому Колет, а затем и его последователи Эразм и Мор придавали важное значение созданию новой системы воспитания молодежи.

Джон Колет выступил с проектом создания новой грамматической школы с гуманистической программой воспитания, где молодежь, овладевая латинским и греческим языками, приобщалась бы не только к христианской литературе — Новому завету и сочинениям «отцов церкви», но также и к произведениям классиков античной литературы и философии. Свою заветную мечту о создании такой школы Колет смог осуществить после того, как в 1505 г. умер его отец, оставивший сыну большое состояние. Уже будучи настоятелем Собора, в 1509 г. Колет организует на свои средства грамматическую школу при Соборе св. Павла. В школе занимались 153 ученика. Там изучали Священное писание, в частности Послания Павла, читали Платона и других греческих авторов; учащимся школы прививалась любовь к античной литературе. Школа, основанная Колетом, явилась прототипом той светской средней школы, которая получила развитие в Англии в эпоху Елизаветы.

Гуманисты — друзья и последователи Колета — всячески содействовали успеху его детища. С Колетом и близкими к нему английскими гуманистами в то время был тесно связан Эразм Рот-

<sup>28</sup> The Correspondence, p. 4.

тердамский, с которым Колет предварительно обсуждал проект создания новой школы. Колет пытался даже убедить Эразма принять должность главного учителя в новой школе. И хотя Эразм отказался, он составил для школы Колета специальное учебное пособие по латинскому языку. Кроме того, школьный устав рекомендовал использовать в процессе обучения такие работы Эразма, как «Воспитание христианина» (*Institutum Christiani hominis*), а также составленную Эразмом молитву в честь юного Христа.

Колет предложил своему другу и бывшему коллеге по Оксфорду Томасу Линакру написать для его школы новую латинскую грамматику. И такую книгу Линакр действительно впоследствии написал. Уже после смерти Колета, в 1525 г., лондонский издатель и родственник Мора Джон Растелл опубликовал латинскую грамматику Линакра вместе с кратким стихотворным введением, написанным Мором (*Progymnasmata grammatices vulgaria*). Правда, книга Линакра оказалась слишком трудной для юных учеников. И тогда Колет совместно с Лили написал свой учебник по латинскому языку, который правил сам Эразм. Характерно, что этот учебник со временем приобрел в Англии широкую популярность<sup>29</sup>.

По просьбе Колета его друг и соавтор Уильям Лили, большой знаток латинской и греческой литературы, принял должность главного учителя школы св. Павла. Среди первых учеников школы Колета были Джон Клемент — воспитанник Мора и будущий воспитатель его детей, впоследствии ставший известным врачом<sup>30</sup>, а также будущий ученый — преподаватель греческого языка в Оксфорде Томас Лупсет.

Новая гуманистическая система воспитания, упразднявшая схоластические методы обучения, характерные для тогдашней школы, сразу же вызвала яростные нападки на школу Колета со стороны приверженцев схоластики. Оценивая значение школы Колета в борьбе против схоластов, осуждавших само изучение греческого языка и античной литературы, Мор писал Колету: «Неудивительно, что твоя школа возбуждает бурю ненависти, она похожа на того деревянного коня, в котором спрятались вооруженные греки для разрушения варварской Трои. Так и из твоей школы могут выйти такие люди, которые с корнем вырвут невежество»<sup>31</sup>.

Занимаясь проблемами образования и воспитания молодого поколения, Колет продолжал энергично обличать в своих проповедях невежество и распущенность духовенства. В феврале 1512 г. Колет выступил перед собранием английского духовенства с призывом реформировать церковь, «очистить» ее от пороков. «Я хотел бы, чтобы вы немедленно вспомнили ваше звание и сан и

<sup>29</sup> *Reynolds*, p. 72.

<sup>30</sup> Джон Клемент увековечен Мором в первой части «Утопии».

<sup>31</sup> *The Correspondence*, p. 15.

подумали о реформе церкви! Никогда еще положение церкви не требовало более энергичных действий! Нас беспокоят еретики, но ни одна ересь не может быть так страшна для нас (как и для всего народа вообще), как порочная и извращенная жизнь духовенства. Это самая худшая ересь из всех»<sup>32</sup>. Своими обличительными проповедями и энергичной деятельностью против схоластов Колет нажил немало врагов и даже навлек на себя обвинение в ереси. Но у него было много последователей и друзей среди гуманистов, пользовавшихся сочувствием в придворных кругах. Так, благодаря покровительству и заступничеству самого архиепископа Кентерберийского Уорхема Колету удалось избежать суда по обвинению в ереси.

Реформа церкви, предполагавшая возрождение «подлинной» христианской этики в духе учения Христа и его апостолов, запечатленного в текстах Нового завета, мыслилась последователями Джона Колета как основа будущего обновления и преобразования всего общества и ликвидации социальных пороков. Религиозно-этическая трактовка социально-политических проблем составляла своеобразие гуманистического мышления Колета и его последователей. Не случайно в научной литературе гуманистов этого круга принято называть «христианскими гуманистами»<sup>33</sup>. Пропаганда и распространение подлинных текстов Евангелия рассматривались Колетом, Мором, Эразмом и их единомышленниками, как неперемное условие общественного прогресса. В этом было существо гуманистической программы накануне Реформации.

Воплощению в жизнь этой программы, по мнению гуманистов, препятствовали догматизм и схоластика лжетеологов, затемнявших смысл учения Христа. Вот почему для них такое большое значение приобретало изучение раннехристианской литературы, в первую очередь Нового завета и сочинений «отцов церкви», особенно Августина и Иеронима.

Эта идеологическая специфика гуманистического движения предреформационной поры была исторически обусловлена идейным влиянием христианства на гуманизм. Характерно, что такие черты христианской доктрины, как общечеловеческий характер ее этики, отличают литературное творчество таких корифеев гуманизма, как Эразм и Томас Мор. Без учета этой специфики невозможно ни понять, ни объяснить тот общечеловеческий, вселенский подход к социально-политическим проблемам Европы XVI в., который нашел свое воплощение в коммунистическом идеале «Утопии» Мора. Вот почему, например, «загадочная» для

<sup>32</sup> Lupton J. H. Op. cit., p. 295—296.

<sup>33</sup> Schuster L. A. Thomas More's Polemical career. — In: CW, 8, pt. III, 1973, p. 11—45; Christian Humanism and the Reformation. Ed. by John C. Olin. New York, 1965; Hexter J. H. The Vision of Politics on the Eve of the Reformation. London, 1973, p. 65—82; См. ФЭ, т. 5, с. 569.

историка XX в. коммунистическая Утопия католика Мора была так близка и понятна его друзьям-гуманистам Эразму, Эгидию, Бюде и другим, всемерно способствовавшим популяризации этой книги в тогдашней Европе. В восприятии гуманистов этого круга универсализм Утопии с ее коммунистическим идеалом собственности не выходит за рамки учения Христа, запечатленного в Новом завете.

Однако на рубеже XV—XVI вв. вселенская организация католической церкви переживала кризис, а сам католицизм, являвшийся официальной идеологией феодального общества, все больше и больше вырождался в схоластический догматизм. Все эти явления в конечном итоге отражали глубокие изменения в социально-экономической и политической структуре позднефеодального общества Европы, происходившие под влиянием процесса генезиса капитализма и формирования национальных государств. В этих специфических для каждой европейской страны исторических условиях зарождалось и развивалось гуманистическое движение, заложившее основы нового мировоззрения будущего буржуазного общества. Естественно, что позитивным проектам гуманистических реформ предшествовала критика существующих порядков. Своеобразие этой критики заключалось в том, что гуманисты были далеки от мысли ниспровергать общественно-политические устои. Сама реформа церкви, проповедуемая Колетом, мыслилась в рамках исторически сложившейся организационной структуры управления католической церковью с согласия и при полном одобрении высших церковных инстанций. Проект реформы, с которым выступали английские гуманисты во главе с Колетом накануне Реформации, обнаруживает свою генетическую связь с католической доктриной. Это вполне отвечало христианскому мировоззрению гуманистов — Колета, Мора, Эразма, основывавшихся в своих идейных исканиях на католической доктрине. Таким образом, предполагаемая гуманистическая реформа была целиком направлена на укрепление и оздоровление католической церкви как с точки зрения доктрины, так и с точки зрения ее организации.

Идеи итальянских неоплатоников, их попытки связать новую гуманистическую систему знаний с традициями христианской религии оказали большое влияние на Колета и его последователей, в частности на Мора. Мор увлекся идеями Пико делла Мирандолы, особенно его этикой. Он перевел с латинского на английский биографию Пико и его письма. Этот труд был опубликован в 1510 г. под заглавием: «Жизнь Джона Пико, графа Мирандолы, вельможи Италии, знатока всех наук, человека добродетельной жизни, с различными письмами и другими творениями названного Джона Пико, полными высоких знаний, добродетелей и премудростей; жизнь его и творения очень ценны и следует их читать почаще и вспоминать. Переведено с латинского языка на английский магистром Томасом Мором».

Перевод жизнеописания Пико Мор осуществил, по всей вероятности, еще в 1504—1505 гг.<sup>34</sup> Латинское же издание этого сочинения впервые вышло в 1496 г. в Болонье. Для перевода на английский Мор, по мнению исследователей, использовал венецианское издание 1488 г. Свой труд переводчик Мор посвятил в качестве новогоднего дара другу — молодой монахине Джойс Лейдис. В Приложениях к биографии Пико Мор опубликовал английский перевод трех его писем к Джованни Франческо, написанных в 1492 г.<sup>35</sup>, а также небольшое сочинение итальянского гуманиста, содержащее этические наставления в христианской жизни: «12 мечей духовной битвы, которые каждый должен иметь в руках, когда на ум приходит искушение греховного соблазна»<sup>36</sup>. Там же прилагалась благочестивая молитва Пико, переведенная Мором английскими стихами<sup>37</sup>. Мор считал личность итальянского гуманиста образцом истинной христианской любви и благочестия, достойным всяческого подражания. В трактовке Мора Пико выглядит как человек, который жил «только во имя любви к богу и ради пользы его церкви, чему он и посвятил все свои труды и деяния»<sup>38</sup>.

Таким образом, наследие Пико Мор воспринимал исключительно в русле духовных исканий гуманистов, последователей Колета и Эразма, мечтавших осуществить на практике заветы Христа и тем самым не только обновить церковь, но и преобразовать общественные отношения на началах справедливости и благочестия.

Побывав в Англии и познакомившись с Колетом и его друзьями, Эразм также оказался в атмосфере гуманистических идей итальянских неоплатоников. Как он сам признавался, ему больше незахочет ехать в Италию, разве что только посмотреть страну. Один из новейших биографов Эразма — Бентон — отмечает, что в свой первый приезд в Англию Эразм «итальянизировался, даже не побывав в Италии»<sup>39</sup>. Впрочем, в одном из монастырей Голландии Эразм уже имел случай познакомиться с трудами Лоренцо Валлы. Подобно Мору, Эразм восхищался учением Пико делла Мирандолы, которого он называл человеком, «наделенным божественным блаженством духа»<sup>40</sup>.

Кружок оксфордских гуманистов стал той идейной средой, в которой складывалось мировоззрение будущего автора «Утопии». При этом очень важное значение для формирования и развития Мора как гуманиста имела его встреча и дружба с Эраз-

<sup>34</sup> *More Th. The English Works*, v. I. Introduction, p. 18.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 361—374.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 386—394.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 394—396.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>39</sup> *Bainton Roland H. Erasmus of Christendom*. New York, 1969, p. 59.

<sup>40</sup> Слова, сказанные Эразмом о Пико в «Посвящении» первого издания «Адагий» лорду Маунтджою.

мом. История знакомства обоих гуманистов давно уже стала достоянием легенды, рассказывающей, что Мор и Эразм встретились впервые случайно, на торжественном обеде у лорда-мэра Лондона. Между ними завязалась оживленная дискуссия, в которой Мор проявил свое необыкновенное остроумие. Эразм, сам блестящий оппонент, был настолько поражен, что якобы воскликнул: «Ты или Мор, или никто!» («Aut tu es Morus, aut nullus»). На что Мор тут же в тон ему ответил: «И ты — или бог, или дьявол, или мой Эразм» («Et tu es Deus aut daemon, aut meus Erasmus») <sup>41</sup>. Так состоялось знакомство двух выдающихся гуманистов, перешедшее вскоре в самую сердечную дружбу на всю жизнь.

Когда Мор познакомился с Эразмом (в 1499 г.), ему было немногим более 20 лет. Эразм прибыл тогда впервые в Англию — по приглашению своего бывшего воспитанника и покровителя лорда Мауптджоя. В письме из Лондона своему другу Роберту Фишеру <sup>42</sup> (5 декабря 1499 г.) Эразм давал весьма лестную оценку новым английским друзьям — кружку оксфордских гуманистов: «Ты спросишь меня, как мне понравилась Англия? Верь мне, мой Роберт, когда я отвечу, что никогда и ничто на свете не нравилось мне больше, чем эта страна! Какой приятный и здоровый климат, а главное, сколько здесь доброжелательности и учености! И какая ученость — не поверхностная, пошлая и показная, но истинная, глубокая, доподлинно древняя, как в латинской, так и в греческой словесности. Так что, как это ни покажется странным, я совсем почти не думаю о поездке в Италию... Когда я слушаю моего друга Колета, мне кажется, что я слушаю самого Платона. Кто не удивится обширным познаниям Гроцина? Как глубоки и утонченны суждения Линакра! Создавала ли когда-нибудь природа более благородный, нежный и счастливый характер, чем у Томаса Мора? Действительно, изумительно, сколь велики плоды древней учености в этой стране!» <sup>43</sup>

Эразм Роттердамский был глубоким знатоком и восторженным почитателем античной, особенно древнегреческой, литературы. Благодаря Эразму европейцам стали доступны переведенные им с древнегреческого на латинский, являвшийся в XVI в. международным литературным языком, многие произведения Плутарха, Лукиана, Ксенофонта, Еврипида и др. Презрительное отношение к схоластической логике, которой на протяжении столетий принадлежало почетное место в средневековой системе образования, — характерная особенность гуманистов, отдававших предпочтение грамматике и риторике, а также изучению наследия ан-

<sup>41</sup> Reynolds, p. 34—35; ср. Routh E. M. G. Op. cit., p. 15—16.

<sup>42</sup> Роберт Фишер, родственник епископа Рочестерского, изучал в Париже у Эразма латинский язык, служил в качестве английского дипломатического агента в Италии.

<sup>43</sup> Op. ep., I, N 118, p. 273—274.

тичных писателей, историков и философов. Не случайно во времена Мора ученого-гуманиста обычно называли *literatus*, подразумевая под этим ученого-литератора, знатока античной литературы, занимающегося латинскими и греческими филологическими студиями. Эразм и Мор были выдающимися представителями этой гуманистической интеллигенции, противопоставлявшей средневековой схоластической системе образования новые принципы гуманистического воспитания, которые широко пропагандировали наряду с христианской этикой разностороннее светское знание.

Не случайно значительная роль в гуманистической реформе образования, являвшейся, по мнению гуманистов, непременным условием христианского возрождения всего общества, отводилась античной светской литературе, особенно греческой. Отрицательное отношение к университетской схоластической науке у Мора и Эразма, их преклонение перед античной литературой — все это определенно свидетельствовало о свободомыслии, нетрадиционном, критическом типе мышления. Весьма показательным в этом смысле восторженное отношение Мора и Эразма к величайшему вольнодумцу и сатирику древности Лукиану, которого они оба переводили с греческого языка и всячески готовы были популяризовать среди людей их круга.

В предисловии к своим переводам трех диалогов Лукиана, ссылаясь на авторитет самого «божественного Иоанна Хрисостома, мужа неукоснительной справедливости, острейшего ума, почти что самого просвещенного из всех наихристианнейших ученых и учейшего из христиан»<sup>44</sup>, Мор очень высоко оценивал диалог «Киник». Лукиана он трактовал с позиций «христианского гуманизма», и в этом отразилось характерное для гуманистов восприятие античного наследия. По мнению Мора, в «Кинике» Лукиан прославлял христианскую этику: он с явной симпатией изображал суровый образ жизни киников, привыкших довольствоваться немногим, противопоставляя его изнеженной роскоши нравственно слабых людей. Потому-то, считает Мор, диалог Лукиана не мог не понравиться таким истинным христианам, как Хрисостом. Мору казалось вполне очевидным, что в «Кинике» прославляются христианские добродетели: «простота христианской жизни, умеренность, воздержанность». Таким образом, Лукиан, по словам Мора, «восхвалял ту тесную и узкую стезю, что ведет человека к жизни вечной»<sup>45</sup>. Более своеобразное отношение к идейному наследию Лукиана, в котором гуманист Мор видит союзника в деле возрождения, «истинно христианской жизни», трудно представить. Однако точно так же относился к Лукиану и Эразм.

<sup>44</sup> CW, 3, pt. I, p. 2. Томпсон обоснованно подвергает сомнению ссылку Мора на авторитет Иоанна Златоуста, якобы использовавшего Лукианова «Киника» в своих проповедях (*ibid.*, p. 138—139).

<sup>45</sup> CW, 3, pt. I, p. 4.

Сочинения Лукиана стали известны на Западе в первой четверти XV в., после того как Гуарино да Верона и Джованни Ауриспа привезли их списки из Константинополя в Италию<sup>46</sup>. Итальянцы способствовали распространению славы Лукиана, выпустив в 70-х годах XV в. его первые издания на латинском языке. Гуманисты не только переводили Лукиана, но и подражали ему. Почитателями Лукиана были Ауриспа, Поджо, Понтано, Ринуччи Аретино, Альберти и др. Его произведения вдохновляли писателей и художников. Так, Лукианово описание творения Апеллеса в сочинении «О клевете» вдохновило Боттичелли на создание картины «Клевета». Первые издания Лукиана на языке оригинала также появились в Италии<sup>47</sup>.

Из английских гуманистов Мор был первым, кто перевел с греческого и опубликовал по-латыни произведения Лукиана. Над переводом и изданием Лукиана Мор работал вместе с Эразмом. Напечатанная в 1506 г. в Париже у типографа Бадия Асцензия книга явилась результатом творческого содружества и единства взглядов обоих гуманистов на Лукиана, чьи произведения приводили их в восхищение<sup>48</sup>. Это издание включало переводы 29 диалогов Лукиана, выполненные Эразмом, и 4 диалогов («Киник», «Менипп», «Любитель лжи», «Тираноубийца») в переводе Мора. Там же Эразм и Мор опубликовали свои оригинальные ответы-декламации на «Тираноубийцу», каждый из которых был намного пространнее самого произведения Лукиана. Столь пристальное внимание обоих гуманистов к «Тираноубийце» вряд ли случайно, учитывая их интерес к проблеме совершенного политического устройства, отразившийся в ряде последующих произведений. Конечно, в сочинении подобного рода декламаций сказывалось традиционное пристрастие гуманистов к искусству риторики. Тем не менее, кроме обычных упражнений в латинском красноречии, в ответах Мора и Эразма проявилась специфическая особенность творчества гуманистов — внимание к проблеме совершенного устройства общества. Характер возражений Мора и Эразма на «Тираноубийцу» имеет важное значение для понимания антитираической направленности складывавшейся гуманистической политической концепции начала XVI в.

<sup>46</sup> О списках Лукиана, известных в XV в., см. *Bolgar R. R. The Classical Heritage and Its Beneficiaries*. Cambridge, 1954, p. 480—481; *Kristeller P. O. Iter Italicum*, v. 1—2. London and Leiden, 1963, 1967.

<sup>47</sup> В 1496 г. во Флоренции вышло издание Лукиана, осуществленное Яносом Ласкарисом; другое, более распространенное в Европе издание Лукиана было напечатано в 1503 г. в Венеции Альдом Мануцием. Последним изданием, по всей вероятности, пользовались Мор и Эразм. См. *CW*, 3, pt. I, p. IX, XXXIX.

<sup>48</sup> Относительно общности взглядов обоих гуманистов в период их совместной работы над переводами Лукиана имеется свидетельство Эразма. В письме к Ричарду Уитфорду он писал в 1506 г.: «Складом нашего ума, характера, вкусов и образования мы (с Мором. — *И. О.*) настолько похожи, что это может показаться просто невероятным» (*Op. ep.*, II, p. 423).

В «Тираноубийце» речь идет о том, как некий гражданин по-лиса, находящегося под гнетом жестокого тирана, тайно пробирается на акрополь, чтобы убить деспота и освободить народ. Случайно он сталкивается с сыном тирана, которого убивает и скрывается, оставив свой меч на месте преступления. Несчастный отец обнаруживает труп сына и в отчаянии закалывает себя тем же мечом. Тогда тираноубийца обращается к согражданам с длинной речью, в которой превозносит свой подвиг и требует награды. В ответах Эразма и Мора подробно, по всем правилам ораторского искусства анализируется описанное у Лукиана событие и рассматривается вопрос о том, как следует квалифицировать поступок тираноубийцы, достоин ли он вознаграждения? Ответ обоих гуманистов отрицателен. Мор при этом недвусмысленно дает понять, что он отнюдь не симпатизирует тирану: «Если я настаиваю, чтобы тебе, мнимому убийце тирана, не платили вознаграждения, то я вовсе не хочу сказать, что оплакиваю смерть этого деспота. Напротив, если бы ты в самом деле убил его, я бы хвалил тебя, дивился тебе и всячески настаивал, чтобы тебя наградили. Я как раз потому и выступаю против твоего награждения, что ты не убивал тирана»<sup>49</sup>.

Таким образом, собственное отношение Мора к тираноубийству выражено достаточно определенно. По словам Мора, мнимый герой, претендующий на вознаграждение, должен был либо убить самого тирана, либо никого не убивать<sup>50</sup>. Но мнимый тираноубийца спесиво заявляет, что тиран все-таки погиб от его меча, как будто намеренно оставленного в мертвом теле его сына. Мор отвергает подобную уловку, утверждая, что меч, которым заколол себя тиран, убийца бросил в паническом страхе<sup>51</sup>, так что ни о каком подвиге не может быть и речи. То, что убийца намеревался убить тирана, но не убил его, не является подвигом, который давал бы право на благодарность сограждан — ведь одних благих намерений недостаточно<sup>52</sup>. Мор приходит к заключению, что смерть тирана произошла по воле провидения, а вовсе не по воле мнимого тираноубийцы, который «бесстыдно требует награду за то, что совершили боги»<sup>53</sup>. Аргументацию Мора одобрил Эразм, по существу разделявший точку зрения своего друга<sup>54</sup>.

Конечно, рассуждения Мора и Эразма по поводу «Тираноубийцы» нельзя расценивать как памфлет против тирании. Тем не менее мы вправе предположить наличие определенной связи между размышлениями гуманистов о сопротивлении дурным правителям и насущными политическими проблемами времени, обусловленными историческим процессом возникновения в Европе

<sup>49</sup> CW, 3, pt. I, p. 94, 96.

<sup>50</sup> Ibid., p. 96.

<sup>51</sup> Ibid., p. 118.

<sup>52</sup> Ibid., p. 106, 108.

<sup>53</sup> Ibid., p. 118.

<sup>54</sup> Op. op., 1, p. 422—423.

абсолютных монархий. Отчетливо выраженная антитираническая направленность этой самой ранней совместной публикации Мора и Эразма позволяет выявить идейные истоки политической доктрины гуманистов начала XVI в. Показательно, что материал для размышления о тирании они черпают не у средневековых мыслителей, писавших на эту тему (Иоанн Солсберийский, Фома Аквинский, Джон Уиклиф и др.), а у Лукиана, имевшего к тому же дурную репутацию в христианской традиции. Таким образом, существует идейная связь между гуманистической политической мыслью начала XVI в. и политическими представлениями античной демократии. При этом творчество Лукиана, вызывавшее столь пристальный интерес Мора и Эразма, служило для них своеобразной школой свободомыслия. В этом мы убеждаемся, читая письмо Мора к Ретголлю. В нем автор делает попытку реабилитировать Лукиана в глазах христианского мира и обосновать тезис о том, что его сочинения не только не опасны для христиан, но, напротив, полезны и поучительны. Особенностью таланта Лукиана Мор считал соединение блестящей литературной формы, доставляющей подлинное наслаждение, с назидательным содержанием<sup>55</sup>.

Восхищение Эразма и Мора Лукианом не означает, будто они не замечали, что перед ними язычник, скептик, вольнодумец. И все же они были убеждены в ценности сочинений Лукиана для любого здравомыслящего христианина, который стремится к познанию окружающего мира и глубокому пониманию человеческой природы. В частности, Мор считал справедливым и очень поучительным для христиан ироническое отношение Лукиана к магии и суевериям как проявлению невежества. Апеллируя к Лукиану, гуманист призывал своих современников освободиться от предрассудков, унижающих человеческое достоинство, и обрести подлинную свободу духа. Так, по словам Мора, в диалоге «Любитель лжи» Лукиан «учит нас не верить в магию и избегать суеверий, которые иногда навязывают под видом религии»<sup>56</sup>. Защищая Лукиана от нападок обскурантов, Мор резко возражал по поводу ханжеских представлений, будто чтение книг язычника опасно для христианина, ибо может якобы его «испортить». В том же послании к Ретголлю — своеобразном предисловии к переводам Лукиана — Мор писал: «Не удивляйся, что грубые умы черни оскорбляются этими сочинениями; они полагают, что творят нечто великое и навсегда завоевывают себе заступничество Христа, когда им удается сочинить какую-нибудь побасенку, сказку о святом муже или что-нибудь страшное об аде, по поводу чего умиленно прослезится или содрогнется от ужаса разве только старая баба. У нас вряд ли найдется хоть один святой или благочестивая дева, о которых не сочиняли бы подобных небылиц, конечно,

<sup>55</sup> CW, 3, pt. I, p. 2.

<sup>56</sup> Ibid., p. 6.

с самыми лучшими намерениями; они ведь опасаются, что правде не поверят и потому нужно ей хорошенько помочь ложью»<sup>57</sup>. Столь откровенно высказываясь против «благочестивой лжи» с самыми лучшими намерениями, Мор вступал на рискованный путь свободомыслия. Подобные рассуждения будили сомнения в истинности традиционной идеологии, освящаемой авторитетом католической церкви.

Позже, в 1532 г., в условиях наступившей Реформации и обострения борьбы между приверженцами католической доктрины и ее противниками, Мор вынужден был пересмотреть отношение к собственным ранним произведениям, отмеченным чертами свободомыслия, и даже выражал готовность сжечь их, дабы не поощрять заблуждений среди народа<sup>58</sup>. При этом, как полагает Чемберс, Мор не столько подразумевал «Утопию», сколько некоторые эпиграммы и переводы из Лукиана вместе с указанным посланием к Ретголлю<sup>59</sup>.

Просветительское гуманистическое движение конца XV—начала XVI в. подрывало влияние католицизма. Черты гуманистического свободомыслия пронизывают лучшие произведения гуманистической литературы. Особенно это характерно для «Утопии», где, по мнению исследователей, «мало следов не только католицизма, но и христианства вообще». Не случайно такой крупный специалист по истории Англии XVI в., как А. Н. Савин, утверждал: «Не знай мы автора «Утопии», нам трудно было бы судить о том, христианин ли он внутри себя или нет»<sup>60</sup>.

Большое значение в борьбе гуманистов против схоластов имел грандиозный труд Эразма по изданию исправленного им греческого текста Нового завета с переводом на латынь и тщательным филологическим и историческим комментарием. Труд Эразма не только положил начало критическому изучению Библии, но и нанес удар по авторитету церкви и схоластической науки, обнаружив многочисленные ошибки в общепринятом и официально утвержденном церковью тексте Нового завета.

Издание перевода Нового завета Эразма, напечатанное в 1516 г. в Базеле, в типографии Фробена, Мор и его друзья Колет, Линакр, Фишер, а также покровитель Эразма архиепископ Кентерберийский Уорхем воспринимали как важный шаг к осуществле-

<sup>57</sup> CW, 3, pt. I, p. 4, 6.

<sup>58</sup> CW, 8, p. 179, 8—17.

<sup>59</sup> Chambers R. W. The Place of St. Thomas More in English Literature and History. New York, 1964, p. 49—50. Сатирический метод Лукиана, бичеванного пороки своего времени, оказал существенное влияние на творчество гуманистов эразмианского круга. О влиянии Лукиановой сатиры на европейский гуманизм XVI в., и «Утопию» в частности, см. McConica James Kelsey. English Humanists and Reformation Politics under Henry VIII and Edward VI. Oxford, 1965, p. 15—16; ср. Thompson Craig R. — In: CW, 3, pt. I, p. XLII, L.

<sup>60</sup> Савин А. Н. История Англии в новое время (XVI—XVIII вв.), вып. 1. М., 1912, с. 31.

нию реформы церкви, о которой они мечтали. Не случайно, что самым энергичным вдохновителем Эразма был Колет, а Уорхем из своих личных средств<sup>61</sup> даже назначил Эразму пенсию. В письмах к Эразму Мор постоянно спрашивался о ходе работы по изданию сочинений Иеронима и Нового завета. 17 февраля 1516 г. Мор писал: «Я рад, что Ваш святой Иероним и Новый завет продвигаются столь успешно»<sup>62</sup>. Когда же Мор узнал о выходе книги в свет, его радости не было границ. В стихах, посвященных Эразму, Мор прославлял его труд как истинный подвиг ученого:

«Труд сей святой и бессмертный,  
Эразма ученого подвиг,  
Ныне выходит. О, сколь  
Пользы народам песет!»

Но если у английских гуманистов, друзей Эразма, издание его труда вызвало горячее одобрение, гордость и восхищение подвигом ученого, то теологи-схоласты отнеслись к нему враждебно. Указанные Эразмом ошибки в утвержденном церковью тексте Нового завета (Вульгаты) возбуждали сомнение в умах и подрывали традиционное отношение к Библии как «божественному откровению».

В числе противников Эразма оказался один из бывших его друзей — профессор теологии Лувенского университета Мартин Дорп. Дорп обвинил Эразма в нападках на теологию. В ответ на выпады против Эразма Мор написал письмо-памфлет в защиту Эразма<sup>63</sup>, где проявил себя тонким знатоком не только премудростей христианской теологии, но и древних классиков. Выступая как непримиримый противник средневековой схоластики, Мор доказывал, что все аргументы схоластов представляют собой апологию невежества и противоречат здравому смыслу.

Мор видел в Эразме не только друга, но и своего единомышленника. Не случайно, что именно под влиянием Мора Эразм написал знаменитую сатиру «Похвальное слово глупости». В 1509 г., когда Эразм гостил у Мора, у него и зародился замысел «Мории» (сокращенное название «Похвального слова глупости», от греч. «мория» — «глупость»). Не подлежит сомнению, что в «Похвале глупости», этой остроумной и смелой сатире на весь тогдашний «христианский мир», нашли выражение не только взгляды Эразма, но и взгляды самого Мора, Колета и их друзей. Эразм впоследствии признавался, что побудить его, серьезного ученого, написать эту насмешливую, от начала до конца пронизанную юмором книгу было столь же необычно, как заставить

<sup>61</sup> См. латинское стихотворение Мора, посвященное архиепископу (№ 241), по случаю выхода в свет Эразмова труда.

<sup>62</sup> Op. ep., II, N 338.

<sup>63</sup> The Correspondence, p. 27—76.

верблюда плясать на канате. В предисловии к книге, написанном в форме послания к «милому Томасу Морю», Эразм выразил восхищение многочисленными талантами друга и посвятил ему свою «Морию». Письмо Эразма заканчивалось словами: «Прощай, мой красноречивый Мор, и Морию твою защищай всеусердно».

Эразм не ошибся в своем предвидении: «Морию» действительно пришлось защищать от злобных нападок схоластов, не прощавших насмешек, как не могли они простить Эразму его перевода Библии, — ведь критика Эразма подрывала устои католической церкви и сеяла сомнение и недоверие не только в отношении духовенства, но и в отношении светских властей, опиравшихся на церковь.

Мор не раз защищал Эразма не только от нападок ученых защитников схоластики, но и от оскорблений невежественных монахов. Характерно начало одного из писем-памфлетов Мора в защиту Эразма: «Послание знаменитого джентльмена Томаса Мора, в котором он опровергает грубые и яростные обвинения некоего монаха, невежество которого равно его спеси». Памфлет Мора был адресован монаху, обвинившему Эразма в том, что его сочинения «сеют раздор и смущают народ».

«Послание к монаху» важно для понимания эразмианского гуманизма, его, в частности, гносеологического аспекта. Рассматривая вопрос об отношении между верой и природным разумом, Мор исходил из своеобразной апологии разума и опыта, которые, по его мнению не только не противоречат христианскому откровению, но полностью совпадают с ним. И если учитель Мора Коллет определял теологию как «откровение божественной истины и язык пророков»<sup>64</sup>, то Мор конкретизировал гуманистическое понимание теологии, которая, с его точки зрения, согласуется с природным разумом и опытом людей. С этой позиции рассматривал Мор в «Послании к монаху» и социальную проблему: разум, основываясь на горьком опыте человеческого страдания, позволяет обнаружить истину божественного откровения, воплощенную в Библии в наставлениях бога-отца и сына о том, что частный интерес, частная собственность являются причиной порочного устройства общества и противоречат идее общего блага. «Бог предвидел многое, установив, что все в мире должно быть предметом общего интереса; точно так же поступал Христос, когда пытался отвлечь людей от частных интересов во имя всеобщих. Будь уверен, он понимал, что наша падшая природа отчаянно привязана к ее частным стремлениям в ущерб общему делу»<sup>65</sup>. Этот порок — предпочтение личных интересов, частной собственности общим интересам христианского единства и мира всего человечества — Мор рассматривал как проявление гордыни, которую он

<sup>64</sup> Colet J. Two Treatises on the Hierarchies of Dionysius, tr. and ed. by J. H. Lupton. London, 1869, p. 7, 169.

<sup>65</sup> The Correspondence, p. 195.

решительно осуждал<sup>66</sup>. Таким образом, «Послание к монаху», написанное в 1519—1520 гг., в некотором отношении согласуется с осуждением частной собственности в «Утопии». С другой стороны, попытка соединить христианское откровение с авторитетом разума и опыта отчасти объясняет последующую непримиримую позицию Мора и Эразма в период их полемики с Лютером и его последователями, доказывавшими ничтожество разума перед верой.

В «Послании к монаху» Мор убедительно доказывал, что «труды Эразма представляют ценность для всех людей», ибо воодушевляют и воспаляют сердца любовью к истине и к науке. Эразм, писал Мор, «всецело посвятил себя служению другим и не ожидает для себя никакой личной награды в этой жизни»<sup>67</sup>. Зато каким только нападкам не подвергают его спесивые и невежественные богословы и некоторые монахи, пытающиеся «из норы своей крошечной кельи осквернить его своим зловонным языком». Доходят даже до того, что ставят в упрек Эразму его частые переезды с места на место, как будто вечное пребывание на одном и том же месте является особой добродетелью. А между тем, продолжает Мор, «сам бог предпочтет его (Эразма. — *И. О.*) путешествия твоему сидению на корточках... то, что говорит Эразм, — твоему молчанию, молчание Эразма — твоим молитвам, его нарушения святого поста — твоему постничеству, его сон — твоему бдению. Словом, сам бог предпочтет все то, что ты презираешь в Эразме тому, что ты так превозносишь в своем собственном образе жизни»<sup>68</sup>.

Но чего можно было ожидать от невежественного монаха, когда даже недавний друг Эразма профессор теологии Мартин Дорп выступил с публичным осуждением «Похвалы глупости» и Эразмова перевода Нового завета. Дорп также выражал опасение, как бы труды Эразма не подорвали христианскую веру. Досаднее всего было то, что, неоднократно меняя свою позицию по отношению к Эразму, Дорп поступал так отнюдь не из каких-то убеждений, а из карьеристских, конъюнктурных соображений, стараясь показать свою благонадежность перед лувенскими схоластами, среди которых ему приходилось работать. В своих выпадах против Эразма Дорп доходил до прямой поддержки мнения невежественных богословов, что вообще не следовало бы изучать греческий язык, так как греки были заражены ересью, а многие святые отцы отлично обходились и без знания греческого. В письмах к Дорпу в защиту Эразма Мор жестоко высмеивал глупость и невежество блюстителей веры, стоявших на позициях схоластики, и пытался взывать к совести и здравому смыслу своего корреспондента.

<sup>66</sup> *Fleisher M. Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More. Genève, 1973, p. 44.*

<sup>67</sup> *The Correspondence, p. 202.*

<sup>68</sup> *Ibid., p. 203.*

Попытки невежественных теологов доказать греховность сочинений древнегреческих писателей и даже запретить само изучение греческого языка вызвали резкий отпор Мора в его письме к Оксфордскому университету. Письмо было написано в начале 1518 г., когда влияние обскурантизма коснулось и Оксфордского университета, угрожая подорвать сложившиеся там некогда гуманистические традиции обучения.

Мор писал, что до него дошли слухи будто в Оксфорде появилась некая влиятельная группа, именующая себя «троянцами», которая осмеивает и позорит всякого, кто изучает греческий язык и интересуется древнегреческой литературой. Судя по всему, писал Мор, эти «троянцы» вообще не имеют понятия о том, что такое «благородные науки»<sup>69</sup>. По словам Мора, к этим современным «троянцам» чрезвычайно подходит старая поговорка: «поздно умнеют фригийцы». Борьба новоявленных «троянцев» против науки, по словам Мора, вызывала тревогу всякого здравомыслящего человека.

Далее Мор рассказывает, как ему случилось присутствовать на проповеди такого «троянца», считавшего себя к тому же ученым. Этот проповедник, начав с осуждения греческой литературы, закончил бранью против римской литературы и всякой учености вообще. Проповедь этого невежды была «сплошным набором из всякого вздора» и походила на какое-то «вахханальное неистовство». Многие присутствующие были просто удивлены: «Как такому человеку могла прийти мысль рассуждать о латинской литературе, в которой он смыслит совсем мало, или «о свободных искусствах»<sup>70</sup>, в которых он смыслит еще меньше, или же о греческом, в котором он не смыслит ровно ничего<sup>71</sup>. Как можно осуждать то, в чем ты полный невежда? Мало того, как можно похвально невежеством? Если этикие «троянцы», предлагающие ликвидировать светские науки, завладеют Оксфордским университетом, славные традиции гуманистического воспитания погибнут. А между тем, рассуждает Мор, это лучшее, чем славится Оксфордский университет. Защищая светские науки от нападок теологов Мор утверждал, что «светская ученость приближает душу к добродетели»<sup>72</sup>. Невежда не может быть теологом. Чтобы проповедовать, «надо сперва изучить законы человеческой природы и поведения» — вещь бесполезную для теологов. «А от кого лучше получить эти знания, как не от поэтов, ораторов, историков?»<sup>73</sup> Между тем сей муж «прокликает светские науки и объявляет, что надобно изучать одну только теологию. Но как это возможно без знания еврейского, греческого и латин-

<sup>69</sup> Ibid., p. 113.

<sup>70</sup> «Свободные искусства» — светские науки: грамматика, риторика, диалектика, геометрия, арифметика, астрономия, музыка.

<sup>71</sup> The Correspondence, p. 115.

<sup>72</sup> Ibidem.

<sup>73</sup> Ibid., p. 116.

ского языков?»<sup>74</sup> Невежественный проповедник назвал «еретиками тех, кто стремился изучать сочинения греков; тех, кто читал эти сочинения, он клеймил позором, как величайших нечестивцев, а студентов, которые слушали их, называл нечестивцами крохотными». Этот святой муж отнес к нечестивцам и Эразма, правда, не назвав его по имени, «однако столь явно указав на него, что все поняли, о ком идет речь, так же как они поняли всю глупость оратора»<sup>75</sup>.

Подчеркивая первостепенное значение для европейской цивилизации наследия греков, Мор утверждал, что «греки как во всех прочих искусствах, так и в самой теологии открыли все самое лучшее». Латинское наследие, по словам Мора, не может соперничать с греческим, особенно в области философии, где «за исключением того, что оставили Цицерон и Сенека, нет ни одного учения римлян, а только греческие или же переведенные с греческого языка. Не говоря уже о том, что Новый завет почти целиком сначала был написан по-гречески». Кроме того, именно греки были «древнейшими и самыми знающими толкователями Священного писания»<sup>76</sup>.

В заключение Мор призывал ученых Оксфордского университета немедленно дать отпор невеждам, вроде упомянутого «троянца», и с еще большим рвением обратиться к изучению наследия древних писателей и философов. Защищая светские науки от нападок обскурантов-теологов, Мор предлагал обратить особое внимание на изучение греческого языка, указывая, что и половина греческой учености все еще остается недоступной для Запада. Правда, «половина сочинений греков существует на латинском языке, но переведены они так, что до сей поры лучше и надежней их читать по-гречески»<sup>77</sup>. Поэтому нельзя допускать «ни в публичных выступлениях, ни в частной болтовне нападок на изучение греческого языка». Нельзя терпеть, чтобы в самом Оксфордском университете «глупцы и ленивцы», не желающие ничему учиться, «безнаказанно поносили благородные науки и изучение языков». Оксфордский университет должен и впредь оставаться питомником учености, украшением королевства, «откуда вышли многие столь просвещенные люди, которые смогут прославить не одну только Академию, но всю церковь!»<sup>78</sup> Письмо Мора имело большое значение для распространения гуманистических идей в Англии, нанеся чувствительный удар теологам-схоластам.

Гуманистическая программа воспитания и образования, изложенная в «Утопии» и в послании Оксфордскому университету, находит развитие в письме к Уильяму Гонеллю — воспитателю

<sup>74</sup> The Correspondence, p. 116.

<sup>75</sup> Ibid., p. 117.

<sup>76</sup> Ibidem.

<sup>77</sup> Ibidem.

<sup>78</sup> Ibid., p. 119.

детей Мора. Это письмо, датированное, вероятно, 22 мая 1518 г., акцентирует внимание на этическом аспекте образования. Мор выражал убеждение, что истинную ученость должна сопровождать добродетель, подобно тому как тень сопровождает тело: «всем королевским сокровищам я предпочитаю ученость, соединенную с добродетелью»<sup>79</sup>. Ссылаясь на авторитет «философов — наставников человеческой жизни», Мор отмечал, что среди всех благодеяний, которые приносят людям науки, главное — это польза, а вовсе не погоня за известностью и пустой славой. Тот, кто, занимаясь науками, одержим гордыней и тщеславием, употребляет ученость во зло<sup>80</sup>. Подчеркивая нравственное значение образования, Мор утверждал: «Среди всех благ добродетель стоит на первом месте, а ученость на втором»<sup>81</sup>. В соответствии с этим он предлагал программу воспитания для своих детей: «Прежде всего детей надобно выучить благочестию по отношению к богу, милосердию ко всем людям, скромности и христианскому смирению»<sup>82</sup>.

Далее Мор подчеркивал значение наук, которые развивают разум. При этом он настаивал на необходимости и целесообразности обучения наукам как мужчин, так и женщин: «Я не думаю, что для жатвы важно, кто сеял — мужчина или женщина. И тех и других, если они называются людьми, по самой их природе от животных отличает разум. И те и другие, говорю я, одинаково способны овладеть науками, которые развивают разум; если посеять семена добрых наставлений, то вырастут и плоды, подобно тому, как это бывает на пашне. Если женщины по собственной их природе плохи и скорее способны породить чертополох, чем какой-нибудь иной плод (на этом основании многие удерживают женщин от занятий науками), то я, напротив, считаю, что тогда надобно с еще большим усердием развивать их ум благородными науками и занятиями, чтобы трудом исправить этот природный недостаток. Так считали и древние мужи — люди не только в высшей степени мудрые, но также и добродетельные»<sup>83</sup>. Свой взгляд на обучение женщин наукам Мор подкреплял ссылками на авторитет Иеронима и Августина.

Подобную программу воспитания и обучения Мор блестяще осуществил на практике — его семья была своеобразной школой гуманистического воспитания. Не только сын, но и три дочери Мора были широко образованными людьми, разделявшими научные интересы своего отца и его друзей-гуманистов. В частности, больших успехов в научных занятиях древними языками достигла старшая дочь Мора — Маргарита, которую сам Эразм называл «украшением Британии».

<sup>79</sup> Ibid., p. 121.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> Ibid., p. 122.

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> Ibidem.

До конца царствования Генриха VII, т. е. вплоть до 1509 г., Мор вел жизнь, обычную для лондонского адвоката, связанного с делами Сити. В 1510 г. его назначили одним из помощников шерифа Лондона. На последний год пребывания Мора в должности помощника шерифа приходится восстание лондонских ремесленников и подмастерьев против засилья иностранцев, пользовавшихся в Лондоне привилегиями в ущерб местным ремесленникам. Это восстание, известное под названием «Злой день мая», произошло в конце апреля — начале мая 1517 г. и тогда же было подавлено. Как сообщает старинная английская хроника, это были тяжелые для лондонцев дни. Повсюду в городе были расставлены виселицы. Участников восстания — мужчин, юношей и даже детей в возрасте 13 лет — связанных проводили по улицам Лондона. Мрачная процессия пленников — 400 мужчин и 11 женщин в длинных рубахах, с петлями па шее — прибыла в Вестминстерхолл и предстала перед королем. Сюда же 12 мая прибыл Томас Мор вместе с представителями лондонского Сити, чтобы просить короля помиловать восставших. И король даровал прощение<sup>84</sup>.

Как и многие гуманисты Мор осуждал восстание. Он не верил, что таким путем можно уничтожить социальное зло и облегчить положение бедняков, но вместе с тем он сочувствовал народу и готов был всячески помочь угнетенным.

Свою службу в качестве помощника шерифа Лондона Мор сочетал с напряженной литературной деятельностью. Творчество его отличалось не только богатством содержания, но и жанровым разнообразием. Кроме уже упоминавшегося перевода биографии Пико делла Мирандолы, литературное наследие Мора включает «Историю Ричарда III» и «Утопию», переводы на латинский язык древнегреческих поэтов и собственные оригинальные поэтические опыты на английском и латинском языках, богатое эпистолярное наследие и острые полемические религиозные трактаты, написанные против Лютера и его английских последователей реформации.

Личная судьба Мора, как и все его творчество, была тесно связана с бурными событиями его эпохи. Находясь в самой гуще идейной и политической борьбы своего времени, Мор отразил надежды и чаяния той гуманистической среды, к которой принадлежал. В этом смысле его поэзия и проза представляют собой яркое свидетельство духовных исканий и борьбы целого поколения европейских гуманистов, обнаруживающих на рубеже XV—XVI вв. поразительную общность своих интеллектуальных интересов. В частности, латинская поэзия Мора, его «История Ричарда III» и особенно «Утопия» прекрасно передают ту духовную атмосферу с ее четко очерченным кругом идей, которая была харак-

<sup>84</sup> *Hall E.* Henry VIII, v. 1. London, 1904, p. 159; ср. *Reynolds*, p. 122—123; *Chambers R. M.* Thomas More, p. 147—151.

терна для гуманистического кружка Колета—Мора—Эразма накануне Реформации.

Если поздние религиозные трактаты Мора являются в известном смысле итогом развития гуманистической концепции предреформационной поры, точнее, обнаруживают «превращение ее в свою противоположность»<sup>85</sup>, то все, написанное Мором в канун Реформации, отражало полные оптимизма мечты и чаяния о справедливом переустройстве общества на разумных началах, при содействии мудрых правителей и посредством реформы церкви.

## ЛАТИНСКИЕ ЭПИГРАММЫ

Среди произведений Мора предреформационной поры важное место принадлежит его поэзии. Поэтическое творчество Мора, включающее более 250 латинских стихотворений, эпиграмм и поэму на коронацию Генриха VIII, приходится на блестящий период в истории английского гуманизма и одновременно на счастливейшее время в жизни самого Мора.

Как писал ученик и друг Эразма Беат Ренан Виллибальду Пиркгеймеру из Базеля 23 февраля 1518 г., Мор «во всех отношениях восхитителен, его сочинения — самые элегантные, его переводы — самые удачные. Как мелодично и легко текут его стихи. В них непринужденность, ничего грубого, его латынь — чистейшая и прозрачная. И кроме того, все столь счастливо соединено с таким остроумием, что я никогда ничего не читал с большим удовольствием... Должно быть, Музы вдохнули в него все свои дары юмора, элегантности и ума». Как утверждал Ренан, в латинской поэзии Мора есть «все те достоинства, которыми должна отличаться настоящая эпиграмма: тонкость в соединении с краткостью, прелесть шутки, блестящие концовки»<sup>86</sup>. Не меньшей похвалы, по мнению Ренана, заслуживают переводы Мора из греческой поэзии.

Преобладающий в поэзии Мора жанр латинской эпиграммы был очень популярен среди европейских гуманистов. В частности, великолепным мастерством эпиграммы владели итальянские гуманисты. Сугубо светское, подчас даже фривольное содержание эпиграммы, продолжавшей традиции римской поэзии, было характерно для итальянской латинской поэзии XV—XVI вв. Оксфордские учителя Мора — Гроцин и Линакр, изучавшие в Италии греческий язык и античную литературу, были горячими поклонниками античности. Большой энтузиаст изучения греческой и латинской литературы, Гроцин и сам пробовал свои силы в жанре латинской эпиграммы. Сохранилась эпиграмма Гроцина на некую

<sup>85</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 21.

<sup>86</sup> *More Th.* The Latin Epigrams. Ed. by Bradner L. and Charles A. Lynch. Chicago, 1953 (далее — The Latin Epigrams), p. 3—4.

леди, бросившую в него снежком: «Юлия бросила снегом в меня. И знаю я теперь, когда Юлия снегом бросает в меня, огонь может быть в снегу»<sup>87</sup>.

Лирическая эпиграмма Гроцина, казалось бы, весьма неожиданная в устах ученого, человека духовного звания, по своей тематике очень близка итальянской поэзии того времени.

Литературные симпатии оксфордских учителей, любовь к античной литературе и определенный вкус к жанру эпиграммы, столь популярному в античной поэзии, несомненно, оказали влияние и на поэтическое творчество самого Мора. Острый ум и наблюдательность, темперамент и чувство юмора — все это весьма характерно для поэтического дарования Мора. Другой отличительной особенностью его латинской поэзии, больше всего, пожалуй, объясняющей ее популярность среди современников, являются богатство идейного содержания и широта тематики. Отказ от сугубо лирической тематики, свойственной итальянской поэзии, и в то же время нежелание ограничиваться религиозной проблематикой, столь характерной для литературного творчества северных гуманистов, дали возможность Мору затронуть в стихах широкий круг разнообразных и актуальных для своего времени идей. Когда после Якоба Понтано или Эразма обращаешься к поэзии Мора, то как отмечают специалисты, ощущаешь, что, оставив уединенную келью ученого и клирика, вступаешь в широкий мир купцов, юристов, придворных<sup>88</sup>.

Среди дошедших до нас стихотворений Мора — более двух десятков эпиграмм на королей и правителей, более десяти — на астрологов и врачей, пять эпиграмм на священников, эпиграммы, высмеивающие пороки и хитрости женщин и т. д. При этом почти отсутствуют стихотворения о христианском благочестии, но зато обильно представлен юмор фаблю.

Видное место в поэзии Мора занимает политическая тема. Она звучит уже в самых ранних по времени латинских стихотворениях, написанных задолго до появления «Утопии». Такова, в частности, эпиграмма, посвященная прекращению «Войны роз» и восшествию на английский престол новой династии — Тюдоров:

«С алою белая роза в соседстве росла, и друг друга  
В споре за первенство с ней каждая стала теснить.  
Две это розы еще. Но цветок уж сливается, спору  
Этим слиянием их ныне положен конец»<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> *Chambers R. W. Thomas More. London, 1935, p. 82.*

<sup>88</sup> *The Latin Epigrams, p. XXVII.*

<sup>89</sup> В гербе Ланкастеров была алая роза, в гербе Йорков — белая. Генрих Тюдор — представитель младшей линии Ланкастерского дома, получивший корону после победы над Ричардом III в битве при Босворте 22 августа 1485 г., в результате женитьбы на дочери Эдуарда IV Елизавете объединил в своем гербе обе розы. Стихи Мора здесь и далее даются в переводах Ю. Ф. Шульца.

Говоря о политических мотивах поэзии Мора, следует прежде всего обратить внимание на идею о наилучшем политическом устройстве, волновавшую в то время умы многих гуманистов Европы. Трактовка этой проблемы гуманистами XVI в. так или иначе ассоциировалась с представлением о совершенном государе. Каким должен быть совершенный государь, способный обеспечить общественное благоденствие? Над этим размышлял Эразм в своих трактатах «Христианский государь» и «Жалоба мира», а также в «Похвале глупости», Томас Мор — в «Утопии» и латинских эпиграммах. Оба гуманиста были единодушны в своих требованиях к идеальному государю: его долг — быть слугой народа, соблюдающим законы и защищающим мир<sup>90</sup>.

«Добрый властитель, каков? Это пес, охраняющий стадо. Он отгоняет волков. Ну, а недобрый? — Сам волк». «Король, законы любящий, с тираном лютым разнится: рабами всех зовет тиран, король — своими чадами».

Отрицание любых форм тирании в условиях феодальной Европы XVI в. способствовало развитию политической идеологии формирующейся буржуазии. Обоснованию тираноборческих идей Мор отводил значительное место в «Истории Ричарда III», «Утопии» и латинских эпиграммах. Осуждая тиранию и противопоставляя тирану свой идеал государя, Мор решительно отвергал концепцию божественного происхождения королевской власти и развивал мысль о происхождении королевской власти от народа. На этом основании Мор считал не только возможным, но и необходимым ставить вопрос об ответственности государя перед народом, утверждая, что народ своей волей дает власть и отнимает ее: «Любой, принявший власть над многими людьми, — должник правленье вверивших. И во главе стоять не дольше должен он, чем захотят избравшие. Что ж так спесивы властелины жалкие, коль их правленье временно?»<sup>91</sup>

О том, что тираноборческие мотивы в поэтическом творчестве Мора отнюдь не являлись всего лишь обычной для гуманистов данью античной литературной традиции, но имели самое прямое отношение к политической жизни того времени, свидетельствует как собственная парламентская деятельность Мора при Генрихе VII, едва не окончившаяся для него трагедией<sup>92</sup>, так и его поэма: «На день коронации Генриха VIII, славнейшего и счастливейшего короля Британии», недвусмысленно заклеившая политические беззакония предыдущего царствования. Приветствуя нового государя в день его коронации, Мор оптимистически заяв-

<sup>90</sup> Идею общности ряда политических эпиграмм Мора с трактатами Эразма отмечает, в частности, Рейнольдс: *Reynolds E. E. Thomas More and Erasmus. London, 1965, p. 144.*

<sup>91</sup> *The Latin Epigrams, N 103, p. 52.*

<sup>92</sup> *Roper, p. 7—8.*

лял, что «день этот — рабства конец, этот день — начало свободы...»:

«Тьмою поборов недавно торговец задавленный, ныне  
Море отвыкшее вновь стал кораблем бороздить,  
Раньше лишенные силы и вред принужденные сеять.  
Рады законы теперь силы свои обрести.  
Все они рады равно, благодарны равно, воздавая  
Ныне грядущим добром за причиненный ущерб...  
...О! Сколько радости видеть, что столько воров, и немало  
Рук заграбущих теперь тщетно добычи хотят!  
Нет в том вины никакой (а была она прежде немалой),  
Чтобы добром обладать, нажитым честным путем.  
Страх не шипит уже больше таинственным шепотом в уши —  
То миновало, о чем нужно молчать и шептать.  
Сладко презреть клевету, и никто не боится, что ныне,  
Будет донос, — разве тот, кто доносил на других»<sup>93</sup>.

Поэма Мора на коронацию Генриха VIII — не просто праздничный панегирик, написанный ради торжественного случая, а по существу гуманистическая политическая программа, противопоставляющая просвещенную монархию деспотизму и произволу предшествующего царствования. Поэма отражала политические идеалы как самого Мора, так и его гуманистического окружения, видевшего в образованном Генрихе VIII будущего покровителя ученых и возможного сторонника гуманистической реформы общества. Мор противопоставлял Генриха VIII предшествующему государю, поощрявшему налоговый произвол и террор в политике. Решительное отстранение от власти и наказание Генрихом VIII наиболее ненавистных народу советников покойного монарха, казалось, также подтверждали самые оптимистические надежды гуманистов, мечтавших о просвещенном короле, одержимом заботой о благе общества. В поэме Мор противопоставлял торжествующую справедливость беззакониям прошлого царствования; при этом молодой король изображался Мором как орудие торжествующей справедливости:

«. . . . . Любой, кто недавно  
Умыслом злобным своим вред государству чинил,  
Тот, кто доносчиком был, укрощается ныне в оковах,  
Чтобы он сам претерпел зло, что другим причинял.  
Он для торговли моря отверзает. И если торговец  
Был притесняем, теперь малый он платит налог.  
Бывшее долго в презренье сословье людей благородных  
В первый правления день древнюю честь обрело.  
Должности все в государстве, которые прежде негодным

<sup>93</sup> The Latin Epigrams, N 1, p. 16—17.

В откуп давались, раздал людям достойнейшим он.  
И со счастливой в делах переменной отличья, какие  
Ранее неуч имел, ныне ученый обрел.  
Тотчас законам (они ниспровержены были и сами  
Ниспровергали) вернул мощь и достоинство он»<sup>94</sup>.

В поэме Мор сравнивал просвещенного и либерального Генриха VIII с могучим Ахиллом, прославляя его как освободителя народа от деспотизма и произвола. Прежде, при Генрихе VII, народ был задавлен «тьмою поборов» и даже знать находилась «в подчиненье» у «подонков народа», ибо «власть без границ» погубила добрые нравы. Зато молодой король «сразу же снова к себе все сословья привлек». В том, что Генрих VIII решил прекратить произвол и отказался от «власти без границ», которая так нравилась его отцу, Мор видит особую заслугу молодого короля, ибо, «как и должно, отцу родину он предпочел», т. е. благо и процветание страны поставил выше сыновних чувств. Все то добро, которое ради своего народа совершил благородный монарх «с просвещенным умом», по мнению автора поэмы, внушено ему «философией самой». И потому отныне уже нет причин, чтобы «целый народ раболепствовал перед королем». Короля теперь уже не страшатся, а любят, «страшиться при нем нечего больше теперь».

Образ просвещенного государя, каким предстает в поэме молодой Генрих VIII, был бы явно неполным, если бы этот «идеальный» государь не заботился также о поддержании и защите мира в королевстве. Ибо одна из главных обязанностей доброго государя, как подчеркивали гуманисты, — не допускать возобновления феодальных смут. Как видно из поэмы, Мор считает важной заслугой Тюдоров, соединивших в своем гербе белую розу Йорков с алой розой Ланкастеров, прекращение в стране феодальной смуты и внутренних распрей из-за короны. И по мнению автора поэмы, Генрих VIII достойно продолжает эту миролюбивую традицию своих предков: «Если ж нежданно вражда вдруг могучих князей обуюет, кончится тотчас она, сломлена волей твоей». Но кроме опасности феодальных мятежей, есть и другой источник смуты, еще более опасный. Это, по словам Мора, «возмущенья народного ярость, та, что обычно глава всех государственных смут». Однако просвещенному и мудрому королю, унаследовавшему такие добродетели своих предков, как «бережливость и щедрость, благочестивый ум и честное сердце», можно не страшиться смут, ибо гражданам своим он настолько приятен, что «ни один и себе быть бы приятней не мог». Такого короля приветствует и поддерживает все лучшее, что есть в стране. А лучшее в Англии, по мнению Мора, — «честные руки» и «благородство умов». Итак, гуманистическая направленность поэмы очевидна. Поэма Мора — это целая программа деятельности про-

<sup>94</sup> Ibid., p. 18—19.

священного монарха, который руководствуется гуманистической философией. Идеализированный портрет молодого Генриха VIII в поэме Мора является как бы живым воплощением платоновской мечты, чтобы философы были царями, а цари философами<sup>95</sup>.

В другом своем стихотворении Мор предвкушает наступление золотого века с началом царствования Генриха VIII, восклицая: «Если бы славный Платон дожил до этого дня!»<sup>96</sup>

Мор, как и его друзья-гуманисты, искренне верил в возможность осуществления идеала просвещенной монархии. Для Мора, как и для Эразма, добрая воля просвещенного монарха при тогдашних условиях представлялась наиболее приемлемым и наиболее реальным средством к осуществлению разумного переустройства общества на основе гуманистических принципов.

В мае 1509 г. Эразм, находившийся в то время в Италии, получил из Англии от одного из своих английских друзей, лорда Маунтджоя, весьма обнадеживавшее известие о начале нового царствования. Все наперебой расхваливали замечательные качества нового короля: он красив, любезен, образован, интересуется богословием и литературой, искусством и астрономией, хорошо поет и играет на музыкальных инструментах, сам сочиняет музыку и т. д. Как бы объясняя восторженные иллюзии лорда Маунтджоя по поводу вступления на престол Генриха VIII, Мор писал: «Мы восхищаемся так потому, что владеем свободой и что опасности, страх, боль и утраты ушли...». Эразм, и раньше знавший о способном принце Генрихе, получив эти известия, спешно покидает Италию и направляется в Англию.

Будущее, как известно, заставило Эразма и его друзей горько разочароваться не только в личности Генриха VIII, просвещенность которого отнюдь не помешала ему стать жестоким деспотом, но и в самом идеале просвещенного государя, которому гуманисты отводили столь важную роль в борьбе с пороками современного им общества. Однако для понимания самой политической концепции гуманизма XVI в. мысли Эразма и Мора об идеальном государе и проблеме совершенного политического устройства общества представляют значительный интерес. Что касается латинских эпиграмм Мора, то, как отмечают специалисты, «мы фактически не знаем ни одного другого поэта XVI в., который бы использовал эту тему для данного стихотворного жанра»<sup>97</sup>. Вместе с тем эпиграммы Мора являются существенным дополнением к «Утопии», позволяя глубже понять политические симпатии и мировоззрение ее автора. Интересно, что некоторые политические суждения Мора выражены в эпиграммах подчас даже в более радикальной форме, нежели в «Утопии». Например, известно, что во главе городов государства утопийцев стоят по-

<sup>95</sup> Мор Т. Утопия. М., 1953, с. 81.

<sup>96</sup> The Latin Epigrams, N 3, p. 23.

<sup>97</sup> Ibid., p. XXVII.

жизненно выбираемые правители, власть которых ограничена народно-представительными учреждениями. В одной же из своих эпиграмм, специально посвященной вопросу о наилучшей, с точки зрения общественного блага, форме правления, Мор более подробно говорит о преимуществах коллективного органа власти — сената — перед единоличной властью короля. Отдавая предпочтение государственному устройству, основанному на демократических принципах, Мор обосновывал свой выбор тем, что

«Избран народом сенат, короли же рождаются в коронах;  
Жребий здесь правит слепой, там же — надежный совет.  
И понимает сенат, что он создан народом, король же  
Думает, что для него создан подвластный народ»<sup>98</sup>.

Между тем добрый государь должен заботиться прежде всего о благе своих подданных. В противном случае он тиран, настоящее бедствие для своего народа: «Долго живя, свой народ острижет король ненасытный». И заблуждается тот, кто верит, что «алчный король насыщаем; эта пиявка всегда будет себя набивать»<sup>99</sup>.

Нетрудно заметить, что материал для размышления о том, «какое состояние государства наилучшее», Мор, подобно своим друзьям-гуманистам, черпал не только из современной ему действительности, но и из истории античного мира. Приведенная выше эпиграмма убедительно показывает, что собственные политические симпатии ее автора складывались под непосредственным влиянием античных республиканских традиций, в частности в результате осмысления политических форм Римской республики с ее выборными консулами и сенатом. Сравнивая систему феодальной монархии с республикой, Мор видел неоспоримое преимущество последней хотя бы в том, что «если консул плохой, — можно другого желать», тогда как король остается государем до конца своих дней<sup>100</sup>. Таким образом, сопоставление республиканских традиций античного мира с феодально-абсолютистским строем Европы XVI в. обогащало политическую мысль гуманистов и, несомненно, способствовало формированию новой, антифеодальной политической идеологии.

В латинской поэзии Мора нашли отражение и настроения предреформационной эпохи. Известно, сколь важное место в гуманистической концепции совершенного общества занимал вопрос о реформе церкви. Следуя Джону Колету и Эразму, Мор в своих эпиграммах остроумно высмеивал пороки католического духовенства<sup>101</sup>. Таковы, в частности, эпиграммы Мора о глупом и невежественном епископе по имени Постум. В одной из них Мор

<sup>98</sup> Ibid., N 181, p. 83.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Ibidem.

<sup>101</sup> См. *ibid.*, N 53, 158, 160, 186—188.

высмеивает епископа, который частенько любил повторять изречение, что «буква убивает, а дух воскрешает»:

„Буква способна убить“, — ты, великий отец, восклицаешь.  
Только одно на устах: „Буква способна убить“.  
Ты же надежно себя остерег, чтоб убить не сумела  
Буква тебя: ни с одной буквою ты не знаком.  
Но не напрасно боишься, чтоб буква тебя не убила,  
Знаешь, что дух твой тебя не воскресит никогда».

В другой эпиграмме на Постума автор добавляет, что этого епископа выбирали, должно быть, особенно тщательно, потому что «хуже его иль глупей было бы трудно избрать»<sup>102</sup>.

В другой эпиграмме,<sup>103</sup> полной иронии и сарказма, Мор заключает: «хочешь епископом быть, — бойся учености». А вот эпиграмма на толстого монаха, который постоянно бубнил, что знание делает людей напыщенными.

«Павел — свидетель, твердишь ты, что знание всех раздувает,  
И избегаешь его. Чем же ты, отче, раздут?  
В чреве толщенном с трудом ты таскаешь желудок раздутый  
И раздувает тебе глупость пустейшая ум».

Какое нравственное воздействие может оказать на своих прихожан невежественный и аморальный пастырь? — вот вопрос, который тревожил Колета, Мора, Эразма и их единомышленников, побуждая активно бороться за реформу церкви. Такова основа антиклерикальной направленности проповедей Колета, «Похвалы глупости» Эразма и латинских эпиграмм Мора. Очень показательна в этом отношении эпиграмма Мора, живо рисующая забавную сценку покаяния прихожанина во время исповеди. Священник, желая выведать все грехи своего прихожанина, спрашивает его: «А не верил ли тот, как нечестивцы, ... в мерзких демонов?» «Ах, мне ль, отец, — тот молвил, — верить в демонов? С большим трудом досель я в бога верую».

В своих эпиграммах Мор бичевал также роскошь и стяжательство высшего духовенства. Такова, в частности, эпиграмма «На некоего низкого и алчного епископа», который необычайно, сказочно богат — «землю в аренду сдает, он больших городов обладатель, сотнею слуг окружен», и тем не менее, в погоне за еще бóльшим богатством, продолжает разорять бедняков: «С просьбой пришел я к нему, но и малое он достойные отнял мое».

Критика безнравственности духовенства, забывшего о своем христианском долге, предвосхищает здесь социальную критику

<sup>102</sup> Под именем Постума высмеян Джеймс Стенли, получивший епископский сан в 1506 г.

<sup>103</sup> The Latin Epigrams, N 188.

первой книги «Утопии», где говорится об участии высшего духовенства в огораживаниях<sup>104</sup>.

Эти эпиграммы Мора по содержанию очень близки «Похвале глупости» Эразма и обнаруживают общность взглядов обоих друзей на современное им духовенство и реформу церкви. В справедливости этого положения, помимо указанных эпиграмм, убеждают также упомянутые выше письма-памфлеты Мора против обскурантизма и в защиту автора «Похвалы глупости», написанные в 1515—1520 гг.<sup>105</sup> Отдавая должное глубоко прогрессивной для своего времени идейной борьбе Мора и Эразма против схоластики, суеверий и пороков католического духовенства, следует все же не упускать из виду, что, несмотря на острогу и бескомпромиссность, их критика основывалась на позитивной программе реформ, цель которых заключалась не в ниспровержении католицизма, а в очищении церкви от порочного духовенства, а теологии — от схоластического догматизма. Мечтая восстановить «истинное» учение Христа путем возвращения к идеалам раннего христианства, Мор, Эразм и их единомышленники рассчитывали обновить и укрепить католическую церковь, сделать ее опорой справедливого переустройства всего общества. В этом проекте отражалась не только специфика социальной среды, порождением которой были гуманисты, но и историческое своеобразие духовной жизни эпохи.

Глубокое обаяние и необыкновенная человечность Томаса Мора придают истинно поэтическое очарование стихотворениям, посвященным друзьям и близким (например Иерониму Буслидию, детям, эпитафии, написанной для себя, и т. д.). В этих подлинных маленьких поэмах отразилась интеллектуальная и дружеская атмосфера семьи Мора и все очарование его незаурядной личности, невольно заставляющее вспомнить восторженные слова Эразма о том, что Мор «прямо рожден и создан для дружбы... Кто ищет совершенный образец истинной дружбы, не найдет лучшего, чем Мор»<sup>106</sup>.

Несколько эпиграмм, направленных против Жермена де Бри<sup>107</sup>, обнаруживают полемический талант Мора. Поводом для полемики послужил эпизод войны между Англией и Францией,

<sup>104</sup> CW, 4, p. 66. Гуманистическая антиклерикальная направленность произведений Мора получила дальнейшее развитие в поэзии его современника Джона Скельтона: «Епископам и дела нет, что впроголодь живет сосед... Не зная жалости, народ они то вызовами в суд, то отлученьями гнетут, а сами на коврах сидят и блюда вкусные едят. Послушать только, как народ на жизнь их громко вопиет, как духовенство все бранит и как епископов честит!» (Колип Клаут. Пер. О. Румера. — В кн.: *Румер О. Избранные переводы*. М., 1959, с. 100—101).

<sup>105</sup> The Correspondence, p. 27—74, 111—120, 165—206.

<sup>106</sup> Op. cit., IV, N 999.

<sup>107</sup> Жермен де Бри (латинизированное — Герман Бриксий) — французский ученый-гуманист, современник Мора, каноник Собора Парижской Богоматери, друг Эразма.

когда английский и французский военные корабли «Регент» и «Кордельер», столкнувшись в бордажном бою 12 августа 1512 г., загорелись и в результате взрыва порохового погреба на французском корабле затонули. По этому случаю Жермен де Бри опубликовал патриотические стихи, прославлявшие героизм французского капитана<sup>108</sup>. Мор был задет столь односторонним, с его точки зрения, изображением событий в стихах де Бри и написал стихи, оспаривавшие французскую версию этой истории. Обсуждая предстоящее издание сборника эпиграмм Мора, Эразм просил автора воздержаться от публикации эпиграммы против де Бри. Мор готов был согласиться, но рукопись уже была в руках издателя Фробена, который и опубликовал ее в марте 1518 г. Де Бри был крайне раздражен и в январе 1520 г. напечатал в Париже свой ответ Мору — так называемый «Antimorus». Сатирические стихи де Бри против Мора сопровождались приложениями, содержащими перечень метрических и грамматических ошибок, которые де Бри обнаружил в стихах Мора. Последний не остался в долгу и написал едкий ответ де Бри. Эразм пытался примирить спорщиков, но неудачно<sup>109</sup>.

Среди обвинений, выдвинутых де Бри против Мора, было одно, весьма беспокоившее не только Мора, но и Эразма. Де Бри утверждал, что поэма Мора на коронацию Генриха VIII, порицающая беззакония предшествующего царствования, порочит память родителя правящего короля, т. е. Генриха VII. Естественно, что ни Мор, ни Эразм не знали, как воспримет это обвинение английский король. К счастью, Генрих VIII не придал этому значения. Что касается упреков де Бри по поводу качества стихов Мора, то последний откровенно признал справедливость некоторых критических замечаний де Бри и внес в последующее издание своих эпиграмм ряд исправлений.

Мы коснулись лишь немногих аспектов поэтического творчества Мора. В действительности идейное и художественное его содержание гораздо богаче. Глубокая и своеобразная передача колорита эпохи, яркая гражданственность поэзии, демократические симпатии автора, его страстная любовь к жизни — все эти качества дают основание считать книгу эпиграмм Мора лучшей книгой этого жанра в XVI в. Кроме того, поэзия Мора весьма существенно дополняет «Утопию» и способствует более верному пониманию всей системы взглядов ее автора. Не случайно, пер-

<sup>108</sup> В XXI главе 4-й книги «Гаргаитюя и Пантагриюзля» Ф. Рабле упоминает де Бри, воздвигшего литературный памятник «Эрве, бретонскому кормчему». Рабле имеет в виду сочинение де Бри, прославлявшее подвиг французского капитана Эрве, и ставшее причиной литературной полемики между Мором и де Бри.

<sup>109</sup> В улаживании конфликта между обоими гуманистами, по просьбе Эразма, в качестве арбитра принимал участие также и Бюде. Истории отношений между Мором и де Бри посвящена статья Гюй Лавуайе: *Lavoie G. La Fin de la Querelle entre Germain de Brie et Thomas More.* — «Moreana», N 50, 1976, p. 32—44.

вое издание «*Erigrammata*», осуществленное в марте 1518 г. в Базеле Иоганном Фробеном, вышло одной книгой вместе с «Утопией». Это было третье издание «Утопии», включавшее, помимо эпиграмм Мора, также эпиграммы Эразма. Вскоре, в декабре 1518 г., последовала вторая публикация «*Erigrammata*», без существенных изменений воспроизводившая первое издание. Наконец, в декабре 1520 г. вышло отдельно третье, исправленное и дополненное издание эпиграмм. Таким образом, книга оказалась настолько популярной, что в течение двух лет смогла выдержать три издания. Великолепно полиграфическое оформление первых трех изданий «*Erigrammata*»: титульный лист для первого и третьего издания представляет собой отлично выполненную гравюру работы Ганса Гольбейна Младшего. С замечательным мастерством гравирован также и титул для второго издания «*Erigrammata*» (работа Урса Графа).

Датировка большинства латинских стихотворений и эпиграмм Мора в настоящее время представляет немалые трудности, хотя время создания некоторых из них может быть более или менее точно определено по их содержанию, касающемуся реальных лиц и событий. Таковы стихи, посвященные коронации Генриха VIII (№ 1), монументальному труду Эразма по переводу Нового завета (№ 239), эпиграммы против Жермена де Бри и т. д. Имеющиеся данные, в частности свидетельство Эразма<sup>110</sup>, говорят о том, что наиболее ранние стихотворные опыты Мора относятся к его юношеским годам. Наиболее же поздние стихи Мора, по видимому, были написаны в 1508—1518 гг.<sup>111</sup>

Большая заслуга в публикации латинских эпиграмм Мора по праву принадлежит Эразму. Известно, что сам Мор всегда скромно оценивал свои стихотворные опыты. Так, в апреле 1520 г. он писал Эразму: «Мои эпиграммы самому мне никогда особенно не нравились, как Вы это хорошо знаете, мой дорогой Эразм. Так что, если бы они не пользовались такой Вашей благосклонностью и благосклонностью некоторых других, вероятно, их вообще бы теперь никто не знал»<sup>112</sup>.

### «ИСТОРИЯ РИЧАРДА III»

Единственное известное историческое сочинение Мора — его неоконченная «История Ричарда III», сохранившаяся в английском и латинском вариантах, никогда не публиковалось при жизни автора, что долгое время заставляло исследователей творчества Мора сомневаться, написал ли он это произведение и не правильнее ли считать автором «Истории» кардинала Мортонa, канцлера Генриха VII и активного участника политических событий

<sup>110</sup> Op. ep., IV, N 999.

<sup>111</sup> Reynolds E. E. Thomas More and Erasmus, p. 143; ср. The Latin Epigrams, p. XII.

<sup>112</sup> Op. ep., IV, N 1087; Stapleton, p. 81.

второй половины XV в.<sup>113</sup> Последняя версия казалась тем убедительней, что она вполне соответствовала политической тенденции указанного сочинения, изображавшего Ричарда III ловким лицемером, деспотом и властолюбцем, не пренебрегавшим никакими средствами ради достижения власти, гнусным злодеем, который, убив своих малолетних племянников, захватил престол. С другой стороны, автор «Истории Ричарда III» производит впечатление человека, весьма осведомленного в событиях придворной и политической жизни периода правления Эдуарда IV и Ричарда III. Ни у кого не возникало сомнений, что участник описываемых в «Истории Ричарда III» событий епископ Илийский (он же впоследствии канцлер и кардинал Мортон) был ярким политическим противником Ричарда, подвергавшимся преследованию со стороны этого «короля-узурпатора». Долгие годы находясь в гуще политической борьбы, он, человек большого житейского и политического опыта, если бы взялся писать о Ричарде III и его времени, несомненно, обнаружил бы и незаурядную осведомленность, и ту же враждебную тенденцию по отношению к своему политическому противнику, которые характерны для данного сочинения. Тем не менее сведения о том, что автором «Истории Ричарда III» был именно Томас Мор, относятся еще к XVI в. Первое упоминание об авторстве Мора мы находим в показаниях канцлера кафедрального собора в Чичестере Джорджа Крофтса, который на допросе спустя три года после казни Мора признавался, что беседовал о сочинениях Мора с сэром Джеффри Полом, который давал ему читать «сочиненную Мором хронику о Ричарде III»<sup>114</sup>.

Как отмечает Чемберс, из допроса видно, насколько опасно было в то время говорить о Томасе Море, осужденном на казнь за государственную измену. Поэтому нет ничего удивительного, что первая публикация «Истории Ричарда III» увидела свет в 1543 г. в составе хроники Джона Гардинга без упоминания имени автора. Это издание хроники Гардинга, как и следующее, вышедшее в том же году, было осуществлено лондонским издателем Ричардом Графтоном и включало английский вариант «Истории Ричарда III». Позже, в 1548 и 1550 гг., Графтон выпустил два издания хроники Эдуарда Холла «Союз двух благородных и достойных семейств Ланкастеров и Йорков», где «История Ричарда III» была снова перепечатана, но на этот раз с указанием на авторство Томаса Мора. Таким образом, первые публикации английского текста «Истории Ричарда III» входили в состав исторических хроник Гардинга и Холла. И лишь

<sup>113</sup> Авторство Мора в отношении «Истории Ричарда III» оспаривается в Cambridge History of English Literature, III, p. 74, 334, а также в DNB в статьях Сиднея Ли «More» и «Morton». См. также: *Markham C. R. Richard III; His Life and Character.* New York, 1968.

<sup>114</sup> *Letters and Papers of Henry VIII*, v. 2, N 828, p. 334/335, цит. по: *Chambers R. W. Historical Notes.* — In: *Harpfield*, N 102, p. 336.

в 1557 г. племянник Мора и издатель его первого собрания английских сочинений Растелл опубликовал точно выверенный полный английский текст «Истории Ричарда III» непосредственно с рукописи самого Мора<sup>115</sup>. Все же предшествовавшие публикации «Истории» содержали, по словам Растелла, множество погрешностей.

Своей публикации Растелл предпослал следующий заголовок: «История короля Ричарда III (не окончена), написанная господином Томасом Мором, в то время одним из помощников шерифа Лондона, около 1513 г. Это было напечатано ранее в хронике Гардинга и в хронике Холла, но с большими неточностями во многих местах — иногда с убавлениями, иногда с прибавлениями, с переменою слов и целых предложений, что весьма отличается от его собственноручной копии, с которой напечатана эта книга»<sup>116</sup>. Публикуя английскую версию «Истории Ричарда III», Растелл снабдил свою публикацию переводом отдельных фрагментов латинской версии «Истории», дополнявших английский текст. Полностью латинская версия «Истории Ричарда III» была впервые опубликована в 1565 г. в Лувене, в составе собрания латинских сочинений Мора<sup>117</sup>.

Один из ранних биографов Мора, Томас Степлтон, сообщает, что Мор написал историю Ричарда «исключительно для упражнения своего пера», но не окончил ее и никогда не исправлял. При этом сперва был написан английский вариант, отличавшийся большей полнотой и большим красноречием, а затем латинский, несколько уступающий в литературном отношении как английскому тексту «Истории», так и другим латинским сочинениям Мора<sup>118</sup>. Но даже более краткая (по сравнению с английской) ла-

<sup>115</sup> *Chambers R. W. The Authorship of the «History of Richard III».* — In: *More Th. The English Works*, v. I, p. 32.

<sup>116</sup> *CW*, 2, p. 2. До конца XVI в. «История Ричарда III» Мора несколько раз перепечатывалась в составе различных хроник. В 1568 и 1569 гг. «История», опубликованная Графтоном, снова была им переиздана с исправлениями, сделанными на основе издания Растелла 1557 г. В 1577 г. текст «Истории», исправленный и изданный Растеллом, был дословно переиздан в составе Хроники Рафаэля Холиншеда. В 1580 г. «История» вновь перепечатывалась, на этот раз в составе Хроники Стау, а в 1587 г. — во втором издании хроники Холиншеда. Последним изданием пользовался Шекспир при создании трагедии «Ричард III». О кровавом злодее и тиране Ричарде Глостере писал в своей пространной исторической поэме «Альбион» также современник Шекспира Уильям Уорнер. См. *Albions England... by William Warner*. London, 1602, p. 160.

<sup>117</sup> Публикацию собрания английских сочинений Мора, оставшегося до конца верным католицизму, Растелл посвятил «защитнице веры» — католической королеве Марии Тюдор. Однако в начале царствования Елизаветы (в 1562—1563 гг.) Растелл, опасаясь преследований, бежал в Лувен, где и умер 27 августа 1565 г. В том же году в Лувене вышло первое полное издание латинских сочинений Мора — *Opera Latina omnia*. Лувенскому предшествовало Базельское издание латинских сочинений Мора, вышедшее двумя годами раньше, но оно не включало латинского текста «Истории Ричарда III», впервые опубликованного в лувенском издании 1565 г.

<sup>118</sup> *Stapleton*, p. 31. О существовании латинской версии «Истории

тинская версия «Истории Ричарда III» содержит некоторые сведения, которые отсутствуют в более пространный английский текст<sup>119</sup>. Тщательное сравнение английского и латинского вариантов «Истории» исследователями-текстологами убедительно показывает, что оба текста представляют собою оригинальные произведения и, несмотря на сходство содержания, ни один из них нельзя рассматривать как перевод другого<sup>120</sup>.

Самый факт существования двух оригинальных версий истории Ричарда III на английском и латинском языках порождал ряд проблем: являются ли обе версии произведениями одного и того же автора, каково их соотношение, наконец, когда они были написаны и которая из них является более ранней? Еще во второй половине XIX в. Джеймс Гарднер выдвинул гипотезу о том, что оригинал «Истории Ричарда III» был написан не Мором, а кардиналом Муртоном на латинском языке, а Мор всего лишь перевел его на английский<sup>121</sup>. Правда, впоследствии сам Гарднер отошел от этой точки зрения и пришел к заключению, что ни одна из версий не является переводом другой, но каждая носит вполне оригинальный характер. Текстологический анализ обеих версий вынудил Гарднера в конце концов признать, что обе версии являются произведением одного и того же автора, каковым и был Томас Мор<sup>122</sup>. Тем не менее потребовалось еще много усилий ряда исследователей, прежде чем этот вывод стал надежным достоянием науки. Достаточно сказать, что ни в «Кембриджской истории английской литературы», ни в упомянутых выше статьях Сиднея Ли в Национальном биографическом словаре авторство Мора в отношении «Истории Ричарда» не признавалось<sup>123</sup>. Решающая заслуга в доказательстве авторства Томаса Мора принадлежит крупнейшему знатоку его творчества Чемберсу, написавшему блестящее исследование на эту тему<sup>124</sup>. Чемберс подробно проанализировал и убедительно раскрыл мнение Гарднера, будто оригинал «Истории Ричарда» был написан Муртоном по-латыни, а Мор перевел его на английский. Вместе с тем Чемберс допускал возможность, и новейшие исследователи его в этом поддерживают, что кардинал Муртон, умерший в преклонных годах в 1500 г., мог оставить какую-то латинскую рукопись, которую Мор использовал в качестве материала для своей «Истории Ричарда III»<sup>125</sup>.

Ричарда III» Томаса Мора в XVI в. впервые упоминает Гарпсфильд, один из самых ранних (после Рюфера) биографов Мора. См. *Harpsfield*, p. 102; ср. *Chambers R. W. Historical Notes*, p. 336—337.

<sup>119</sup> *More Th. The English Works*, p. 33.

<sup>120</sup> *Reynolds. The Fieldis Won*, p. 81; ср. *Reed A. W. Philological notes*. — In: *More Th. The English Works*, p. 194.

<sup>121</sup> См. DNB, s. v. More, Morton.

<sup>122</sup> *Chambers R. W. The Authorship...*, p. 33.

<sup>123</sup> *Cambridge Modern History of English Literature*, III, p. 17; 334; ср. DNB, s. v. More, Morton.

<sup>124</sup> *Chambers R. W. The Authorship...*, p. 24—41.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 26; *Sylvestre R. S. Introduction*. — In: CW, 2, p. LXVI. Впро-

Во всяком случае, большинство исследователей не без основания считают кардинала Мортонa, в доме которого Мор провел два года своей юности (с 1490 по 1492 г.), одним из главных и наиболее компетентных информаторов Мора о политических событиях времен Эдуарда IV и Ричарда III, что в значительной степени объясняет политическую тенденциозность сочинения Мора<sup>126</sup>. Однако для Чемберса вопрос об авторстве «Истории Ричарда» более важен с точки зрения истории литературы, чем с точки зрения политической истории.

Как же соотносятся между собой английская и латинская версии «Истории»?<sup>127</sup> Сравнение обоих текстов убедительно показывает, что они, хотя и близки друг другу, отнюдь не идентичны — между ними имеются существенные различия. При этом английский текст полнее и отличается более детальным описанием событий и персонажей. Однако и в латинской версии есть такие фрагменты, которые отсутствуют в английской. По мнению специалистов, проводивших текстологический анализ обеих версий, тексты были написаны примерно в одно и то же время, а возможно даже, составлялись одновременно. Впрочем, более подробный английский вариант «Истории» наводит исследователей на мысль, что он предшествовал латинскому.

Вопрос об особенностях каждой версии «Истории» рассматривается в статье английского ученого Дойла-Девидсона о текстуальных проблемах «Истории Ричарда III»<sup>128</sup>. По его мнению, поскольку Мор писал английскую версию для своих соотечественников, в ней больше подробностей при описании мест, где разворачивались ее события, а также в рассказе о лицах, в них участвовавших. Латинский же текст предназначался для более широкой публики континентальной Европы, где у Мора было немало друзей среди гуманистов. Для континентального читателя были не столь существенны детали, связанные с географией Англии и с деятельностью второстепенных участников событий (вроде

чем, добавляет Чемберс, о каком-либо сочинении Мортонa о Ричарде III ничего не было известно даже хронистам, писавшим на ту же тему 40—50 лет спустя после смерти Мортонa (*Chambers R. W. The Authorship...*, p. 37).

<sup>126</sup> Ср. *Барз М. А.* Ричард III — сценический и исторический. — «Новая и новейшая история», 1972, № 4, с. 153—154. В Англии и по сей день предпринимаются попытки реабилитировать Ричарда III. Существует даже специальное «Общество белого вепря» (названное так в связи с соответствующей геральдической эмблемой Ричарда), поставившее своей задачей опровергать трактовку этого государя Мором и Шекспиром (факт сообщен автору А. Д. Люблинской).

<sup>127</sup> Во 2-м томе Иельского полного собрания сочинений Томаса Мора английская и латинская версии «Истории Ричарда» напечатаны параллельно и сопровождаются превосходным историческим комментарием и введением, написанным Р. Сильвестером (CW, 2). При написании данного раздела мы пользовались публикацией Р. Сильвестера.

<sup>128</sup> *Doyle-Davidson W. A. G. The Textual problems of the «History of Richard III».* — In: *More Th. The English Works*, p. 48.

Джейн Шор), чьи имена, хорошо известные англичанам, мало что говорили иностранцу. Сопоставляя обе версии «Истории Ричарда», автор приходит к заключению, что писались они параллельно в одно и то же время, хотя иногда тот или иной фрагмент сперва писался по-английски, а затем уже по-латыни. Тем не менее, подчеркивает Дойл-Девидсон, каждая версия оставляет у читателя яркое впечатление своей оригинальностью<sup>129</sup>.

О времени написания «Истории Ричарда» есть единственное свидетельство Раstellла, зафиксированное в заглавии к его публикации «Истории» в составе английских сочинений Мора, где называется дата 1513 г., когда Мор был «одним из помощников шерифа Лондона». Все новейшие исследователи Мора в общем не отвергают дату Раstellла, но относятся к ней с осторожностью. Так, исходя из анализа текста «Истории», Сильвестер считает, что Мор работал над своим произведением в течение нескольких лет. Весьма убедительно, на наш взгляд, обосновывая свою точку зрения, Сильвестер утверждает, что «История» писалась с 1514 до середины 1518 г., т. е. над ней Мор работал одновременно с «Утопией»<sup>130</sup>. Последнее весьма существенно для понимания определенной внутренней связи, которая, по-нашему глубокому убеждению, существует между этими двумя произведениями Мора и отчасти обнаруживается в трактовке им политических проблем своего времени.

Сложным и трудным вопросом, связанным с «Историей Ричарда III», все еще продолжающим привлекать внимание исследователей, остается источниковедческая база этого сочинения, а соответственно и его историческая достоверность. Отмечая ярко выраженную политическую тенденциозность Мора, изображающего Ричарда злодеем-узурпатором, попирающим человеческую мораль, современные исследователи сходятся на том, что Мор воссоздал тот портрет Ричарда, который «завещал ему его век»<sup>131</sup>. Как показал Поллард, основную источниковедческую базу сочинения Мора составляла устная информация, полученная в значительной мере от современников и участников описываемых событий. Характерна сама манера Мора ссылаться на источники сообщаемых им сведений: «люди говорят», «некоторые мудрые люди считают» и т. д. По мнению Полларда, разделяемому новейшими исследователями, сила и слабость труда Мора как исторического сочинения целиком определяются «ценностью его устной информации»<sup>132</sup>.

Первое место среди тех, кто являлся для Мора источником такой информации, большинство ученых вполне обоснованно от-

<sup>129</sup> *Doyle-Davidson W. A. G. Op. cit., p. 52.*

<sup>130</sup> *Sylvestre R. S. Introduction, p. LXIII—LXV.*

<sup>131</sup> *Ibid., p. LXVI.*

<sup>132</sup> *Pollard A. F. The Making of Sir Thomas More's Richard III. — Historical Essays in Honor of James Tait. — Manchester, 1933, p. 228; cp. Sylvestre R. S. Introduction, p. LXVI.*

водит кардиналу и канцлеру Генриха VII Джону Мортону<sup>133</sup>, заслугам которого Мор воздает хвалу не только в «Истории Ричарда», но и в «Утопии»<sup>134</sup>.

Многое, однако, было получено и из других источников. Прежде всего это относится к таким частям «Истории», как рассказ о судьбе близкой к Эдуарду IV Джейн Шор, проповедь доктора Шея в Соборе св. Павла; речь Бэкингема в Гилдхолле и т. д. Исследования Полларда и Сильвестера показывают, сколь широк был круг очевидцев и участников политических событий конца XV в. — родственников, друзей и знакомых Томаса Мора. Среди них: отец Мора — Джон Мор, отец его зятя Уильяма Ропера — Джон Ропер, сэр Джон Кэт, бывший слуга Ричарда III и предшественник Мора в должности помощника казначея, участники битвы при Босворте — Томас Ловелл, епископ Фокс из Винчестера, Кристофер Урсуик и др. Как отмечает Сильвестер, у Мора могли быть неточности в отдельных деталях — в именах, датах или местах событий, что же касается мнения современников, особенно мнения «мудрых людей», так или иначе причастных к происходившему, то здесь Мор вполне «точно отражает современные настроения в отношении Ричарда». Именно в этой передаче общественных настроений и мнений своего времени, от которых зависел анализ причинных связей событий «Истории», главная заслуга Мора-историка.

Таким образом, мы не должны принимать на веру все то, о чем разные люди, как часто выражается Мор, говорят как о действительно случившемся. Но то, что люди во времена Мора действительно говорили об этом как о случившемся, — это для нас вполне достоверно<sup>135</sup>. Всякому специалисту по истории Англии XV в. легко указать на ошибки и неточности в «Истории Ричарда» Мора. Да это уже и сделано такими исследователями, как Джекоб, Рауз, Кендалл, Сильвестер<sup>136</sup>. Так, Джекоб поправляет Мора, указывая, что Ричард стал протектором королевства согласно завещанию Эдуарда IV, т. е. вполне законно, что он не был виновен в смерти герцога Кларенса, что вообще следует быть осторожнее в оценке деятельности Ричарда в период правления Эдуарда IV и не усматривать в любой акции Ричарда больше того, что она могла означать<sup>137</sup>. Мор неточно приводит христианские имена Гастингса и Бэкингема; миссию архиепи-

<sup>133</sup> *Pollard A. F. Op. cit., p. 223—238; More Th. The English Works, p. 24—41; Sylvester R. S. Introduction, p. LXVI; Kendall P. M. Richard the Third. London, 1968, p. 421.*

<sup>134</sup> Это был «человек большого природного ума, весьма ученый и добропорядочный в поведении» (*Мор Т. Утопия. М., 1953, с. 56—57*).

<sup>135</sup> *Sylvester R. S. Introduction, p. LXXVIII.*

<sup>136</sup> *Jacob E. F. The Fifteenth Century, 1399—1485. Oxford, 1961; Howse A. L. Bosworth Field. New York, 1966; Kendall P. M. Richard the Third; Sylvester R. S. Introduction, vol. 2. New Haven, 1963.*

<sup>137</sup> *Jacob E. F. Op. cit., p. 607—611.*

скопа Кентерберийского Боршера убедить королеву Елизавету выйти с сыном из церковного убежища Мор ошибочно приписывает архиепископу Йоркскому Ротерхему. Даже когда Мор сообщает вполне достоверный факт о том, что вскоре после своей позорной проповеди в Соборе святого Павла доктор Шей умер, он неправильно называет проповедника Джон Шей, тогда как на самом деле его звали Раф Шей, и т. д. Все это отмечено в специальном, тщательно составленном Сильвестером, комментарии к тексту «Истории Ричарда»<sup>138</sup>.

Как историк Мор почти не сообщает новых фактов, которых нельзя было бы найти у других авторов, писавших на ту же тему. Оригинальность Мора проявляется главным образом в том, как он использует, трактует факты, которые находит у других<sup>139</sup>. И в создание легенды о Ричарде III Мор внес свой вклад. Это прежде всего тезис о том, что мысль о захвате короны зародилась у Ричарда еще при жизни Эдуарда IV<sup>140</sup>. Мору мы обязаны, кроме того, нашими сведениями о судьбе Джейн Шор, возлюбленной Эдуарда IV. Наконец, именно Мор впервые изобразил Ричарда как главного деятеля, определившего основное направление политических событий после смерти Эдуарда IV. Характер Ричарда и его поступки описаны с такой мощью и драматизмом, что все историки воспринимали «Историю» как подлинный художественный триумф Мора-писателя. Высказывалось даже мнение, что и сам Мор вряд ли рассматривал свой труд как историю, ибо скорее он напоминает драму<sup>141</sup>. Впрочем, с точки зрения современных исследователей это и литература, и история, так как труд Мора базируется на фактах, добытых из исторических источников<sup>142</sup>. При этом устная информация отнюдь не являлась для Мора единственным источником. Правда, до 1514 г. в печати не появлялось никаких исторических сочинений о времени правления Ричарда, но некоторые из них уже были созданы, и, по-видимому, читались в рукописных списках. Новейшие исследователи не без оснований считают, что Мор почти наверняка знал кое-какие рукописные исторические сочинения в период работы над «Историей Ричарда III»<sup>143</sup>. Например, Мор был знаком с произведениями придворного ученого и поэта Пьетро Кармелиано из Брешии, находившегося сперва при дворе Ричарда III, а после при Генрихе VII. При Ричарде III Кармелиано написал свою поэму о святой Екатерине Египетской, посвященную констеблю

<sup>138</sup> *Sylvester R. S.* Introduction, p. XXIX. См. также комментарий к «Истории Ричарда» (*ibid.*, p. 157—269).

<sup>139</sup> *Sylvester R. S.* Introduction, p. LXXIX.

<sup>140</sup> По мнению Полидора Вергилия, план Ричарда завладеть короной возник лишь тогда, когда он узнал о смерти Эдуарда IV (*Vergil Polydore. Angliae Historiae Libri 27.* Basle, 1557, p. 540).

<sup>141</sup> *Silvester R. S.* Introduction, p. LXXX.

<sup>142</sup> *Ibidem.*

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. LXX.

Тузэра Роберту Брекенбери. В этой поэме Кармелиано восхвалял Ричарда. Но вот в 1486 г. при Генрихе VII появилась новая поэма Кармелиано — на рождение принца Артура. В ней автор радикально изменил свою позицию: Ричард порицается там как тиран и убийца Генриха VI и детей Эдуарда IV. В одной из своих латинских эпиграмм Мор высмеивает убогие поэмы Кармелиано. Помимо них, Мору, по-видимому, были также известны сочинения друга Кармелиано и официального историографа Генриха VII — Бернара Андре из Тулузы, чье имя часто упоминается в корреспонденции Эразма.

Бернар Андре написал «Жизнь Генриха VII», которую довел лишь до 1497 г., а также «Анналы Генриха VII», охватывавшие период с 1504 по 1508 г. «Жизнь Генриха» — откровенно тенденциозное сочинение, обличавшее тирана Ричарда. Мрачному злодею Ричарду Бернар Андре противопоставлял ангельский образ Ричмонда, т. е. будущего Генриха VII<sup>144</sup>. Как известно, собственные настроения Мора отнюдь не были протюдоровскими, о чем убедительно свидетельствуют выступления Мора против произвола тюдоровской администрации в парламенте Генриха VII и в его латинских стихах. К тому же Мор не слишком уважал официальных придворных писателей, подобных Кармелиано и Андре<sup>145</sup>. Тем не менее, вероятно, знакомство Мора с такими трудами, как «Жизнь Генриха VII» Андре, указывает на один из возможных источников формирования у Мора антиричардовской концепции. Среди них следует назвать также «Историю Английского королевства» уорвикширского антиквара Джона Рауза, изданную лишь в 1745 г. В своем труде Рауз изобразил Ричарда как Антихриста, пытавшегося погубить Англию. Сильвестер обнаруживает определенное сходство в деталях между сочинением Рауза и «Историей Ричарда III» Мора<sup>146</sup>.

Среди более объективных современных исторических сочинений о Ричарде III выделяется трактат Доменико Манчини — сравнительно беспристрастный отчет очевидца событий от смерти Эдуарда IV до 6 июля 1483 г. Труд Манчини был впервые издан лишь в 1936 г.<sup>147</sup> У нас нет никаких доказательств, что Мор был

<sup>144</sup> Ibidem.

<sup>145</sup> Кстати, с тем и другим поддерживал дружеские отношения Эразм, который мог не только сам читать кое-какие их манускрипты, но и дать их читать Мору (*Sylvester R. S. Introduction*, p. LXX).

<sup>146</sup> Рауз был близким другом Ричарда Фокса, впоследствии Винчестерского списка, поддерживавшего Ричмонда и хорошо известного Томасу Мору. См. *Sylvester R. S. Introduction*, p. LXXI—LXXII.

<sup>147</sup> *Mancini D. De Occupatione Regni Anglie*. Oxford, 1936. Манчини был дружен с Пьетро Кармелиано, который, возможно, даже ввел его в придворные круги Эдуарда IV. Считается, что сочинение Манчини почти определенно было известно его близкому другу, французскому гуманисту Роберту Гегену, впоследствии покровительствовавшему Эразму. В письме к Дорту Мор хвалил сочинения Гегена (*The Correspondence*, p. 36). См. *Sylvester R. S. Introduction*, p. LXXII.

знаком с рукописью Манчини. Тем не менее, как убедительно показано, комментаторами и исследователями «Истории Ричарда», трактат Манчини во многих деталях подтверждает «Историю Ричарда» Мора<sup>148</sup>. Ученые учитывают также важность влияния на Мора мемуаров Филиппа де Коммина, написанных в 1486—1489 гг. Хотя мемуары де Коммина не публиковались до 1524 г., они были, по-видимому, известны в Англии в списках задолго до их публикации. Из английских историков тюдоровской эпохи очень многое заимствует из мемуаров Коммина Эдуард Холл. Бывший дипломат и советник герцога Карла Бургундского, перешедший затем на службу к Людовику XI, Филипп де Коммин в своих мемуарах уделяет значительное внимание событиям, происходившим в Англии при Эдуарде IV и Ричарде III. Правда, в трактовке этих событий Коммин, очевидно, всецело полагался на слухи, которые исходили прежде всего от Генриха Тюдора и его сторонников, находившихся в то время при французском дворе. Отсюда вполне определенная протюдоровская тенденциозность мемуаров Коммина в оценке Ричарда III и его правления. Следует также иметь в виду и другое: когда Коммин изображал Генриха Тюдора чуть ли не орудием божественного промысла, призванного сокрушить злодея Ричарда, Генрих VII еще не начал враждовать с Францией и дружить с Испанией<sup>149</sup>.

Говоря о возможных письменных источниках «Истории Ричарда» Мора, исследователи называют «Новые хроники Англии и Франции» Роберта Фабиана и «Историю Англии» Полидора Вергилия. Роберт Фабиан, член лондонской гильдии суконщиков и олдермен, закончил свою хронику в 1504 г. Опубликована же она была уже после смерти авторов, в 1516 г. Хроника Фабиана заканчивалась гибелью Ричарда III. Фабиан, по-видимому, работал над ней до самой своей смерти, во всяком случае, второе издание труда, выпущенное в 1533 г. Раствеллом, включает описание царствования Генриха VII. Фабиан составил также «Большую хронику», рукопись которой хранилась в лондонской гильдии и была опубликована лишь в 1938 г. Хроника Фабиана написана в духе средневековых хроник и в том, что касается Ричарда III и его времени, очень мало нового прибавляет к тому, что уже было написано другими хронистами<sup>150</sup>.

Сравнение хроники Фабиана с «Историей Ричарда III» Мора

<sup>148</sup> *Sylvester R. S.* Introduction; ср. Commentary (ibid., p. 160).

<sup>149</sup> *Kendall P. M.* Op. cit., p. 421; ср. *Sylvester R. S.* Introduction, p. LXXIII, n. 4. — Собственные политические взгляды Филиппа де Коммина во многом превосходили идеи Макьявелли. Его идеал государя — чисто практический: в государе Коммин ценит только ум и ловкость. Политические взгляды Коммина исследуются в неопубликованной кандидатской диссертации Ю. П. Малинина. См. его же статью: «Сословное представительство и королевская власть в системе политических взглядов Коммина». — «Вестник ЛГУ», серия: история, 1974, № 8.

<sup>150</sup> *Sylvester R. S.* Introduction, p. LXXIII.

обнаруживает определенную связь между этими сочинениями (например, в рассказе о вступлении Эдуарда V в Лондон и встрече его лондонскими горожанами, в описании казни Гастингса). Вполне вероятно, что оба автора использовали один и тот же источник, хотя Сильвестер считает, что, вероятнее всего, «История Ричарда III» Мора зависит от хроники Фабиана. Сравнение обоих сочинений не оставляет сомнения в том, что с трудом Фабиана<sup>151</sup> Мор был знаком. Однако, если знакомство Мора с современными ему хрониками, повествующими о Ричарде III и его времени, принимается сейчас как вполне установленный факт<sup>152</sup>, намного труднее установить связь между «Историей Ричарда III» и «Историей Англии» Полидора Вергилия. Известно, что Мор и Полидор были не только хорошо знакомы, но и поддерживали дружеские отношения<sup>153</sup>. Поэтому можно предположить, что, работая над своими историческими трудами и встречаясь, они обменивались информацией и вряд ли оставались в неведении относительно исторических штудий друг друга. В описании Ричарда III у Полидора и Мора немало сходных деталей. Сравнивая латинскую версию «Истории Ричарда» с «Anglica Historia» Полидора, Сильвестер обнаруживает даже определенную общность отдельных латинских выражений, употребляемых обоими авторами<sup>154</sup>.

И все же, хотя Мор и Полидор в трактовке Ричарда III развивают тюдоровскую версию о преступном короле, их сочинения написаны с разных позиций. Полидор холоден и рационалистичен, он стремится тщательно взвесить каждое противоречивое свидетельство, чтобы выяснить, как все происходило на самом деле. У Мора иной подход. Его «История Ричарда» — по существу драматическое повествование, написанное человеком страстным, который словно сам участвовал в событиях; факт для него имеет еще и символическое значение, позволяя ему выразить свое политическое кредо<sup>155</sup>. «История Ричарда» Мора — это «наступление на реальную политику, практикуемую государями его времени»<sup>156</sup>. Подобно Эразму и другим гуманистам, Мор в «Истории Ричарда» концентрирует свое внимание на проблеме совершенного государя, той самой проблеме, над которой размышлял и Эразм, когда писал о воспитании христианского государя. В Ричарде III Мору виделся антипод того идеального государя, о котором мечтали гуманисты<sup>157</sup>. В этом смысле не без оснований

<sup>151</sup> Ibid., p. LXXIV.

<sup>152</sup> Pollard A. F. Op. cit., p. 228; Sylvester R. S. Introduction, p. LXXV, n. 1.

<sup>153</sup> Chambers R. W. Thomas More, p. 177; Sylvester R. S. Introduction, p. LXXVI.

<sup>154</sup> Sylvester R. S. Introduction, p. LXXVI.

<sup>155</sup> К тому же даже в неоконченном виде «История Ричарда III» Мора более чем в пять раз длиннее аналогичного рассказа о Ричарде у Полидора.

<sup>156</sup> Pollard A. F. Op. cit., p. 258; Kendall P. M. Op. cit., p. 422—423.

<sup>157</sup> Cp. Kendall P. M. Op. cit., p. 422—423.

новейшие исследователи «Истории Ричарда» склонны трактовать это произведение как своеобразный жанр «апологии наоборот» или «апологии от противного»<sup>158</sup>.

Мор мастерски использует этот жанр как эффективное средство пропаганды гуманистической концепции совершенного государя. Та же концепция нашла отражение в латинской поэзии Мора и получила логическое завершение в «Утопии». Формирование этого жанра и самой гуманистической политической доктрины, отразившейся в «Истории Ричарда» и других сочинениях Мора, происходило, с одной стороны, на основе изучения опыта политической истории Англии, с другой стороны, восприятие и осмысление этого исторического опыта углублялось и обогащалось благодаря широкому использованию Мором и его современниками-гуманистами античного наследия, в первую очередь сочинений историков (Тацит, Светоний, Плутарх и др.). В этом смысле творчество Мора, как с точки зрения литературной формы, так и с точки зрения его гуманистической концепции, явилось результатом сложного синтеза исторического опыта и античной историко-литературной традиции.

Именно поэтому глубоко обоснованно, на наш взгляд, изучение «Истории Ричарда» Мора также и с точки зрения влияния античной историко-литературной традиции, определенно воздействовавшей как на процесс литературного творчества Мора, так и на формирование его гуманистической политической концепции. Чрезвычайно содержательным исследованием в этом смысле является та часть введения Сильвестера к публикации «Истории Ричарда» в Иельском издании второго тома полного собрания сочинения Мора, которая озаглавлена «Генезис и модели». Автор подробно прослеживает все безусловные и возможные связи, которые существуют между указанным сочинением Мора и известными античными произведениями политической и исторической мысли<sup>159</sup>.

Оставшись незавершенными, обе сохранившиеся версии «Истории Ричарда» охватывают довольно короткий период времени — от смерти Эдуарда IV до воцарения Ричарда III. На этом основании издатели часто публиковали одно и то же произведение Мора под разными названиями, например: «История короля Эдуарда V» или «Несчастливая жизнь короля Эдуарда V»<sup>160</sup>. Но и

<sup>158</sup> См. интересное исследование на эту тему Р. Рейтера: *Reiter R. E. On the Genre of Thomas More's Richard III.* — «Moreana», № 25, 1970, p. 5—16.

<sup>159</sup> *Sylvester R. S. Introduction*, p. LXXX—CIV.

<sup>160</sup> Ср. *Doyle-Davidson W. A. G. Op. cit.*, p. 42. На этом основана ошибка О. Л. Вайнштейна, упоминающего наряду с «Историей Ричарда III» некую биографию Эдуарда как «менее значительное произведение Мора». См. *Вайнштейн О. Л. Западноевропейская средневековая историография.* М.—Л., 1964, с. 426, прим. 22. В действительности речь идет об одной и той же «Истории Ричарда III» Мора.

будучи незавершенной, содержащей ряд исторических неточностей, как часто бывает с рукописью, которую автор не успел подготовить к печати, «История Ричарда III» является произведением очень емкого содержания.

Для исследования культуры гуманизма оно представляет интерес во многих отношениях и как произведение политической мысли, и как выражение взглядов Мора на исторический процесс, и как выдающийся литературный памятник, оказавший существенное влияние на последующее развитие английского литературного языка и английской литературы. При сопоставлении «Истории Ричарда» с другими сочинениями Мора, над которыми он работал в период, предшествовавший его поступлению на королевскую службу (латинские эпиграммы и «Утопия»), нельзя не заметить отчетливо выраженного интереса автора к проблеме политического управления, поиску надежных критериев, определяющих наиболее совершенные политические формы, способные обеспечить общественное благо.

В своих политических размышлениях Мор уделял в тот период много внимания вопросу о соотношении политики и морали. Исходная позиция Мора характеризуется здесь стремлением установить нравственные критерии, которым надлежит следовать государю, чтобы его политика могла быть справедливой. Такой подход к политике был вполне традиционен — автор был очень близок к аристотелевскому пониманию политики, а это означало, что категория политики еще не вычленялась в качестве самостоятельной сферы исследования по отношению к морали. Но такова была лишь исходная позиция Мора. Результат же его исследования оказался не столь однозначным.

Самое важное, что определяет, на наш взгляд, политические искания Мора в латинских эпиграммах, «Истории Ричарда», «Утопии», — его непримиримая ненависть ко всякому проявлению насилия, политического произвола, к тому, что он обозначает одним словом — «тирания». Решительное осуждение тирании мы находим в ряде произведений Мора — и в стихах, и в прозе. С одной стороны, Мор осуждает тиранию и, как ее выражение, политический произвол в общетеоретическом плане, поскольку всякая тирания, по его глубокому убеждению, в конечном итоге наносит ущерб общественному благу, т. е. интересам большинства. В этом смысле наиболее надежным средством против тирании Мору представлялось политическое равенство людей и демократическая форма правления<sup>161</sup>. С другой стороны, Мор недвусмысленно выражал свое отношение к различным проявлениям политического произвола со стороны тюдоровской администрации<sup>162</sup>.

<sup>161</sup> Эразм писал Гуттену 23 июня 1519 г., что для Мора «всегда была особенно ненавистна тирания, а равенство чрезвычайно привлекательно». *Op. er.*, IV, № 999; *The Latin Epigrams*, № 91, 92, 182. Ср. *Mor T. Утопия*. М., 1953, с. 117 и сл.

<sup>162</sup> *Roper*, p. 7—8; *The Latin Epigrams*, p. 16—17.

В «Истории Ричарда III» он не только осуждает тиранию Ричарда с точки зрения гуманистической морали, но и глубоко осмысливает политическую систему управления в условиях королевского деспотизма, где все средства оказываются хороши в борьбе за достижение, упрочение и сохранение единовластия. Такими средствами являются в первую очередь террор, подкуп, а также политическая агитация, пронизанная демагогией, с неприменной апелляцией к религии и морали. С особенным блеском аналитическое мастерство Мора — политика и писателя раскрывается в трактовке им таких эпизодов, как внезапный арест и казнь Гастингса по приказу Ричарда с последующим демагогическим обоснованием произведенной расправы, выступление герцога Бэкингема перед горожанами Лондона в защиту якобы законных прав Ричарда Глостера на английскую корону, воскресная проповедь доктора Шея в Соборе св. Павла — с той же целью, наконец, лицемерная сцена народного избрания Ричарда на царство, так поразительно напоминающая аналогичную сцену пушкинской трагедии «Борис Годунов».

Проследившая несчастную судьбу Гастингса, бывшего приближенного Эдуарда IV, его лорда-камергера и на первых порах союзника Ричарда Глостера, Мор тонко анализирует политический механизм придворной борьбы за власть и социальную психологию действующих лиц. В этой борьбе отчетливо реализуется известный принцип «цель оправдывает средства», т. е. ради достижения власти и королевской короны «все средства хороши».

Мор убедительно показывает, что расправа с Гастингсом — лишь эпизод на пути Ричарда к власти, лишь часть задуманного плана захвата короны. Ричард и его союзник Бэкингом вполне резонно полагали, что необходимым условием успешного осуществления этого плана является устранение любыми путями всех действительных, а также возможных противников передачи короны лорду-протектору, минуя прямых наследников — малолетних племянников Глостера принца Эдуарда и его брата. Используя старую вражду придворных группировок, сторонников и противников королевы Елизаветы и ее многочисленной родни, Ричард и Бэкингом беспрепятственно смогли под вымышленным предлогом сперва арестовать, а затем и уничтожить почти всех магнатов, близких к семейству Вудвиллей, к которому принадлежала королева. Осуществляя эту кровавую акцию, Ричард и Бэкингом воспользовались сочувствием и попустительством недалекновидного Гастингса, который вначале только радовался гибели своих противников — приближенных королевы Елизаветы. Однако, когда эта акция была завершена и обнаружилось, что Гастингс в будущем ненадежен как союзник, встал вопрос о его устранении. Гастингса обвинили в государственной измене и без всякого суда обезглавили во дворе Тауэра. Герцог Ричард Глостер, являвшийся к тому времени уже лордом-протектором при юном наследнике престола принце Эдуарде, «желая набросить некий покров на

совершенное» и «для умиротворения людских умов», тотчас приступил к соответствующей подготовке общественного мнения. В Лондон от имени короля в тот же день был поспешно отправлен глашатай с королевской прокламацией, в которой говорилось, что лорд Гастингс и его сообщники организовали заговор с «изменнической целью» — убить лорда-протектора и герцога Бэкингема, заседавших в королевском совете, а после захватить власть над королем и королевством, чтобы без помехи обирать и грабить подданных королевства<sup>163</sup>.

{ Для пущей убедительности в прокламации говорилось о порочности Гастингса, способствовавшего «своей зловещей дружбой» и «коварным сводничеством» «безмерному изнурению тела покойного короля, которому он был дурным советником», подстрекавшим короля «ко многим поступкам, пятнавшим королевскую честь и вредившим всему королевству». В доказательство аморальности Гастингса приводился тот факт, что даже последнюю свою ночь Гастингс провел в постели с бывшей королевской любовницей Джейн Шор, которая якобы также была «тайной советчицей в этой гнусной измене». Поэтому не следует удивляться, что «такая порочная жизнь привела его к столь злополучной кончине». Как говорилось в прокламации, поспешная казнь Гастингса была совершена по настрояйшему распоряжению его королевского высочества и его почтенного и преданного совета как за его пороки, открыто проявившиеся в этой коварной измене, так и затем, чтобы отсрочка казни не смогла подтолкнуть других злонамеренных соучастников заговора собраться и восстать для его освобождения.

Итак, вполне «заслуженная казнь Гастингса» «мудро предотвратила» коварные замыслы мятежников и королевство осталось «в добром спокойствии и мире»<sup>164</sup>.

В английской версии «Истории Ричарда» рассказывается, как во время чтения этой прокламации, происходившего буквально через два часа после казни Гастингса, какой-то школьный учитель обратил внимание на то, как искусно и красиво написана прокламация на пергаменте. А поскольку, чтобы «так красиво и тщательно переписать весь этот длинный текст, нужно очень много времени, то и ребенку было совершенно ясно; все это было приготовлено заранее». И вот, сравнив «краткость прошедшего времени с пространностью писания и трудом писавших, учитель, не удержавшись, сказал стоявшим рядом с ним слушателям: «Славное дело, да не быстро ли поспело?» И весьма кстати продекламировал ироническую строку из Теренция: «Что-то вышло, Дав, неладно у тебя со временем!» На что один купец ответил учителю в тон: «Это писалось по предвидению»<sup>165</sup>. Так всего

<sup>163</sup> CW, 2, p. 53.

<sup>164</sup> Ibid., p. 53—54.

<sup>165</sup> Ibidom.

лишь несколькими штрихами воссоздает Мор политическую атмосферу, в которой действуют Ричард и его союзник Бэкингем.

Представление читателя о тогдашней политической обстановке становится более полным, когда Мор приводит мотивы, побуждавшие Бэкингема активно помогать протектору. Помимо прямых выгод, которые сулил Бэкингему союз с Ричардом, Мор обращает внимание на ту атмосферу страха, подозрительности и тайной слежки, которой протектор сумел окружить не только своих действительных и возможных противников, но и собственных союзников. В результате обстановка и «настроение людей были тогда таковы, что никто не мог сказать уверенно, кому он может доверять, а кого должен бояться»<sup>166</sup>. Все это, по мнению Мора, побуждало герцога постоянно помнить, что протектор шпионит за ним, быть может даже, через тех, кого он, герцог, меньше всего подозревает, и потому «он не может свернуть с дороги, на которую вступил, и должен идти дальше», содействуя, хоть и против совести, осуществлению планов протектора.

Характерная особенность Мора как историка, выгодно отличающая его неоконченный труд от сочинений английских хронистов конца XV—XVI в., — это постоянное стремление не ограничиваться передачей внешней стороны описываемых событий, но выявить их внутреннюю политическую подоплеку. При этом автора «Истории Ричарда» интересуют не только политические мотивы поведения участников исторических событий, но и их психология. Особенно ценно, на наш взгляд, что Мор умеет показать отражение политических событий в общественном сознании, главным образом в той социальной среде, к которой он сам принадлежал. Важнейшие события «Истории Ричарда» даны как бы в двух планах: с точки зрения борющихся придворных группировок: Ричард, Бэкингем, их сторонники и противники — Вудвилли (королева Елизавета и ее родня), т. е. тех, кто делал большую политику, и с точки зрения пассивных участников событий — представителей третьего сословия, в частности горожан Лондона, позиция которых отнюдь не была безразлична для борющихся за власть феодальных группировок. Общественное мнение, складывавшееся в этой лондонской городской среде, очень ярко отразилось в историческом повествовании Мора. Все это придает «Истории Ричарда» неповторимый колорит, не имеющих аналогии среди исторических сочинений того времени.

Весьма показательно, как Мор изображает массовые сцены, в которых участвуют горожане Лондона. Мы имеем в виду выступление Бэкингема перед лондонцами в Гилдхолле, а также воскресную проповедь доктора Шея в Соборе св. Павла. Оба эти выступления, заранее подготовленные, преследовали откровенно пропагандистскую цель подготовить общественное мнение горожан Лондона к предстоящим политическим переменам, в резуль-

<sup>166</sup> CW, 2, p. 43.

тате которых предполагалось провозгласить королем вместо законного наследника — принца Эдуарда, его дядю — протектора Ричарда Глостера.

Готовясь низложить принца Эдуарда, протектор и его совет приняли решение, чтобы ученый богослов и опытный проповедник доктор Шей, на проповеди которого в Соборе св. Павла обычно собирались толпы горожан, в одной из своих воскресных проповедей доказал, что ни сам покойный Эдуард, ни его дети вовсе не являются законными наследниками, поскольку все они были «зачаты незаконно в результате прелюбодеяния». Единственным же законным наследником английского престола является не кто иной, как протектор Ричард Глостер. Взявшись за выполнение столь щекотливого поручения, доктор Шей произнес проповедь на тему «*Spuria vitulamina non agent radices altas*» (т. е. «Прелюбодейные поросли не дадут корней в глубину» — фраза из Книги премудрости Соломона, гл. 4, стих 3). Начав с примеров из Ветхого завета, проповедник перешел к похвалам покойному герцогу Йорку и его потомству, как истинным наследникам английской королевской короны. Однако, перечисляя детей герцога Йорка, проповедник отметил, что ни покойный герцог Кларенс, ни даже покойный король Эдуард IV «среди тех, кто знал тайны дома, никогда не считались бесспорными детьми благородного герцога» и по своей внешности и душевным качествам совсем не были похожи на доблестного Йорка, но скорее напоминали других людей. Единственным подлинным сыном герцога Йорка следует считать лорда-протектора, который является «истинно благородным принцем», отмеченным рыцарскими доблестями. К тому же и своей внешностью, фигурой и выражением лица протектор является «несомненным подобием» «славного герцога». Как было заранее условлено, при этих словах проповедника протектор должен был появиться перед слушателями, чтобы те могли воспринять случившееся, как если бы «сам святой дух вложил эти слова в уста проповедника»<sup>167</sup>. И если народ под впечатлением проповеди закричал бы: «Король Ричард!», то все случившееся впоследствии можно было бы истолковать как божественное чудо, посредством которого протектор был избран королем. Но, то ли протектор замешкался, то ли проповедник поторопился, заранее подготовленный эффект не получился. Когда же проповедник заметил приход протектора, он, внезапно прервав проповедь (хотя уже успел перейти к другим сюжетам), без всякой логической связи стал вдруг вновь расхваливать рыцарские доблести протектора и его внешность, якобы воссоздавшую подлинный облик герцога Йорка — его отца. Однако слушатели были очень далеки от того, чтобы кричать: «Король Ричард!» Напротив, «пораженные этой постыдной проповедью», они молча стояли, «как будто превратились в камни». После такого позора доктор

<sup>167</sup> Ibid., p. 66—67.

Шей уже не решался показываться людям на глаза и вскоре умер<sup>168</sup>.

Через день после этой проповеди герцог Бэкингем в сопровождении лордов и рыцарей прибыл в Гилдхолл, где в присутствии мэра Лондона и олдерменов обратился к горожанам с длинной, искусно составленной речью. Цель ее была та же самая — склонить общественное мнение в пользу протектора и добиться согласия горожан на передачу королевской короны Ричарду. Однако в отличие от злополучной проповеди Шея, обосновывавшего права Ричарда на корону с помощью религии, морали и ссылками на благородное происхождение и рыцарские доблести протектора, герцог делал акцент на общественном благе: «Друзья! Преданное и сердечное расположение, которое мы испытываем к вам, побудило нас прийти сюда, чтобы сообщить вам о деле..., угодном богу и выгодном для всего королевства, а в особенности выгодном вам, гражданам этого благородного города». Это касается «безопасности вашей жизни, спокойствия вашей жизни, спокойствия ваших жен и дочерей, сохранности вашего имущества»<sup>169</sup>.

Но герцог не спешил изложить существо дела. Начав изда-лека, он сперва припомнил недавние опасные времена жестоких распрей и междоусобиц, затем напомнил о случаях беззакония, насилия и произвола недавнего царствования, когда горожане страдали от грабительских поборов, штрафов и политических преследований. И неудивительно — ведь Эдуард IV «добился короны мечом», и потому, чтобы обвинить богатого человека в измене, достаточным поводом считались его родство, дружба, близость или простое знакомство с кем-либо из врагов короля, а таких в то время было не меньше, чем половина королевства<sup>170</sup>. Обличая покойного короля, захватившего престол и удержавшего корону ценой большого кровопролития и опустошения своей страны, герцог утверждал, что и «мир, наступивший при Эдуарде IV», был не спокойнее, чем война. Так что не было такого времени, чтобы человек богатый оставался спокойным за свои деньги, человек знатный — за свои земли и чтобы всякий был уверен в собственной безопасности»<sup>171</sup>. К тому же покойный

<sup>168</sup> CW, 2, p. 68. Рассказ Мора о проповеди доктора Шея в Соборе Св. Павла подтверждается свидетельствами ряда современных хронистов. См.: *Mancini D.* Op. cit., p. 116; *The Great Chronicle of London*. Ed. A. H. Thomas and J. D. Thornley. London, 1938, p. 231; *The Chronicles of Fabyan*. Ed. H. Ellis. London, 1811, p. 669; *Three Books of Polidore English History*. Ed. H. Ellis. London, 1844, p. 185—186; *Sylvester R. S. Commentary*, p. 248. В книге Мор неправильно приводит имя проповедника — Джон. В действительности это был доктор Раф Шей, брат лондонского мэра и ювелира Эдмунда Шея. См. *The Great Chronicle of London*, p. 231.

<sup>169</sup> CW, 2, p. 69.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> *Ibidem*. Аналогичную характеристику положения дел в Англии, но уже при Генрихе VII, мы находим в поэме Мора на коронацию Генриха VIII. Ср. *The Latin Epigrams*, p. 16—17.

король был человеком порочным, «алчная похоть короля была ненасытной и несносной для всего королевства, так как не было такой женщины, молодой или старой, богатой или бедной, чести которой ничего бы не грозило, поскольку «ни страх перед богом, ни бесчестие, ни мирская молва» и ропот подданных не могли помешать сластолюбивому королю следовать своему влечению — к гибели многих добрых женщин и большому горю их мужей и друзей. И от того, что свое сладострастие Эдуард IV «поставил превыше чести, произошло «неподобающее смешение кровей», которое «липило королевство немалой доли знатнейшей его крови», вследствие чего брак Эдуарда IV с королевой Елизаветой нельзя считать законным, как нельзя признать законным потомством и детей покойного короля.

Сославшись для большей убедительности на воскресную проповедь доктора Шея, «человека столь ученого и столь мудрого... и притом настолько честного и добродетельного», герцог вновь напомнил присутствующим о законных «правах и притязаниях на корону и королевство превосходнейшего принца Ричарда Глостера, ныне протектора»<sup>172</sup>, наделенного многочисленными добродетелями. Учитывая все сказанное, — продолжал герцог, — дворяне и общины этого королевства... не желая, чтобы власть над страной принадлежала незаконно рожденным и чтобы злоупотребления прежних лет продолжались далее... единодушно решили обратиться со смиренным прошением к лорду-протектору и просить его «принять на себя власть и блюстительство над этим королевством ради процветания и расширения его, согласно истинному своему праву и законному титулу». Нельзя допустить, чтобы королевство досталось малолетнему принцу, ибо королевское место — это не детская должность. — Как сказал мудрец, «горе тебе, земля, когда царь твой отрок» (Книга Екклесиаста, гл. 10, стих 16). Поэтому следует благодарить бога за то, что в лице протектора королевство имеет столь благородного зрелого мужа, который закононо посит свое звание и «сочетает великую мудрость с великим опытом». Только бы он согласился взять па себя бремя власти. Но он «милостиво склонится лишь тогда, когда вы, почтеннейшие граждане столичного города королевства, присоединитесь к нам, дворянам, и указанной нашей просьбе». Заканчивалась речь следующими словами: «я от души вас прошу об этом. Избрав столь достойного короля, вы и для всего королевства сделаете благое дело, и для себя получите особую выгоду: к вам его высочество будет всегда тем благосклоннее, чем он больше увидит в вас готовности и благожелательности при его избрании».

Но когда герцог окончил речь и взглянул на народ, который, как он надеялся и как прежде обещал мэр, должен был закричать: «Король Ричард, король Ричард!», «все были безмолвны,

<sup>172</sup> CW, 2, p. 73 sq.

словно немые, и не отвечали ни единым словом». Удивленный и смущенный герцог позвал к себе мэра и спросил, «что означает подобное молчание?» «Сэр, — ответил мэр, — быть может, они плохо вас поняли? Мы постараемся исправить это, если сможем». И тут же чуть погромче мэр повторил всю эту речь, да так хорошо, красиво, ясно и просто, таким выразительным голосом и с такими жестами и мимикой, что каждый кто его слышал, «дивился и думал, что никогда еще в своей жизни не слышивал он столь дурных речей, сказанных так хорошо». Но «то ли от удивления, то ли от страха или просто потому, что каждый думал, что первым должен говорить кто-то другой, а не он, все стояли, не шевелясь, и было так тихо, как в полночь»<sup>173</sup>.

Подойдя к герцогу, мэр сказал, что люди не привыкли здесь говорить сами, без помощи рекордера — своего глашатая, который «является устами города». И вот почтенный рекордер по имени Фитцуильям, недавно занявший эту должность и еще ни разу не выступавший перед народом, не желая начинать свою службу с такого сомнительного дела и тем не менее подчиняясь приказу мэра, вновь изложил присутствующим то, что говорили герцог и мэр, только построил он свою речь так, что обо всем сказал словами герцога, от себя не прибавив ничего и ничем не выдал своего отношения к сказанному. В ответ люди по-прежнему стояли молча, «будто пораженные громом». Видя это, герцог сказал мэру: «Это упорное молчание удивительно», а затем вновь принялся убеждать присутствующих горожан дать хоть какой-нибудь ответ: хотя бы они, чтобы «благородный принц, ныне протектор, был королем, или нет?» Пытаясь выйти из неловкого положения, герцог заявил горожанам, что в конце концов дворяне «не столь уж нуждаются в их помощи, ибо решения лордов этого королевства и общин других областей было бы достаточно. Однако, мы питаем к вам такую любовь и так вас ценим, что нам не хотелось бы делать без вас такое дело, участие в котором принесет вам благо и честь, чего вы, кажется, либо недооценили, либо не поняли».

При этих словах люди начали потихоньку шептаться, и шум голосов «был подобен гудению пчелиного роя». Вот тогда-то находившиеся в конце зала, как бы в засаде, герцогские слуги и люди протектора вместе с некоторыми продажными молодыми людьми стали выкрикивать так громко, как только им позволяли их глотки: «Король Ричард! Король Ричард!» — и стали бросать вверх шапки, изображая ликование. Остальные же стояли, опустив головы в полном недоумении, «но сказать ничего не решились».

Герцог и мэр умело воспользовались этой ситуацией, заметив, что такой «добрый крик приятно слышать, когда все единогласны и никто не перечит». «Милые друзья, — произнес герцог, — мы поняли ваше единодушное желание иметь этого благородного

<sup>173</sup> CW, 2, p. 74—75.

мужа вашим королем», что, несомненно, «послужит общему вашему благу и прибыли», и «мы просим вас завтра поутру явиться к нам и с нами вместе пойти к его благородной милости, чтобы изложить ему нашу смиренную просьбу»<sup>174</sup>.

Так окончилось это собрание, и люди разошлись; «большинство их было мрачно, иные невесело притворялись довольными, и некоторые... не в силах были скрыть досаду и шли домой, отвернув лицо в сторону и в слезах изливая душевную скорбь»<sup>175</sup>.

Далее у Мора следует не менее яркое описание событий следующего утра, когда лондонцы во главе с мэром и со всеми олдерменами, одетые в лучшие одежды, собрались вместе с многочисленными рыцарями и баронами, предводительствуемыми герцогом Бэкингемом, возле замка, где жил протектор. И здесь разыгрывается сцена так называемого всенародного избрания Ричарда королем, когда он сперва наотрез отказывается принять корону, а потом почти против воли вынужден согласиться. Весь диалог между Бэкингемом, горячо убеждающим протектора во имя общего блага взять на себя бремя королевской власти, и Ричардом, с достоинством и показной скромностью упорно отвергающим столь лестное предложение, написан Мором с блеском и большой драматической силой. Возгласы «Король Ричард! Король Ричард!» завершают выборы. Толпа расходится. Каждый из присутствовавших, по словам Мора, по-разному судил о случившемся; «как кому подсказывало воображение».

Процедура выборов совершилась так, «как будто ни одна из стброн заранее не советовалась с другой» в то время как самими организаторам этой политической комедии «было известно, что нет ни одного человека настолько глупого, чтобы поверить» в непосредственность и стихийность событий. Напротив, каждый достаточно ясно понимал, что все было заранее оговорено. И тем не менее люди принимали происходящее так, как принимают правила игры, когда ради хороших манер «надлежит из приличия некоторое время притворяться, будто они не знают того, что знают». Политическую игру Мор сравнивает с игрой на театральных подмостках. И здесь, и там есть определенные правила игры. И если на сцене сапожник играет султана, и всем известно, что тот, кто изображает всемогущего правителя, на самом деле — всего лишь сапожник, то об этом помалкивают. А если кому-то вздумается нарушить правила игры «и окликнуть актера в его султанском величии собственным его именем, то как бы не пришлось султанскому палачу хватить его по голове — и поделом: не порти игру». Вот так и политические дела, вроде упомянутых

<sup>174</sup> Ibid., p. 76.

<sup>175</sup> Ibid., p. 77. Рассказ Мора о выступлении герцога Бэкингема в Гилдхолле перед мэром и «общинами» Лондона находит подтверждение в ряде исторических сочинений. См. *The Great Chronicle of London*, p. 232; *Three Books of Polidore...*, p. 185—188; *Mancini D. Op. cit.*, p. 116—118; *Sylvester R. S. Commentary*, p. 248 a. o.

выборов короля Ричарда, рассуждал народ, «не что иное, как королевские игры, только играют они не на подмостках, а большей частью на эшафотах. Простые люди в них лишь зрители, и кто поумней, тот не будет в них вмешиваться». Те же, которые иногда вмешиваются и вылезают на подмостки, не зная роли, «только портят представление и себе же делают хуже»<sup>176</sup>.

Приведенное рассуждение имело глубокий смысл для самого Мора и его последующей судьбы. По существу Мор размышляет здесь о гражданской позиции человека своей социальной среды. Итог этих размышлений весьма пессимистичен: не надо вмешиваться в политику королей. Этим ты существенно ничего не изменишь, но лишь рискуешь нарушить правила игры и погубить себя. Тема этих рассуждений о гражданском долге и реальных возможностях человека, действующего в обществе, где в любой момент он может стать жертвой политического произвола, являющегося закономерным проявлением королевского деспотизма, по-видимому, никогда не переставала волновать Мора. Характерно, что и в «Утопии», в знаменитом диалоге с Гитлодеем о королях и советниках, Мор снова возвращается к ней<sup>177</sup>. И вновь его суждение на этот счет достаточно пессимистично.

Тем не менее, не отказываясь от своей точки зрения, автор «Истории Ричарда» и «Утопии» вскоре сам поступает на королевскую службу и становится одним из советников Генриха VIII. Письма Мора к друзьям, относящиеся к этому периоду, а также воспоминания Уильяма Ропера, убедительно свидетельствуют о том, что ни тогда, ни позже Мор не обольщался надеждами на особое расположение короля, хотя внешние проявления королевской милости к нему легко могли бы вскружить голову любому, будь на этом месте человек менее дальновидный<sup>178</sup>. На королевской службе Мор по-прежнему оставался скептиком и не переоценивал своих возможностей воздействовать на политику короля. Но он был гуманистом, притом с обостренным чувством гражданского долга и ответственности перед обществом. Поэтому, поступая на королевскую службу, Мор стремился хоть в самой скромной степени, пусть даже ценой усилий, несоизмеримых с реальными возможностями, попытаться наилучшим образом исполнить свой гражданский долг — «честным советом и посильным участием в государственных делах» служить общественному благу в том смысле, как это понимали его друзья и единомышленники Колет и Эразм. Впрочем, это тема самостоятельного исследования.<sup>179</sup>

<sup>176</sup> CW, 2, p. 80—81.

<sup>177</sup> Мор Т. Утопия. М., 1953, с. 52—55.

<sup>178</sup> См. Мор — Джону Фишеру (1517—1518) (The Correspondence, p. 111; ср. Roper, p. 21).

<sup>179</sup> Политическая биография Мора рассматривается в нашей предыдущей книге: Осиновский И. Н. Т. Мор. М., 1974, с. 73—122.

Обнажая политический смысл событий, увенчавшихся «выборами» короля Ричарда, Мор яркими штрихами рисует заключительный акт политической комедии, разыгранный на другой день после выборов. Протектор прибыл с огромной свитой в вестминстерский дворец, явился в зал Суда королевской скамьи и объявил присутствующим, что именно здесь, где король «служит закону», он желает «принять» корону, так как, по его мнению, «главнейший долг короля — служить законам». Речь Ричарда в передаче Мора полна заискиваний перед знатью, торговцами, ремесленниками, но «особенно перед юристами британского королевства». Сперва было сказано о «вреде распри и пользе согласия и единства», затем вновь избранный король не упустил случая продемонстрировать свое «лживое милосердие», во всеуслышанье заявив, что «он изгнал из памяти всякую прежнюю вражду и здесь на этом месте при всех прощает все, что было сделано против него». Итак, заключает Мор, «после этих шутовских выборов» началось правление Ричарда III, а несколько дней спустя состоялась торжественная коронация нового короля. «Так совершилось это страшное преступление. И так как не бывает добра от того, что порождено злом, то все время, пока он был королем, жестокие убийства и кровопролития не прекращались до тех пор, пока его собственная гибель не положила всему этому предел»<sup>180</sup>.

Далее Мор приводит подробный рассказ о «самом горестном и гнусном убийстве»<sup>181</sup>, ознаменовавшем начало нового царствования, — о том, как по приказу короля Ричарда в Тауэре были тайно задушены оба малолетних принца — дети короля Эдуарда IV. Гибель принцев долго и тщательно скрывалась, так что некоторые, по словам Мора, «до сих пор сомневаются, были они убиты в те дни или нет». В те времена, подчеркивает Мор, было принято все делать втайне: «одно говорилось, а другое подразумевалось, так что не бывало ничего ясного и открыто доказанного». Поэтому неудивительно, что в подобной атмосфере скрытности и подозрительности «искусные фальшивки порождали недоверие к истинной правде»<sup>182</sup>. И все же Мор глубоко убежден в достоверности своего рассказа о судьбе принцев. Он сообщает, что слышал разные версии о гибели племянников Ричарда, но свой рассказ построил на основе самой, с его точки зрения, достоверной, которую ему довелось слышать от столь сведущих людей и в таких обстоятельствах, что трудно считать этот рассказ неистинным<sup>183</sup>.

Таким образом, основной источник Мора — устная информация, полученная от компетентных людей, которым Мор имел все

<sup>180</sup> CW, 2, p. 82.

<sup>181</sup> Ibid., p. 82—87.

<sup>182</sup> Ibid., p. 82.

<sup>183</sup> Ibid., p. 83.

основания доверять. Однако проверить точность этой информации в настоящее время вряд ли возможно. Во всяком случае, современная наука не располагает сколько-нибудь достоверными сведениями, позволяющими выяснить подлинные обстоятельства гибели малолетних принцев<sup>184</sup>.

Тем не менее никто из новейших комментаторов Мора или исследователей политической истории Англии конца XV в. еще не смог подвергнуть убедительному сомнению историческую достоверность сообщения Мора о судьбе детей Эдуарда IV. Напротив, и хроники, и отчасти новейшие исследования в значительной мере подтверждают версию Мора об убийстве принцев по приказу Ричарда III и даже принимают в качестве наиболее приемлемой датировку этого печального события, предлагаемую в «Истории Ричарда III» Мора<sup>185</sup>.

Рассказ о судьбе принцев производит особенное впечатление не только из-за чудовищности самого преступления, но и благодаря великолепному литературному дарованию автора, который сдержанно, но с огромной силой и драматизмом повествует о самом событии и о роковых его последствиях для всех, кто имел к нему касательство. Каждый из участников этого преступления, начиная с организатора убийства — Ричарда III и кончая простыми исполнителями, которых Мор поименно называет, погиб насильственной смертью — либо на поле брани, как Ричард, либо на эшафоте. В течение всего правления Ричарда не покидали «великие тревоги и заботы, безмерный ужас, страх и скорбь в душе», «ум его ни на миг не бывал спокоен, и он никогда не чувствовал себя в безопасности»<sup>186</sup>.

Все это Мор сообщает на основании сведений, полученных от тех, «которые много знали и имели мало причин лгать». «Двое благородных принцев..., рожденные от истинно королевской крови, взлелеянные в большом богатстве и предназначенные для долгой жизни, чтобы царствовать..., были схвачены вероломным тираном, лишены своего сана, поспешно упрятаны в тюрьму, тайно замучены и убиты, и тела их были брошены бог знает куда злобным властолюбием их бессердечного дяди и его безжа-

<sup>184</sup> *Chrimes S. B. Lancastrians, Yorkists and Henry VII. New York, 1966, p. 137; Jacob E. F. Op. cit., p. 624.*

<sup>185</sup> Полидор Вергилий, как и Мор, полагает, что приказ об убийстве принцев был отдан Ричардом во время его послекоронационного турне, на пути в Глостер. Ричард отбыл из Оксфорда в Глостер 27 июня 1482 г. С этой точки зрения, наиболее вероятное время гибели принцев — август-начало сентября 1483 г. Ср. *Jacob E. F. Op. cit., p. 623—624; Rowse A. L. Op. cit., p. 195.* В исследовании: *Chrimes S. B. Op. cit., p. 137* — гибель принцев датируется периодом между летом 1483 г. и весной 1484 г. Хроники по-разному датируют появление слухов об убийстве принцев. Кройлендская хроника сообщает, что слух о смерти принцев распространился в октябре 1483 г. Согласно же Большой хронике Лондона, подобные слухи имели место после пасхи в 1484 г. См. *Sylvester R. S. Commentary, p. 261.*

<sup>186</sup> CW, 2, p. 88.

лостных палачей. Если обо всем этом подумать с разных сторон, то, право же, бог никогда не являл миру более примечательного примера того, как зыбко мирское наше благо, того, как надменная дерзость высокомерного сердца порождает преступления, а также того, как безжалостная злоба приводит человека к худому концу»<sup>187</sup>.

Анализ политической борьбы в «Истории Ричарда III» сочетается с блестящей обрисовкой действующих лиц. Гуманистический подход Мора к проблеме личности, его интерес к человеческой индивидуальности, глубокое проникновение в психологию героя, будь то король, принц или обыкновенный человек, волей случая вовлеченный в политические события своего времени, — все это свидетельствует о тонкой наблюдательности, великолепном знании людей, умении понять тончайшие нюансы поведения, в которых раскрывается существо человеческого характера. При всей тенденциозности характеристик «доброего государя» Эдуарда IV и «властолюбивого тирана» Ричарда III Морю удалось убедительно показать сложность и в то же время цельность этих людей. Их поступки оправданы не только ситуацией, в которой они действуют, но также индивидуальной психологией. Даже злодей Ричард, в моральном облике которого «все черно, как смола», — отнюдь не мелкая личность. Он смелый военачальник, «больше расположенный к войне, чем к миру», ему нельзя отказать в политической мудрости, его не упрекнешь в недостатке мужества. Он наделен большой волей, настойчив и энергичен; наряду с этим он большой дипломат и лицемер — великолепный актер, умеющий прекрасно использовать человеческие слабости. Непомерное честолюбие и жажда власти составляют основу характера Ричарда. Да, он жесток и безжалостен, но, объясняет Мор, «не всегда по злой воле, а чаще из-за честолюбия и ради сохранения или умножения своего состояния». Ричард — умный и ловкий политик, по это аморальная личность. Когда ему было выгодно, Ричард мог изображать смирение, оставаясь высокомерным, мог быть приветливым по отношению к тому, кого ненавидел. Он

<sup>187</sup> Ibid., p. 87. В 1674 г. при ремонте Белого Тауэра под лестницей были найдены два детских скелета, которые тогда же были вновь перезахоронены. В 1933 г. урну извлекли из могилы в Вестминстерском аббатстве, и в результате медицинской экспертизы установили, что это кости двух подростков, возраст которых 10 и 12—13 лет, что соответствует возрасту обоих принцев в 1483 г. (Эдуард Уэльский родился в ноябре 1470 г., его брат Ричард Йоркский — в августе 1473 г.). Тем не менее история гибели принцев не становится менее загадочной, ибо нет безусловных доказательств, что найденные скелеты являются останками детей Эдуарда IV. Точно даже неизвестно, были принцы убиты или умерли естественной смертью. А если даже их убили, то неясным остается вопрос, кто убийца. Во всяком случае, версию Мора о том, что принцев убил приближенный Ричарда III Джеймс Тирелл, якобы признавшийся в этом на исповеди, с достаточным основанием подвергает сомнению Кендалл. См. *Chrimes S. B.* Op. cit., p. 137; *Kendall P. M.* Op. cit., p. 393—418.

были одинаково безразличны к друзьям и врагам. «Если это вело к его выгоде, он не останавливался перед убийством любого человека, чья жизнь стояла на пути к его цели»<sup>188</sup>. По мнению Мора, мысль о захвате короны возникла у Ричарда еще при жизни Эдуарда<sup>189</sup>. Мор осуждает Ричарда и его политику как олицетворение насилия, произвола и беззакония. Это и есть ненавистная Мору тирания.

Полной противоположностью Ричарду для Мора является король Эдуард IV. Хотя тот и завладел короной в результате войны, низложив Генриха VI, он сумел стать добрым государем, который своей заботой об общем благе завоевал любовь и уважение большинства народа. «Он был добрым человеком, держался очень царственно, сердцем был смел, рассудителен в совете, никогда не падал духом при несчастье, при успехе скорее бывал радостен, чем горд, во время мира — справедлив и милостив, в году войны — жесток и беспощаден, на поле брани — отважен и смел, перед опасностями — дерзок, однако же не больше, чем позволяло благоразумие. Кто внимательно изучит его войны, тот не меньше подивится его благоразумию при неудачах, чем доблести в победах»<sup>190</sup>.

Создавая портрет Эдуарда, Мор отмечает привлекательность и его внешнего облика: «Король был прекрасен лицом, телом складен, крепок и силен, хотя под конец своей жизни немного потучнел и обрюзг от неумеренности в еде и не менее того от великого смолоду пристрастия к плотским утехам»<sup>191</sup>. Правда, по словам Мора, эта страсть не очень отягчала народ и к тому же не сопровождалась насилием, а под конец и «вовсе уменьшилась и совершенно оставила его». При всех слабостях Эдуарда IV Мор высоко оценивает этого короля за то, что к концу его правления наступил период длительного и устойчивого мира, и Англия на-

<sup>188</sup> CW, 2, p. 7—8. Несомненно, как отмечают многие исследователи, Ричард трактуется Мором весьма тенденциозно, и хотя он действительно «был сыном полуварварского, полуразбойничьего века», историческая традиция приговоздила его к позорному столбу не за «политические убийства», — в этом смысле он просто был «невинным» младенцем в сравнении, к примеру, с Тюдорами, хотя бы с Генрихом VIII, а за «низменность натуры», «вероломство», неразборчивость в средствах, как будто во всем этом его не превзошел тот же самый Генрих VIII. О политической подоплеке столь тенденциозной трактовки Ричарда III в эпоху Тюдоров см. *Барз М. А. Ричард III — спенический и исторический*, с. 144 и сл.; *он же. Шекспир и история*. М., 1976, с. 167—186. Версию об «узурпации королевской короны и убийстве малолетних принцев протектором Ричардом официально поддерживали также английские историки начала правления династии Стюартов. См. *Ayscu E. A Historie containyng the Warres, Treatises, Marriages, and other occurrents between England and Scotland...* London, 1607, p. 239 а. о.

<sup>189</sup> Эта точка зрения Мора оспаривается Джекобом. См. *Jacob E. F. Op. cit.*, p. 10.

<sup>190</sup> CW, 2, p. 4.

<sup>191</sup> *Ibidem*.

ходила в спокойном и процветающем состоянии. Король был милостив, учтив и внимателен к людям, и свойства эти продолжали в нем «удивительным образом расти и усиливаться» в отличие от тех государей, которые «закоснев в долговременном всевластии, оставляют прежнее свое любезное поведение и впадают в гордыню». Немаловажным достоинством внутренней политики Эдуарда IV Мор считает то, что в конце своего царствования король отказался от всех денежных поборов. Между тем, по мнению Мора, денежные поборы — «это единственная вещь, которая удаляет сердца англичан от их короля». В итоге «народ к государю питал не вынужденный страх, а проявлял добровольное и любовное послушание. Общины между собой жили в добром мире», а раздоры между лордами король сумел прекратить<sup>192</sup>.

Зная о существовании враждебных придворных группировок и опасаясь междоусобиц, когда королем станет его юный наследник, Эдуард IV перед смертью пытался примирить своих враждующих родственников. Мор описывает, как король на смертном одре произносит последнюю речь перед соперничающими лордами и закликает их во имя христианского долга и ради безопасности и мира в королевстве забыть взаимные обиды и не допустить возникновения усобицы и смуты. Растроганные противники в присутствии умирающего короля простили друг друга и соединили свои руки вместе. Однако сразу же после смерти Эдуарда начинается ожесточенная борьба за власть, закончившаяся сперва истреблением родственников королевы, а затем убийством в Таузере малолетних принцев и провозглашением протектора Ричарда королем.

Совершенно очевидно, что длинная речь умирающего Эдуарда IV сочинена в духе классических литературных образцов. И все же не исключено, что Мор мог воспользоваться рассказом кого-либо из очевидцев, присутствовавших при последнем прощании придворных с Эдуардом. Наиболее вероятно, что таким очевидцем мог быть епископ Илийский, будущий кардинал Мортон<sup>193</sup>.

В явно идеализированной характеристике Эдуарда IV весьма существенна, на наш взгляд, не только степень достоверности сообщаемых Мором сведений, но главным образом собственные политические симпатии Мора, его гуманистический идеал доброго государя, чертами которого наделен король Эдуард. Противопоставляя Эдуарда и Ричарда, Мор с наибольшей полнотой смог выразить собственное политическое кредо гуманиста. В «Истории Ричарда» Мор начинает воспринимать политику глазами человека эпохи Возрождения, политика рассматривается в качестве самостоятельной, специфической категории, отделяемой от категорий морали и религии. Когда Мор, анализируя политические

<sup>192</sup> Ibid., p. 4.

<sup>193</sup> Reynolds, p. 82—83.

события, срывает моральные и религиозные покровы, обнажая истинный политический смысл явления, самый его подход к политике и метод рассмотрения политических событий напоминает трактовку политики у Макьявелли. Характерно, что почти в то же время, когда Макьявелли писал знаменитый трактат о государе, имея перед глазами Цезаря Борджа, Мор размышлял над политическим опытом английского Цезаря Борджа — Ричарда Глостера. Случайно ли, что два выдающихся политических мыслителя в одно и то же время, хотя и в разных концах Европы, думали об историческом смысле политики, свободной от морали? Конечно, не случайно, ибо при всем различии исторических и политических судеб Англии и Италии начала XVI в. проблема тирании, равно как и проблема новых критериев при оценке политики, настоятельно выдвигалась самой жизнью, поскольку исторические условия для возникновения абсолютизма в Европе были уже налицо. В разных странах Европы уже складывался абсолютизм, европейский политический опыт стал богаче, сложнее и требовал новых критериев для оценки. Поэтому и в исследовании политической истории недавнего прошлого появилась возможность выйти за рамки традиционных оценок политики и взглянуть на нее глазами человека нового времени.

Из текста неоконченной «Истории Ричарда» со всей определенностью следует, что замысел автора был гораздо шире, чем ему удалось его реализовать. Мор намеревался продолжить повествование и «описать время покойного благородного государя славной памяти короля Генриха VII»<sup>194</sup>. Т. е. по существу Мор хотел написать политическую историю своего времени. О том, как бы он ее написал, мы можем с достаточным основанием предполагать, ибо в нашем распоряжении есть и другие источники, в которых отразилась точка зрения Мора на современные ему политические события, — это его латинские эпитагмы и «Утопия», где рассматриваются те же политические проблемы: политика короля и благо общества, совершенные формы правления и тирания, но только уже в непосредственной связи с политической историей периода первых Тюдоров. Как Мор написал бы политическую историю Англии времени Генриха VII, можно судить, исходя из собственного политического опыта Мора, осмелившегося выступить в парламенте против финансового произвола королевских министров и едва не поплатившегося за это<sup>195</sup>.

О том, как Мор оценивал политический режим в Англии при Генрихе VII, красноречиво свидетельствует, наконец, его поэма на коронацию Генриха VIII, где автор весьма недвусмысленно за-

<sup>194</sup> *CW*, v, p. 82—83. Весьма показательное утверждение анонимного биографа Мора, что тот «написал также книгу истории Генриха VII: либо эта книга была спрятана у родственников, либо потеряна из-за несчастий того времени, но я не сомневаюсь, что она была подобна оставшемуся» (т. е. «Истории Ричарда III». — *И. О.*) (*Ro. Va. Op. cit.*, p. 96).

<sup>195</sup> *Рoper*, p. 7—8.

клеявил политические беззакония, имевшие место отнюдь не в лихую годину злодея и тирана Ричарда, но в правление «благородного государя славной памяти короля Генриха VII». Таким образом, и после гибели Ричарда III политический произвол и тирания в Англии не исчезли, и попробуй Мор продолжить «Историю Ричарда III», попытайся он рассказать о времени правления Генриха VII, еще неизвестно, чем бы это все могло обернуться для него. Бесспорно одно, что и при Генрихе VIII печатать сочинение, подобное «Истории Ричарда», столь недвусмысленно порицавшее не только и не столько злодея, тирана и узурпатора Ричарда, но в еще большей степени политический произвол, политическое лицемерие и демагогию, т. е. тиранию как систему политического управления, систему беззакония, прикрывающуюся видимостью соблюдения законов, — печатать такое сочинение было бы отнюдь не безопасно для его автора, ибо подобного рода сочинения не могли не вызывать у читателей весьма рискованных аналогий с политической системой тюдоровской Англии<sup>196</sup>.

По-видимому, это обстоятельство сыграло далеко не последнюю роль в том, что «История Ричарда III» так и осталась неоконченной и неизданной при жизни ее автора. Уж слишком очевидна политическая актуальность этой «истории», чтобы автор ее в условиях абсолютистского режима тюдоровской Англии мог быть вполне спокоен за свою судьбу после ее опубликования. И все же многое из того, чего по политическим соображениям Мор не смог сказать в «Истории Ричарда», он выразил в других своих сочинениях. Например, в латинских эпиграммах мы находим то осуждение тирании, что и в «Истории Ричарда» (см., в частности, эпиграммы «О хорошем и плохом властителе», «Какое состояние государства наилучшее», «Какая разница между тираном и властителем», «О страсти властвовать»)<sup>197</sup>. Осуждение тирании как политической системы, покоящейся на произволе и беззаконии, находит свое логическое завершение во второй книге «Утопии».

Таким образом, политическая тенденция «Истории Ричарда III» получает свое развитие в ряде произведений, написанных примерно в один и тот же период, что существенно конкретизирует наши представления о формировании политической мысли Томаса Мора и его гуманистического круга в первые деся-

<sup>196</sup> Мор отлично сознавал всю опасность своего замысла. Ср. заключительный эпизод из английской версии «Истории Ричарда», рассказывающий об откровенной беседе между Бэкингеом и мудрым епископом Илийским (Мортоном): «Я не люблю много говорить о государях, — признался епископ, — слишком уж это небезопасно: ведь даже если речь безупречна, поймут ее не так, как хотел бы говорящий, а так, как заблагорассудится правителю». И епископ напомнил басню Эзопа о льве, который под страхом смерти запретил всем рогатым зверям находиться в лесу. В результате из леса убежали не только рогатые звери, но даже те, кто имел на лбу шишку. Ведь неизвестно, а вдруг и про шишку скажут, что это рог (CW, 2, p. 92—93).

<sup>197</sup> The Latin Epigrams, N 91, 93—94, 97, 182—227.

тилетию XVI в. Гуманистическое мировоззрение автора «Истории Ричарда III», чисто ренессансный интерес к человеку и его внутреннему миру, уважение к достоинству человека независимо от его социальной принадлежности отчетливо сказались на самых литературных особенностях исторической прозы Мора.

Среди подлинных достижений Мора как писателя нельзя не вспомнить страниц, повествующих о печальной судьбе бывшей купеческой жены, а затем любовницы короля Эдуарда IV — обаятельной Джейн Шор. Ничуть не идеализируя эту женщину, Мор пробуждает симпатию и сочувствие к ней читателя. Джейн Шор была красива, женственна и наряду с этим образована, наделена острым умом и юмором и, что особенно привлекательно, всегда оставалась бескорыстной и доброй. Она никогда не пользовалась своим влиянием на короля «во вред людям, зато многим несла утешение и помощь». С большой твердостью и бескорыстием она отстаивала многих людей, по-видимому, испытывая удовольствие от сознания справедливо решенного дела<sup>198</sup>. Автор «Истории Ричарда» с грустью рассказывает о превратностях судьбы, несправедливости и человеческой неблагодарности, которые позднее пришлось испытать этой некогда богатой и влиятельной женщине.

Словно оправдываясь перед читателями за свое внимание к судьбе обыкновенной, притом не слишком добродетельной, героини, Мор писал: «Некоторые подумают, конечно, что эта женщина — слишком ничтожный предмет, чтобы писать о нем среди воспоминаний о великих делах... Но думается мне, что о таком случае тем более следует упомянуть, что теперь она живет куда как убого, без друзей, всеми покинутая, и это после стольких богатств и такой государевой милости...». В свое время Джейн Шор сыграла немаловажную роль в жизни многих людей, в том числе и тех, замечает Мор, кто сейчас знаменит только мерзостью своих дурных деяний. А она ведь сделала не меньше, хоть об этом и меньше помнят, потому что дела ее не были дурными. Людям ведь свойственно о дурных деяниях писать на мраморе, а о добрых на песке, и ее судьба этому доказательство: в те дни она протянула руку помощи многим, ныне здравствующим, кто без этого сам бы теперь протягивал руку за подаванием»<sup>199</sup>.

Из политических и корыстных побуждений протектор Ричард подло обвинил эту женщину в том, «чего она сама не могла отрицать... что она нецеломудренна телом». Мор сатирически высмеивает лицемерие Ричарда, этого «непорочного правителя», будто «с неба ниспосланного в наш порочный мир для исправления людских нравов». Протектор настоял, чтобы лондонский епископ подверг блудницу всенародному покаянию, заставив ее «идти в воскресной процессии перед крестом и со свечой в руках». Однако, по словам Мора, «этот великий позор» Джейн Шор вы-

<sup>198</sup> CW, 2, p. 55—57.

<sup>199</sup> Ibid., p. 56—57.

глядел скорее как триумф женственности и красоты. «Шла она очень женственно, с видом и поступью самыми чинными, и хоть на ней не было никаких украшений... она была мила и прекрасна, потому что от взглядов толпы лицо ее покрылось румянцем стыда... И даже многие достойные люди... все же больше сочувствовали ей в наказании, чем радовались ему, так как... поняли, что протектор учинил это скорее злонамеренно, чем из любви к добродетели»<sup>200</sup>. Читая «Историю Ричарда III», не перестаешь ощущать внутренний динамизм и драматическую напряженность повествования. Весьма показателен в этом отношении рассказ о бегстве вдовствующей королевы Елизаветы вместе с младшим сыном, дочерьми и свитой из вестминстерского дворца в церковное убежище, в покои аббата, где королева надеялась спасти малолетнего принца от козней протектора Ричарда. Действие происходит после полуночи, «в святом убежище»: шум, беготня, и суета, многочисленные слуги спешно перетаскивают в убежище королевское добро — сундуки, ящики, короба, узлы, тюки, а сама королева «одиноко сидит на соломе, покинутая и растерянная, стиснув пальцы и оплакивая участь своих и своих близких»<sup>201</sup>.

Ричард предпринимает отчаянные усилия, чтобы выманить малолетнего принца из-под охраны церкви. После напряженных переговоров и интриг ему это удается: королева сломлена и понимает всю безнадежность своих попыток удержать ребенка при себе. Наступает драматическая сцепка прощания матери с малолетним принцем: «Прощай, мое милое дитя, и дай бог, чтобы тебя ожидал заботливый присмотр! Дай мне поцеловать тебя перед уходом, потому что бог знает, когда придется нам поцеловаться вновь». С этими словами она поцеловала сына, осенила крестом, повернулась к нему спиной, заплакала и пошла прочь, оставив ребенка плачущим так же горько»<sup>202</sup>.

Описание бегства королевы и борьбы между нею и протектором за одного из наследников престола принадлежит к наиболее ярким страницам стремительно разворачивающегося повествования, отличается необыкновенным драматизмом и во многом превосходит выразительность шекспировской драмы «Ричард III». Таково искусство Мора — тонкого мастера литературного портрета, массовых сцен и внутренне напряженного драматического действия. Эти качества определяют своеобразие английской и латинской прозы Мора в его неоконченной «Истории Ричарда III».

## СОЗДАНИЕ «УТОПИИ»

Должность помощника шерифа Лондона способствовала еще более тесному контакту Мора с влиятельными купеческими кругами Сити. Как официальное лицо Мор пользовался в городе немалым

<sup>200</sup> Ibid., p. 54—55.

<sup>201</sup> Ibid., p. 21—22.

<sup>202</sup> Ibid., p. 42.

авторитетом; его роль не только в деловой, но и в политической жизни Сити становилась все активнее. В январе 1515 г. ему была поручена ответственная миссия оратора от Сити при встрече нового венецианского посла Себастьяна Джустиниани<sup>203</sup>. В мае того же года по предложению лондонских купцов Мор был включен в состав королевского посольства во Фландрию. В протоколах Сити под 8 мая 1515 г. было записано: «Согласились, что Томас Мор, джентльмен, один из помощников шерифа Лондона, отправится в посольстве короля во Фландрию и будет обеспечен своей комнатной и прислугой до тех пор, пока не возвратится домой»<sup>204</sup>.

Посольству предстояло уладить конфликты, возникшие в связи с договорами о торговле шерстью и сукном между Англией и Нидерландами, подписанными еще при Генрихе VII в 1496 и 1506 гг. Из-за династических споров между Генрихом VIII и Карлом Габсбургским (будущим императором Карлом V)<sup>205</sup> временно прекратилась торговля между Англией и Нидерландами; английским купцам было запрещено вывозить шерсть в Нидерланды и одновременно был запрещен ввоз в Англию фламандских тканей. Это сильно ударило по интересам купцов обеих стран. В мае 1515 г. Мор вместе с Кутбертом Тунсталлом, Ричардом Сампсоном и другими членами посольства отбыл на континент. Переговоры, проходившие в Брюгге, оказались нелегкими, но завершились успешно. Историю этого посольства впоследствии сам Мор описал в первой книге «Утопии»<sup>206</sup>.

Во время этой поездки Мор познакомился с выдающимся нидерландским гуманистом Петром Эгидием. Эгидий занимал пост главного секретаря и члена городской ратуши Аптверпена. Один из близких друзей Эразма<sup>207</sup>, блестящий знаток античной литературы, греческого и латинского языков и права, автор переводов на латынь басен Эзопа и трактата об источниках кодекса Юстиниана, Эгидий был связан узами личной дружбы со многими гуманистами Европы, такими как Бюде, Лефевр д'Этапль, Вивес, Дюрер и др.<sup>208</sup> Еще 7 мая 1515 г. Эразм писал Эгидию, что «ныне в Брюгге находятся два умнейших человека Англии — советник архиепископа Кентерберийского Кутберт Тунсталл и Томас Мор, которому я посвятил „Морию“ (т. е. «Похвалу глупости» —

<sup>203</sup> Впоследствии Мор и Джустиниани стали хорошими друзьями, особенно на почве общих симпатий к Эразму и его ученым трудам. Посол докладывал в Венецию, что Мор «больше, чем кто-либо другой в этом королевстве, связан с ним узами дружбы».

<sup>204</sup> *Reynolds*, p. 97.

<sup>205</sup> Конфликт возник в результате расстроившегося династического брака, который намечался между принцем Карлом и сестрой Генриха VIII.

<sup>206</sup> *Letters and Papers*, 2, N 422, 473, 480; ср. *Roper*, p. 9; *Routh E. M. G. Op. cit.*, p. 58; *CW*, 4, p. 46, 48.

<sup>207</sup> С Эразмом Эгидий был знаком начиная с 1504 г., а может быть, даже и раньше. См. *Op. ep.*, I, p. 413; *Ср. The Correspondence*, p. 76.

<sup>208</sup> *The Correspondence*, p. 76—77.

И. С.). Оба — большие мои друзья». Эразм просил Эгидия приветливо встретить их в Антверпене<sup>209</sup>. Между Мором и Эгидием завязалась тесная дружба, нашедшая отражение в их переписке<sup>210</sup>, а главное, увековеченная в «Утопии». В письме к Эразму от 17 февраля 1516 г. Мор признавался, что должность посла его никогда особенно не привлекала, так как «она более подходит людям духовного звания, у которых нет ни жены, ни детей. Что же касается мирян, то несколько дней, проведенных вне семьи, вселяют в нас беспокойство и желание повидать наших жен и детей. . .»<sup>211</sup> Самым приятным в его путешествии, по словам Мора, были знакомство и дружба с учеными людьми — Иеронимом Буслидием и Петром Эгидием<sup>212</sup>. Мор сообщал Эразму<sup>213</sup>: «Я приобрел дружбу Буслидия, который принял меня с великолепием, соответствующим его огромному богатству и сердечности, гармонирующими с добротой его души. Он показал мне свой дом, изумительно построенный и прекрасно обставленный, свою библиотеку, столь изысканную и, наконец, свой ум, более богатый, чем любая библиотека, так что он совершенно изумил меня»<sup>214</sup>. Это событие нашло отражение также в нескольких латинских стихотворениях Мора, воспевающих утонченный быт и гуманистическую атмосферу в доме Буслидия. В письме к Эразму Мор, кроме того, замечал, что за все путешествие «не было ничего более приятного», чем общение с «Петром Эгидием из Антверпена, человеком ученым, остроумным, скромным и таким верным другом»<sup>215</sup>. Письмо Мора — свидетельство глубокого взаимопонимания и симпатии, которые возникали как результат идейной близости между гуманистами различных стран Европы. Любовь к античной культуре, общие научные интересы и непринятие схоластики тесно связывали между собой этих людей.

Тогда же вдали от родины Мор начинает работу над самым известным своим произведением — «Утопией». Как свидетельствует Эразм, «сначала на досуге» Мор «написал вторую книгу, а потом присоединил к ней первую»<sup>216</sup>.

<sup>209</sup> Op. ep., II, p. 332.

<sup>210</sup> The Correspondence, № 25, p. 76—81; № 41a, p. 90—92.

<sup>211</sup> Op. ep., II, № 388, p. 196.

<sup>212</sup> Ibid., p. 197.

<sup>213</sup> Буслидий — выдающийся гуманист и политический деятель; был членом совета при Карле V и каноником Брюсселя, Камбрэ и Мехелена; основал в Лувенском университете коллегия для изучения еврейского, греческого и латинского языков (умер в 1517 г.).

<sup>214</sup> Op. ep., II, p. 197.

<sup>215</sup> Ibidem.

<sup>216</sup> Ibid., IV, p. 21. В соответствии с композиционным замыслом Мора «Утопия» делится на две книги. В первой содержится острая критика социально-политических порядков, господствовавших в государствах Европы XVI в. Во второй книге дается описание счастливого острова Утопии с его идеальным общественным строем, который противопоставлен порочной общественной системе феодальной Европы. О композиции и литера-

Работу над «Утопией» Мор сумел завершить лишь по возвращении в Англию <sup>217</sup>.

3 сентября 1516 г. Мор отправил в Лувен Эразму только что законченную рукопись. «Я посылаю тебе нашу «Нигдею» <sup>218</sup>, поручив своему другу позаботиться об ее опубликовании. Мор сообщал, что вместо предисловия он дополнил текст «вступительным письмом к моему другу Петру», т. е. Петру Эгидию. Эразм сам недавно возвратился из Англии, в доме Мора он провел первую половину августа, и, по-видимому, был уже знаком с «Нигдеей», а возможно, и обсуждал ее с Мором <sup>219</sup>. 20 сентября Мор вновь пишет Эразму: «Послал я тебе уже давно «Нигдею» и очень хочу, чтобы ее издали скоро и хорошо, а также чтобы снабдили ее благожелательным и возвышенным похвальным словом. Было бы хорошо, если бы написали его не только ученые, но и люди, прославившиеся в делах управления государством» <sup>220</sup>. Получив письмо, Эразм заверял Мора, что приложит все усилия, чтобы выполнить его просьбу <sup>221</sup>. Стараниями Эразма и Эгидия осенью 1516 г. сочинение Мора было опубликовано под названием: «Золотая книжечка, столь же полезная, сколь забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии» <sup>222</sup>.

Мора очень волновала судьба книги. Особенно его интересовало отношение к «Утопии» гуманистов и государственных деятелей. Из писем Мора мы узнаем, как дорожил он своей мечтой о справедливом обществе, насколько важно было ему услышать одобрительный отзыв. Получив известие о том, что Эгидий с похвалой отозвался о книге, Мор написал Эразму: «Я рад, что нашу «Нигдею» одобряет мой Петр. Если она нравится таким людям, то понравится и мне» <sup>223</sup>. Размышляя о том, как отнесутся к «Утопии» тогдашние государственные мужи, Мор выражал убеждение,

турной структуре «Утопии» см. исследования Дж. Хекстера и Э. Суртца: *Hexter J. H. More's Utopia: the Biography of an Idea*. Princeton, 1952, p. 99—102; *CW*, 4, p. XV—XXIII; 573—576; *Surtz E. Utopia as a Work of Literary Art*. p. CXXV—CLXXXI.

<sup>217</sup> См.: *CW*, 4, p. 573—576; CLXXXIII—CXCIV.

<sup>218</sup> *Op. ep.*, II, p. 389. В переписке Мора с Эразмом «Утопия» первоначально упоминалась под названием «Nusquama» или «Insula». Слово «Утопия» впервые фигурирует в письме лувенского гуманиста Герхарда Гельденхауэра к Эразму от 12 ноября 1516 г., где сообщалось о согласии типографа Тьерри Мартенса издать труд Мора: «наш Тьерри охотно и с радостью взялся печатать „Утопию“» (*Op. ep.*, II, p. 380). 18 ноября Эразм писал из Брюсселя Эгидию, что рукопись уже «в руках типографа» (*Op. ep.*, II, p. 385). Первое издание «Утопии» печаталось в Лувене, в типографии Мартенса, под наблюдением Эгидия.

<sup>219</sup> Аналогичная гипотеза Хекстера представляется обоснованной. Хекстер доказал, что Мор начал писать «Утопию», не ранее 1514 г. и закончил не позднее сентября 1516 г. (*CW*, 4, p. XVI).

<sup>220</sup> Мор — Эразму, 20 сентября 1516 г. (*Op. ep.*, II, p. 346).

<sup>221</sup> Эразм — Мору, 2 октября 1516 г. (*Op. ep.*, II, p. 354).

<sup>222</sup> В переводе с греческого «Утопия» означает место, которого не существует.

<sup>223</sup> *Op. ep.*, II, p. 372.

что для лучших из них, «славных великой ученостью и добродетелями», было бы достойнее жить в государстве, подобном Утопии. «Ведь гораздо почетнее управлять свободными людьми». Нынешние же правители, по словам Мора, смотрят на народ, своих подданных, как на рабов<sup>224</sup>. «Очень хочется знать, — писал Мор Эразму, — одобряют ли «Утопию» Тунсталл, Буслидий и ваш советник (Ле Саваж — *И. О.*)»<sup>225</sup>.

Тунсталл и Буслидий признали «Утопию», и обрадованный Мор поспешил выразить им свою признательность<sup>226</sup>. Не меньше, чем Мор, радовался успеху «Утопии» Эразм. В марте 1517 г. он сообщал своему другу, что в Антверпене есть даже магистрат, которому «Утопию» до того нравится, что он знает ее наизусть<sup>227</sup>.

Сразу же после выхода в свет «Утопии» Эразм предпринимает энергичные усилия для подготовки нового ее издания. В письме Мору от 1 марта 1517 г. он просит прислать выправленный текст книги, чтобы отправить его в Базель или в Париж для переиздания<sup>228</sup>. При этом Эразм заботился также и о вступительных письмах к ней, которые обеспечили бы должную репутацию «Утопии» среди ученых. Так, 24 августа 1517 г., обращаясь к своему корреспонденту в Германии, Эразм выражал пожелание, чтобы новое издание «Утопии» и эпиграмм Мора было снабжено предисловием Беата Ренана и кратким вступительным посланием самого Эразма. В письме от 25 августа к «дражайшему куму» базельскому издателю Иоганну Фробену, Эразм замечал: «Хотя до сей поры все, написанное милым моим Мором, мне всегда премного нравилось, я, однако, не доверял своему суду по причине теснейшей нашей с ним дружбы. Когда же ныне я вижу, что все ученые единодушно подписываются под моим мнением и даже больше, чем я, восхищаются дивным его даром не оттого, что больше его любят, а оттого, что больше разумеют, вслед за ними я соглашаюсь со своим суждением и не убоюсь после этого высказать открыто то, что чувствую... И вот мы послали тебе его «Прогимнасмата» и «Утопию», чтобы, если подойдут они тебе, посоветовать миру и потомкам книги, изданные в твоей типографии. Ибо такая у твоей мастерской слава, что от одного только имени ее книга придется по нраву ученым, как только станет известно, что вышла она из Фробенова дома»<sup>229</sup>. Письмо Фробену должно было стать предисловием к 3-му изданию «Утопии».

Насколько серьезным был интерес гуманистов к «Утопии», можно судить по той высокой оценке, которую она получила у Эразма и его друзей: «Прочтя „Утопию“ Мора, ты подумаешь,

<sup>224</sup> Ibidem.

<sup>225</sup> Op. ep., II, p. 372. Жан Ле Саваж (1455—1518), канцлер Бургундии и Кастилии, был близок к гуманистам и являлся покровителем Эразма.

<sup>226</sup> The Correspondence, p. 84—85; Op. ep., II, p. 430.

<sup>227</sup> Op. ep., II, p. 496.

<sup>228</sup> Ibid., p. 494.

<sup>229</sup> Op. ep., III, № 635; CW, 4, p. 2.

что перенесен в другой мир; до того там все ново», — писал Эразм в феврале 1517 г.<sup>230</sup> «Если ты еще не читал „Утопии“..., постарайся ее достать, если хочешь увидеть те источники, откуда истекает почти все зло в государстве», — советовал Эразм 24 февраля 1517 г. другому своему корреспонденту<sup>231</sup>.

«Утопию» читали и перечитывали, заучивали наизусть; нашлись и такие, кто, не поняв остроумной мистификации Мора, готовы были отправиться на поиски Утопии. Важно, что современники Мора, особенно гуманисты, серьезно отнеслись к социально-политическим идеям «Утопии».

Эразм горячо рекомендовал «Утопию» своему французскому другу, известному гуманисту Гийому Бюде: «Если тебе еще не случилось видеть „Утопию“ Томаса Мора, постарайся получить ее и прочесть в ближайшее время. Ты не пожалеешь о потраченном труде»<sup>232</sup>. Как известно, Бюде прочел «Утопию» и был в восторге, о чем свидетельствует его пространное послание Томасу Лупсету, датированное 31 июля 1517 г., послужившее предисловием ко 2-му изданию «Утопии», вышедшему в Париже в том же году. Книга была отпечатана в типографии Жюлия де Гурмона под наблюдением общего друга Эразма и Бюде — Томаса Лупсета. В письме Эразму 15 сентября 1517 г. из Парижа Лупсет сообщал: «Я теперь занимаюсь переизданием „Утопии“ Мора, которое надеюсь завершить в конце этого месяца»<sup>233</sup>.

«Утопия» вызвала живой отклик среди гуманистов круга Эразма. Эгидий, Палудан, Буслидий, Бюде, Ренан и сам Эразм достаточно ясно выразили свое отношение к творению Мора, всячески содействуя популяризации «Утопии» среди современных ученых и государственных деятелей. Гуманисты и политики, читавшие произведение Мора, были почти единодушны в своей оценке. Одни хвалили литературный талант Мора, «силу и богатство его красноречия, чистоту, мощь и выразительность его латинского языка»<sup>234</sup>. Другие отмечали своеобразие, оригинальность «Утопии», находя в ней то, чего «нельзя сыскать ни у Платона, ни у Аристотеля, ни в Пандектах Юстиниана»<sup>235</sup>. Главное же, что привлекало гуманистов, — это «беспорная точность суждения Мора о политике», поучительность «Утопии» для государственных деятелей<sup>236</sup>. Особое одобрение вызывало то, что Мор «труд и старания свои направляет на общее благо». В служении общему благу, писал Буслидий, замечательная заслуга Мора, за что ему «обязан весь мир»<sup>237</sup>. По словам гуманиста, Мор «не

<sup>230</sup> Op. ep., II, p. 459.

<sup>231</sup> Ibid., p. 483.

<sup>232</sup> Ibid., p. 479.

<sup>233</sup> Ibid., p. 90.

<sup>234</sup> CW, 4, p. 20, 22.

<sup>235</sup> Ibid., p. 252.

<sup>236</sup> Ibidem.

<sup>237</sup> Ibid., p. 32.

мог бы научить людей правильнее и лучше, чем представив на их суд идею государства, образец нравов и совершеннейшее их изображение». Причем силу Утопии Буслидий усматривал не столько в учреждении «добрых законов, сколько в воспитании достойных должностных лиц». В совершенном государстве Мора они — «образец честности, зеркало нравов, норма справедливости». Буслидий верил, что Утопию будут чтить все народы, ее будут славить во все века, поскольку там нет собственности: «У всех все общее. Поэтому все здесь направлено... не на прихоть немногих, но к поддержанию одной лишь справедливости, равенства и общности»<sup>238</sup>. Как и некоторые его современники, Буслидий видел в Утопии образец государственного устройства, достойный подражания, и в то же время наставление, «как сохранить свое государство целым, невредимым и победоносным»<sup>239</sup>.

В том же духе оценивалась «Утопия» в послании Гийома Бюде Томасу Лупсету. Бюде считал автора «Утопии» человеком весьма проникательного и благожелательного ума и к тому же весьма опытного в оценке дел человеческих. Он не мог не согласиться с Мором в критике порочной правовой системы современных государств, основанных на частной собственности, где место и значение человека среди сограждан определяет собственность. Вслед за автором «Утопии» Бюде вынужден был признать, что при таких общественных отношениях правосудие деградирует, а справедливость уподобляется кухонной прислуге. Она целиком во власти профессиональных законников, которые с помощью крючкотворства ради корыстных целей умеют извратить любой закон<sup>240</sup>. Зато остров Утопия, по мнению Бюде, «усвоил... христианские обычаи и подлинную мудрость в общественной жизни и в частной, сохранив мудрость незапятнанной до сегодняшнего дня. Потому что... обеими руками держится за три божественных установления: равенство среди граждан..., постоянную упорную любовь к миру..., презрение к золоту и серебру». Бюде выражал пожелание, «чтобы эти три основных закона утопийцев стали краеугольным камнем твердого и прочного убеждения в сердцах всех смертных». И тогда исчезнут тщеславие, жадность, раздоры, не нужны будут тома законов и снова настанет «золотой Сатурнов век!»<sup>241</sup> Подчеркивая непреходящую ценность «Утопии», Бюде утверждал, что не только для его века, но и для последующих столетий труд Мора останется «школою верных и полезных начал, из которой каждый сможет брать и приспособлять перенятые установления к собственному своему государству»<sup>242</sup>.

Итак, гуманисты высоко оценивали «Утопию» главным обра-

<sup>238</sup> Ibid., p. 34.

<sup>239</sup> Ibid., p. 36.

<sup>240</sup> Ibid., p. 6, 8.

<sup>241</sup> Ibid., p. 10.

<sup>242</sup> Ibid., p. 14.

зѳм потому, что в ней видели «образец блаженной жизни» и «наставление, как жить»<sup>243</sup>. О книге Мора слагали стихи, в которых восхвалялись достоинства «Утопии», сочетавшей занимательное с полезным. Так, по словам Герхарда Гельденхауэра из Нимвегена, «красноречивейший Мор» раскрывает в «Утопии» источники справедливого и порочного в жизни общества. В стихах и прозе славил «Утопию» и Иоганн Палудан из Касселя. В послании к Эгидию он писал: «„Утопию“, а также „Эпиграммы“ друга твоего Мора я прочитал, и не могу понять чего я испытал больше — удовольствия или удивления. Сколь же счастлива Британия, в которой цветут ныне такие дарования, что могут они поспорить с самой античностью!»<sup>244</sup>. Палудан просил Эгидия позаботиться о скорейшем издании «Утопии» и утверждал, что в ней, «как в зеркале», можно увидеть образец «хорошего устройства государственных дел». И добавлял: «Хорошо бы, если, подобно тому, как утопийцы станут перенимать нашу религию, мы бы позаимствовали у них способ управления государством!»<sup>245</sup>.

Сам Мор в переписке с друзьями откровенно выразил свое отношение к республике утопийцев как государству, которое справедливым общественным устройством превосходит все известные ему государства. Радуюсь «благоприятному и уважительному мнению» о государстве утопийцев, выраженному Тунсталлом, автор «Утопии» писал Эразму: «Ты и не знаешь, как я сейчас из-за этого ликую, как радуюсь, насколько сам себе кажусь выше! Все время у меня перед глазами, будто дали мне мои утопийцы постоянную власть, и я представляю даже, как шествую в таком замечательном венце из колосьев, обращая на себя внимание францисканским плащом, держа перед собою скипетр из связки плодов, а вокруг — замечательная свита жителей Амаурота; торжественно иду я навстречу послам и правителям других народов, просто жалким по сравнению с нами: глупо похваляются они, разодетые, словно дети, увешанные женскими украшениями, опьяненные презренным золотом, смехотворно вырядившись в пурпур, драгоценные каменья, бусы, и безделушки»<sup>246</sup>. Мор шутливо приглашал друзей посетить его воображаемый остров: «Если не затруднит вас проделать небольшой путь, приезжайте ко мне в Утопию; я же, конечно, устрою, чтобы все смертные, на которых распространяется милостивая наша власть, выказали вам столько уважения, сколько должны они выказывать тем, которые, как они понимают, особенно дороги их правителю»<sup>247</sup>.

Эразм, как близкий друг Мора, принимавший самое горячее участие в судьбе книги, объяснял в письме к Гуттену от 23 июля 1519 г., что Мор «издал „Утопию“ с целью показать, почему при-

<sup>243</sup> CW, 4, p. 12.

<sup>244</sup> Ibid., p. 26.

<sup>245</sup> Ibidem.

<sup>246</sup> Op. ср., II, p. 413—414.

<sup>247</sup> Ibid., p. 414.

ходят в упадок государства; более всего, однако, он подразумевал Британию, которую глубоко изучил и знал»<sup>248</sup>. Петр Эгидий писал Иерониму Буслидию 1 ноября 1516 г.: «На этих днях прислал мне свой остров Утопию прославленный Томас Мор — отменное украшение нашего времени, как ты сам засвидетельствовал это, будучи знаком с ним близко. До сей поры этот остров известен немногим смертным, однако он достоин того, чтобы все пожелали узнать о нем больше, чем о государстве Платона»<sup>249</sup>. Восхищаясь мощью и выразительностью литературного таланта Мора, чистотой его латыни и необыкновенной эрудицией, Эгидий особо подчеркивал проницательность, с которой автор «Утопии» «отметил совершенно неведомые людям источники того, откуда в государстве возникает зло и откуда может в нем возникнуть благо»<sup>250</sup>. При всех недюжинных талантах столь многоопытный путешественник, как Гитлодей, чьи «знания стран, людей, обстоятельств» превосходят самого Улисса и Америго Веспуччи, «за все пять лет, проведенных в Утопии, увидел на этом острове меньше, чем дал нам увидеть в своем описании Мор»<sup>251</sup>. Таково мнение Эгидия об авторе «Утопии», которого он характеризовал как «мужа, наделенного умом не человеческим, но почти божественным»<sup>252</sup>.

Мор очевидно, даже не предполагал, сколь глубоким и длительным окажется влияние его книги. Правда, отношение к «Утопии» даже среди гуманистов XVI в. не было одинаковым. Ею не только восхищались как литературным произведением, ее воспринимали как практическое руководство, с ней спорили. Отзвуки этой полемики мы находим и в знаменитом романе Рабле, и в произведении Франческо Дони<sup>253</sup>, издавшего в 1551 г. книгу Мора в переводе на итальянский язык, выполненном Ортензио Ландо и тут же откликнувшегося на трактат английского гуманиста своим сочинением «Миры». О полемике с «Утопией» Мора свидетельствует уже самый принцип Телемского аббатства — «делай, что хочешь», который Рабле определенно противопоставляет жесткой регламентации всего жизненного уклада, характерной для идеального государства Мора<sup>254</sup>.

Однако у Томаса Мора были и горячие приверженцы, мечтавшие и даже пытавшиеся осуществить на практике коммунистические принципы «Утопии». Прежде всего это — испанские гума-

<sup>248</sup> Ibid., IV, p. 21.

<sup>249</sup> CW, 4, p. 20.

<sup>250</sup> Ibid., p. 22.

<sup>251</sup> Ibid., p. 20, 22.

<sup>252</sup> Ibid., p. 22.

<sup>253</sup> См. Баткин Л. М. Ренессанс и утопия. — В кн.: Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976, с. 228—239.

<sup>254</sup> О различных аспектах связи романа Рабле с «Утопией» см. Saulnier V. L. Mythologies Pantagrueliques. L'Utopie en France: Morus et Rabelais — в сборнике материалов международного коллоквиума, состоявшегося в Брюсселе в апреле 1961 г.: Les Utopies à la Renaissance. Bruxelles. Paris, 1963, p. 153—162. См. также: Ауэрбах Э. Мимесис. М., 1976, с. 272.

нисты Хуан Мальдонадо и Васко де Кирога. С их точки зрения, открытие Америки, познакомившее Европу с индейцами, не испорченными цивилизацией, создавало реальную возможность возродить золотой век. Только на сей раз золотой век мыслился как возврат к апостольским временам раннего христианства.

Как писал из Мехико Васко де Кирога в 1535 г., «есть все основания называть этот новый мир „Новым светом“ — и не потому, что он вновь открытый, но потому, что в здешних людях и почти во всем здесь все так, как было в первом и золотом веке»<sup>255</sup>. Будучи одним из королевских судей высшей инстанции в Мехико, а впоследствии и епископом, Кирога составил проект организации в Новой Испании индейских поселений по образцу «Утопии» (манускрипт с проектом Кироги был опубликован в 1868 г. Торресом де Мендоза)<sup>256</sup>.

Излагая свою программу реформ в Новой Испании, Кирога с симпатией говорил о простоте и скоромности быта индейцев, «босых, с непокрытыми головами, длинноволосых», подобных апостолам<sup>257</sup>. Свой гуманистический проект Кирога обосновывал ссылками на «Утопию», которая, с его точки зрения, приобретала вполне реальное значение в условиях Нового Света как образец, достойный подражания. Кирога стремился сочетать реальную политическую систему, описанную в «Утопии», с христианской верой. Предполагалось, что во главе поселений, составленных из больших семей, по 10—16 пар каждая, будут стоять правители — наиболее достойные лица. Наряду с правителями должны действовать находящиеся под их началом должностные лица и старшины, избираемые народом. Нравственное воспитание индейцев будут осуществлять монашеские ордена. Опираясь на «Утопию», Кирога возражал тем, кто считал допустимым порабощение индейцев. По мнению Кироги, индейцы Нового Света — неиспорченный народ, пригодный для создания самой совершенной цивилизации, которая мыслилась им в духе идеалов гуманизма и раннего христианства.

После того как в 1532 и 1536 гг. проекты реформ в испанских колониях не встретили поддержки в Королевском совете, Кирога на собственные средства основал два поселения индейцев, которые он назвал Санта Фе (одно близ Мехико, а другое в Мичоакане)<sup>258</sup>. Отказавшись от первоначального намерения создать крупные городские поселения, наподобие описанных в «Утопии», Кирога решил ограничиться небольшими деревенскими общинами.

Как явствует из завещания Кироги, организацию индейских поселений по образцу «Утопии» он начал еще в то время, когда

<sup>255</sup> Цит. по кн.: *Zavala S. A. Sir Thomas More in New Spain. A Utopian Adventure of the Renaissance.* London, 1955, p. 7.

<sup>256</sup> Coleccion de Documentos Ineditos del Archivo de Indias. Madrid, 1968, t. X.

<sup>257</sup> *Zavala S. A. Op. cit.*, p. 12.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 17.

был королевским судьей, т. е. задолго до 1537 г. Став епископом Мичоакана в 1537 г., Кирога продолжал расширять начатое дело: наряду с прежними создавались новые производственно-семейные общины для индейцев, где их обучали различным ремеслам.

Основанные Кирогой поселения индейцев в своей повседневной практике руководствовались особыми уставами, составленными испанским гуманистом на основе «Утопии»<sup>259</sup>. Подражая обычаям и порядкам утопийцев, Кирога учредил на подвластных ему территориях объединения больших семей, отменил частную собственность, установил для поселенцев систематическое чередование занятий земледельческим и ремесленным трудом, ввел шестичасовой рабочий день и обязательный труд для женщин, а также распределение плодов коллективного труда по потребностям и т. д. Около 30 лет Васко де Кирога лично руководил основанными им индейскими поселениями. В своем завещании (1565 г.) он не только не выразил никакого разочарования в своем проекте усовершенствования общества, но рекомендовал и впредь следовать составленным им уставам и «не отступать ни от одного пункта»<sup>260</sup>. К сожалению, мы не располагаем данными, позволяющими проследить дальнейшую судьбу основанных Кирогой поселений. Известно лишь, что в начале XVII в. их посетил августинец Грихальва, который записал, что «индейцы здесь, в определенном отношении подражая монахам, живут общинами и посвящают себя молитве, стремясь к более совершенной жизни»<sup>261</sup>. Как свидетельствуют исследователи, память о Кирогe жива и поныне в тех областях, где он пытался воплотить в жизнь мечту Мора о совершенном обществе<sup>262</sup>. Не менее примечательна, на наш взгляд, и необыкновенная популярность «Утопии» в странах современной Латинской Америки, но это требует специального исследования.

Итак, из переписки Мора и его друзей видно, какое серьезное значение придавали гуманисты «Утопии», отнюдь не рассматривая ее в качестве шутки и «пустячка» (*jeu d'esprit*)<sup>263</sup>, написан-

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 18. Сравнительный анализ уставов Кироги и «Утопии» Мора см.: *Zavala S. La Utopia de Thomas Moro en la Nueva España, México, 1937.*

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>261</sup> *Ibidem.*

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 20. Там же — библиография, посвященная Васко де Кирогe. См. также докторскую диссертацию: *Fintan B. Warren, Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe. Washington, 1963, снабженную аннотированной библиографией (p. 122—124).*

<sup>263</sup> *Nisard D. Etudes sur la Renaissance. Paris, 1856, p. 183; Bridgett T. E. Life and Writings of Sir Thomas More. London, 1891, p. 105; Smith R. L. John Fisher and Thomas More: Two English Saints. London, 1935, p. 72; Routh E. M. G. Op. cit., p. 74; Sargent D. Thomas More. New York, 1948, p. 65. Последний выразил эту точку зрения наиболее прямолинейно: «Мор написал „Утопию“ с целью развлечь маленький кружок гуманистов, которым нравился его латинский язык и которые слишком высоко парили над миром, чтобы питать интерес к пошлым мирским тревоблениям». Трактовка*

ного лишь ради забавы, как пытались иногда представить некоторые ученые в XIX и XX вв. На литературной судьбе «Утопии» сказались идейная и политическая борьба эпохи Реформации и дальнейшая биография самого Мора, занявшего определенное место в этой борьбе. Твердая позиция на стороне католицизма, активная полемика Мора против Лютера и английских реформаторов, деятельность на посту лорда-канцлера Генриха VIII и мужественная гибель — все это надолго отвлекло внимание современников Мора и потомков от «Утопии», о которой Уильям Ропер, проживший с ним бок о бок 16 лет, даже не считал нужным упомянуть в своей биографии Мора.

Впрочем, «Утопия», по-видимому, в некотором отношении повлияла на политику Тюдоров. В 1517 г. правительство Генриха VIII, обеспокоенное размахом огораживаний, разорением крестьян и ростом нищеты, создает комиссии, расследующие дела об огораживаниях. «Утопия» не могла не послужить толчком для этих правительственных мер. Однако проведенные правительством расследования мало что изменили. Вряд ли можно было ожидать, что дворяне, составлявшие в «комиссиях об огораживаниях» большинство, способны были всерьез выступить против своего собственного класса. К тому же, заплатив определенную сумму, ленд-лорды получали от правительства разрешение проводить огораживания<sup>264</sup>.

«Утопия» сразу же поставила Мора в центр внимания всей просвещенной Европы. Наряду с ростом политической популярности Мора в Лондоне росла его слава как ученого-гуманиста. Последняя, быть может, сыграла немаловажную роль в дальнейшей политической карьере Мора. С началом царствования Генриха VIII совпадает выдвижение Мора не только как популярного гуманиста и автора «Утопии», но и как крупного государственного деятеля.

«Утопии» преимущественно как «игры ума и воображения», по словам М. П. Алексева, составляет «основную линию критических истолкований „Утопии“, идущую через весь XIX в., всецело сохраняющуюся... и непрерывно обновляемую до наших дней» (Алексеев М. П. Из истории английской литературы. М.—Л., 1960, с. 42).

<sup>264</sup> См. Семенов В. Ф. Огораживания и крестьянские движения в Англии XVI в. М.—Л., 1949, с. 112 и сл.



## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

# УТОПИЯ

Трудно найти актуальную проблему социально-экономического и политического развития Англии XVI в., которая так или иначе не рассматривалась бы в «Утопии». Это вынуждены признать даже те буржуазные историки, которые склонны умалять значение «Утопии» в наследии Томаса Мора<sup>1</sup>.

Мор не только создал в «Утопии» впечатляющую картину хозяйственного и политического развития современной ему Англии, но и показал социальные последствия экономических изменений в связи с так называемым первоначальным накоплением капитала, что выразилось в массовой экспроприации и обнищании тысяч мелких крестьян-держателей.

Характеристика огораживаний в «Утопии» настолько ярка и правдива, что ее использовал К. Маркс в качестве одного из источников при написании знаменитой 24-й главы первого тома «Капитала», посвященной генезису капитализма<sup>2</sup>. Значение ценнейшего источника по истории огораживаний «Утопия» не утратила и поныне.

Вместе с тем Мор дал глубокую критику современного ему социально-экономического и политического строя Англии и попытался вскрыть главную причину социального неравенства и эксплуатации трудящихся масс. В этом смысле «Утопия» Мора была невиданным по силе и страстности протестом как против огораживаний, так и против социально-политического строя, основанного на частной собственности и эксплуатации.

Своеобразным выражением этого протеста против несправедливого общественного строя явилась подробно разработанная Мором схема нового общества, где вместе с частной собственностью навсегда покончено с эксплуатацией трудящихся. Утопически-

<sup>1</sup> Ср. *Routh E. M. G. Sir Thomas More and his Friends*, p. 74—75.

<sup>2</sup> *Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.*, т. 23, с. 730, 731, 746.

коммунистический проект Мора был направлен не только против разлагающегося феодального строя, но и против нарождающегося капитализма. При этом Мор преодолевал буржуазную ограниченность гуманизма, его устами говорил коммунист-утопист. Проект Мора был выражением антагонизма между предпролетариатом и формирующимся классом буржуазии. В схеме идеального общественного строя наряду с фантастическими чертами, свидетельствовавшими об исторической и классовой ограниченности Мора, содержится многое, что и поныне волнует и поражает нас. Это «прорывающиеся на каждом шагу сквозь фантастический покров зародыши гениальных идей и гениальные мысли»<sup>3</sup>.

## ЛИТЕРАТУРНЫЕ ИСТОКИ

Проблема идеального общественного строя, свободного от социальных противоречий — неравенства и классовой борьбы, задолго до Мора привлекала многие выдающиеся умы, «Об уничтожении „сразу“ всей и всякой эксплуатации, — подчеркивал В. И. Ленин, — давно уже, много веков, даже много тысячелетий, мечтает человечество»<sup>4</sup>. Поэтому нет ничего удивительного, что в бурную эпоху первоначального накопления, массовой экспроприации крестьянства и обнищания трудящихся Мор обращается к этой «вечной» для классового общества проблеме.

Главной причиной, побудившей Мора написать «Утопию», а также главным источником, откуда он черпал материал для своего произведения, была тогдашняя английская действительность, полная глубоких социальных конфликтов, обострившихся в результате зарождения капиталистических отношений.

Однако характерно и другое: как образованнейший гуманист своего времени, Мор использовал огромный литературный материал, накопленный начиная с Платона и в средние века. Таким образом, и в литературном отношении «Утопия» Мора создавалась не на пустом месте, но творчески синтезировала опыт многих поколений.

Еще в молодости Мор увлекался диалогом Платона «Государство». Эразм в одном из писем к Ульриху фон Гуттену отмечал, что Мор увлекался «учением Платона об общности», которое он защищал вместе со всеми его крайностями<sup>5</sup>. Итак, идея уничтожения частной собственности и общность имущества — вот что привлекало Мора в Платоне. О большом интересе автора «Утопии» к сочинениям Платона свидетельствуют также и ранние биографы Мора. Так, Степлтон утверждал, что из философов Мор «охотнее всего читал и изучал Платона и платоников, так как

<sup>3</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 269.

<sup>4</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 12, с. 45.

<sup>5</sup> Ор. ср., IV, p. 21.

из их сочинений можно много узнать об управлении государством, общественной жизни граждан и об их взаимоотношениях»<sup>6</sup>. Следы влияния Платонова «Государства» мы находим и в «Утопии»<sup>7</sup> Достаточно простого сравнения обоих произведений, чтобы стало очевидным их литературное сходство: и в сочинении Платона, и в «Утопии» Мора изображено государство, в котором правят философы и ученые. Однако было бы ошибкой не видеть существенного различия между обоими произведениями. Разные исторические и социальные условия породили их, и потому отличие «Утопии» Мора от диалога Платона намного глубже и существенней, нежели сходство.

Классовый смысл утопий Платона выражал идеалы рабовладельческой аристократии, напуганной классовой борьбой. Свое совершенное государство Платон создавал по образцу современного ему рабовладельческого государства. Не случайно К. Маркс характеризовал реакционную утопию Платона как «афинскую идеализацию египетского кастового строя»<sup>8</sup>. Платон стремился изобразить «тип идеального рабовладельческого государства»<sup>9</sup>. По определению А. Б. Рановича, «социальные утопии Платона были выражением стремления рабовладельческого класса преодолеть, хотя бы в мечтах, борьбу классов»<sup>10</sup>. Таково своеобразие социальной утопии Платона. Очевидно, что историческое содержание обеих утопий совершенно различно. Тем не менее влияние Платона на Мора представляет определенный интерес с точки зрения истории гуманизма и генезиса утопического коммунизма<sup>11</sup>.

\*Мор был горячим поклонником античной литературы, которую хорошо знал. Неудивительно, что пристрастие к античной литературе разделяют и граждане его Утопии: они тоже высоко ценят Гомера, Аристофана, Софокла и Еврипида, «изящество и остроумие Лукиана». Утопийцы восхищаются трудами Платона и Аристотеля, сочинениями Геродота, Фукидида и Плутарха<sup>12</sup>. Вот отчего в повествование об Утопии столь органично вплетаются многочисленные реалии, творчески заимствованные гуманистом из античной классики.

<sup>6</sup> См.: Stapleton, p. 25; Cp. The Life and Illustrious Martyrdom of Sir Thomas More by Thomas Stapleton. Ed. Reynolds. London, 1966, p. 13.

<sup>7</sup> Мор Т. Утопия. М., 1953 (далее — ссылки на это издание), с. 81, 93, 95, 96—97, 114. О влиянии на «Утопию» сочинений Платона о государстве см. Beger L. Thomas Morus und Plato. — «Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft». Tübingen, 1879, S. 407—469. См. также: Тарле Е. В. Общественные воззрения Томаса Мора в связи с экономическим состоянием Англии его времени. СПб., 1901, с. 174—188.

<sup>8</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 379.

<sup>9</sup> Ранович А. Б. Эллинизм и его историческая роль. М.—Л., 1950, с. 342.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> В Европе XVI в. «с именем Платона ассоциировали представления об уничтожении частной собственности». См. Чиколини Л. С. Из истории политической мысли XVI в. — ВИ, 1974, № 10, с. 85.

<sup>12</sup> CW, 4, p. 180, 182.

Например, в разделе «О религиях утопийцев», рассказывая о священниках Утопии<sup>13</sup>, Мор изображает их очень похожими на галльских жрецов — друидов, описанных Юлием Цезарем в его «Записках о Галльской войне»<sup>14</sup>. Как отмечал А. И. Малеин, это сходство между «Утопией» и «Записками» доходит иногда до текстуальных заимствований из 13-й главы VI книги «Записок» Цезаря<sup>15</sup>. В разделе «О должностных лицах» Мор сообщает о порядке обсуждения в Утопии государственных дел<sup>16</sup> — его описание поразительно напоминает соответствующие места из «Германии» Тацита<sup>17</sup>. Очевидно, что в работе над «Утопией» Мор использовал указанные литературные источники<sup>18</sup>.

Определенное влияние на «Утопию» оказала также и христианская литература, в частности трактат Августина «О граде божьем»<sup>19</sup>. Из письма Эразма к Ульриху фон Гуттену мы узнаем, что Мор был хорошо знаком с этим сочинением и в молодости даже толковал его перед многочисленной аудиторией<sup>20</sup>. Впрочем, в отличие от Платона, привлекавшего Мора идеей «общности», влияние Августина на «Утопию» весьма относительно. Общее между двумя произведениями — это противопоставление двух миров, мира действительного, погрязшего в пороках и переполненного людскими страданиями, и иного, идеального мира, где процветают счастье и справедливость.

Но стоит лишь сравнить оба идеала, чтобы стала ясна полная противоположность «божьего града» Августина государству утопийцев. Свой идеал Августин искал на небесах. «Греховному» земному миру вместе с его государством, творением сатаны, Августин противопоставлял небесное («божье») государство. Августин учил, что эти два града, т. е. государства — земное и небесное «созданы двумя родами любви: земной град создан любовью человека к самому себе, доведенной до презрения к богу, а небесный — любовью к богу, доведенной до презрения к самому себе»<sup>21</sup>. Этот небесный град Августин и желал бы осуществить на земле. Земное бытие человека он рассматривал как греховное и преходящее, являвшееся лишь подготовкой к вечной «потусторонней» жизни. Августин проповедовал реакционную идею

<sup>13</sup> CW, 4, p. 226 a. o.

<sup>14</sup> Записки Юлия Цезаря. М.—Л., 1948, с. 125.

<sup>15</sup> Мор Т. Утопия, с. 289, и прим. 208.

<sup>16</sup> CW, 4, p. 124.

<sup>17</sup> Тацит. Сочинения, т. 1. Л., 1969, с. 358.

<sup>18</sup> На ряд параллелей между Мором и Тацитом указывал Коллинз: Sir Thomas More's Utopia. Ed. by I. Churton Collins. Oxford, 1930, p. XXXVII, 186, 192—193, 201—204, 232, 235.

<sup>19</sup> Ср. Тарле Е. В. Указ. соч., с. 167—174.

<sup>20</sup> Op. er., IV, p. 17; Roper, p. 6; Stapleton, p. 7—8.

<sup>21</sup> «...fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui (De civitate Dei, XIV, 28). Ср. Творения Блаженного Августина, ч. 5. Киев, 1907, с. 63.

теократического, церковного государства; он настаивал на превосходстве церковной власти над светской, на полном подчинении человека католической церкви. Он выступал как защитник рабства, частной собственности и социального неравенства.

Что же касается «Утопии», то в ней Мор весьма далек от противопоставления порокам тогдашнего общественного строя идеала жизни в потустороннем мире. Политическая концепция «Утопии» ничего общего не имеет с теократией. Феодално-абсолютистским государствам Европы Мор противопоставлял светское государство с демократическим устройством. В Утопии господствует религиозная терпимость, там мирно уживаются люди самых различных вероисповеданий.

Мор отнюдь не проповедовал презрения к земной жизни. Напротив, его утопийцы весьма ценят земные радости. Наконец, самое существенное: в противоположность типично классово-эксплуататорской идеологии, которую защищал Августин, Мор выступал в «Утопии» как решительный сторонник бесклассового общества. В отличие от Августина, не мыслившего философии вне теологии и рассматривавшего все земное исключительно с позиций «вечной жизни», Мор рационалистически подходил к вопросу о преобразовании земного мира, полный страстного желания помочь угнетенным и обездоленным в здешней, земной жизни.

Это существенное отличие сочинения Августина от «Утопии» Мора обычно игнорирует буржуазная историография<sup>22</sup>.

Буржуазные исследователи, в том числе и русские дореволюционные историки, прослеживая влияние Августина на Мора, не обращали достаточного внимания на различие идейного содержания обоих произведений, порожденное различием исторических эпох<sup>23</sup>.

Исследуя литературные источники «Утопии», в частности труды Платона и Августина, нельзя не учитывать своеобразия решения проблемы идеального общества Мором и его предшественниками. У Платона и Августина подход к проблеме преимущественно этический, для Мора — при всей важности роли этики в его совершенном обществе — наиболее существенным является социально-экономический критерий. Этого идейного своеобразия «Утопии» не учитывает современная буржуазная историография, для которой Мор остается малооригинальным христианским мыслителем, не выходящим за пределы христианской доктрины.

В действительности Платон и Августин философски значительно ближе друг к другу в своих поисках идеального государства, нежели к Морю. «Для Платона, — подчеркивал С. Д. Скаскин, — вопрос о наилучшем государственном устройстве — это во-

<sup>22</sup> *Sherwin P. F. Some sources of More's Utopia. New Mexico, 1917, p. 180—184.*

<sup>23</sup> От этого недостатка не свободна книга Е. В. Тарле «Общественные воззрения Т. Мора». Ср. *Тарле Е. В. Указ. соч.*, с. 169.

прос этический по преимуществу. Государство должно решать все случаи жизни по принципу справедливости. Вот почему проблема этики и становится основной проблемой, из которой вытекает и платоновская гносеология, и все его мировоззрение в целом.

Поставьте на место платоновских философов правителей в его идеальном государстве — и перед вами феодальный строй «Civitas Dei» блаженного Августина. Это сравнение становится еще более поразительным, когда мы узнаем, что для сохранения идеального государства необходимо и добродетельное общество, воспитанное в спартанских условиях, или, говоря средневековыми терминами, аскетическое общество, в котором нет места индивидуальным вожделениям и где каждый гражданин существует в интересах государства и только ради него»<sup>24</sup>. В этом смысле, по мнению С. Д. Сказкина, «Платон — своего рода провозвестник идеального града Божия блаженного Августина». Иное дело — Мор, «Утопия» которого является попыткой спроектировать государство с идеальной социально-экономической структурой, т. е. с такими производственными отношениями, которые только и способны обеспечить достойный человека образ жизни и совершенную этику братства людей труда.

Кроме названных источников, Мор располагал также обширной современной ему литературой, и прежде всего сочинениями Эразма, чей гуманистический идеал был во многом близок ему. Нельзя не согласиться с теми, кто указывает на идейную связь между сочинением Эразма «Воспитание христианского государя» (*Institutio Principis Christiani*), написанным для принца Карла (будущего императора Карла V), и страницами «Утопии» Мора, которые писались почти одновременно с произведением Эразма, где Мор рисует свой идеал мудрого государя<sup>25</sup>. Что касается других сочинений Эразма, оказавших непосредственное влияние на автора «Утопии», то здесь в первую очередь следует указать на «Похвалу глупости». Критика духовенства, беспощадное осмеяние ложной схоластической мудрости богословов и юристов — все это роднит произведение Эразма с «Утопией». Правда, в «Утопии» мы не найдем столь решительного осуждения католического духовенства, как в «Похвале глупости»; Эразм не пощадил никого — ни монаха, ни епископа, ни самого папу. Тем не менее и в «Утопии» скептическое отношение к духовенству выражено столь недвусмысленно, что католическая цензура вынуждена была в последующих изданиях изъять большой отрывок, высмеивающий паразитизм и жадность духовенства.

Даже католические историки, превозносящие Мора за его «мученичество во славу церкви», не без горечи признают близость между «Похвалой глупости» и «Утопией». Так, Бриджетт отме-

<sup>24</sup> Сказкин С. Д. Лекции по истории средневековой культуры. Лекции 2—3, с. 12 (машинопись).

<sup>25</sup> Sherwin P. F. Op. cit., p. 169, 190.

чал, что «подобно тому как Эразм был введен в заблуждение своей склонностью к сатире в этой работе (т. е. в «Похвале глупости» — *И. О.*) так и Мор был до некоторой степени ослеплен своей привязанностью к Эразму, а также своей любовью к шутке»<sup>26</sup>. Далее Бриджетт стремится свалить на Эразма вину Мора за подобную опрометчивость, являющуюся якобы следствием дурного влияния автора «Похвалы глупости». Впрочем, Бриджетт с грустью констатирует, что он не сумел обнаружить, чтобы Мор когда-либо сожалел о своем участии в «Похвале глупости»<sup>27</sup>. Между тем Эразм признавал, что Мор был вдохновителем этой сатиры: именно он навел его на мысль написать «Похвалу глупости», хотя, шутил Эразм, это было равносильно тому, чтобы заставить «плясать верблюда»<sup>28</sup>. Неудивительно, что отдельные пассажи «Утопии» живо напоминают соответствующие эпизоды у Эразма<sup>29</sup>.

На «Утопию» оказали влияние также отчеты о путешествиях в Вест-Индию.

В 1507 г. в виде прибавления к «Введению в космографию» Гилагомилуса вышли в свет письма Америго Веспуччи, содержавшие первое описание Нового Света, а в 1511 г. была издана книга Петра Мартира «О Новом Свете», в восторженных тонах повествовавшая о жителях Вест-Индии. Мор хорошо знал обе работы и использовал их при написании «Утопии». В частности, «Утопия» убедительно свидетельствует о знакомстве ее автора с письмами Веспуччи<sup>30</sup>. Даже Гитлодея, от лица которого ведется повествование, Мор изобразил одним из участников последних трех путешествий Веспуччи. Более того, в начале рассказа Гитлодея об Утопии Мор приводит эпизод, имевший место во время последнего путешествия Веспуччи в 1503 г. и описанный им в четвертом письме к Лоренцо ди Пьетро Франческо дель Медичи, от 4 сентября 1504 г.<sup>31</sup>

Однако, несмотря на бесспорное влияние на Мора указанных сочинений, корни его утопического идеала в Европе, а не в Новом Свете. Следует признать, что «гуманистическая система Утопии является высокоразвитой и ближе к греко-римской цивилизации, чем к простой или подчас сложной культуре предполагаемого золотого века в Америке»<sup>32</sup>. Чтобы написать произведение, подобное «Утопии», помимо наблюдательности и глубокого понимания социальных явлений английской действительности, необходимо

<sup>26</sup> *Bridgett T. E. Life and Writings of Sir Thomas More*, p. 83.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 83—84.

<sup>28</sup> *Op. ер.*, IV, p. 16.

<sup>29</sup> *Мор Т.* Утопия, с. 77—79, 176; *Эразм Роттердамский.* Похвала глупости. М., 1960, с. 69, 77.

<sup>30</sup> *CW*, 4, p. 50.4—6.

<sup>31</sup> *Vespucci Amerigo.* The first four Voyages. Reprinted in Facsimile and translated. . . London, 1893, p. 44; *ср. CW*, 4, p. 50.

<sup>32</sup> *CW*, 4, p. CLXXIX.

было обладать громадной эрудицией гуманиста<sup>33</sup>. Современные исследователи указывают также на идейную связь между утопическим коммунизмом Мора и стихийным, примитивным коммунизмом средних веков. Как уже говорилось, Мортон отмечал идейную близость между «Утопией» и поэмой начала XIV в. «Страна Кокейн»<sup>34</sup>. Эта поэма принадлежит неизвестному автору и, помимо сатиры на средневековое монашество, содержит описание идеальной страны «волшебного изобилия», где люди вечно молоды, где царят радость, братство и мир<sup>35</sup>. Пока еще, на наш взгляд, нет достаточно серьезных оснований, позволяющих установить связь между «Утопией» Мора и «Страной Кокейн» (хотя вполне вероятно, что Мор мог знать эту поэму), но интересен самый факт определенного сходства между мечтой о справедливом строе всеобщего изобилия и братства людей, созревшей в самой гуще английского народа, и утопическим коммунизмом Мора. То, о чем простые люди Англии мечтали на протяжении столетий, Мор попытался обосновать чисто рационалистически, с позиции гуманиста<sup>36</sup>. В этом смысле «Утопия» представляет собой дальнейший этап в истории коммунистических идей — от коммунизма средних веков к научному социализму XIX и XX столетий<sup>37</sup>.

## КРИТИКА СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ АНГЛИИ

Подробно описав и проанализировав огораживания, Мор оставил нам весьма достоверный источник, который позволяет понять самое существо тех изменений, которые совершались в экономических отношениях тогдашней феодальной Англии, и судить о смене форм собственности на землю, приведшей к замене феодального наследственного держания — копигольда капиталистическим фермерством. Как убедительно показал К. Маркс в 24-й главе I тома Капитала, история огораживаний дает возможность восстановить картину процесса первоначального накопления и зарождения в недрах феодального строя капиталистической формы собствен-

<sup>33</sup> Наиболее полный обзор и анализ литературных источников «Утопии» и параллелей к ней в античной, средневековой и гуманистической литературе XV—XVI вв. см. в исследованиях Э. Суртца: *Surtz E. The Prais of Wisdom. Chicago, 1957; idem. The Praise of Pleasure. Harvard. Univ. Press, 1957.* Среди языческих классиков, оказавших наибольшее влияние на автора «Утопии», исследователь называет Платона, Аристотеля, Плутарха, Цицерона, Сенеку, Диогена Лаэртского, Лукиана, Тацита, Исократу, Ксенофонта. Интересны наблюдения Суртца относительно связи «Утопии» с английской средневековой литературой, а также с идейным наследием итальянских гуманистов, в частности, Фичино, Альберти, Франческо Патрици да Сиена и др. (CW, 4, p. LXIV—LXXXI).

<sup>34</sup> *Morton A. L. The English Utopia. London, 1952, p. 16.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 58.

ности на землю и связанных с ней новых производственных отношений. Если к этому прибавить, что в «Утопии» огораживания и их последствия описаны столь ярко, как это не было сделано никем из современников, то становится понятным значение этого источника по истории Англии эпохи первоначального накопления.

«Утопия» отражает весьма существенную эволюцию, которая совершалась в самом способе ведения сельского хозяйства Англии XVI в. Землевладельцы-феодалы, как светские, так и духовные, перестали уже удовлетворяться традиционной рентой, которую они извлекали в результате феодальной эксплуатации держателей в своих наследственных поместьях<sup>38</sup>. В условиях изменявшейся рыночной конъюнктуры вместо более трудоемкого и менее доходного пахотного хозяйства многие английские феодалы начинают переходить к крупному овцеводству. Это сопровождалось массовыми огораживаниями и ограблением сельского населения, которое изгонялось из деревни. Процесс этот, обозначаемый обыкновенно в научной литературе термином «эвикции», охватил главным образом наиболее экономически развитые центральные и юго-восточные графства Англии<sup>39</sup>.

Эвикции были вызваны совершавшимся в широких масштабах превращением пашни в пастбища. Жертвы насилия лендлордов — крестьяне, вчерашние держатели, вынуждены были забрасывать пашни, оставлять дома и уходить неизвестно куда, лишённые средств к существованию и надежды на заработок. Мор с горечью рассказывает о пагубных для народа последствиях превращения пашни в пастбище и о крайней жестокости лендлордов-огораживателей: они «обращают в пустыню все поселения и каждую пядь возделанной земли, как будто и без того мало ее теряется под загонами для дичи и зверинцами»<sup>40</sup>.

Для Мора характерна глубокая симпатия к «обиженному» народу — «производителям всех благ», крестьянам и ремесленникам<sup>41</sup> — и ненависть к огораживателям — светским и церковным

<sup>38</sup> CW, 4, p. 66.

<sup>39</sup> Семенов В. Ф. Огораживания и крестьянские движения в Англии XVI в. М.—Л., 1949, с. 187—197.

<sup>40</sup> Мор Т. Утопия, с. 63; CW, 4, p. 66. Приведенный отрывок из «Утопии» интересен еще и тем, что позволяет судить о социальной двойственности лендлорда-огораживателя. С одной стороны, предпринимательский дух новой феодальной знати, для которой, по словам Маркса, «деньги являлись силой всех сил» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 730), а с другой стороны, это все те же феодалы, которые по-прежнему держат обширные пустоши-парки и заповедники для охоты. Причем имели место случаи, когда огороженные участки крестьянских наделов специально использовались под парки. См. Семенов В. Ф. Огораживания. . ., с. 213.

<sup>41</sup> «Утопия» говорит о бедствиях ремесленников, пострадавших в результате монополии торговцев шерстью, покупать которую «стало совершенно не под силу... бедным людям, занимавшимся изготовлением из нее ткани, и потому многие из них от дел переходят к праздности» (CW, 4, p. 66, 68).

феодалам, монополистам, торговцам шерстью, которых автор «Утопии» клеймит как «паразитов», «Утопия», особенно ее 1-я книга, местами написана как острый политический памфлет против господствующих классов, в защиту всех угнетенных и обездоленных тружеников. Мор сурово осуждает господ за их «праздную и роскошную жизнь», которая так дорого обходится всему обществу: «Один ненасытный обжора, жестокая чума в отечестве, уничтожает межи полей, окружает единым забором несколько тысяч акров, и выпшвыривает держателей, лишает их, опутанных обманом, или подавленных насилием, даже их собственного достоинства или, замучив обидами, вынуждает к продаже его»<sup>42</sup>.

Совершенно очевидно, что отношения Мора к огораживаниям отражало настроения и чаяния широких масс разоряемого крестьянства и ремесленников. Мор смотрит на социально-экономическое развитие Англии глазами широких масс — это придает «Утопии» особую ценность. Как бы от имени всех угнетенных Мор бросает в лицо правящего класса обвинение: «Ваши овцы... обычно такие кроткие... теперь стали такими прожорливыми и неукротимыми, что пожирают даже людей, опустошают и разоряют поля, дома, города, как раз в местах королевства, где производится более тонкая и поэтому более драгоценная шерсть, знатные и благородные господа, даже некоторые аббаты, святые мужи... в своих имениях не оставляют ничего для пашни, все занимают под пастбища, сносят дома, разрушают города, оставляя храмы только для овечьих стойл... обращают в пустыню все поселения... мужчины и женщины, мужья, жены, сироты, вдовы, родители с малыми детьми и более многочисленными, чем богатыми, домохозяевами, так как хлебопашество требует многих рук переселяются... с привычных насиженных мест и не ведают куда деваться...»<sup>43</sup>. Люди за бесценок вынуждены продавать всю утварь, весь свой скарб. «Когда же они в своих странах быстро потратят это, что иное остается им, как не воровать и по заслугам попадать на виселицу или скитаться и нищенствовать»<sup>44</sup>. Мор рисует мрачную картину народных бедствий, нищеты и бродяжничества, поразивших Англию в результате огораживаний.

Пауперизации широких масс в условиях первоначального накопления способствовала узость технической базы средневекового ремесленного производства, а также то, что мануфактурное производство лишь зарождалось и число мануфактур было слишком ничтожно. Поэтому ремесло и мануфактура были не в состоянии занять и половину свободного населения, выброшенного из деревни в результате огораживаний. Таким образом, с одной стороны, город не мог принять массу деревенских пауперов, а с другой, переход к овцеводству, совершавшийся в столь широких

<sup>42</sup> CW, 4, p. 66.

<sup>43</sup> Ibid., p. 64, 66.

<sup>44</sup> Ibid., p. 66.

масштабах в наиболее экономически развитых районах Центральной и Юго-Восточной Англии, привел к значительному сокращению пахотных площадей, так что и деревня не могла использовать всю массу вчерашних крестьян-держателей, обрекая их на нищету и бродяжничество, которые достигают в этот период угрожающих масштабов. Пауперизация возрастала настолько катастрофически, что уже в середине и особенно во второй половине XVI в., по свидетельству современников и королевских статутів, существовали различные категории пауперов. Документы, относящиеся к 60—70-м годам XVI в., говорят о «наследственных», «потомственных» бродягах, людях, уже рожденных «от бродяг, часто в лесах, на дорогах, вне оседлых населенных мест»<sup>45</sup>. Все попытки Тюдоров, пытавшихся законодательным путем воспрепятствовать дальнейшему росту пауперизации и бродяжничества, оказались тщетными, ибо число нищих продолжало расти в результате непрекращавшихся огораживаний. Особенно это имело место в первой половине XVI в. Заявляя о несправедливости жестоких репрессий правительства по отношению к разоренному крестьянству, Мор подчеркивал, что не по своей вине эти несчастные бедствуют на дорогах Англии, где их хватают как бродяг и бросают в тюрьмы: «Ведь никто не нанимает их труд, сколь горячо они ни предлагают его»<sup>46</sup>.

По мнению Мора, вся тяжесть ответственности за нищету и страдания народа целиком лежит на самих огораживателях, одержимых жаждой наживы. По их вине земледелие приходит в упадок, зато расширяются пастбища для овец. Что касается бродяг и нищих, на которых правительство обрушило «кровавые законы», то это вчерашние крестьяне-земледельцы, им некуда деться, поскольку «земледелию, к которому они привыкли, нечего делать там, где ничего не сеют. Ведь достаточно одного овчара, чтобы пустить под пастбище ту землю, для возделывания которой под посев требовалось много рук»<sup>47</sup>.

Сокращение посевных площадей не замедлило сказаться: во многих местах Англии сильно поднялась цена на хлеб<sup>48</sup>, что еще более ухудшило и без того бедственное положение простого народа. Спекуляция шерстью, скотом, хлебом, обогащение немногих и разорение массы крестьян и ремесленников — таковы последствия огораживаний, отмеченные в «Утопии».

Рассматривая проблему огораживаний в целом, Мор дал анализ экономических предпосылок и социальных последствий этого сложного процесса, вскрыв классовую сущность политики английских феодалов и абсолютистского государства.

<sup>45</sup> Семенов В. Ф. Пауперизм в Англии XVI в. и законодательство Тюдоров по вопросу о пауперах. — СВ, IV, 1953, с. 213.

<sup>46</sup> CW, 4, p. 66.

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> Ibidem.

Как подчеркивалось в ряде исследований, в английских огораживаниях конца XV и начала XVI в. с необычайной остротой проявились общие социальные противоречия эпохи первоначального накопления капитала, порожденные жестокой насильственной экспроприацией массы английского крестьянства, экспроприацией, составившей основу всего процесса первоначального накопления и послужившей «прологом переворота, создавшего основу капиталистического способа производства»<sup>49</sup>.

Протесты против широкого распространения и угрожающих последствий огораживаний, сопровождавшихся массовым сгоном крестьян с их земельных наделов, начались еще во второй половине XV в.<sup>50</sup>, однако ни один английский писатель — как до Мора, так и после него — не поднимался до тех широких социальных обобщений, которые мы находим в «Утопии»<sup>51</sup>.

Главной проблемой, выдвигаемой Мором в критической части «Утопии» (1-я книга), была проблема социального неравенства, которая с необычайной остротой стояла в Англии XVI в. Мор задался целью выяснить, в чем причины резкого социального неравенства и растущего обнищания трудящихся, явлений, особенно характерных для периода первоначального накопления.

Устами Гитлодея автор «Утопии» называет три основные причины массовой пауперизации, ставшей национальным бедствием. Во-первых, частые войны — как внутренние усобицы, так и захватнические войны на континенте, продолжавшиеся при Генрихе VII и при Генрихе VIII. В результате появилась масса инвалидов, которые потеряли трудоспособность в результате ранений. Они лишаются частей своего тела ради государства и ради короля; немощь не позволяет им вернуться к прежним занятиям, а возраст — изучить новые<sup>52</sup>. Во-вторых, паразитический образ жизни правящих классов, живущих подобно трутням, за счет других, в частности крестьян-держателей<sup>53</sup>, «которых для увеличения доходов стригут до живого мяса»<sup>54</sup>. Кроме того, знать содержит множество слуг, которых в результате потери их трудоспособности по болезни или старости, либо после смерти их гос-

<sup>49</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 728—729.

<sup>50</sup> Семенов В. Ф. Огораживания... с. 56.

<sup>51</sup> Новейшие исследования по аграрной истории подтверждают, что «огораживания и сосредоточение держаний в руках немногих составляли две наиболее острые проблемы в Англии XVI в.» (*Thirsk I. The Agrarian History of England and Wales, v. IV. Cambridge, 1967, p. 200*).

<sup>52</sup> CW, 4, p. 60, 62.

<sup>53</sup> В латинском оригинале стоит слово *colonus* (CW, 4, p. 62.5), которое, нам кажется, правильнее переводить не «арендаторы», как это делают А. И. Малеин и Ф. А. Петровский (см. *Мор Т. Утопия, с. 59*), а «держатели». Первый переводчик «Утопии» на английский язык — Раф Робинсон (1551 г.) — переводил *colonus* английским *tenantes*, что может означать и «держатели», и «арендаторы». Во времена Мора основное крестьянское население составляли не арендаторы, но держатели-копигольдеры.

<sup>54</sup> CW, 4, p. 62.

подина толпами изгоняют без средств к существованию, и они пополняют ряды бродяг, воров и разбойников. «Эти знатные окружают себя... огромной толпой праздных слуг, которые никогда не учились никакому способу добыть себе пропитание (Мор имеет в виду феодальные дружины, еще весьма многочисленные при Тюдорах. — *И. О.*). Когда же их господин умирает или они сами заболевают, их тотчас вышвыривают. Ибо праздных кормят охотнее, чем больных, и часто наследник умершего не в состоянии прокормить отцовскую челядь. И вот они отважно голодают, если не начинают отважно разбойничать. А что им делать?»<sup>55</sup>

Наконец, третья причина — огораживания<sup>56</sup>.

Как бы от имени всех угнетенных и обиженных Мор обращался к правящим классам с требованием прекратить огораживания. «Отбросьте эту пагубную заразу, постановите, чтобы разрушители ферм и деревень восстановили их или уступили желающим восстановить и строить. Обуздайте эти скупки богачей и их произвол, подобный монополии. Кормите меньше дармоедов. Верните земледелие, возобновите обработку шерсти, да станет она почетным делом, которым с пользой занималась бы эта праздная толпа: те, кого бедность уже обратила в воров, и те, кто ныне пока еще бродяги или праздные слуги, а в будущем тоже несомненно воры. Если вы не уврачуете этих бед, то напрасно станете похваляться вашим испытанным в наказаниях воровства правосудием, скорее с виду внушительным, чем справедливым и полезным»<sup>57</sup>. Мор указывал на бессмысленность и жестокость наказаний, применяемых правосудием по отношению к нищим — бродягам и ворам. В ту пору за воровство в большинстве случаев полагалась смертная казнь. Многочисленные виселицы стояли на дорогах и площадях Англии<sup>58</sup>. Автор «Утопии» убежден, что такое наказание воров вредно для общества — «оно слишком ужасно для кары за воровство и все же недостаточно для его обуздания»<sup>59</sup>. Мор считал, что при всей своей жестокости «ни одно наказание не является столько сильным, чтобы удержать от разбоев тех, у кого нет никакого иного способа раздобыть пропитание»<sup>60</sup>. Как гуманист Мор восстает против смертных казней тех, кого порочный строй толкает на уголовные преступления, вызванные подчас стремлением спастись от голодной смерти. Вместо этого, по Морю, следовало бы позаботиться о каких-либо средствах к жизни, чтобы никто не оказывался перед жестокой необходимостью «сперва воровать, а потом погибать»<sup>61</sup>. Ценность

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> Ibid., p. 64, 66.

<sup>57</sup> CW, 4, p. 68, 70.

<sup>58</sup> Мор упоминает случаи, когда воров «вешали иногда по двадцати на одной виселице» (CW, 4, p. 60).

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Ibidem. Мор предвосхищал философов-просветителей, считавших, что человека создает окружающая среда. При этом он акцентировал внимание

человеческой жизни, утверждал Мор, не может быть уравновешена всеми благами мира<sup>62</sup>.

Мор не ограничился анализом и критикой частных причин, порождающих социальные бедствия, он указал общий корень общественных пороков — таких, как неравенство, эксплуатация, пауперизация масс и кровавое законодательство против экспроприированных. Корень этот — господство частной собственности «повсюду, где есть частная собственность, где все меряют на деньги, вряд ли когда-либо возможно справедливое и успешное управление государством». Признать такое общество справедливым — значит «считать правильным, что все лучшее достается самым дурным», или же равносильно тому, чтобы считать «удачным, когда все — распределяется между совсем немногими, в то время как остальные бедствуют»<sup>63</sup>.

Автор «Утопии» показывает, что в условиях господства частной собственности все материальные блага неизбежно оказываются не у тех, кто их производит, а в руках немногих паразитов, «ни на что не годных, бесчестных», составляющих худшую часть общества<sup>64</sup>. Такая острая и глубокая критика строя, основанного на частной собственности, свидетельствует о преодолении Мором индивидуализма, присущего значительной части гуманистов.

Симпатии Мора целиком на стороне трудящихся, тех, кто своими руками производит все материальные блага. По его словам, это «люди скромные, простые, и повседневным трудом своим они приносят обществу более добра, чем самим себе»<sup>65</sup>. Однако Мор с грустью вынужден констатировать, что именно эти люди труда, без которых общество неминуемо погибло бы, несут самое тяжкое бремя там, где господствует частная собственность.

«Работник, возница, ремесленник, рабочий, земледелец постоянно заняты таким трудом, какой едва могут вынести вьючные животные, вместе с тем труд этот настолько необходим, что никакое государство не просуществует без него и года... а жизнь этих людей настолько жалка, что положение скотины может по-

на социально-экономических отношениях, указывая общую причину всех социальных пороков — частную собственность. В отличие от философов Просвещения, утверждавших, что «мнение» правит миром и потому достаточно воздействовать на общественное мнение, чтобы добиться всеобщего благополучия, Мор рассматривает эту проблему более глубоко.

<sup>62</sup> *CW*, 4, p. 72. Аргументация Мора против смертной казни носит двойственный характер. Мор указывает, что такая мера, будучи «высшей несправедливостью», неразумна и, с точки зрения гуманности и здравого смысла, гораздо более приемлемым наказанием является рабство в виде принудительных общественных работ (*ibid.*, p. 74, 76). Но наряду с чисто рационалистической аргументацией Мор апеллирует и к религии: «Бог запретил кого бы то ни было убивать... Бог отнял право убивать не только другого, но и себя» (*ibid.*, p. 72).

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

казаться гораздо лучшим!»<sup>66</sup> За свой труд они получают столь низкую плату, что едва могут прожить. Они угнетены бесплодным и невыгодным трудом, вдобавок их убивает мысль о нищенской старости.

Автор «Утопии» решительно отказывается признать справедливым современное ему общество, где тружеников эксплуатируют «в расцвете их жизни», а потом, «когда они отягощены болезнью и терпят во всем нужду, забывают их бессонные ночи, не помнят ни о каких их благодеяниях и с самой черствой неблагодарностью вознаграждают их жалкой смертью»<sup>67</sup>. Разве справедливо и благодарно такое государство, где кучка богачей «эти омерзительные люди, с их ненасытной алчностью, поделила между собой все то, чего хватило бы на всех?»<sup>68</sup> Мор гневно клеймит убожество общественного строя, где властвует золото: «Дело доходит до того, что какой-нибудь медный лоб, у которого ума не больше, чем у пня, и который столько же бесстыден, как и глуп, имеет у себя в рабстве многих умных и хороших людей исключительно по той причине, что ему досталась огромная куча золотых монет». А если волею случая «эти монеты перейдут от господина к наипрезреннейшему из всей его челяди бездельнику, то в результате господин окажется в услужении у раба своего, как довесок и придаток к деньгам»<sup>69</sup>.

Так еще на заре капитализма Мор осознал и решительно осудил основной порок буржуазного общественного строя — власть частной собственности, источник эксплуатации трудящихся масс. Мор ясно понимал, что общество не избавится от бед до тех пор, пока не будет уничтожена частная собственность, иначе «нет совершенно никакой надежды» на выздоровление общества и возвращение его «в хорошее состояние»<sup>70</sup>. «Я твердо убежден в том, что распределение средств равномерным и справедливым способом и благополучие в ходе людских дел возможно только с совершенным уничтожением частной собственности; но если она останется, то и у наибольшей части человечества навсегда останется горькое и неизбежное бремя скорбей. Я, правда, допускаю, что оно может быть до известной степени облегчено, но категорически утверждаю, что его нельзя совершенно уничтожить»<sup>71</sup>. Все реформы, которые оставляют нетронутым главное зло — частную собственность, могут помочь обществу не более, чем припарки, которыми «подкрепляют немощное тело безнадежно больного»<sup>72</sup>. Прогноз Мора подтвердился дальнейшим ходом мировой истории.

<sup>66</sup> Ibid., p. 240.

<sup>67</sup> Ibidem.

<sup>68</sup> Ibid., p. 238, 240.

<sup>69</sup> Ibid., p. 156.

<sup>70</sup> Ibid., p. 104.

<sup>71</sup> Ibidem.

<sup>72</sup> Ibidem.

Однако, признавая, что частная собственность — величайшее зло, Мор сомневался в возможности осуществления своего идеала — справедливого бесклассового общества. В условиях феодальной Англии даже такой выдающийся мыслитель, как Мор, не находил реальной общественной силы, которая была бы способна заменить негодный строй справедливым. Сочувствуя страданиям народа, Мор оставался глух к борьбе угнетенных против эксплуататоров, считая, что восстания не приносят ничего, кроме вреда<sup>73</sup>. В этом определенно сказывалась его историческая и классовая ограниченность. Только в условиях развитого капитализма, когда уже сформировался промышленный пролетариат, стало возможным познание объективных законов капиталистического общества и научное обоснование неизбежности победы социалистического строя, превратившее социализм из утопии в науку. В пролетариате классики марксизма увидели «класс не только страдающий», но борющийся и способный победить<sup>74</sup>.

Своеобразие общественных взглядов Мора отчетливо проявляется в его отношении к различным сословиям тогдашнего английского общества. Подобно Эразму Мор считал дворянство вредным, паразитическим сословием. В 1-й книге «Утопии» с презрением говорится о знати, которая живет праздно, за счет труда крестьянства<sup>75</sup>. В другом месте Мор порицает «знатных аристократов» — виновников огораживаний, разоряющих своих крестьян-держателей; он называет их «ненасытными обжорами», «жесточкой чумой в отечестве»<sup>76</sup>.

Во 2-й книге «Утопии» Мор со злой иронией говорит о паразитирующих владельцах поместий, «которых обычно именуют благородными и знатью»<sup>77</sup>.

Как и другие гуманисты Мор высмеивал дворянскую спесь, ставя под сомнение «благородство» дворянского сословия. Безумие — кичиться знатностью лишь потому, что тебе выпало на долю родиться от таких людей, которые издавна считались богатыми, особенно землей, а ведь знатность — только в этом ныне и заключается<sup>78</sup>. В нападках на мораль феодального общества сказывался гуманист, человек новой формации, привыкший судить о достоинстве человека по его делам и подлинным заслугам.

<sup>73</sup> Правда, в одном месте «Утопии» мимоходом говорится о свойственном угнетенным «благородном духе сопротивления» (*generosos rebellandi spiritus*) (CW, 4, p. 94), но мысль эта не находит дальнейшего развития в сочинениях Мора. В переводе «Утопии» А. И. Малеина сказано еще сильнее: «благородный дух восстания». Однако перевод латинского «*rebellandi*» как «восстания» представляется необоснованным, поскольку не соответствует контексту.

<sup>74</sup> См. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 295.

<sup>75</sup> CW, 4, p. 62.

<sup>76</sup> Ibid., p. 66.

<sup>77</sup> Ibid., p. 130.

<sup>78</sup> Ibid., p. 168.

Не менее скептически относился Мор к духовенству — монахам, священникам и аббатам, что тоже соответствовало его гуманистическим воззрениям. В 1-й книге «Утопии» Мор высмеял паразитизм и скупость монахов. Гитлодей рассказывал, как однажды сам кардинал Мортон весьма благосклонно отнесся к предложению своего шута, который в целях сокращения числа бродяг и нищих советовал всех их распределить и разместить по бенедиктинским монастырям, превратив в монахов<sup>79</sup>. Там же весьма иронически говорится о благотворительности духовенства, от которого ни один нищий никогда не ждет подаяния, зная, что его все равно не будет<sup>80</sup>. Монашествующая братия и есть «самые главные бродяги», которых надо посылать работать, говорит Мор устами шута, насмеяющегося над монахами<sup>81</sup>. Не случайно весь этот эпизод<sup>82</sup> позже был изъят католической цензурой. На титульном листе «Утопии», переизданной в 1629 г. в Кёльне, стоит: «... исправлено согласно списку очищенных книг кардиналом и епископом Толедским»<sup>83</sup>.

Отмечая, что в роли огораживателей выступало и высшее духовенство, Мор иронизировал по поводу «святости» этих мужей, живущих в праздности и богатстве: они нисколько не полезны обществу, а, пожалуй, даже и вредны<sup>84</sup>. К паразитической части общества Мор причислял также «огромную праздную толпу священников и монахов»<sup>85</sup>.

Это свидетельствует об определенной антицерковной направленности «Утопии», вопреки Чемберсу, стремившемуся представить Мора «средневековым клерикалом»<sup>86</sup>, а его «Утопию» — произведением, прославляющим средневековый идеал «монастырской жизни»<sup>87</sup>. На самом деле и в латинских эпиграммах, и в «Утопии» Мор выступал как гуманист и противник власти духовенства.

Другой вопрос, что позже, под влиянием сложной социально-политической обстановки автор «Утопии» отошел от гуманистических идеалов предреформационной эпохи, став в ряды противников Реформации. Однако это отнюдь не умаляет значения гуманистической просветительской деятельности автора «Утопии».

Но критика Мора распространялась не только на господствующие классы феодального мира — дворянство и духовенство. Она распространялась и на предпринимателей капиталистического

<sup>79</sup> Ibid., p. 82.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> Ibid., p. 80, 82.

<sup>83</sup> См. Gibson R. W. Op. cit., № 12, 13, p. 20—21.

<sup>84</sup> CW, 4, p. 66. Об участии духовенства в огораживаниях и разорении крестьянства см. Thirsk I. Op. cit., p. 316 а. о.

<sup>85</sup> CW, 4, p. 130.

<sup>86</sup> Chambers R. W. Thomas More, p. 132.

<sup>87</sup> Ibid., p. 236.

склада, которыми, с одной стороны, были те же дворяне-джентри, а с другой — «новые богачи», выходцы из городской среды: купцы-монополисты, спекулянты хлебом, шерстью, скотом<sup>88</sup>. Ненасытная алчность этих людей сделала гибельным для Англии то, отчего раньше страна казалась особенно счастливой. Совершенно очевидно, что Мор подразумевает в данном случае изменения, происходившие в английской суконной промышленности в связи с зарождением капиталистических отношений<sup>89</sup>. Предприимчивое новое дворянство и буржуазию Мор зачисляет в разряд общественных паразитов, живущих трудами других<sup>90</sup>. Он гневно осуждает этих «рыцарей» первоначального накопления, которые «не только личным обманом, но также и с помощью государственных законов<sup>91</sup> ежедневно урывают кое-что из поденной платы бедняков»<sup>92</sup> Мор клеймил эксплуататоров, называя их «омерзительными людьми», с «ненасытной алчностью»<sup>93</sup>. Интересам нового дворянства и буржуазии, которые искусно использовали в корыстных целях государство и его законы, была подчинена и политика Тюдоров, благодаря которым предприниматели «измышляют и изобретают всякие способы», чтобы удержать за собой и оградить с помощью закона богатства, которые они «стяжали разными мошенническими хитростями», в частности путем огораживаний и спекуляций. Ратую за благо государства, они преследуют одну цель «откупить для себя как можно дешевле труд всех бедняков и эксплуатировать их, как выючный скот»<sup>94</sup>.

Такого горячего сочувствия к судьбе угнетенных и эксплуатируемых, такого страстного протеста против несправедливости экспроприации — господствующей формы первоначального накопления, характерной для эпохи генезиса капитализма, мы не встречаем у гуманистов — современников Мора. Автор «Утопии» проявляет здесь себя уже не столько как гуманист — представитель раннего буржуазного просвещения, но по существу как выразитель настроений и чаяний тогдашнего предпролетариата. Защита интересов трудящихся и решительное осуждение эксплуататоров составляют существо коммунистической концепции «Утопии».

## КРИТИКА ПОЛИТИКИ ФЕОДАЛЬНО-АБСОЛЮТИСТСКОГО ГОСУДАРСТВА

Наряду с анализом социально-экономического развития Англии начала XVI в. Мор подверг в «Утопии» острой критике внешнюю и внутреннюю политику тюдоровского абсолютистского государ-

<sup>88</sup> CW, 4, p. 66, 68.

<sup>89</sup> Ibidem.

<sup>90</sup> Ibid., p. 128, 130.

<sup>91</sup> Мор явно намекает на рабочее законодательство Тюдоров.

<sup>92</sup> CW, 4, p. 240.

<sup>93</sup> Ibidem.

<sup>94</sup> Ibidem. Ср. перевод Малеина, с. 218—219 и с. 290, прим. 217.

ства. В «Утопии» есть смелые строки, обличающие королевский произвол и тиранию. По-видимому, не желая подвергать себя опасности, Мор вложил эти слова в уста своего собеседника Рафаила Гитлодея. Однако несомненно, что высказывания Гитлодея против господствовавшей политической системы отражали настроения самого Мора.

Мор критиковал как внешнюю, так и внутреннюю политику английского абсолютизма. Устами Гитлодея он решительно порицал феодальную агрессию, столь пагубно сказывавшуюся на благосостоянии всего государства. Как известно, в этот период почти не прекращались попытки Англии вернуть потерянные в Столетней войне владения на континенте. По политическим мотивам Мор не мог открыто говорить об агрессивной политике Англии. Но это не помешало ему осудить феодальную агрессию абсолютизма — либо в иносказательной форме говоря о соседях утопийцев — ахорейцах<sup>95</sup>, либо подвергнув нападкам французскую агрессию в Италии<sup>96</sup>. На примере вымышленного народа ахорейцев Томас Мор показывает пагубные результаты захватнических войн. Завоевав соседнее царство, ахорейцы, однако, очень скоро поняли, что удержать его не менее трудно, чем приобрести. В то время как они воевали, «собственная страна ахорейцев подверглась разграблению, деньги уплывали за границу, они «проливали свою кровь ради чужой ничтожной славы и мир от этого не становился крепче: дома у них правы были развращены войной, люди пристрастились к разбою, законы стали предметом презрения»<sup>97</sup>. В конце концов, продолжает Мор, король ахорейцев оказался не в силах управлять одновременно двумя королевствами, так что сами же ахорейцы, убедившись, что их бедам не будет конца, «очень учтиво предложили своему королю выбрать из двух царств одно — какое он хочет. Ибо на два у него не хватит власти, поскольку ахорейское царство слишком велико, чтобы им могла управлять половина короля». Король вынужден был удовольствоваться прежним царством и отказаться от завоеванного<sup>98</sup>.

Мор подвергал уничтожающей критике всю современную ему систему международных отношений в Европе, обратив свою сатиру против политического лицемерия и вероломства. Он показал, что государи руководствуются отнюдь не мирными целями, но сугубо династическими интересами в ущерб благосостоянию своих государств<sup>99</sup>.

Рассказав о том, что народы, живущие по соседству с Утопией, почти никогда не выполняют договоров, но всегда веро-

<sup>95</sup> CW, 4, p. 88, 90.

<sup>96</sup> Ibid., p. 86, 88.

<sup>97</sup> Ibid., p. 90.

<sup>98</sup> Ibidem.

<sup>99</sup> Ibid., p. 86, 88, 90.

ломно нарушают их, Мор с едкой иронией замечает: «Вот в Европе, особенно в тех частях, которыми завладела христианская вера и религия, величие договоров свято и нерушимо. Причиной тому отчасти служат справедливость и доброта государей, отчасти — почтение и страх перед папами»<sup>100</sup>.

Разоблачая своеволие и деспотизм европейских монархов, которые в корыстных целях готовы нарушить любой договор, Мор вынужден признать, что либо справедливость оказывается всего лишь «плебейской, низкой доблестью», находящейся «далеко от высокого трона царей», либо на свете существуют, «по крайней мере, две справедливости». Одна из них для простого народа — эта справедливость «ходит пешком, ползает по земле», «скованная со всех сторон многими цепями». Другая справедливость существует для государей: «она величественней, чем народная, а также гораздо свободнее ее, оттого, что ей все дозволено, кроме того, что не угодно ей самой»<sup>101</sup>.

В критике династической агрессивной политики европейских монархов отчетливо проявляется антифеодалная и антиабсолютистская направленность «Утопии». Мор осуждает такую политику, видя в ней причину разорения государства. Король должен думать не о приобретении новых земель, а о благоустройстве тех, что имеет, не разорять свой народ войнами, но заботиться о благе подданных.

Тот же политический идеал встречается, как мы видели, и в более ранних сочинениях Мора, в частности в его «Истории Ричарда III» и латинских стихах.

Содержание наемных армий ложится тяжким бременем на плечи народа. Наемники — это «язва», разоряющая страну даже в дни мира<sup>102</sup>. Мор имел в виду, конечно, не одну Францию, но и другие страны. Поэтому, как бы обращаясь ко всем государям, он сурово заклеил лицемерие, с которым европейские монархи обосновывали необходимость содержания наемных армий опасностью нападения со стороны соседей, а в действительности использовали наемников ради собственных агрессивных целей.

«Мне отнюдь не представляется полезным для государства, — писал Мор, — содержать на случаи войны, которой у нас никогда

<sup>100</sup> CW, 4, p. 196.

<sup>101</sup> Ibid., p. 198. Весьма критическое отношение автора «Утопии» к феодально-абсолютистской идеологии (в соответствии с которой воля государя — закон для подданных) свидетельствует о демократизме политических воззрений Мора, в частности его взглядов на королевскую власть. Это особенно ясно, если сопоставить точку зрения Мора с рассуждениями Макьявелли, утверждавшего, что воля государя свободна, а для достижения его целей все средства хороши. См. *Макьявелли Н.* Сочинения. Т. I. М.—Л., 1934, Князь, гл. XV, XVIII, с. 277—278; 286—289.

<sup>102</sup> Мор подчеркивал, что и в военном отношении наемники далеко не всегда оказывались на высоте. Так, даже опытные в военном деле французские наемные отряды при столкновении с англичанами-ополченцами «не часто могут похвастаться победами» (CW, 4, p. 62, 64). Мор явно имел в виду опыт Столетней войны.

не будет без вашего желания, нескончаемое множество такого рода людей (т. е. солдат-наемников. — *И. О.*). Они угрожают миру, о котором надо заботиться гораздо больше, чем о войне»<sup>103</sup>.

Не менее решительно Мор порицал и внутреннюю политику абсолютизма. В первую очередь он подвергал резкой критике налоговую систему Тюдоров. Говоря о «бесчестных» и «гибельных» для государства способах пополнения казны (порча монеты и искусственное завышение ее ценности, чем занимались и Эдуард IV, и Генрих VII, и Генрих VIII), Мор к подобным же методам относил и мнимые приготовления к войне как предлог для новых поборов. Получив нужную сумму, король обычно тут же заключал торжественный мир, чтобы «создать в глазах простонародья видимость, что вот, мол, благочестивый государь пожалел человеческую кровь»<sup>104</sup>. Нечто подобное на самом деле проделал Генрих VII в 1492 г. Мор приводит в «Утопии» и такие случаи, практиковавшиеся Генрихом VII, когда король, накиннув «личину справедливости», извлекал «какие-то старинные, изъеденные червями законы, устаревшие от долгого неприменения», и на основании этих законов, преследуя корыстные цели, взыскивал штрафы с подданных<sup>105</sup>.

Наконец, Мор осуждает всевозможные штрафы, а также злоупотребление королевским авторитетом в суде как способы пополнения казны<sup>106</sup>.

Нищета народа, до которой его доводят разными несправедливыми законами и тяжелыми налогами, равно как и всякие притеснения, «притупляют настроение, приучают к терпению и отнимают у угнетенных благородный дух сопротивления»<sup>107</sup>. Мор считает, что вместо того, чтобы управлять государством при помощи насилий, грабежей и конфискаций, доводя этим народ до нищеты, лучше добровольно «отказаться от королевства», иначе король «теряет свое величие», удерживая лишь титул<sup>108</sup>. Вместе с тем Мор подчеркивает, что разорение и нищета порождают стремление к перевороту и междоусобицам. «И впрямь, где найдешь больше ссор, чем у нищих? Кто настойчивее стремится к переворотам, чем те, кому менее всего нравится существующий уклад жизни»<sup>109</sup>.

<sup>103</sup> *CW*, 4, p. 64. Отрицательное отношение Мора к войнам составляет характерную особенность его гуманистического мировоззрения. Как уже отмечалось, взгляд на войну как на источник народных бедствий разделяли и ближайшие друзья Мора — Джон Колет и Эразм Роттердамский, почти одновременно с «Утопией» создавший трактат «Жалоба мира». Ср. *Эразм Роттердамский*. Похвала глупости, с. 30; *он же*. Жалоба мира. — В кн.: *Трактаты о вечном мире*. М., 1963, с. 39 и сл. См. *Андреева И. С.* Проблема мира в западноевропейской философии. М., 1975, с. 21—27.

<sup>104</sup> *CW*, 4, p. 90, 92.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

Сочувствуя страданиям угнетенных, Мор устами Гитлодея открыто осудил жестокое подавление Корнуэльского восстания 1491 г., вызванного налоговой политикой Генриха VII. Мор с горечью вспоминает о «безжалостном избиении» повстанцев<sup>110</sup>. С тем же состраданием к восставшим в другом месте «Утопии» рассказывается о вернувшихся домой после разгрома при Корнуэле (где были разбиты повстанцы) «калеках», не способных к труду и потому обреченных нищенствовать или умирать с голоду<sup>111</sup>.

Осуждая политику налогового гнета, автор «Утопии» приходит к выводу, что честь и безопасность государя «закключаются скорее в благосостоянии народа, чем в собственной казне короля»<sup>112</sup>.

В критике Мором налоговой политики Тюдоров отчетливо проявляется антифеодалная направленность «Утопии». Мор возражает против феодально-абсолютистского взгляда короля на государство как на вотчину. В той концепции, которую он проповедует, заложена идея, диаметрально противоположная феодальной доктрине: не подданные существуют для прихоти короля, но сам король — для своих подданных. Весьма любопытно сравнить эту точку зрения с политической теорией Макьявелли: не князь существует для подданных, учил Макьявелли, а подданные для князя<sup>113</sup>. Таким образом, в отличие от Макьявелли, который безоговорочно приносил в жертву неограниченной воле монарха судьбу подданных, Мор выдвигает демократический принцип, согласно которому король выбирается для блага народа, «а не для него самого»<sup>114</sup>. Назначение короля Мор обосновывает чисто рационалистически, исходя из идеи «общего блага». Это напоминает точку зрения французских просветителей, сторонников просвещенного абсолютизма, в чем, конечно, нет ничего неожиданного, поскольку гуманизм является по сути ранней формой буржуазного просвещения. Подобно просветителям, Мор заявляет, что долг короля — забота о благах народа, а не о собственном благах, подобно тому как долг пастыря состоит в том, чтобы лучше питать овец, чем себя<sup>115</sup>. Поэтому безжалостная эксплуатация подданных осуждается Мором, как противоречащая справедливости и здравому смыслу. Ссылаясь на Платона, Мор обосновывал гуманистический идеал просвещенного государя, правящего в союзе с философами в интересах общего блага<sup>116</sup>.

Концепция Мора о назначении государя, разрабатывавшаяся в его «Истории Ричарда III», латинских стихах и «Утопии»,

<sup>110</sup> CW, 4, p. 58.

<sup>111</sup> Ibid., p. 60, 62.

<sup>112</sup> Ibid., p. 94.

<sup>113</sup> *Макьявелли Н.* Указ. соч., с. 278, 286—289.

<sup>114</sup> CW, 4, p. 94.

<sup>115</sup> Ibidem.

<sup>116</sup> Ibid., p. 86.

была очень популярна среди гуманистов. Так, в «Похвале глупости» и «Воспитании христианского государя» Эразма мы находим аналогичную мысль о миссии государя: «Кто взял в свои руки кормило правления, тот обязан отныне помышлять лишь об общественных, а отнюдь не о частных своих делах»<sup>117</sup>.

Однако, в отличие от своих друзей-гуманистов, Мор преодолевает буржуазную ограниченность идеала просвещенной монархии. Как выясняется из дальнейшего диалога Мора и Гитлодея, автор «Утопии» весьма критически относился к возможности союза монарха и философа<sup>118</sup>. Мор выражал убеждение, что никакие советы философа королю о том, как надо управлять государством, ссылки на опыт утопийцев или на авторитет самого Платона не помогут преодолеть пороков современного ему общества. Главная причина тому — частная собственность. Поэтому быть королем в государстве, где царит частная собственность — небольшая честь. Ибо допускать, «когда один утопает в удовольствиях и наслаждениях, а другие повсюду стонут и рыдают, это значит быть стражем не королевства, а тюрьмы»<sup>119</sup>. Мор глубоко понял эксплуататорскую сущность всякого государства, покоящегося на частной собственности: «При неоднократном и внимательном созерцании всех процветающих ныне государств я могу клятвенно утверждать, что они представляются не чем иным, как неким заговором богачей, радеющих под имепем и вывеской государства о своих личных выгодах»<sup>120</sup>.

Так, начав с критики феодально-абсолютистского государства, Мор преодолевает классовую ограниченность политических идеалов гуманизма, поскольку его уничтожающая критика целиком сохраняет силу и по отношению к буржуазному государству. Последнее составляет характерную особенность Мора как родоначальника утопического социализма, сумевшего на заре капитализма разглядеть эксплуататорскую сущность капиталистического государства. Автор «Утопии» отчетливо показал, что право и законодательство в классовом обществе не могут быть справедливыми, так как они отражают не интересы трудящихся, но интересы эксплуататоров, которые обманом и насилием присвоили себе власть издавать законы. «Раз богачи постановили от имени государства, значит также и от имени бедных». В результате, по словам Мора, корыстная воля немногих становится законом для всех<sup>121</sup>.

<sup>117</sup> Эразм Роттердамский. Похвала глупости, с. 84—85.

<sup>118</sup> CW, 4, p. 86 a. o.

<sup>119</sup> Мор Т. Утопия, с. 89; CW, 4, p. 94. Аналогичную мысль Мор выразил в письме к Эразму 31 октября 1516 г. (Op. ep., II, p. 372).

<sup>120</sup> Мор Т. Утопия, с. 216—219; CW, 4, p. 240, 242. В том же духе Мор оценивал тюдоровские «кровавые законы» против бродяг и воров, обнажая классовую сущность подобного законодательства.

<sup>121</sup> Мор Т. Утопия, с. 219; CW, 4, p. 240.

## ЭКОНОМИЧЕСКИЙ СТРОЙ УТОПИИ

Европейскому обществу XVI столетия, основанному на социальном неравенстве и эксплуатации, Мор противопоставил свой идеал — глубоко продуманную схему такого общественного строя, при котором нет частной собственности. Все материальные блага принадлежат здесь трудящимся. Общими в Утопии являются не только природные блага (земля и ее недра), но и вся продукция общественного производства, которая также поступает в распоряжение всех граждан. Государство в лице сената производит учет и распределение продуктов потребления в интересах всего общества<sup>122</sup>. В отличие от некоторых древних утопий (например «Государства» Платона), главное внимание уделявших общественному потреблению и провозглашавших общность потребления, Мор, родоначальник утопического коммунизма, главное внимание в «Утопии» уделил поиску справедливой системы организации производства. В Утопии достигнуто изобилие материальных благ. Каковы его источники? Прежде всего — нет частной собственности и нет праздных людей — производительный труд обязателен для всех. Кроме земледелия, которым заняты все, каждый изучает какое-либо одно ремесло как специальное<sup>123</sup>, а иногда даже и несколько ремесел<sup>124</sup>. Таким образом, в Утопии отсутствуют люди, которые бы вели паразитический образ жизни. Мор подробно перечисляет те категории населения в современной ему Англии, которые он считал «паразитами», т. е. худшей частью общества, живущей трудами других: почти все женщины, не занятые полезным трудом, священники и монахи, «все богатые», особенно, «владельцы поместий» с их многочисленной челядью, «весь этот сброд ливрейных бездельников», наконец, «крепкие и сильные нищие, предающиеся праздности под предлогом какой-либо болезни»<sup>125</sup>. Как и этих паразитов, Мор порицал тех, кто своим ремеслом обслуживает богачей, изготавливая предметы роскоши. Осуждая бессмысленные и расточительные занятия, которые служат лишь роскоши да беспутству, Мор считал этот порок неизбежным в условиях господства частной собственности, когда масса людей живет за счет трудящихся, «изнывает от безделья и праздности» либо занята «бесполезными ремеслами». Он утверждал, что каждый из паразитов потребляет «столько продуктов, производимых трудами других, сколько надобно двум создающим эти продукты». Если всех праздных занять полезным трудом, понадобится немного времени для изготовления в достаточном количестве и даже с избытком всего того, что требуют

<sup>122</sup> CW, 4, p. 146.

<sup>123</sup> Ibid., p. 124.

<sup>124</sup> Ibid., p. 126.

<sup>125</sup> Ibid., p. 128, 130.

принципы пользы или удобства (добавь также — и удовольствия, но только настоящего и естественного) <sup>126</sup>.

Поскольку в Утопии все население занято общественно-полезным трудом, там существует изобилие продуктов, необходимых «для жизни и ее удобств», и действует коммунистический принцип распределения всех материальных благ — по потребностям.

Каждый отец семейства в Утопии получает все, что «нужно ему и его близким», бесплатно и получает «все, что ни попросит» <sup>127</sup>. «Ведь все имеется в большом количестве, и ни у кого нет опасения, что кто-нибудь пожелает потребовать больше, чем ему надобно. Ибо зачем предполагать, что попросит лишнего тот, кто уверен, что у него никогда ни в чем не будет недостатка?» <sup>128</sup>

Большое внимание Мор уделял организации труда в совершенном обществе, специально остановившись на вопросе о продолжительности рабочего дня. Этот вопрос всегда имел немалое значение для мелкого крестьянского хозяйства, но особенную остроту он приобрел, когда возникла капиталистическая мануфактура и капиталистическое фермерство. В XVI в. это была не менее важная проблема и в цеховой промышленности. Пытаясь преодолеть узость технической базы ремесленного производства, мастера стремились всячески увеличить рабочий день, принуждая подмастерьев и учеников трудиться от зари до зари. Предприниматели-мануфактуристы (например в суконной промышленности) доводили продолжительность рабочего времени до 12—15 часов в сутки.

Не случайно, касаясь положения трудового люда в Англии <sup>129</sup>, Мор обращал внимание на необычайно жесткую эксплуатацию народа, обремененного непосильным трудом ради обогащения кучки эксплуататоров <sup>130</sup>.

В Утопии Мор устанавливает шестичасовой рабочий день. Должностные лица (сифогранты), наблюдающие, чтобы «никто не сидел в праздности», следят также и за тем, чтобы никто не работал с раннего утра до поздней ночи и «не утомлялся, подобно выючному скоту» <sup>131</sup>. Распределение времени таково: «три часа утопийцы трудятся до обеда, а «затем, после двухчасового послеобеденного отдыха, еще три часа и завершают день ужином» <sup>132</sup>. Все остальное свободное время дозволяется каждому

<sup>126</sup> CW, 4, p. 130; ср. p. 134.

<sup>127</sup> Ibid., p. 136.

<sup>128</sup> Ibid., p. 138.

<sup>129</sup> Согласно статуту Генриха VII от 1496 г. (повторявшему аналогичный пункт рабочего законодательства Эдуарда III от 1349 г.), «рабочий день всех ремесленников и сельскохозяйственных рабочих с марта до сентября должен был продолжаться... с 5 часов утра до 7—8 часов вечера». См. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 282.

<sup>130</sup> CW, 4, p. 238.

<sup>131</sup> Ibid., p. 126.

<sup>132</sup> Ibidem.

проводить по своему усмотрению, причем, большинство утопийцев на досуге предпочитают заниматься науками<sup>133</sup>. Что же касается рабочего дня, который продолжается «с раннего утра и до поздней ночи», то подобное тяжкое бремя, «превосходящее даже долю рабов», по мнению Мора, выносят «рабочие повсюду, кроме утопийцев»<sup>134</sup>.

Мор утверждал, что такая система трудовой повинности, как в Утопии, отнюдь не превращает труд в тяжкое бремя, каковым он был для трудящихся всей тогдашней Европы. Напротив, обязательный труд в государстве утопийцев, ограниченный шестью часами в день, является, по Морю, здоровой потребностью и удовольствием для человека, тем более что и власти в Утопии «отнюдь не хотят принуждать граждан к излишним трудам»<sup>135</sup>. Поэтому, когда нет надобности в шестичасовой работе, а в Утопии это бывает довольно часто, государство само сокращает «количество рабочих часов». Система организации труда как всеобщей трудовой повинности преследует только одну цель: «чтобы, насколько позволяют это общественные нужды, избавить всех граждан от телесного рабства и даровать им как можно больше времени для духовной свободы и просвещения. Ибо в этом заключается счастье жизни»<sup>136</sup>.

Прогрессивная идея преодоления «порабощающего человека подчинения его разделению труда», характерного для капиталистического общества и даже сохраняющегося на первой фазе коммунизма<sup>137</sup>, и поныне остается неосуществимой для всякого буржуазного государства. Реальное воплощение мечты Мора о «всеобщем изобилии», позволяющем перейти к распределению по потребностям, исторически возможно лишь на высшей фазе коммунизма. «Когда вместе с всесторонним развитием индивидов вырастут и производительные силы и все источники общественного богатства польются полным потоком, лишь тогда можно будет совершенно преодолеть узкий горизонт буржуазного права, и общество сможет написать на своем знамени: „Каждый по способностям, каждому по потребностям!“»<sup>138</sup>. Но для этого нужен колоссальный рост производительных сил, который не мыслим без технического прогресса, достигаемого лишь в результате развития науки и техники.

В концепции Мора технический прогресс не является определяющим. Будучи утопистом, Мор наивно верил, что изобилие материальных благ может быть достигнуто благодаря уничтожению социального паразитизма и системе всеобщей трудовой повинности. Однако сами по себе эти меры еще не могут избавить об-

<sup>133</sup> CW, 4, p. 128.

<sup>134</sup> Ibid., p. 126.

<sup>135</sup> Ibid., p. 134.

<sup>136</sup> Ibidem.

<sup>137</sup> См. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 19—20.

<sup>138</sup> Там же.

щество от порабощающего человека подчинения разделению труда и создать изобилие материальных благ. Точно так же эти меры не способны освободить людей от многих видов тяжелого и неприятного труда. Решение указанных проблем тоже возможно лишь на базе технического прогресса. Низкий уровень техники, на которой основывается весь хозяйственный строй Утопии (преобладает ручной труд), не позволил бы полностью удовлетворить потребностей даже такого «идеального» общества, о котором мечтал Мор. Хотя Мор, видимо, был искренне убежден в том, что предлагаемая им система организации труда достаточна для создания изобилия и высокого уровня цивилизации, которым Утопия превосходит почти всех смертных<sup>139</sup>.

Технический уровень этой цивилизации — уровень Европы начала XVI в., который неизбежно ограничивал фантазию автора «Утопии». Отсюда — известная неприхотливость утопийцев, а подчас и примитивность в удовлетворении их потребностей. Так, находясь на работе, они одеваются в шкуры животных, которых у них хватает на семь лет, а в остальное время носят простую и грубую одежду, причем «каждый довольствуется одним платьем, притом обычно на два года»<sup>140</sup>.

Проблему тяжелых и неприятных работ Мор вынужден решать с помощью рабства или религии. Например, при общественных трапезах все наиболее грязные и трудоемкие работы исполняются рабами<sup>141</sup>. Рабы заняты такими видами труда, как убой и свежевание скота, ремонт дорог, очистка рвов, рубка деревьев, перевозка дров и т. д. Но наряду с ними «рабский труд» выполняют и некоторые свободные граждане Утопии, делающие это в силу своих религиозных убеждений<sup>142</sup>.

В своих теориях Мор исходил из уровня развития производительных сил и традиций тогдашней эпохи. Отчасти этим объясняется нарочитая скромность и неприхотливость утопийцев в удовлетворении повседневных потребностей. С другой стороны, следует иметь в виду особую остроту социальных контрастов в связи с массовой пауперизацией в условиях первоначального накопления в Англии, когда наряду с роскошью и излишествами в верхних социальных слоях масса народа вынуждена была мириться с отсутствием самого необходимого и нищенствовать. Подчеркнутая скромность, простота жизни утопийцев, их неприхотливость в отношении жилищ, одежды, пищи были не чем иным, как своеобразным протестом Мора против роскоши господствующих классов и новых богачей из наиболее зажиточных слоев городских ремесленников и крестьян. В 1-й книге «Утопии» Мор приводит факты, свидетельствующие об усилении социального

<sup>139</sup> CW, 4, p. 112.

<sup>140</sup> Ibid., p. 134.

<sup>141</sup> Ibid., p. 138, 140.

<sup>142</sup> Ibid., p. 224, 226.

расслоения и необычайно резких социальных контрастах в городе и деревне: «К жалкой нищете и скудости присоединяется неуместная роскошь. И у ремесленников, чуть ли даже не у самих крестьян заметно много чрезмерной пышности в одежде, излишнего обилия в еде»<sup>143</sup>.

Подчеркивая скромность и простоту быта утопийцев, Мор выражал сознательный протест против социального неравенства в современном ему обществе, где нищета трудящихся уживалась с роскошью эксплуататоров. И в то же время низкий уровень в удовлетворении потребностей утопийцев, их нарочитая простота в отношении быта, одежды сближают теорию Мора с идеями примитивного уравнилельского коммунизма средних веков. Это следствие неизбежной исторической ограниченности Мора не только условиями производства, но и религиозно-этическими традициями средних веков. В частности, за плечами Мора груз столетних средневековых традиций христианской проповеди необходимости самоограничения, уважения к бедности.

Ключ к пониманию «Утопии» — в гуманистическом мировоззрении Мора. В частности, необходимо иметь в виду своеобразие действия принципа распределения по потребностям в идеальном государстве утопийцев. В каждую эпоху в зависимости от социальной среды формируются свои представления об оптимальных потребностях человека, от удовлетворения которых зависит счастье индивидуума и всего общества. Для гуманиста Мора на первом месте — принцип максимального удовлетворения духовных потребностей личности при умении довольствоваться в повседневной жизни самым необходимым. Отсюда своеобразный добровольный аскетизм, характерный даже для идеального счастливого общества утопийцев, резко отличающий Утопию от сказочной Страны Кокейн с ее молочными реками и райскими кущами, где вовсе не обязательно трудиться. Оба произведения характеризуются разными представлениями о счастье. Ведь, согласно убеждению гуманиста, главное счастье человека — в духовных наслаждениях, а не в материальном изобилии, превышающем нормальные физические потребности. Истоки этой гуманистической идеи коренятся в философии стоиков, оказавшей несомненное влияние на автора «Утопии». Провозглашая принцип максимального удовлетворения духовных потребностей человека при разумном самоограничении, умении добровольно отказываться от излишеств и суетных развлечений, Мор создает свой гуманистический проект счастливого общества. Сознательный элемент аскетизма в жизни утопийцев, ограниченность потребления в Утопии с точки зрения наших современных понятий об изобилии и принципа распределения по потребностям, сформулированного К. Марксом в «Критике Готской программы», не позволяет отождествлять идеалы Мора с представлениями научного коммунизма о распределении

<sup>143</sup> CW, 4, p. 68.

материальных и духовных благ в обществе будущего. Однако главное — гуманистическое отношение к труду<sup>144</sup>. Для гуманиста XV—XVI вв. труд для обеспечения средств существования — это «телесное рабство» (*negotium*), которому они противопоставляли духовную, интеллектуальную деятельность, достойную заполнять досуг человека (*otium*). Ни у одного гуманиста, в том числе и у Мора, при всем его уважении к простым людям труда мы не встретим апологии труда как такового. Достойным человека гуманист считает лишь умственный труд, которому только и должно отдавать свой досуг. Именно в этом гуманисты видели смысл самого понятия «досуг», которое Мор и в «Утопии», и в переписке с друзьями всячески противопоставляет телесному рабству<sup>145</sup>. В этом своеобразии гуманистического понимания физического труда как телесного бремени, преодолевая которое, человек только и обретает истинную свободу для духовной деятельности, направленной на совершенствование умственной и нравственной природы человека, мы находим объяснение многих сторон утопического идеала Мора, например добровольного аскетизма, способности довольствоваться самым необходимым, дабы иметь максимум свободного времени для занятия «благородными науками». Только так и понимает Мор настоящий досуг, который так ценят его утопийцы, предпочитающие довольствоваться одним простым платьем в течение двух лет, но зато наслаждаться гуманистическим досугом, заполненным науками и другими духовными удовольствиями, которые в Утопии ценятся превыше всего. Как реальный мыслитель, твердо стоящий на земле, Мор понимает, что в обществе, где человек должен трудиться ради обеспечения средств существования, досуг для духовной деятельности должен быть оплачен чьим-то трудом, а это несправедливо. Создавая проект справедливого коммунистического общества Утопии, Мор предпочитает всеобщую трудовую повинность и скромную, но обеспеченную всем необходимым жизнь на началах равенства, нежели осуществление элитарного принципа неограниченного досуга для избранных за счет эксплуатации остальных членов общества. В этом трезвом и гуманном решении проблемы труда и досуга в справедливом обществе — несомненная заслуга Мора в развитии социалистических идей. Здесь у него нет предшественников.

Таким образом, оценка организации производства в Утопии нуждается в историческом подходе, позволяющем правильно истолковать как сильные, так и слабые стороны Мора.

Основной хозяйственной единицей Утопии является семья. При ближайшем же рассмотрении, однако, оказывается, что семья

<sup>144</sup> Первые в историографии этот вопрос применительно к Морю и Кампанелле специально исследован А. Э. Штекли в его книге «Город солнца: утопия и наука», которую, благодаря любезности автора, мы имели возможность прочесть в рукописи.

<sup>145</sup> CW, 4, p. 178, 180; ср. Op. ep., II, p. 414.

утопийцев необычная и формируется не только по принципу родства. Главный признак утопийской семьи заключается в ее профессиональной принадлежности к определенному виду ремесла.

«По большей части, — пишет Мор, — каждого выучивают отцовскому ремеслу: к нему большинство питает склонность от природы. Но если кого-нибудь привлекает иное занятие, то его принимает другое семейство, ремеслу которого он хотел бы обучиться. И не только его отец, но и должностные лица заботятся о том, чтобы передать его почтенному и уважаемому отцу семейства»<sup>146</sup>.

Из приведенного отрывка видно, что принадлежность к определенному ремеслу играет весьма важную роль в формировании хозяйственно-семейной организации утопийцев. Более того, «семья» утопийцев представляет собой в значительной мере искусственное образование, создаваемое на основе профессиональной принадлежности ее членов, и далеко не определяется одним лишь кровным родством. Тем не менее и родственные отношения имеют определенное значение. Мор неоднократно подчеркивает, что отношения в семье строго патриархальные. «Во главе семейства стоит старейший. Жены прислуживают мужьям, дети родителям и вообще младшие старшим»<sup>147</sup>. «Мужья наставляют на путь жен, родители детей»<sup>148</sup>. Кроме того, в Утопии распространено почитание предков<sup>149</sup>. Однако каждое патриархальное семейство утопийцев одновременно представляет собой основную хозяйственную ячейку государства и отличается определенной ремесленной специализацией. Мор перечисляет ремесла, которыми занимаются в отдельных семействах: это обычно прядение шерсти или обработка льна, ремесло каменщиков, жестянщиков или плотников<sup>150</sup>.

Каждый гражданин обязан изучить какое-то одно ремесло как специальное. Ремеслом занимаются все — и мужчины, и женщины. Хотя женщины, «как более слабые, имеют более легкие занятия, они обычно обрабатывают шерсть и лен»<sup>151</sup>. Вовлечение женщин в общественное производство наравне с мужчинами, несомненно, факт весьма прогрессивный, так как именно здесь закладываются основы равноправия между полами, которое, несмотря на патриархальный характер семейного уклада, в Утопии все же налицо.

Патриархальные отношения в семье, а также ярко выраженный ее ремесленный, профессиональный признак позволяют историку разглядеть реальный прототип семейной общины утопийцев — идеализированную ремесленную общину средних веков.

<sup>146</sup> CW, 4, p. 126.

<sup>147</sup> Ibid., p. 136.

<sup>148</sup> Ibid., p. 190.

<sup>149</sup> Ibid., p. 192.

<sup>150</sup> Ibid., p. 124.

<sup>151</sup> Ibid., p. 126.

Мы говорим «идеализированную», имея в виду то обстоятельство, что к началу XVI в., когда писал Мор, цеховая организация подверглась уже весьма существенной эволюции. Кризис цехового строя в условиях зарождения капиталистической мануфактуры привел к резкому обострению внутрицеховых отношений между мастером с одной стороны и подмастерьем и учеником — с другой.

Усилившаяся эксплуатация учеников и подмастерьев не оставляла и следа от былых патриархальных отношений, когда, например, подмастерье, живя в доме мастера почти на правах члена семьи, имел возможность со временем сделаться мастером. В конце средних веков цеховая организация ремесла приобретала все более замкнутый характер, дабы цехи могли противостоять конкуренции растущей капиталистической мануфактуры. Положение учеников и подмастерьев все более приближалось к положению наемных рабочих.

Создавая свой хозяйственный идеал семейной ремесленной общины, Мор, естественно, вынужден был отталкиваться от современной ему господствующей формы организации городского ремесла. Автор «Утопии» определенно идеализировал ремесленную организацию средних веков с ее системой разделения труда и специализации, а также чертами семейно-патриархальной общины. В этой реставрации средневекового цехового строя Мор не мог не отразить настроений и чаяний городской ремесленной среды, для которой наступили тяжелые времена в связи с разложением цеховой системы ремесла и резким социальным расслоением внутри цехов. Все же следует признать, что вопрос относительно семейной патриархальной организации ремесла в Утопии освещен Мором лишь в общих чертах и представляет собой одно из наиболее неясных мест «Утопии». По-видимому, и сам Мор не представлял себе четко того, какой должна быть организация новой системы промышленности в идеальном государстве.

Но, несмотря на это, возникает естественный вопрос: почему Мор отдавал предпочтение наполовину изжитой уже в то время и идеализированной им цеховой организации ремесла перед капиталистической мануфактурой, которой, несомненно, принадлежало будущее? Ответ, на наш взгляд, следует искать в специфике мировоззрения Мора как гуманиста и родоначальника утопического социализма. Как социалист-утопист, Мор отлично понимал, что развивающаяся капиталистическая мануфактура с ее беспощадной эксплуатацией рабочих лишь ухудшала положение тружеников. И в этом смысле для гуманиста Мора прежняя цеховая система организации ремесла казалась более справедливой. Тяжелый труд рабочих на первых капиталистических мануфактурах не мог не производить удручающего впечатления на гуманиста, что не только не позволяло выдвигать капиталистическую мануфактуру как идеал организации труда, но и побуждало Мора осудить ее. И в этом молчаливом осуждении новой системы эксплуатации, которую несла с собой развивающаяся капиталистическая

мануфактура, в этой наивной попытке реставрировать изжитый цеховой строй сказались как сильные, так и слабые стороны мировоззрения Мора.

То, что Мор-гуманист не мог примириться с варварской системой эксплуатации наемного труда в условиях ранней капиталистической мануфактуры и осуждал эту систему, то что в проектировании новых форм организации промышленности он исходил главным образом из необходимости облегчить положение трудящихся, составляет специфику социальных идей Мора как мыслителя, преодолевшего буржуазную ограниченность гуманизма. Однако в идеализации средневековой системы ремесла проявилась слабая сторона мировоззрения Мора.

Кроме ремесла, «у всех мужчин и женщин» Утопии есть еще одно «общее дело — сельское хозяйство», от которого никто не извоблен. «Ему обучают всех с детства»<sup>152</sup>. Каждый город Утопии по меньшей мере на 12 миль окружен полями, пригодными для земледелия»<sup>153</sup>. В сельской местности повсюду есть удобно расположенные дома, снабженные земледельческими орудиями<sup>154</sup>. В Утопии фактически нет деревень; в сельской местности господствуют хуторское, фермерское хозяйство. Горожане-ремесленники одновременно являются и земледельцами<sup>155</sup>. Граждане по очереди переселяются в прилегающие к городу сельские округа, где работают в течение двух лет, а затем, по истечении срока, обратно возвращаются в города к ремесленному труду.

Главной производственной ячейкой в сельском хозяйстве Утопии также является большая община, насчитывающая не менее 40 человек — мужчин и женщин, плюс еще двух приписанных рабов. Во главе такого сельского «семейства» стоят «почтенные и в летах распорядитель и распорядительница»<sup>156</sup>. Таким образом, искусственно созданный и поддерживаемый в Утопии семейно-патриархальный коллектив является, по мысли Мора, наиболее приемлемой формой организации труда как в ремесле, так и в земледелии.

В отличие от традиционного порядка вещей, когда город выступал в качестве эксплуататора и конкурента по отношению к прилегающей деревенской округе, Мор исходит из того, что в Утопии жители города считают себя по отношению к деревенской округе «скорее земледельцами, чем господами этих владений»<sup>157</sup>.

Автор «Утопии» пытался по-своему преодолеть исторически сложившуюся противоположность между городом и деревней.

<sup>152</sup> CW, 4, p. 124.

<sup>153</sup> Ibid., p. 112.

<sup>154</sup> Ibid., p. 114.

<sup>155</sup> Ibid., p. 112.

<sup>156</sup> В оригинале: «pater materque familias», что в данном контексте вовсе не подразумевает кровного родства (CW, 4, p. 114).

<sup>157</sup> Ibid., p. 112.

Впрочем, он делал это слишком упрощенно, заставляя своих утопийцев время от времени переселяться на два года из города в деревню. Мор видел, что земледельческий труд, особенно в условиях Англии XVI в. и тогдашней техники сельского хозяйства, был тяжелым бременем для тех, кто занимался им всю жизнь. Стремясь облегчить труд земледельца в своем идеальном обществе, Мор превращает земледелие в обязательную, хотя и временную, повинность для всех граждан. В этом, конечно, проявляются черты грубого уравнилельного коммунизма.

Причем Мор почти не придает значения техническому прогрессу для преодоления деревенской отсталости и облегчения труда земледельца. Проблема развития производительных сил общества на основе технического прогресса явно недооценивалась им. И хотя утопийцы с успехом применяли искусственное разведение цыплят в особых инкубаторах<sup>158</sup>, тем не менее техника сельского хозяйства в целом у них оставалась довольно примитивной. Кроме ручного труда, в сельском хозяйстве утопийцев применялся лишь труд быков<sup>159</sup>. Земледельцы обрабатывают землю, кормят скот, заготавливают дрова и отвозят их в город<sup>160</sup>. Но и при низком уровне сельскохозяйственной техники утопийцы сеют хлеб и выращивают скот «в гораздо большем количестве, чем это требуется для собственного употребления; оставшимся они делятся с соседями»<sup>161</sup>. Мор считал подобный порядок вещей вполне разумным и возможным в таком государстве, как Утопия, где нет частной собственности и где отношения между городом и сельской округой основаны на взаимной трудовой поддержке. Все, что нужно для сельской местности, земледельцы Утопии «безо всяких проволочек» получают из города<sup>162</sup>. Устранение противоположности между городом и деревней и создание изобилия сельскохозяйственных продуктов достигается не за счет усовершенствования техники, но за счет более рациональной и более справедливой, с точки зрения утописта, организации труда.

Отсутствие частной собственности позволяет Морю строить производственные отношения в Утопии по новому принципу: на основе сотрудничества и взаимной помощи граждан общества, свободных от эксплуатации, и в этом его величайшая заслуга. Таким образом, не ограничиваясь критикой производственных отношений, основанных на эксплуатации, Мор нарисовал в своей «Утопии» новый тип производственных отношений, объективно выразив тем самым еще недостаточно зрелую мечту о справедливом общественном строе. Все, что производится в Утопии, принадлежит самим труженикам. Ремесленные изделия, изготовленные

<sup>158</sup> Ibid., p. 114.

<sup>159</sup> Ibidem.

<sup>160</sup> Ibidem.

<sup>161</sup> Ibid., p. 116.

<sup>162</sup> Ibidem.

в городских хозяйствах, отвозятся на общественные склады, откуда они распределяются между гражданами по потребностям<sup>163</sup>. Так же обстоит дело в Утопии с продуктами земледельческого труда, которые производятся в изобилии, достаточном для удовлетворения потребностей всех граждан.

Мора интересуется также и вопрос о противоположности между физическим и умственным трудом. Не говоря о том, что большинство утопийцев весь свой досуг отдают наукам<sup>164</sup>, те кто хочет целиком посвятить себя науке, встречают поддержку всего общества, как лица, «приносящие пользу государству»<sup>165</sup>.

Люди, проявившие способности к науке, освобождаются от повседневного труда «для основательного прохождения наук». Если же гражданин не оправдывает возложенных на него надежд, он лишается этой привилегии. И напротив, всякий рабочий, усердно занимающийся науками в часы досуга и проявивший прилежание, освобождается от своего повседневного ремесла и «продвигается в разряд ученых»<sup>166</sup>. Каждый гражданин Утопии имеет все условия для успешного овладения науками и духовного роста. Наиболее важные из этих условий — отсутствие эксплуатации и обеспеченность трудящихся всем необходимым, наличие свободного времени, наконец, всяческое поощрение государством занятий науками — публичные лекции, читаемые учеными<sup>167</sup>, специальные привилегии, предоставляемые государством в целях «основательного прохождения наук». Таким образом, в Утопии отсутствует какое бы то ни было противопоставление граждан, занимающихся физическим трудом, людям науки. Доступ к научным знаниям имеет каждый гражданин Утопии — в этом он встречает поддержку государства. Поощрение развития культуры и образования на острове, по словам Мора, имеет древнюю традицию, восходящую к легендарному основателю утопийского государства<sup>168</sup>.

Итак, по мысли Мора, Утопия представляет собой бесклассовое общество, состоящее из свободных от эксплуатации тружеников. Однако, проектируя справедливое общество, Мор оказался недостаточно последовательным, допустив в Утопии существование рабов. Рабы в Утопии — бесправная категория населения, обремененного тяжелой общественной трудовой повинностью. Они закованы в цепи и постоянно заняты работой<sup>169</sup>. Наличие рабов в Утопии в значительной мере, по-видимому, было обусловлено сравнительно низким уровнем современной Мору техники производства. Рабы нужны утопийцам, чтобы избавить граждан от наибо-

<sup>163</sup> CW, 4, p. 138.

<sup>164</sup> Ibid., p. 128.

<sup>165</sup> Ibidem.

<sup>166</sup> Ibid., p. 130, 132.

<sup>167</sup> Ibid., p. 128.

<sup>168</sup> Ibid., p. 112.

<sup>169</sup> Ibid., p. 184.

лее тяжелого и грязного труда. В этом, несомненно, проявилась слабая сторона утопической концепции Мора.

Существование рабов в идеальном государстве явно противоречит принципам равенства, на основе которых Мор проектировал совершенный общественный строй Утопии. Но ведь сам же Мор подчеркивал, что в совершенном государстве не должно быть эксплуатации! Рабство противоречит социально-экономическому строю Утопии, основанному на ликвидации частной собственности и новом типе производственных отношений. Не случайно, что удельный вес рабов в общественном производстве Утопии незначителен, ибо основными производителями все же являются полноправные граждане. Рабство в Утопии имеет специфический характер; помимо экономической функции, оно является мерой наказания за преступления и средством трудового перевоспитания.

Если обратить внимание на источники рабства в Утопии, становится очевидным, что оно ни в коей мере не связано с господствующим там типом производственных отношений. Главным источником рабства в Утопии является уголовное преступление, совершаемое кем-либо из ее граждан. Причем Мор подчеркивает, что рабство в Утопии полагалось за такое преступление, которое в Европе обычно каралось смертью.

Что касается внешних источников рабства, то это либо захват в плен во время войны, либо (чаще всего) выкуп иностранцев, приговоренных у себя на родине к смертной казни<sup>170</sup>.

Рабство — принудительный труд в качестве меры наказания, заменяющий смертную казнь, Мор противопоставил жестокому уголовному законодательству XVI в., согласно которому простая кража в большинстве случаев каралась смертью. Мор выступал решительным противником применения смертной казни за уголовные преступления. При этом он аргументировал не только ссылками на религию («бог запретил убивать»), но и соображениями гуманности и разума: «Я полагаю, ничто в мире по ценности не может сравниться с человеческой жизнью»<sup>171</sup>. Таким образом, рассматривать рабство в Утопии следует конкретно-исторически, в связи с практикой тогдашнего уголовного законодательства, в частности — как призыв к смягчению распространенной в средневековой Европе жестокой системы уголовных наказаний и в этом смысле, — как меру, для того времени более гуманную<sup>172</sup>. Удел рабов в Утопии, очевидно, был намного легче, чем положение

<sup>170</sup> Ibid., p. 184. Об источниках рабства в Утопии Мор говорит, что наряду с гражданами, которых обращают в рабство за «позорное деяние», утопийцы делают рабами «тех, кто у чужих народов был осужден на казнь за совершенное злодеяние (такого рода люди встречаются весьма часто). Многих из них они приобретают по дешевой цене, чаще же получают их даром» (CW, 4, p. 184).

<sup>171</sup> CW, 4, p. 72.

<sup>172</sup> Morton A. L. Op. cit.; Лейст О. Э. Вопросы государства и права в трудах социалистов-утопистов XVI—XVII веков. М., 1966, с. 41.

большинства задавленных нуждой и эксплуатацией крестьян и ремесленников в тюдоровской Англии. Поэтому Мор, по-видимому, имел все основания утверждать, что некоторые «трудолюбивые» бедняки «из другого народа» предпочитали «пойти в рабство к утопийцам добровольно» и что сами утопийцы, принимая таких людей как рабов, относились к ним с уважением и обращались мягко, отпуская их обратно на родину по первому желанию да еще и награждая при этом<sup>173</sup>.

По мысли Мора, труд в Утопии из тяжелого бремени, каким он был для подавляющего большинства крестьян и ремесленников XVI в., стал естественной обязанностью всех граждан. Шестичасовой рабочий день в Утопии и материальное изобилие с коммунистическим принципом распределения по потребностям обеспечивали необходимый досуг для всестороннего развития человека.

## СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ УСТРОЙСТВО ГОСУДАРСТВА

Утопия представляет собой федерацию 54 городов. Учреждения и законы, действующие в каждом городе, одинаковы<sup>174</sup>. Главный политический орган — сенат — находится в столице Амауроте<sup>175</sup>. Сенат состоит из ежегодно избираемых представителей всех городов — по три от каждого города. Срок их полномочий — один год. Сенат регулирует производство и распределение продуктов потребления. «Как только в амауротском сенате... станет известно, что и в каком месте имеется в изобилии и, напротив, чего и где уродилось меньше, тут же недостаток в одном месте немедленно восполняют обилием в другом»<sup>176</sup>. Ни одно из государственных дел не приводится в исполнение, «если оно не подвергалось обсуждению в сенате за три дня до принятия решения»<sup>177</sup>. Наряду с сенатом существует и народное собрание всего острова<sup>178</sup>. Считается уголовным преступлением принимать решения по общественным делам помимо сената или народного собрания. Цель этой меры избежать государственного переворота и оградить народ от тирании<sup>179</sup>.

Каждые 30 хозяйств («семейств») Утопии избирают особое должностное лицо, называемое сифогрантом или филархом. Сифогранты составляют низшую категорию должностных лиц. В каждом городе их насчитывается 200 человек. «Главное и почти единственное дело сифогрантов — заботиться и следить, чтобы никто

<sup>173</sup> CW, 4, p. 184.

<sup>174</sup> Ibid., p. 110.

<sup>175</sup> Ibid., p. 116.

<sup>176</sup> Ibid., p. 146.

<sup>177</sup> Ibid., p. 122, 124.

<sup>178</sup> Ibid., p. 124.

<sup>179</sup> Ibidem.

не сидел в праздности, но чтобы каждый усидчиво занимался своим ремеслом, — однако же не работал бы не переставая с раннего утра до поздней ночи и не утомлялся, подобно выючному скоту»<sup>180</sup>. Хотя, согласно закону, сифогранты и освобождены от повседневного физического труда, фактически они трудятся наравне с другими гражданами, «чтобы своим примером легче побуждать к труду остальных»<sup>181</sup>. Итак, главная функция сифогрантов — регулировать и контролировать труд своих сограждан. Сифогранты обязаны по очереди (ежедневно по двое) посещать заседания сената<sup>182</sup>, чтобы быть в курсе всех общественных дел. Кроме того, всякое важное дело «докладывают собранию сифогрантов, которые, обсудив дело со своими «семействами», после совещаются между собой и свое решение объявляют сенату»<sup>183</sup>. Таким образом, народ через сифогрантов постоянно контролирует деятельность сената; государственное управление республикой осуществляется открыто и под контролем всего народа. Во главе каждого города Утопии стоит правитель — принцепс. Народ сам выдвигает на пост главы города четырех кандидатов. Из них 200 сифогрантов путем тайного голосования выбирают наиболее пригодного<sup>184</sup>. Принцепс выбирается пожизненно, но может быть сменен, если обнаружит стремление к тирании<sup>185</sup>.

Помимо сифогрантов, граждане Утопии выбирают и высшую категорию должностных лиц — траниборов, или протофилархов. Каждый из траниборов возглавляет 10 сифогрантов вместе с их «семействами». Траниборы избираются ежегодно, но, как подчеркивает Мор, утопийцы «не меняют их зря», без особой на то необходимости<sup>186</sup>. «Все остальные должностные лица» (т. е. сенаторы и сифогранты. — *И. О.*) избираются только на один год. Высшие должностные лица республики — траниборы — постоянно совещаются с правителем об общественных делах, функция же их состоит в том, чтобы своевременно прекращать различные частные споры, которых, впрочем, в Утопии бывает очень мало<sup>187</sup>.

Высшие должностные лица да и сам правитель выбираются из ученых<sup>188</sup>. Таким образом, в соответствии с гуманистическим идеалом Мора республикой утопийцев правят философы и ученые. Более того, основы государственного строя Утопии были заложены легендарным мудрым правителем, чье имя и носит остров: «Утоп привел грубый и дикий народ к такому образу жизни и та-

<sup>180</sup> Ibid., p. 126.

<sup>181</sup> Ibid., p. 130.

<sup>182</sup> Ibid., p. 122.

<sup>183</sup> Ibid., p. 124.

<sup>184</sup> Ibid., p. 122.

<sup>185</sup> Ibidem. О значении и роли принцепса в Утопии см. *Бонгаш П. К.* Высшие органы власти в Утопии Т. Мора. — В кн.: Проблемы правоведения, вып. 36. Киев, 1977, с. 111—115.

<sup>186</sup> Ibidem.

<sup>187</sup> Ibidem.

<sup>188</sup> Ibid., p. 132.

кой просвещенности, что ныне они превосходят в этом почти всех смертных»<sup>189</sup>.

Все же следует признать, что политические функции должностных лиц — сифогрантов, траниборов и принцепса — обрисованы Мором лишь в общих чертах. Впрочем, чтобы судить о характере социально-политического строя Утопии, достаточно и тех данных, которыми мы располагаем. Отсутствие частной собственности и привилегированных сословий, а также демократизм политического строя говорят о том, что перед нами — свободный народ, не угнетенный тиранией, подлинный хозяин своей судьбы.

Мор отмечает, что социально-политический строй Утопии обеспечивает дружественные отношения между должностными лицами государства и народом: «Ни один магистрат не внушает ни надменности, ни страха. Их называют отцами, они себя так и держат»<sup>190</sup>. Поэтому должное уважение магистратам утопийцы оказывают добровольно<sup>191</sup>. Демократизм политических порядков Утопии при смешанной форме правления<sup>192</sup>, выборность должностных лиц и контроль над ними со стороны всех граждан составляют разительный контраст с политической системой современных Морю феодально-абсолютистских государств Европы с их бюрократическим аппаратом и назначением должностных лиц сверху.

Мор подчеркивал свободолобие утопийцев. Это «народ, не угнетенный тиранией и не обманутый хитростью законов»<sup>193</sup>. Утопийцы не только сами ненавидят тиранию, но и помогают другим народам избавиться от нее<sup>194</sup>.

Зная справедливость и неподкупность утопийцев, соседние народы часто обращаются к ним с просьбой предоставить на время в качестве должностных лиц своих граждан<sup>195</sup>.

Демократизм и простота республиканских порядков утопийцев, близость должностных лиц к народу сказывается во всем. «Даже сам правитель утопийцев отличается не одеянием или короной, а тем, что носит он пучок колосьев»<sup>196</sup>, символ благосостояния и процветания своего народа. Все магистраты и правитель, согласно Морю, — лишь верные слуги свободного народа.

Большое внимание Мор уделяет законодательству. Законов в Утопии немного, ибо государство с подобным строем не нуждается в таком количестве законов, которое «превышает возможность их прочтения». Кроме того, в Утопии нет законов «темных», не доступных пониманию любого гражданина<sup>197</sup>. Всякий закон

<sup>189</sup> CW, 4, p. 112.

<sup>190</sup> Ibid., p. 192, 194.

<sup>191</sup> Cp. *ibid.*, p. 164.

<sup>192</sup> Cp. *Аристотель*. Политика. М., 1911, с. 276—280.

<sup>193</sup> CW, 4, p. 164.

<sup>194</sup> Ibid., p. 196, 200.

<sup>195</sup> Ibid., p. 196.

<sup>196</sup> Ibid., p. 194.

<sup>197</sup> *Ibidem*.

утопийцы считают тем более справедливым, чем проще его толкование<sup>198</sup>. Мор отмечает, что законодательство, для понимания которого требуются «тонкие рассуждения», недоступно простому народу, занятому повседневным трудом. «Незатейливый ум простого люда не сможет добраться» до юридических тонкостей, «да и не хватит ему для этого жизни, занятой добыванием пропитания»<sup>199</sup>. Мор разоблачил классовый смысл современного ему законодательства, убедительно показав, что оно выражает волю привилегированных сословий, эксплуатирующих тех, кто трудится<sup>200</sup>.

В Утопии же, напротив, законы защищают интересы народа, ибо там нет ни богатых, ни бедных. «У утопийцев в законах разбирается каждый»<sup>201</sup>, чем и объясняется отсутствие в Утопии особого сословия юристов<sup>202</sup>. Сопоставляя феодально-абсолютистскую Европу XVI в. с демократической Утопией, Мор приходит к выводу, что «их (утопийцев. — И. О.) государство управляется разумнее нашего и весьма счастливо процветает»<sup>203</sup>.

Социально-политическому строю Утопии соответствуют основные принципы ее внешней политики. В противоположность феодально-рыцарской морали, считавшей военное ремесло делом чести и славы, утопийцы решительно осуждают агрессию и войну, как род деятельности, недостойный человека: «Утопийцы сильно гнушаются войной, как делом поистине зверским для них ничего нет бесславнее славы, добытой на войне»<sup>204</sup>.

Однако, сурово осудив в 1-й книге «Утопии» политику феодальной агрессии<sup>205</sup>, Мор был все же далек от пацифизма. Мор подчеркивает, что при всей ненависти утопийцев к войне они являются опытными и храбрыми солдатами, которые всегда готовы не только с оружием в руках защищать свой остров от любого захватчика, но и помочь всем дружественным народам, «защитить свои пределы» и прогнать врагов, вторгшихся в страну друзей<sup>206</sup>.

Столь же охотно утопийцы помогают любому народу свергнуть ненавистное иго тирана и рабство: утопийцы делают это по свойственному им «человеколюбию»<sup>207</sup>.

Если же утопийцам приходится вести войну, то они стараются избежать кровопролития, дабы народ враждебной страны не страдал из-за безумной политики своих правителей. Ради гуманной цели — спасти от гибели многих невинных людей как своей, так

<sup>198</sup> Ibidem.

<sup>199</sup> Ibidem.

<sup>200</sup> Ibid., p. 240.

<sup>201</sup> Ibid., p. 194.

<sup>202</sup> Скептическое отношение Мора к сословию юристов весьма напоминает позицию Эразма в его «Похвале глупости».

<sup>203</sup> CW, 4, p. 108.

<sup>204</sup> Ibid., p. 198, 200.

<sup>205</sup> Ibidem.

<sup>206</sup> Ibid., p. 200.

<sup>207</sup> Ibidem.

и враждебной им страны — утопийцы не брезгают подкупать наемных убийц и организовывать заговоры для свержения и уничтожения враждебного правительства — зачинщика войны. Именно потому утопийцы так охотно прибегают на войне к «искусству и хитрости», что жалеют простой народ враждебной страны «едва ли не меньше, чем своих граждан, зная, что эти люди идут на войну не по своей воле, а гонимые безумием государей»<sup>208</sup>. Такой образ действий, предупреждающий бессмысленную гибель многих людей и разрушения, утопийцы считают «человечным и милосердным»<sup>209</sup>. Победы, связанные с кровопролитием, «вызывают у них не только досаду, но даже стыд». И наоборот, победу и подавление врага искусством и хитростью они рассматривают как образец мужества и доблести<sup>210</sup>.

Предпочитая вести войну на территории врага, утопийцы никогда не убивают мирных жителей враждебной страны, не опустошают посевов, не грабят завоеванных городов<sup>211</sup>.

В такой форме Мор-гуманист высказал свое отношение к феодальным войнам, сопровождавшимся массовыми убийствами, разрушениями городов и опустошениями. В этом сказалось глубокое уважение Мора к простым людям и их повседневному труду, создающему все материальные ценности, а также его решительное осуждение захватчиков и грабителей — феодалов. Разоблачив агрессивную и вероломную политику государств Европы<sup>212</sup>, Мор восхвалял мирную внешнюю политику утопийцев, которые даже тогда, когда их побуждали к войне, преследовали одну цель — любым путем избежать ее<sup>213</sup>. Мор хорошо понимал, что громадный ущерб, который приносят с собой войны, ложится прежде всего на плечи простого народа. Подобно Колету и Эразму, он считал, что самый плохой мир все же лучше самой хорошей войны.

Изучив социально-политическую систему государств Европы XVI в., Мор пришел к выводу о необходимости радикального упразднения частной собственности как неперемennого условия «успешного течения государственных дел». Господствовавшей политической системе, представлявшей, по его словам, «заговор богачей», Мор противопоставил свой идеал — демократическую республику. Политический строй утопийцев основывается на принципе народовластия, которое гарантируется отсутствием частной собственности, а также выборностью и сменяемостью всех должностных лиц. В Утопии государство выступает главным образом как орган, контролирующий и регулирующий общественное производство и потребление. Рационалистически обосновав преимуще-

<sup>208</sup> CW, 4, p. 204.

<sup>209</sup> Ibid., p. 202, 204.

<sup>210</sup> Ibid., p. 202.

<sup>211</sup> Ibid., p. 214.

<sup>212</sup> Ibid., p. 86, 88, 90, 196.

<sup>213</sup> Ibid., p. 202.

ство бесклассового государства как наиболее справедливого, Мор на несколько столетий опередил не только своих современников-гуманистов, но и позднейших буржуазных теоретиков государства.

## ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ И РЕЛИГИИ

Характерное для гуманистов круга Эразма стремление сочетать идейное наследие языческой античной литературы с учением Христа, греческих философов и Новый завет дало основание ряду современных исследователей как в нашей стране<sup>214</sup>, так и за рубежом именовать гуманистов этого круга «христианскими гуманистами», а данное течение в европейском гуманизме начала XVI в. «христианским гуманизмом».

В самом деле, трудно отрицать, что идейной основой творчества гуманистов круга Эразма было не что иное, как «учение Христа», которое, однако, настолько широко и свободно истолковывалось этими мыслителями, что отождествлять эту интерпретацию с тогдашней официальной католической доктриной было бы по меньшей мере неосмотрительно. Это уже отлично понимали современники гуманистов, особенно ортодоксальные теологи.

Для Колета, Эразма, Мора и их единомышленников, чьи взгляды на христианство накануне Реформации отличались известной широтой и свободой в трактовке католических догматов, было очевидно, что католическая церковь нуждается в серьезной реформе. Увлекаясь античной литературой и философией, эти гуманисты были глубоко убеждены, что освоение наследия древней языческой культуры, особенно греческой, не только не противоречит христианству, но, напротив, обогатит христианский мир, поможет реформировать церковь и построить более совершенное общество. Такой взгляд на античную культуру, лишенный христианского конфессионализма, создавал весьма благоприятные условия для развития гуманистической идеологии, в рамках которой осуществлялся сложный синтез античной философско-политической мысли и рационалистически истолкованной христианской этики. Самым существенным моментом в так называемом «христианском гуманизме» был рационалистический критерий, составлявший в то время наиболее сильную, наиболее перспективную сторону в развитии гуманизма как формы раннего буржуазного просвещения, расчищавшего путь новому, антифеодальному мировоззрению будущего буржуазного общества. Именно в русле этих гуманистических исканий, творчески синтезировавших идейное наследие античности и средневековья и смело, рационалистически сопоставлявших полученный «сплав» с общественным развитием тогдашней эпохи, возникает «Утопия» Мора, отразившая и оригинально осмыслившая всю глубину со-

<sup>214</sup> Ср. ФЭ, т. 5, с. 569; Аникст А. А. Джон Мильтон. — В кн.: Мильтон Д. Потерянный рай. М., 1976, с. 7.

циально-политических конфликтов эпохи разложения феодализма и первоначального накопления капитала.

Для понимания гуманистической концепции как самого Томаса Мора, так и его гуманистического окружения очень важно наряду с социально-политическими проблемами «Утопии» исследовать также ее этические и религиозный аспекты. Эта задача стала особенно актуальной в современных условиях, когда буржуазная историография, основываясь на весьма тенденциозном истолковании «Утопии», пытается свести все ее идейное содержание к христианской этике. Тем самым выхолащивается оригинальность «Утопии», отрицается ее значение как выдающегося произведения общественной мысли, выражавшего не только насущные потребности своего времени, но и намного опередившего его в смелой попытке проектирования совершенной общественной системы, которая покончит с существованием классов и эксплуатации человека.

Исследовать сущность явления, т. е. его «социально определяемую жизненную необходимость», которая закрепляется в идеальных нормах поведения, проповедуемых автором «Утопии», — таковым, на наш взгляд, должен быть подход к данной проблеме. Поскольку, как бы мы ни углублялись в изучение составных элементов того идейного синтеза, в котором реализуется этика идеальной Утопии, нам все равно предстоит ответить на вопрос о том, каковы те классовые интересы, которым соответствовали эти идеальные нормы поведения, получавшие в философии и религии значение абсолютных ценностей<sup>215</sup>.

Таким образом, общечеловеческий подход гуманистов к проблеме этики не избавляет нас от необходимости конкретно-исторического, классового анализа концепции, создателей которой Ф. Энгельс не без оснований считал деятелями раннего буржуазного просвещения<sup>216</sup>.

Нетрудно заметить, что главное в утопийской этике — проблема счастья. А «исключительный или преимущественный элемент человеческого счастья заключается в наслаждении»<sup>217</sup>, правда, не во всяком, а «только в честном и благородном», основанном на добродетели и устремленном в конечном итоге к высшему благу, к которому «влечет нашу природу сама добродетель»<sup>218</sup>. Ставя и решая эти «вечные» проблемы, Мор обнаруживает основательное знакомство с древнегреческой философией, в частности с Платоном и Аристотелем. Об этом свидетельствует

<sup>215</sup> Сказкин С. Д. К вопросу о методологии истории Возрождения и гуманизма. — СВ, XI, 1958, с. 134.

<sup>216</sup> См. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 21.

<sup>217</sup> CW, 4, p. 160; ср. Мор Т. Утопия, с. 147. По мнению А. И. Малеина, здесь Мор имеет в виду трактат Цицерона «О высшем благе и зле», откуда взята вся дальнейшая философская терминология. См. там же, с. 284, прим. 150.

<sup>218</sup> CW, 4, p. 162.

не только общность поставленных проблем и терминологии, но и многочисленные почти текстуальные совпадения «Утопии» с диалогами Платона «Филеб» и «Государство», а также с «Этикой» Аристотеля. При этом речь идет о глубоком понимании существа этической философии Платона, без искажений и христианской тенденциозности, которую было бы естественно предположить у католика Мора. Прежде всего это обнаруживается, когда Мор касается таких важнейших категорий, как удовольствие и наслаждение. Понятие «удовольствие» этика утопийцев определяет как «всякое движение и состояние тела и души», «пребывая в которых под водительством природы человек наслаждается»<sup>219</sup>. Как и в «Филебе» Платона, в «Утопии» дается тщательная классификация родов и видов удовольствий, которые подразделяются на «истинные» и «ложные». Истинные удовольствия — это в первую очередь духовные<sup>220</sup>, а также телесные, отвечающие здоровой человеческой природе и не причиняющие вреда окружающим. Само здоровье утопийцы признают величайшим удовольствием, «основой и базисом всего», ибо «здоровье для удовольствия важнее всего»<sup>221</sup>. Поэтому и сладкая еда, и питье, и все, что доставляет телесное наслаждение, конечно, заслуживают одобрения, но только если это делается ради здоровья. Тем не менее при всем жизнеутверждающем характере этики «Утопии», Мор далек от проповеди плоского гедонизма. Напротив, как Сократ в «Филебе», он иронически относится к самой идее, что человек способен испытать «полное удовлетворение от физических удовольствий». Тот, кто придерживается подобных убеждений, неизбежно должен был бы признать, что «полное счастье» состоит в жизни, протекающей «в постоянных еде, питье, чесании... Но кто не видит, как подобная жизнь не только безобразна, но и несчастна?» Ибо такие удовольствия — «самые низменные из всех. Они никогда не возникают иначе, как в соединении с противоположными страданиями... Так вот подобные удовольствия утопийцы не считают заслуживающими высокой оценки, но признают их только в той мере, в какой это требуется необходимостью»<sup>222</sup>.

Духовные удовольствия утопийцы считают «первыми и главенствующими». Это главным образом удовольствия, связанные с упражнением в добродетели и сознанием беспорочной жизни<sup>223</sup>. При этом в духе учения стоиков под добродетелью подразумева-

<sup>219</sup> CW, 4, p. 166; ср. Платон. Филеб, 54 с—е: «удовольствие как становление», а также возражение Аристотеля по поводу определения наслаждения как движения и становления: Аристотель. Этика, X, § 3.

<sup>220</sup> Ср. рассуждение Платона об истинных удовольствиях, присущих душе, и ложных удовольствиях, более свойственных телу и противоречащих природе (Платон. Государство, IX, 585в—587а).

<sup>221</sup> CW, 4, p. 172, 174. Ср. Платон. Филеб, 63 е.

<sup>222</sup> CW, 4, p. 176. Ср. Платон. Филеб, 46—47 б—с.

<sup>223</sup> CW, 4, p. 174.

ется «жизнь, согласная с законами природы», к которой люди предназначены богом<sup>224</sup>. Но если природа внушает нам быть добрыми к другим, «то она не предлагает тебе быть суровым и немилосердным к себе самому», напротив, «сама природа предписывает нам приятную жизнь, т. е. наслаждение, как конечную цель всех наших действий»<sup>225</sup>. Иными словами, автор «Утопии» исходит из убеждения, что аскетизм противоречит человеческой природе. И в этом нельзя не видеть реакции гуманиста на феодально-католическую этику.

Утопийцы неизменно придерживаются правила: меньшее удовольствие не должно мешать большему и вообще порождать когда-нибудь страдание, которое, по их мнению, есть неизбежное следствие удовольствия бесчестного. Но в то же время они считают «в высшей степени безумным, жестоким по отношению к себе и чрезвычайно неблагодарным по отношению к природе, презирать красоту, ослаблять силу, обращать проворство в лень, истощать тело постами, причинять вред здоровью и отвергать прочие благодеяния природы. Это значит отвергать свои обязательства перед ней, отклонять все ее дары»<sup>226</sup>. Исключение допустимо лишь, когда человек добровольно пренебрегает своим благом «ради пламенной заботы о других и об обществе, ожидая взамен от бога большего удовольствия. Иначе совсем глупо терзать себя без пользы для кого-нибудь из-за пустого призрака добродетели»<sup>227</sup>.

Примечательно, что совершенная этика утопийцев обосновывается и аргументируется почти исключительно доводами разума. Утопийцы считают свою этику наиболее разумной прежде всего потому, что она полезна для общества в целом и для каждого члена общества в отдельности, так как принципы этой этики, с их точки зрения, больше всего отвечают самому существу человеческой природы, проявляющемуся в стремлении человека к счастью. Другим критерием, которым руководствуются в своей этической философии граждане совершенного государства, является религия, постулирующая идею бессмертия души, ее божественное предназначение к счастью. Гуманность утопийской этики подкрепляется также верою в загробное воздаяние за добрые и дурные дела<sup>228</sup>. Утопийцы убеждены, что к добродетельной жизни, т. е. жизни «согласно с законами природы», люди предназначены самим богом<sup>229</sup>. Впрочем, следовать надо не всякому влечению природы, а лишь тому, «которое повинуется разуму в решении вопроса, к чему надо стремиться и чего избегать».

<sup>224</sup> CW, 4, p. 162.

<sup>225</sup> Ibid., p. 164, 176.

<sup>226</sup> Ibid., p. 176, 178.

<sup>227</sup> Ibid., p. 178.

<sup>228</sup> Ibid., p. 160.

<sup>229</sup> Ibid., p. 162.

«Разум прежде всего возжигает у смертных любовь и почитание величия божьего, которому мы обязаны и тем, что существуем, и тем, что способны обладать счастьем». Мор подчеркивает, что утопийцы никогда «не говорят о счастье, чтобы не соединить с ним некоторые начала, взятые из религии, а также философии, использующей доводы разума — без этого, они полагают, само по себе исследование истинного счастья будет слабым и недостаточным». Во-вторых, разум наставляет нас и внушает нам и самим жить в возможно большем спокойствии и радости, и помогать всем прочим ... в достижении того же самого»<sup>230</sup>.

Положения религии, которыми Мор старается наряду с доводами разума обосновать этические взгляды утопийцев, таковы: «Душа бессмертна и по благодати божией рождена для счастья, за добродетель и добрые дела назначена после этой жизни нам награда, а за гнусности — кара»<sup>231</sup>. Вот в сущности и все религиозное кредо утопийцев. Мор берет из религии ровно столько, сколько требуется для обоснования его гуманистических идеалов — наиболее разумной, по его мнению, и отвечающей интересам всего общества, этики и политики.

Обосновывая с помощью религии этику совершенного государства, автор «Утопии» исходит из ложной идеи о несовместимости человеческой морали с атеизмом, и в этом он остается сыном своего времени. Однако важно другое, сама религия утопийцев проникнута духом рационализма и приобретает несколько утилитарный характер, поскольку она освящает лишь то, что отвечает интересам всего общества. Таким образом, автор «Утопии» настойчиво пытается согласовать религию с общественной пользой и доводами разума. В своем неосознанном стремлении вырвать человеческий разум из религиозных пут, предоставив ему безграничные возможности к познанию, автор «Утопии» приходит к необходимости объявить все разумное угодным богу. Рационалистический момент в религии утопийцев играет настолько важную роль, что в конце концов голос разума, например, в таком вопросе, как общественная польза, воспринимается ими как голос божий, а самый же процесс познания окружающего мира обретает под пером гуманиста божественную санкцию. И в этом смысле своеобразная религия Утопии предвосхищает философский деизм просветителей, служивший «не более, как удобным и легким способом отделаться от религии»<sup>232</sup>.

Так, в своих молитвах утопийцы просят бога содействовать развитию их познаний, и «если есть что-нибудь лучшее, чем их общественный строй и религия, то да поможет бог это познать»<sup>233</sup>. Прославляющая разум и во всем апеллирующая к ра-

<sup>230</sup> Ibidem.

<sup>231</sup> Ibid., p. 160, 162.

<sup>232</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 144.

<sup>233</sup> CW, 4, p. 236.

зуму (даже при решении религиозных проблем) религия Утопий не поднимает вопроса о личности бога, но признает его как первопричину мира. Такая религия ничего общего не имеет ни с католицизмом, ни с будущим протестантизмом. Между тем буржуазные исследователи нередко пытаются увидеть в религии утопийцев то черты протестантизма (Сибомы), то черты католицизма (например Чемберс, считавший Мора «средневековым клерикалом», а его «Утопию» — продолжением монастырской традиции средних веков)<sup>234</sup>.

Всячески подчеркивая разумность религиозных взглядов утопийцев, Мор ссылается на распространенное среди них мнение, что для признания подобных религиозных верований, обоснованных принципами человеколюбия и общественного блага, достаточно руководствоваться доводами разума<sup>235</sup>.

Для нас, современных исследователей «Утопии», слишком очевиден тот разительный контраст, который существует между естественной, рационалистической и лишенной конфессионализма гуманистической религией Утопии с ее широкой терпимостью и уважением к религиозным верованиям других народов и официальным католицизмом времен Реформации, религиозных войн и народных еретических движений. Однако сам Мор, создававший свою «Утопию» в период гуманистических исканий путей реформы церкви накануне эпохи Реформации, по-видимому, не считал религиозную концепцию «Утопии» противоречащей учению Христа и христианской религии. Более того, некоторые черты религиозной концепции утопийцев Мор считал настолько привлекательными, что, вероятно, был бы рад, если бы католицизм, упрощенный и очищенный от схоластики в результате реформы, позаимствовал их на благо всего христианства<sup>236</sup>.

Необходимо также иметь в виду, что религиозная концепция «Утопии» с ее верой в бессмертие души и божественное воздаяние после смерти даже с точки зрения Нового завета представляет собой существенное условие, ведущее к спасению. Таким образом, когда легендарный Утоп провозгласил этот принцип веры в качестве необходимого условия этики, он тем самым обеспечил утопийцам, употребляя христианскую терминологию, «путь к спасению»<sup>237</sup>.

<sup>234</sup> Ср. *Seebohm F. The Oxford reformers. London, 1896, p. 363; Chambers R. W. Thomas More, p. 127, 136, 236.*

<sup>235</sup> «К тому, чтобы поверить в это и признать, приведет разум» (CW, 4, p. 160, 162).

<sup>236</sup> CW, 4, p. 443, п. 160/24.

<sup>237</sup> По мнению современных комментаторов «Утопии», христианская направленность религиозной концепции «Утопии» разъясняется собственным рассуждением Мора из его позднего «Трактата о страдании Христа», где говорится, что «язычникам-идолопоклонникам... которые никогда не слышали о Христе, для их спасения необходимо было верить только в те два положения, которые в Послании к евреям повторяет святой Павел, а именно, что есть один бог и что он вознаградит тех, кто ищет его («По-

Религиозно-этическая концепция «Утопии», несомненно, возникает под влиянием гуманистического движения за реформу церкви, и в этом ее прямая обусловленность потребностями своего времени, которые позднее реализуются в реформационном движении, у нее те же социальные и идеологические корни. В этом смысле концепция «Утопии» есть не что иное, как попытка идейного преодоления кризиса феодальной идеологии, предпринятая на основе гуманистической доктрины «естественной религии». Своеобразие этой доктрины, которую разрабатывала плеяда гуманистов, группировавшихся вокруг Эразма и проповедовавших необходимость реформы церкви в качестве реальной основы для оздоровления и реформы общества, состояла в синтезе античной этики, включавшей элементы этики Платона, Эпикура, стоиков и свободно истолкованной христианской этики. С точки зрения гуманиста Мора (и Эразма), языческая философия Платона отнюдь не противоречит учению Христа, поскольку само гуманистическое понимание христианства в период борьбы за «реформу», т. е. накануне Реформации, отличается известной широтой, некоторым рационализмом в трактовке теологических проблем, терпимостью и отсутствием догматизма. Этим и объясняется сложность религиозно-этической концепции «Утопии». Но это еще не означает, что языческая философия греков и христианство как официальная идеология феодального общества не противоречат друг другу. Не случайно с наступлением Реформации широкая гуманистическая трактовка религиозно-этических проблем у того же Мора, пожелавшего остаться в лоне католической церкви, уступает место конфессионализму, нетерпимости к «еретикам», т. е. ко всем тем, кто хотя бы в малейшей степени расходился с официальной католической доктриной, например в таких вопросах, как авторитет церкви и папы, свобода воли, отношение веры к разуму и т. д.

Этика «Утопии» представляет собой сложный синтез этических учений античных философов и очищенного от схоластического догматизма христианства. Основная же тенденция, определяющая существо и самостоятельное значение новой гуманистической этики «Утопии», опирающейся на философские традиции указанных этических концепций, сводится к обоснованию теории человеческой нравственности, исходя из самой природы человека как разумного существа, для которого естественно и нормально стремление к совершенству и счастью. Для обоснования этой концепции Мор и использует заимствованное из античной философии учение о добродетели и наслаждении, отождествляемых с пользой и высшим благом, под которыми подразумевается

славание к евреям», XI, 6). Эти два положения таковы, что всякий человек может достичь их естественным разумом... следует считать, что в исповедании этих двух положений подразумевается вера Христова, которая является средством нашего спасения» (CW, 13, p. 42—43; ср. CW, 4, p. 523).

в конечном итоге счастье человека как нечто, угодное богу, поскольку душа предназначена для счастья самим творцом.

Весьма существенным является вопрос о соотношении индивидуальной и социальной этики. Именно здесь яснее всего выявляется та специфика новой этики бесклассового общества, которая выдвигает автора «Утопии» в ряды передовых мыслителей, чье историческое значение выходит далеко за пределы его эпохи.

Новый подход Мора к проблемам этики отнюдь не исчерпывается творческим своеобразием и аналитической глубиной проникновения в идейное наследие великих предшественников или же синтезом, так сказать, «новым прочтением» классики. В отличие от философов античности и средневековья автор «Утопии» исследует и решает этические проблемы на стыке философии, политики и социологии.

Оригинальность Мора как мыслителя эпохи Возрождения в том, что он ищет путь к совершенной этике в радикальном переустройстве общества на началах социальной справедливости, равенства и братства. При этом Мор не ограничивается порицанием человеческих пороков и провозглашением принципов этики, которыми должен руководствоваться некий абстрактный индивидуум, но выводит универсальный принцип совершенной этики индивидуума из коллективной этики бесклассового общества, где моральным провозглашается то, что отвечает интересам большинства. Все, что не соответствует благу трудящихся или противоречит ему, объявляется аморальным. Четкое и ясное определение в «Утопии» справедливости с точки зрения «рабочего и земледельца», благодаря труду которых только и возможно существование общества, и решительное осуждение как несправедливого и безнравственного общества, основанного на частной собственности, пренебрегающего интересами тружеников и «расточительно одаряющего так называемых благородных», — таковы существенные особенности подхода к проблемам этики у Мора. В столь непримиримом отношении к социальному паразитизму эксплуататорских классов весьма отчетливо обнаруживаются черты социалистической этики общества будущего. Автор «Утопии» не мыслит иного пути к решению этических проблем, нежели упразднение частной собственности и переустройство всего общества на коммунистических началах. Именно это и подразумевает Мор, когда говорит об упразднении власти золота и отмене денег. Уничтожив собственность и деньги, утопийцы добиваются коренного решения ряда этических проблем, над которыми тщетно бились поколения мыслителей античности и средневековья. В частности, отменив деньги, утопийцы избавились и от алчности. «Какое множество бед отсекли они, какую жатву преступлений вырвали они с корнем!» Исчезли многие социальные пороки и конфликты: «обманы, кражи, грабежи, раздоры, возмущения, тяжбы, распри, убийства, предательство, отравления, каждодневно наказывая которые, люди скорее мстят за них, чем обуздывают; к тому же одновременно

с деньгами погибнут страх, тревога, заботы, тяготы, бессонные ночи. Даже сама бедность исчезла бы»<sup>238</sup>.

Итак, есть лишь один путь, позволяющий радикальнейшим образом избавить общество от пороков и создать совершенную социальную этику — преобразовать его на основе коммунистической собственности. Для обоснования этического идеала бесклассового общества Мор как сын своего времени обращался не только к авторитету великих мыслителей древности, но и к авторитету Христа, который также изображается в «Утопии» как защитник коммунистических принципов собственности. По словам Гитлодея, весь мир с легкостью давно бы уже перенял законы утопийского государства, если бы люди руководствовались собственной выгодой, т. е. следовали бы голосу разума, а также если бы они руководствовались учением Христа, который по великой мудрости своей не мог не знать, что лучше всего, т. е. идеал братства, который он «по благодати своей» завещал людям. Однако осуществлению этого идеала Христа «противится одно чудище, царь и наставник всякой гибели, — гордыня... Эта Авернская змея обвивает сердца смертных, чтобы не стремились они к лучшему пути жизни и, словно рыба-прилипало, задерживает их и мешая им»<sup>239</sup>.

Как известно, осуждая гордыню и противопоставляя ей кротость и смирение, официальная христианская мораль не только не осуждала социальное неравенство в классовом обществе, но, напротив, всегда освящала и санкционировала его своим авторитетом. Именно этим целям и призвана была во все времена служить христианская мораль, взывавшая к смирению и покорности. Пафос же социальной этики «Утопии» совсем в ином. Придая господствующую классовую мораль феодального общества, паразитизм господствующих классов, пренебрежение интересами трудящихся, Мор весьма далек от того, чтобы искать объяснение существующих пороков в одной лишь гордыне. Будь это так, автор «Утопии» ничем бы не отличался от ординарного христианского проповедника. Но в том-то и своеобразии Мора как мыслителя, что корни пороков он ищет не столько в гордыне, сколько в несправедливом общественном устройстве — в господстве частной собственности.

Всей своей книгой Мор утверждает ту истину, что переустройству подлежит прежде всего порочная общественная система, поскольку источником нравственной испорченности людей ( в том числе и самой гордыни, осуждаемой христианской моралью) является неравенство, вытекающее из частной собственности. Таким образом, без упразднения частной собственности невозможна

<sup>238</sup> CW, 4, p. 240, 242.

<sup>239</sup> Ibid., p. 242, 244, 271. Cp. A. Dialogue concerning Heresies and Matters of Religion made in 1528 by Sir Thomas More... Ed. by W. E. Campbell. London, 1927, Ch. XVII (Pride, the Mother of all Heresies), p. 314.

и справедливая социальная этика, достойная человека. Лишь государство, где уничтожена частная собственность, следует признать «не только наилучшим, но также и единственным, какое по праву может называться государством»<sup>240</sup>.

Что же касается справедливой социальной этики, которая в полной мере отвечает и соответствует потребностям совершенного государства, то и здесь автор «Утопии» весьма далек от того, чтобы следовать по пути традиционной христианской этики. Новизна социальной этики «Утопии» и весь ее пафос — прежде всего в стремлении обеспечить счастье и благо «лучшей части человеческого общества», т. е. тех, кто трудится. В соответствии с этим определяются и такие категории этики, как справедливость и добродетель. Важнейшим критерием социальной справедливости Мор считает заботу государства о благе и счастье людей труда. Сравнивая современные ему европейские феодальные государства с Утопией, Мор восклицает: «Чтоб мне пропасть, если я у тех смогу найти какой-нибудь след справедливости и благожелательности!»

В глазах гуманиста Мора современные ему государства несправедливы и аморальны. И это особенно наглядно выявляется при сопоставлении понятий общественного блага и индивидуального. Там, где господствует частная собственность, оба эти понятия не только не совпадают, но нередко и противоречат друг другу. «Ибо каждому известно, что, если он сам о себе не позаботится, то как бы ни процветало государство, он все равно умрет от голода; поэтому необходимость побуждает его прежде принимать в расчет себя, а не народ»<sup>241</sup>. Отсюда непреодолимое противоречие морали классового общества: нормой индивидуального поведения становится борьба за существование — эгоистическое преследование личных выгод и лицемерная мораль: «Если даже и говорят повсюду о благополучии общества, то заботятся только о личном»<sup>242</sup>.

Преодолевая эту антитезу путем упразднения частной собственности, автор «Утопии» формулирует принципы новой этики, опирающиеся на прочное основание — общественную собственность на средства производства, обязательный труд всех граждан и распределение всех жизненных благ по потребностям. Только в таких условиях, по Мору, возможно действительное совпадение интересов индивидуума и общества. Новая мораль Утопии составляет оригинальную для своего времени систему этики, не укладывавшуюся в рамки известных этических концепций античного мира и христианского средневековья.

Формулируя эти принципы человеколюбия и братства, Мор показывает, что существо этической философии совершенного общества составляет стремление к возможно более полному земному

<sup>240</sup> CW, 4, p. 236.

<sup>241</sup> Ibid., p. 238.

<sup>242</sup> Ibidem.

счастью всех членов. Таким образом, речь идет не о благе элиты, а о счастье человека труда. Далее, в отличие от традиционного христианского взгляда на труд как наказание, ниспосланное за грехи, всеобщий труд рассматривается Мором как путь к изобилию, благосостоянию, земному счастью и свободе от «телесного рабства» человека. Этот новый, оптимистический взгляд на значение труда в достижении полнокровного земного счастья также составляет отличительную особенность этики Утопии. Причем характерно, что речь идет не о каких-то избранных видах человеческой деятельности, скажем, духовной и интеллектуальной (которой в Утопии отдается предпочтение), но о труде в широком смысле слова, с учетом индивидуального призвания и определенно выраженной тенденцией преодолеть вековое противоречие разделения труда в классовом обществе, в частности противоречие между трудом физическим и умственным.

Предвосхищая концепцию французских философов-просветителей XVIII в., Мор противопоставляет классовому обществу естественного человека. Он все время подчеркивает разумность и целесообразность этики утопийцев: «Добродетель» они определяют как «жизнь в соответствии с природой», а к такой жизни люди предназначены самим творцом<sup>243-245</sup>.

Если в Утопии отсутствуют винные лавки, притоны и публичные дома, то из этого еще не следует, что утопийцы — религиозные фанатики и аскеты. Мор подчеркивает, что все свое время граждане Утопии проводят вместе, либо занимаясь привычным трудом, либо благопристойно отдыхая<sup>246</sup>.

«Ни один ужин не обходится без музыки, без сластей. Они возжигают курения, и разбрызгивают благоволия. Делают все, что могло бы развеселить сотрапезников»<sup>247</sup>. Конечно, здесь нет и тени аскетизма. Более того, вопреки христианско-католической этике, утопийцы склонны думать, что «не должно быть запретных удовольствий (лишь бы не воследовало за ними неприятности)»<sup>248</sup>. Утопийцы уважают и ценят «красоту, силу, проворство — эти особые и приятные дары природы»<sup>249</sup>. По словам Мора, это «народ легкий и веселый, затейливый, любящий досуг, а когда необходимо, — достаточно привычный к физическому труду. Впрочем, в иных отношениях они не слишком стремительны, зато в умственных занятиях неутомимы»<sup>250</sup>.

В отличие от некоторых современников-гуманистов<sup>251</sup> Мор полон глубокого оптимизма и веры в доброе начало, заложенное

<sup>243-245</sup> CW, 4, p. 162.

<sup>246</sup> Ibid., p. 146.

<sup>247</sup> Ibid., p. 144.

<sup>248</sup> Ibidem.

<sup>249</sup> Ibid., p. 176.

<sup>250</sup> Ibid., p. 178, 180.

<sup>251</sup> Ср., например, *Гвиччардини Ф.* Сочинения. М., 1934, гл. 41, 122, 134, 140.

в человеке самой природой: он верит в разум, который наставляет нас и побуждает, чтобы и сами мы жили в счастье и наибольшей радости, и прочим всем помогали по природному с ними братству достичь того же <sup>252</sup>.

Нет добродетели, более присущей человеку, чем стремление к взаимной поддержке и помощи, чтобы человек заботился «о благе и утешении человека», смягчал «горести других и, одолев печаль, возвращал их к приятности жизни, т. е. к удовольствиям» <sup>253</sup>.

Мор все время подчеркивает необходимость сочетать личные интересы с общественными. Моральный долг состоит в том, чтобы, заботясь о своей выгоде, «думать, кроме того, о выгоде общества». В этом Мор видит «благочестие», ибо «похищать чужое удовольствие, гоняясь за своим, — несправедливо» <sup>254</sup>. Напротив, «отнять что-нибудь у себя самого и отдать другим, — это как раз долг человечности и доброты; этот долг никогда не забирает у нас столько выгоды, сколько возвращает ее нам назад. Ибо она вознаграждается обменом благодеяний, и самое сознание благодеяния и воспоминание о любви и расположении тех, кому ты сделал добро, приносят душе больше удовольствия, чем телесное наслаждение, от которого ты удержался» <sup>255</sup>.

Таков этический идеал утопийцев. Необходимо подчеркнуть, что гуманность Мора, его твердая вера в достоинство человека ничего общего не имеют с традиционной христианской проповедью, к которой иногда пытаются свести этику Мора буржуазные исследователи <sup>256</sup>. Характернейшая черта этической философии утопийцев заключается в том, что их мораль имеет своей основой справедливый общественный строй. Это мораль бесклассового общества, предвосхищающая в известном смысле социалистические идеи братства и равенства людей труда. В этом ее коренное отличие от христианской благотворительности.

Этический идеал равенства и братства трудящихся, пропагандируемый в «Утопии», отражал интересы наиболее обездоленной и эксплуатируемой части тогдашнего общества — предпролетариата. Как правильно подчеркнул Ю. М. Сапрыкин, взгляды Мора на общность имущества были порождены социальной действительностью Англии начала XVI в. и свидетельствовали о популярности идеи общности имущества среди беднейших слоев английского общества того времени. Ю. М. Сапрыкин, по-видимому, прав, указывая и на такой источник коммунистических идей Мора, как «влияние идеала общности имущества средневековых крестьянско-плебейских ересей, а также требование имуще-

<sup>252</sup> CW, 4, p. 162.

<sup>253</sup> Ibid., p. 164.

<sup>254</sup> Ibidem.

<sup>255</sup> Ibid., p. 164, 166.

<sup>256</sup> Cp. Chambers R. W. Thomas More, p. 144.

ственного уравнения . . ., которое выдвигалось мыслящими представителями самой обездоленной части современного ему английского общества»<sup>257</sup>.

Однако, характеризуя идейные истоки концепции общности имущества в «Утопии», исследователь не может упускать из виду не только роль античного наследия в аргументации гуманиста<sup>258</sup>, но также и специфическое значение религиозного аспекта в обосновании коммунистического идеала Мора, о чем столь недвусмысленно писал сам автор «Утопии»<sup>259</sup>. Исследуя проблему генезиса утопического социализма в XVI в., необходимо учитывать весь сложный комплекс идей, влиявших на мировоззрение гуманистов Северной Европы. Важной идеологической особенностью так называемого «христианского гуманизма», проповедовавшего так видом истинного учения Христа идею всеобщей религии, была оппозиция ортодоксальному христианству как господствующей идеологии феодального общества. И в то же время гуманистическое истолкование христианства являлось попыткой идейно обосновать необходимость социально-политических реформ.

Таково своеобразие идейной среды, окружавшей автора «Утопии». И не учитывать этого нельзя, если мы хотим серьезно исследовать зарождение утопического социализма в XVI в. Как писал Ф. Энгельс, подобно всякой новой теории, «социализм должен был исходить прежде всего из накопленного до него идейного материала, хотя его корни лежали глубоко в материальных экономических фактах»<sup>260</sup>. Всестороннее исследование этого идейного материала составляет важную задачу историка социализма.

Однако, как уже отмечалось, формируя свой этический идеал, Мор руководствовался не только доводами разума, но также и религией. Религия утопийцев позволяет исследовать черты гуманистического мировоззрения Мора. Самая характерная черта утопийской религии — ее рационализм. Разум — вот что обосновывает религиозный идеал утопийцев. Буржуазные исследователи подчас игнорируют такой весьма существенный пункт религиозного кредо Мора, как принцип полной религиозной терпимости.

Так, Сибом считал, что самый факт многообразия религий в Утопии ставит под сомнение полную религиозную терпимость среди утопийцев<sup>261-262</sup>. Что же касается Чемберса, то он категорически отказывался признать свободу вероисповеданий и религиозную терпимость в Утопии. Утопия для Чемберса — «строго

<sup>257</sup> Сапрыкин Ю. М. Социально-политические взгляды английского крестьянства в XIV—XVII вв. М., 1972, с. 232.

<sup>258</sup> Там же.

<sup>259</sup> CW, 4, p. 242.

<sup>260</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 189.

<sup>261-262</sup> Seebohm F. Op. cit., p. 363.

праведное и пуританское государство, где немногие из нас были бы совершенно счастливы»<sup>263</sup>. Идеалом Мора, по мнению Чемберса, была лишь «такая свобода мысли, которая не претендует на свободу слова»<sup>264</sup>. Всякое отклонение от определенных религиозных норм в Утопии жестоко карается изгнанием, рабством и даже смертью<sup>265</sup>.

На самом деле подобные толкования весьма произвольны. Каждый утопиец может исповедовать ту религию, которая ему нравится. Религии утопийцев «отличаются друг от друга не только на всем острове, но и в каждом городе»<sup>266</sup>.

Правда, общим для религий утопийцев является то, что они обязательно подписывают всем гражданам строгое соблюдение разумных и полезных для всего общества норм морали, а также соблюдение установленных политических порядков, т. е. всего того, что с точки зрения Мора-гуманиста представляет общечеловеческую ценность: человеколюбие, сочетание личных интересов с общественным благом, а также недопущение религиозных междоусобиц<sup>267</sup>. Поддержание этих разумных моральных и политических норм лучше всего, по мнению Мора, обеспечивается верой в бессмертие души. В остальном граждане Утопии пользуются полной свободой вероисповедания. Мудрый правитель Утоп, дабы избавить народ от религиозных распрей, узаконил, что каждому дозволяется следовать какой угодно религии<sup>268-270</sup>. Более того, он может пропагандировать свою религию «только спокойно и рассудительно с помощью доводов», не прибегая к насилию и воздерживаясь от оскорблений других религий<sup>271</sup>. Всякое оскорбление религиозных чувств кого бы то ни было, как и всякое насилие над кем бы то ни было в вопросах веры, запрещено<sup>272</sup>.

Идея веротерпимости, выдвинутая Мором, накануне Реформации, задолго предвосхитила принцип, который был сформулирован лишь в конце XVI в. в «Нантском эдикте», не говоря уже о том, что в решении религиозного вопроса автор «Утопии» был намного последовательнее, чем составители названного документа. В отличие от современной Мору Европы, в Утопии нет места религиозным распрям и ненависти; каждый утопиец имеет возможность исповедовать ту религию, которую считает для себя предпочтительней, — это его частное дело. Поэтому в Утопии уживаются языческие верования и христианство<sup>273</sup>.

<sup>263</sup> *Chambers R. W. Thomas More*, p. 125.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 129—130, 201.

<sup>266</sup> *CW*, 4, p. 216.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 164, 166, 220.

<sup>268-270</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>271</sup> *Ibidem*.

<sup>272</sup> *Ibidem*.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 216, 218.

Однако бóльшая часть граждан, «она же намного более разумная», верит в «некое единое божество, вечное, неизмеримое, неизъяснимое», являющееся причиной всего сущего, т. е. создателем всей вселенной<sup>274</sup>.

Всякий, кто отрицает бессмертие души, не пользуется доверием утопийцев, но не в силу религиозного предубеждения, а из-за несовместимости человеческой нравственности с атеизмом. В Утопии атеистов считают потенциальными нарушителями общественной морали и политического порядка, поэтому их не избирают на государственные должности<sup>275</sup>.

Всякого, кто не верит в бессмертие души, утопийцы осуждают, как человека, не признающего никаких этических норм и предпочитающего общественному благу удовлетворение «своих собственных желаний». От преступления такого человека могут удержать лишь законы, но не нравственные убеждения<sup>276</sup>. Таким образом, неверие в бессмертие души Мор отождествляет с полным отсутствием моральных принципов, предусматривающих необходимость сочетания личного и общественного. Однако даже в отношении этих «порочных» людей утопийцы не применяют никаких репрессий, ибо убеждены, что «никто не волен над своими чувствами»<sup>277</sup>.

Итак, атеизм объявляется признаком нравственной ущербности — неспособности управлять своими чувствами, но вовсе не рассматривается как философская система взглядов. Вместе с тем такого потенциального нарушителя общественной морали не заставляют скрывать убеждения, ибо лицемерие ненавистно утопийцам<sup>278</sup>. Тем не менее проповедь неверия в бессмертие души запрещена, дабы не расшатать моральные устои, предписывающие людям взаимную помощь и добродетель. Зато беседы противников бессмертия души с «священниками и почтенными мужами» всячески поощряются, ибо утопийцы уверены, что это «безумие, наконец, уступит доводам разума»<sup>279</sup>.

В Утопии граждане, не верящие в бессмертие души, не преследуются как еретики (что пытался доказать Чемберс) — их рассматривают как людей, уклоняющихся от здоровых принципов общественной морали и потому опасных для общества.

Что же касается религиозных культов, то здесь всем гражданам предоставлена полная свобода. Каждый может молиться и в храме, и дома<sup>280</sup>. Свобода вероисповедания, многообразие религиозных культов, полная веротерпимость обнаруживаются и в самой системе богослужения, и в устройстве храмов Утопии. Поскольку в храмах собираются люди разных верований, там отсут-

<sup>274</sup> Ibid., p. 216.

<sup>275</sup> Ibid., p. 222.

<sup>276</sup> Ibidem.

<sup>277</sup> Ibidem.

<sup>278</sup> Ibidem.

<sup>279</sup> Ibidem.

<sup>280</sup> Ibid., p. 232.

ствуют изображения богов, «каждый волен представлять себе бога в каком угодно виде, в соответствии со своей религией»<sup>281</sup>. Священников, как и должностных лиц, народ избирает «тайным голосованием, дабы избежать пристрастия»<sup>282</sup>. Священниками могут быть избраны и женщины, однако «только вдовы и преклонного возраста»<sup>283</sup>. Принцип выборности священников, а также присутствие в Утопии женщин-священников принципиально отличает религию утопийцев от католицизма.

Функция священников в Утопии — не только совершать богослужение, но «наставлять в нравах», «убеждать и увещевать»<sup>284</sup>. Важной обязанностью священников является воспитание подрастающего поколения: причем «заботу о науках они не считают менее важной, чем заботу о нравах и добродетели»<sup>285</sup>, дабы еще нежные и податливые детские умы «впитали мнения, добрые и полезные для сохранения их государства»<sup>286</sup>.

Священников в Утопии «очень немного», но они пользуются громадным влиянием в обществе. Поэтому избирают их особенно тщательно из числа наиболее достойных и ученых граждан<sup>287</sup>. И в то же время, будучи людьми высокой нравственности, они вовсе не являются аскетами<sup>288</sup>. Характеризуя нравственный уровень утопийского духовенства, Мор противопоставлял священников Утопии порочному католическому клиру<sup>289</sup>. Вопреки стремлению буржуазной историографии всячески умалить прогрессивное значение религиозного идеала Утопии, следует подчеркнуть историческую заслугу Мора, который в начале XVI в. смело провозгласил идею полной религиозной свободы, положив в основу религиозных порядков совершенного государства закон, согласно которому никого нельзя преследовать за его религиозные убеждения<sup>290</sup>.

Сам Мор до конца своих дней оставался верен принципам веротерпимости. Вопреки утверждениям протестантских историков, видевших в нем «гонителя еретиков» и «безжалостного фанатика»<sup>291</sup>, мы располагаем фактами, доказывающими прямо противоположное. Например, известен случай, когда Мор не только принимал у себя в доме ученого-лютеранина, но и вся-

<sup>281</sup> CW, 4, p. 232.

<sup>282</sup> Ibid., p. 226.

<sup>283</sup> Ibid., p. 228.

<sup>284</sup> Ibid., p. 226.

<sup>285</sup> Ibid., p. 228.

<sup>286</sup> Ibidem.

<sup>287</sup> Ibid., p. 226, 228. Священников выбирают из людей ученых (ibid., p. 132).

<sup>288</sup> Ibid., p. 228.

<sup>289</sup> Ср. *Эразм Роттердамский. Похвала глупости*, с. 77 и далее; *Lupton J. H. A Life of John Colet*. London, 1887, Appendix C., p. 295—296; *Routh E. M. G. Op. cit.*, p. 54.

<sup>290</sup> CW, 4, p. 248.

<sup>291</sup> *Froude J. A. Op. cit.*, p. 550.

чѣски содействовал ему в его научных изысканиях. Католический биограф Мора Степлтон при всем своем недоумении по поводу такой терпимости Мора к еретикам вынужден констатировать: когда в Англию прибыл ученик и последователь Меланхтона Симон Гриней, которому нужно было поработать в библиотеках в связи с задуманным переводом Прокла, Мор принял его в своем доме и всячески содействовал ему в работе. Позже Симон Гриней в знак благодарности посвятил свой труд сыну Томаса Мора — Джону. В посвящении Гриней писал: «Твой славный отец, который в то время как по должности, так и своим отличным качествам был первым в государстве, оказал мне, никому не известному частному лицу, массу благодеяний. Он дал мне доступ во многие общественные и частные учреждения, он, носивший королевский скипетр, оказал мне гостеприимство и сам представил меня ко двору. Но более того: кротко и добродушно заметил он, что мои религиозные убеждения во многих отношениях отличаются от религиозных убеждений, исповедуемых им ... Однако, несмотря на это, он не изменил ко мне своего заботливого отношения и даже устроил так, что все мои расходы покрывались из его кармана. Кроме того, он дал мне в провозимые ученого молодого человека Джона Харриса и рекомендательное письмо к председателю ученой школы в Оксфорде, которое подействовало магическим образом и открыло передо мной не только все библиотеки, но и сердца».

Благодаря помощи Мора Гриней получил разрешение взять с собой некоторые книги. «Я оставил Англию — заканчивает Гриней, — в полном восторге от этого сокровища, щедро одаренный твоим отцом и вообще всячески им облаканный»<sup>292</sup>.

Таким образом, у нас есть все основания верить Мору, который в «Апологии» отрицал версию протестантских писателей о его «безжалостной и слепой ненависти к еретикам»: «Что касается еретиков, то я ненавижу этот их недостаток, а не самих людей и очень желал бы, чтобы недостаток был уничтожен, а люди сохранены»<sup>293</sup>.

\* \* \*

Рационализм и вера в разум — характерные черты гуманистического мировоззрения автора «Утопии». На них, как мы видели, основан и религиозно-этический идеал Мора. Беспредельные возможности разума и весь процесс познания получают у гуманиста Мора божественную санкцию<sup>294</sup>. При этом основой процесса познания Мор считает практику людей, их материальный опыт. Науки, процветающие в Утопии, не только целиком основываются на практике, но также и служат практике. Так, в результате тща-

<sup>292</sup> Stapleton, p. 58—59.

<sup>293</sup> *More Th. The Apology*. London, 1930, p. 190.

<sup>294</sup> CW, 4, p. 236.

тёльного изучения природы утопийцы научились предсказывать «дожди, ветры и прочие перемены погоды»<sup>295</sup>. Мор подчеркивает, что при этом знания утопийцев, позволяющие им предсказывать погоду, ничего общего не имеют с гаданиями и суевериями, но «получены путем долгого опыта наблюдений»<sup>296</sup>. Утопийцы успешно занимаются астрономией. Они изобрели ряд остроумных приборов, с помощью которых можно вести точные наблюдения. Поэтому утопийцы весьма сведущи в науке о «движении небесных тел». Зато, иронизирует Мор, они ничего не знают об астрологии, «они и во сне не помышляют о дружбе и раздорах планет и обо всем этом обмане лживых прорицаний по звездам»<sup>297</sup>.

Основанные на изучении окружающего мира науки утопийцев Мор противопоставлял астрологии и схоластике. В наследии древних, по словам Мора, утопийцы высоко ценят труды естествоиспытателей — Гиппократ, Галена, Теофраста<sup>298</sup>. Утопийцы достигли больших успехов в математике, диалектике, музыке. Однако, с юмором замечает Мор, если утопийцы «во всем почти равняются с нашими древними, то они далеко уступают изобретениям новых диалектиков»<sup>299</sup>, т. е. схоластов. В частности, им не удалось изобрести ничего похожего на те отвлеченные категории, которыми полна, например, так называемая «Малая логика» Петра Испанца<sup>300</sup>.

«Малая логика» составляет седьмой и последний раздел сочинения, приписывавшегося Петру Испанцу, позже избранному папой под именем Иоанна XXI (1276—1277). Предыдущие шесть разделов содержали изложение логических трактатов Аристотеля, Порфирия, Боэция и Жильбера де ля Порре. В «Малой логике» давался анализ логических терминов (расширения, ограничения, разделения и т. д.). В западноевропейской средневековой схоластической науке «Малой логике» придавалось очень большое значение. Категориями «Малой логики» пользовались Дунс Скотт и Вильгельм Оккам. Реалисты и номиналисты составляли комментарии к этому сочинению. В школах, приступая к занятиям по логике, дети заучивали этот трактат наизусть, хотя и не понимали смысла. В средневековых университетах Европы «Малая логика» использовалась в качестве популярного учебника вплоть до XVI в. Выступая против схоластики, гуманисты подвергали острой критике трактат Петра Испанца.

Высмеивая ложную мудрость схоластов, Мор с присущим ему остроумием разоблачал убожество отвлеченных логических построений. В своем письме к М. Дорпу от 21 октября 1515 г. Мор

<sup>295</sup> CW, 4, p. 160.

<sup>296</sup> Ibidem.

<sup>297</sup> Ibidem.

<sup>298</sup> Ibid., p. 180, 182.

<sup>299</sup> Ibid., p. 158.

<sup>300</sup> Ibidem. О логических проблемах в «Утопии» Мора см. подробнее: Surtz E. The Praise of Pleasure. Harvard University Press, 1957, p. 87—101.

характеризовал «Малую логику» Петра Испанца как произведение, название которого в буквальном смысле отражает его содержание: «Малая логика» потому и называется «малой», что в ней действительно «мало логики»<sup>301</sup>.

Впоследствии ортодоксальные католические теологи не могли простить Мору подобных насмешек<sup>302</sup>. В ответ на обвинения церковной братии, порицавшей «излишнее пристрастие Мора к шутке» и то, что «в самые важные дела он имел обычай вплетать каламбуры, остроты и анекдоты», Мор откровенно писал, что ему «как мирянину... более пристало шутливо высказывать свои суждения, нежели серьезно и торжественно проповедовать». В этой своей манере «говорить правду смеясь» он следовал примеру Горация<sup>303</sup>.

Высмеивая в «Утопии» схоластику, Мор всячески подчеркивал, что науке утопийцев, опирающейся на опытное знание, органически чужда схоластическая логика, оторванная от жизни и оперирующая лишь в сфере абстрактных понятий. Поэтому Мор отдавал столь явное предпочтение в «Утопии» античным естествоиспытателям, этим стихийным материалистам.

Длинный перечень древних авторов, пользующихся большим уважением в Утопии, — свидетельство собственных симпатий гуманиста к античной культуре<sup>304</sup>.

Широта умственных интересов граждан Утопии проявляется в том, что большинство из них весь свой досуг уделяет наукам<sup>305</sup>. Государство, во главе которого стоят «ученые», «мудрые» люди, всячески поощряет научные занятия своих граждан, считая эти занятия полезными для всего общества. Успехи наук и просвещения в Утопии имеют надежную основу, поскольку там нет эксплуатации и отсутствует противоположность между физическим и умственным трудом; все граждане Утопии располагают прочным материальным благосостоянием и необходимым досугом для занятий науками. Широте умственных интересов утопийцев способствует также глубоко демократическая система образования: все граждане Утопии обоего пола проходят обязательное обучение

<sup>301</sup> The Correspondence, p. 38. Критическое отношение гуманиста к схоластической логике нашло свое отражение также в нарочито пародировании Мором «Summulae logicales» Петра Испанца, в полемике против Лютера. Издеваясь над схоластическими приемами в рассуждениях Лютера, Мор высмеивал софизм названного школьного учебника, намекая на отсутствие логики как в учебнике, так и в рассуждениях Лютера. Подробнее об отношении Мора и его гуманистического окружения к средневековой схоластической науке см. *Fleisher M. Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More. Geneve, 1973, p. 81—94.*

<sup>302</sup> Ср. *Bridgett T. E. Op. cit., p. 83.*

<sup>303</sup> *More Th. The Apology, p. 194.*

<sup>304</sup> См. выше, с. 137.

<sup>305</sup> *CW, 4, p. 128.*

в школе<sup>306</sup>. Оно не ограничивается усвоением теории, но сочетается с практическими занятиями земледелием и ремеслом, протекающими в форме игр и упражнений<sup>307</sup>.

Говоря современным языком, это не что иное, как принцип политехнизации обучения, свидетельствующий о прогрессивных педагогических взглядах Мора. Характерно, что, по мнению автора «Утопии», высшее образование в совершенном обществе должно быть широко доступно всем людям физического труда. Всякий рабочий в Утопии, обнаруживший интерес и способности к науке, получает от государства освобождение от повседневного труда «для основательного изучения наук»<sup>308</sup>. Подобный демократизм в деле образования, конечно, был неслыханным явлением в те времена. У Мора гуманистический идеал просвещения обретал новые качества, предвосхитившие некоторые черты педагогической системы эпохи социализма. В этом, конечно, Мор намного опередил своих современников-гуманистов, деятелей раннего буржуазного просвещения.

Таким образом, при всем разнообразии литературных источников, использованных при написании «Утопии» и свидетельствующих о необычайно широкой эрудиции автора, характерной для него как ученого-гуманиста, Мор выступает как мыслитель, который черпает материал не столько из произведений писателей, сколько из английской действительности эпохи первоначального накопления капитала с ее острыми социальными противоречиями, требовавшими радикального решения. Критика социально-экономического развития Англии периода первоначального накопления, протест против насильственной экспроприации крестьянства, разоблачение классово-экономической политики государства Тюдоров, симпатия и сочувствие к трудящимся — все это характеризует Мора как оригинального мыслителя, преодолевшего буржуазную ограниченность гуманизма.

Таковы факты, позволяющие существенно возразить буржуазным интерпретаторам «Утопии» Мора, таким, как Бриджетт, Холлис, Чемберс, Рут, Мейнард, Беккер, Барнес и др., пытавшимся выхолащивать и игнорировать самую суть «Утопии» — ее коммунистический идеал — путем отрицания оригинальности и самостоятельности идей Мора и отождествления этих идей с концепциями античности и средневековья.

Мор как коммунист-утопист смотрел далеко вперед, а не назад. И это вынуждены признать некоторые новейшие американские исследователи<sup>309</sup>. Мор подверг суровой критике современный ему общественный строй, главным образом в двух аспектах. В ча-

<sup>306</sup> CW, 4, p. 124.

<sup>307</sup> Ibidem.

<sup>308</sup> Ibid., p. 130.

<sup>309</sup> Hexter J. H. The Vision of Politics on the Eve of the Reformation. London, 1973, p. 123—124.

ственности, критикуя политику феодально-абсолютистского государства, Мор выступал как выразитель передовых для своего времени буржуазных политических идей. Когда же Мор бичует социальные пороки и обрушивается на частную собственность как на источник нищеты и эксплуатации, то здесь он преодолевает буржуазную ограниченность гуманизма.

С необычайной последовательностью разоблачая классовую политику феодально-абсолютистского государства, Мор сумел также разглядеть эксплуататорскую сущность всякого государства, основанного на господстве частной собственности. Таким образом, еще на заре капитализма Мор убедительно показал и заклеил антигуманный характер зарождавшегося буржуазного общественного строя и государства.

Феодально-абсолютистскому и зарождавшемуся буржуазному строю Мор противопоставил коммунистический идеал «Утопии». Носитель этих идей — тогдашний пролетариат — был еще совершенно неспособен к «самостоятельному политическому действию»<sup>310</sup>. Именно это историческое положение, указывал Ф. Энгельс, «определило взгляды... основателей социализма. Незрелому состоянию капиталистического производства, незрелым классовым отношениям соответствовали и незрелые теории. Решение общественных задач, еще скрытое в неразвитых экономических отношениях, приходилось выдумывать из головы. Общественный строй являл одни лишь недостатки, их устранение было задачей мыслящего разума»<sup>311</sup>.

Как подчеркивал Ф. Энгельс, имея в виду произведения представителей утопического коммунизма, в частности Мора и Кампанеллы, теории XVI и XVII столетий, дававшие «утопические изображения идеального общественного строя», сопровождали «революционные вооруженные выступления еще незрелого класса» — пролетариата<sup>312</sup>. И хотя субъективно Мор осуждал революционное движение низов и протестовал против всяких попыток насильственного ниспровержения существующего строя, тем не менее, его коммунистический идеал объективно выражал нарастающие классовые противоречия эпохи первоначального накопления. Великая историческая заслуга Мора как родоначальника утопического коммунизма заключается в его глубокой критике рождавшегося буржуазного строя. Эту важную историческую роль утопического коммунизма отмечали классики марксизма-ленинизма. «Когда было свергнуто крепостничество и на свет божий явилось «свободное» капиталистическое общество, — сразу обнаружилось, что эта свобода означает новую систему угнетения и эксплуатации трудящихся. Различные социалистические учения

<sup>310</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 269.

<sup>311</sup> Там же.

<sup>312</sup> Там же, с. 18.

стали возникать, как отражение этого гнета и протест против него»<sup>313</sup>.

В лице основоположников утопического коммунизма передовая мысль человечества впервые поставила вопрос о необходимости замены буржуазного строя строем, свободным от частной собственности и эксплуатации человека человеком. Однако, поставив этот вопрос, коммунисты-утописты, ограниченные историческими условиями своего времени, были бессильны решить его.

Лишь в эпоху относительно развитого капитализма и опираясь на познанные объективные законы развития общества, научный социализм К. Маркса «связал преобразовательные стремления с борьбой определенного класса» — пролетариата. И только после этого «социалистические мечтания превратились в социалистическую борьбу миллионов людей»<sup>314</sup>.

Вместе с тем научный социализм возник «как прямое и непосредственное *продолжение* учения величайших представителей философии, политической экономии и социализма»<sup>315</sup>. И в этом смысле историческое значение Мора как одного из родоначальников утопического коммунизма заслуживает самой высокой оценки.

<sup>313</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 23, с. 46.

<sup>314</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 12, с. 45.

<sup>315</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 23, с. 40.



## ПОЛЕМИКА С ЛЮТЕРОМ

Северной Реформацией, оказавшей серьезное влияние на судьбу северного гуманизма, связана вся литературная деятельность Мора в 20—30-е годы XVI в., составляющая заключительный этап всей его 35-летней литературной карьеры<sup>1</sup>. Поводом для полемических выступлений Мора против Реформации послужил выход в свет в Виттенберге 6 октября 1520 г. книги Лютера «Вавилонское пленение церкви», а затем труда «Защита семи таинств» Генриха VIII, направленного против реформатора.

Как отмечают историки, немногие книги оказывали столь мощное разрушительное воздействие на господствующую идеологию феодального общества тогдашней Европы, как книга Лютера<sup>2</sup>. Написанный по-латински, труд Лютера, предназначенный для образованных людей, наиболее полно отразил его взгляды на таинства. Лютер резко нападал на учение церкви, признавая из семи таинств только два. Бескомпромиссный характер критики католической церкви в книге Лютера дал основание Эразму, резюмировавшему ее содержание в связи с развитием событий в 1520 г., констатировать, что болезнь, поразившая церковь, не поддается лечению, поскольку лекарства бессильны<sup>3</sup>. Эразм пришел в смятение от этого сочинения Лютера, ниспровергавшего официальную церковь, которой противопоставлялась внутренняя религиозность и индивидуальная свобода христианина от внешних обрядов. Фактически Лютер не только отрицал традиционную систему христианских таинств, но упразднял духо-

<sup>1</sup> Предлагаемая Л. Шустером периодизация литературной деятельности Мора с разделением ее на два периода — гуманистический (1500—1520) и теологический (1520—1535) — в целом представляется приемлемой. См. *Schuster L. A. Thomas More's Polemical Career.* — In: CW, 8, pt. III, p. 1144.

<sup>2</sup> Ср. *Headley John M. Introduction.* — In: CW, 5, pt. II (далее — *Headley*), p. 715.

<sup>3</sup> Op. ер., III, p. 494.

венство как сословие. Хотя субъективно, он, по-видимому, не хотел порывать с официальной церковью, а желал лишь очистить обряды от позднейших наслоений, отделить божественное от человеческого в церковной традиции с тем, чтобы восстановить духовность и простоту раннехристианской церкви, запечатленные в Новом завете и позднее, по его мнению, утраченные.

Реакция Эразма на книгу Лютера весьма показательна для понимания специфики гуманистической концепции реформы церкви и ее отличия от Реформации. По мнению гуманиста, грубая лютеровская критика, хотя отчасти и справедливая, носила слишком разрушительный характер, напоминая неправильно примененное лекарство, которое не только не лечит недуг, но лишь усугубляет и без того опасное положение пациента. По словам Эразма, своими действиями Лютер лишь дискредитировал дело реформы церкви, за которую ратовали христианские гуманисты<sup>4</sup>. Близкий к гуманистам Кутберт Тунсталл, в ту пору английский посол при императоре, доносил канцлеру Англии кардиналу Уолси, что распространение в Германии книги Лютера «Вавилонское пленение церкви» представляет собой серьезную угрозу для государств, как источник смуты. Тунсталл предупреждал канцлера о возможности распространения опасной книги Лютера в Англии и необходимости принять срочные меры, чтобы помешать этому<sup>5</sup>. Тем не менее, как свидетельствуют разнообразные источники (частная корреспонденция, заявления высокопоставленных лиц английской церкви, а также хронист Полидор Вергилий), лютеранская литература получала в Англии все более широкое распространение уже с начала 20-х годов<sup>6</sup>. И этому, очевидно, не могли помешать ни папская булла против Лютера от 15 июля 1520 г., ни сожжение его книг, происходившее в середине апреля 1521 г., ни осуждение ереси Лютера теологами Сорбонны. Известно, что кружок сторонников лютеранской ереси существовал в начале 20-х годов XVI в. в Кембридже, а против сожжения книг Лютера в Англии на первых порах пытался выступать даже Эразм, апеллировавший к самому кардиналу Уолси, о чем он сообщал Меланхтону в письме от 21 июня 1521 г. В апреле того же года к кардиналу обращался архиепископ Уорхем, который утверждал, что лютеранская ересь проникла в Оксфордский университет. Архиепископ просил кардинала принять меры к составлению списка Лютеровых книг, подлежащих запрещению<sup>7</sup>.

Сам Уолси не собирался оставаться безучастным в борьбе с лютеранской ересью; напротив, заинтересованный в политиче-

<sup>4</sup> «Лютер дискредитировал меня и мое дело», — писал Эразм из Лувена одному из своих корреспондентов 16 февраля 1521 г. См. *Froude J. A. Life and Letters Erasmus*. London, 1895, p. 288.

<sup>5</sup> *Sturge Ch. Cuthbert Tunstal*. New York, 1938, p. 360—361.

<sup>6</sup> *Headley*, p. 717—718.

<sup>7</sup> *Letters and Papers*, vol. 3, part 1. London, 1867, No 1193.

ском союзе с императором Карлом V против Франции, кардинал был непрочь прослыть ортодоксальным защитником католической церкви и папства. 12 мая 1521 г. епископ Рочестерский Джон Фишер произнес проповедь против лютеранской ереси, после чего вновь стали сжигаться конфискованные в Англии еретические книги. Подобная акция, произведенная с явного поощрения правительства, должна была рассматриваться как жест доброй воли по отношению к папе и императору и в то же время как дипломатическое предупреждение Франции<sup>8</sup>. В борьбу против Лютера активно вмешался сам король Англии Генрих VIII, обратившийся с личным посланием к Карлу V, призывая последнего уничтожить лютеранскую заразу, сжечь книги Лютера, а если возможно, то и автора<sup>9</sup>.

В феврале 1521 г. папский нунций Алеандр, находившийся на Вормском сейме, был извещен о том, что король Англии намерен разоблачить заблуждения Лютера, а в конце апреля 1521 г. венецианский послан в Англии доносил правительству, что Генрих VIII написал против Лютера книгу, которую он хочет опубликовать и преподнести всем христианским государям<sup>10</sup>. Сохранилась обширная дипломатическая переписка, касающаяся переговоров английского правительства с Римом по поводу того, какой титул пожалует папа королю за его книгу против Лютера<sup>11</sup>.

Церемония преподнесения книги папе состоялась в Риме 2 октября 1521 г. Выступавший на церемонии в качестве оратора посланник Генриха VIII Клерк чувствовал себя несколько скованно, потому что, согласно церемониалу, свою речь он вынужден был произносить, стоя на коленях. Речь его вызвала всеобщее одобрение, а спустя девять дней была оглашена специальная папская булла, которой Генриху VIII был пожалован титул «Защитника христианской веры» (*Fidei Defensor*).

Книга Генриха VIII «Защита семи таинств»<sup>12</sup> была издана в июле 1521 г. в Лондоне Р. Пайнсоном, затем переиздана в Риме, а в следующем году вышли новые ее издания в Риме, Антверпене и Страсбурге. Страсбургское издание осуществил Томас

<sup>8</sup> *Headley*, p. 717—718. Английский посол в Риме Джон Клерк, добившийся от папы почетного титула для английского короля, был уполномочен конфиденциально уведомить Льва X о том, что Генрих VIII согласен присоединиться к политическому союзу папы и императора, направленному против Франции. О связи антилютеровского выступления Генриха VIII с внешнеполитическим курсом Англии того времени см. *Wilkie W. E. The Cardinal Protectors of England. Rome and the Tudors before the Reformation.* Cambridge University Press, 1974, p. 122 a. o.

<sup>9</sup> *Letters and Papers*, vol. 3, part 1, No 1208, 1210.

<sup>10</sup> *Calendar of State Papers and Manuscripts, relating to English Affairs, existing in the Archives and Collections of Venice and in other Libraries of Northern Italy.* Ed by Rawdon Brown. London, 1869, vol. 3, No 195.

<sup>11</sup> Подробнее см. *Headley*, p. 718—719.

<sup>12</sup> *Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum, aedita ab inuictissimo Angliae et Franciae Rege et Do. Hyberniae Henrico eius nominis octauo.* Londini, 1521 (далее — *Assertio*).

Мурнер, который незадолго до этого перевел сочинение английского короля на немецкий язык, так что антилютеровский памфлет Генриха VIII в короткий срок получил распространение и на родине немецкого реформатора. Переиздания «Защиты семи таинств» были дополнены материалами, включившими речь Клерка на церемонии 2 октября 1521 г., ответную речь папы, текст папской буллы о присвоении Генриху VIII почетного титула, текст буллы — индульгенции, дававшей отпущение грехов всякому, кто прочтет благочестивую книгу короля Англии, а также послание Генриха VIII герцогу Саксонии, предостерегавшее германских князей об опасности ереси Лютера<sup>13</sup>.

Труд Генриха VIII против Лютера, даже если он был написан в основном самим королем, что вполне вероятно<sup>14</sup>, тем не менее, являлся результатом коллективного творчества, поскольку в создании книги, несомненно, принимали участие придворные ученые и советники короля. И это не было секретом для современников. Посол императора, например, сообщал своему государю из Рима, что к работе над книгой были привлечены все ученые люди Англии<sup>15</sup>. Как отмечал Хедли, современники в основном были согласны, что «Защита семи таинств» представляла собой произведение многих авторов<sup>16</sup>. Среди наиболее вероятных участников этого коллективного труда — составителей, советчиков и редакторов — были Томас Уолси, Эдуард Ли, Джон Фишер и Томас Мор<sup>17</sup>. В своей книге Генрих VIII защищал не только традиционные таинства католической церкви, но и верховенство папы. Король-богослов подчеркивал непреходящее значение церковной традиции как источника обрядов и догматики церкви, оспаривая утверждение Лютера о том, что Священное писание является для христианина единственным авторитетом. Вполне

<sup>13</sup> Дополненная публикация *Assertio*, включавшая все указанные материалы, была переиздана в Лондоне в 1523 г. См. ниже, прим. 29.

<sup>14</sup> Генрих VIII получил в юности хорошее богословское образование, поскольку его готовили на пост архиепископа Кентерберийского, и лишь случайная смерть старшего брата Артура сделала его наследником престола.

<sup>15</sup> *Headley*, p. 720; *Letters, Despatches and State Papers relating to the Negotiations between England and Spain Preserved in the Archives at Simancas and Elsewhere*. Ed. by G. A. Bergenroth. London, 1866, vol. 2, No 363.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Об участии Мора в работе над книгой сообщает Ропер, по мнению которого роль Мора здесь ограничивалась редактированием и советами политического характера. Мор предостерегал Генриха VIII от чрезмерного подчеркивания авторитета папы, мотивируя тем, что папа — светский правитель, участвующий в политических союзах с другими христианскими государями. Мор имел в виду, что возможные изменения в международных отношениях могут привести к неблагоприятной для Англии политике Рима; при этом он напоминал королю о статуте *Praemunire*, воспрещавшем под угрозой строгих наказаний любые апелляции к иностранному авторитету или юрисдикции, в частности запрещавшем духовенству обращаться к духовной юрисдикции папы в делах, подсудных королевским судам. См. *Roper*, p. 67—68; *The Correspondence*, p. 458—459, 498.

в духе ренессансной полемики король подвергал энергичным нападкам не только доктрину Лютера, но и самого реформатора, именуя его не иначе, как «слугой дьявола, который изрыгает ядовитых змей». «Адский волк», «глашатай гордыни и схизмы», «развратитель» и «самый грязный антихрист» — таков неполный перечень эпитетов, которыми награждался Лютер. Но самое примечательное: лютеранство квалифицировалось Генрихом VIII не только как заговор против церкви, но и как социальный заговор, который под маской благих намерений добивается ниспровержения традиционных институтов церкви и государства<sup>18</sup>. Утверждалось, что Лютер только и ждет удобного случая, чтобы упразднить священный алтарь и отменить все таинства святой церкви. Мотивы, которыми руководствуются Лютер и его последователи, — это ненависть к духовенству, стремление посредством причащения мирян под обоими видами, т. е. хлебом и вином, упразднить самое понятие священства и, таким образом, низвести священников до положения мирян. По словам Генриха VIII, Лютер в своих проповедях провоцировал не только бунт мирян против священников, но и бунт простого народа против знати<sup>19</sup>. Доктрина Лютера об оправдании верой, с помощью которой он вдальбливает в головы людей безнравственность, как раз и есть орудие разрушения всех привычных институтов и всякой морали вообще. По мнению Генриха VIII, реформаторы — настоящие агенты дьявола, ниспровергатели всякой религии. Как справедливо отметил Р. Пайнеас, специально исследовавший реформационную полемику тудоровской эпохи, с аналогичными обвинениями католиков-папистов в том, что они якобы подрывают устои государства, позже начнут выступать и сами сторонники Реформации, в частности английские последователи Лютера<sup>20</sup>.

Возражения против лютеранской доктрины и доводы в защиту традиционных таинств католической церкви Генрих VIII сопровождал обильными ссылками на «отцов церкви» — Амброзия, Григория, Августина, Беду. Утверждая священный характер католической мессы, он резко противопоставлял авторитет древних «отцов церкви» доктрине Лютера, подчеркивая, что Лютер говорит одно, а «отцы церкви» — противоположное. «Кому же мы должны верить — Лютеру или «отцам церкви?»<sup>21</sup>. Кроме ссылки на указанные авторитеты, Генрих VIII апеллировал также к разуму, доказывая, что причащение мирян под обоими видами не только греховно, но и неразумно, поскольку подобное понимание церковных таинств подвергает христиан риску вечного проклятия, что попросту неразумно. Таким образом, мнение Лютера о «нечестивости» традиционной системы святых таинств, с по-

<sup>18</sup> *Pineas R. Thomas More and Tudor Polemics*. London, 1968, p. 4.

<sup>19</sup> *Assertio*, sig. C1r; *CW*, 5, part I, p. 140—141.

<sup>20</sup> *Pineas R. Op. cit.*, p. 4.

<sup>21</sup> *Assertio*, sig. E4r.

мощью которой духовенство будто бы в ущерб мирянам узурпировало право причащения под обоими видами, Генрих VIII объявлял греховным как с точки зрения традиционной древней церкви, так и с точки зрения разума.

В июле 1522 г. Лютер опубликовал свой ответ на книгу Генриха VIII — «Contra Henricum regem Angliae»<sup>22</sup>. Поскольку аргументация Генриха VIII основывалась не только на Священном писании, но и на таких авторитетах, как «отцы церкви», постановления римских пап и соборов, Лютеру, который признавал лишь авторитет Библии, она представлялась совершенно неубедительной. Такая аргументация противоречила существу реформационного учения Лютера о том, что человек спасается верой, а основной источник веры — Священное писание. Генрих же, по мнению Лютера, только и делает, что апеллирует к традиционному обычаю, который он обосновывает соображениями пользы, давности и числом приверженцев обычая, но отнюдь не божественным его происхождением<sup>23</sup>. Иными словами, в глазах Лютера, король отдавал предпочтение человеческому авторитету перед божественным или, по крайней мере, ставил их на одну доску, что, по его мнению, было кощунством.

Ответ Лютера отличался необыкновенной грубостью и сводился к защите основополагающих тезисов лютеранской доктрины — принципа оправдания одной лишь верой и приоритета Священного писания. Обращаясь к Генриху, Лютер со всей решительностью указывал на бездоказательность выдвинутых против него обвинений: «Прежде чем обвинять в чрезмерной резкости по отношению к папе, король должен был бы сперва доказать, что папство не заслуживает такого обращения. Но разве Христос не хулил резко книжников и фарисеев, пазывая их лицемерами и убийцами, и разве апостол Павел не называл своих врагов псами, апостолами Сатаны и сыновьями дьявола?»<sup>24</sup>. Свой грубый тон Лютер мотивировал тем, что он мог бы простить королю Англии его заблуждения, но не ложь против бога<sup>25</sup>.

Лютер изображает своего противника жалким книжником, не знающим, чем заполнить страницы своего сочинения и, подобно слабоумному теологу-томисту, оперирующим пустыми формулами

<sup>22</sup> Содержащий разночтения немецкий вариант ответа Генриху VIII был напечатан еще раньше.

<sup>23</sup> D. Martin Luthers Werke, Bd. 10, Abt. 2, S. 193.

<sup>24</sup> Ibid., S. 190.

<sup>25</sup> Ibid., S. 184, 185. Впрочем, в других местах трактата Лютер оправдывал резкость своего гона тем, что он воздаст Генриху его же монетой (ibid., S. 184, 190, 222). «Если королю Англии, — писал Лютер, — удалось изрыгнуть свою наглую ложь, то я вновь швырнул ее ему в зубы, так как он оскорбляет ею все мое христианское учение и поганит своим дерьмом венец славы господа моего Христа, учение которого я проповедую; да не удивится же он, что я дерьмо это с венца господа моего возвращаю на его королевскую корону и объявляю всему миру, что король Англии лжец и невежда» (ibid., S. 196).

вроде «так мне кажется», «так я полагаю». По словам Лютера, сам бог сокрушил рассудок Генриха за грехи его, и вот сумасшедший король написал безумную книгу «Защита семи таинств», а враги Генриха опубликовали сочинение сумасшедшего короля и ославили на весь свет. Лютер с возмущением сетует на то, что ему приходится тратить время на полемику с таким жалким и глупым противником<sup>26</sup>. Высмеивая его аргументацию и всячески пытаясь дискредитировать короля, Лютер обвинял его в склонности к ложной риторике и софизмам: неубедительны аргументы, основанные не на Библии, а на традиции, не заслуживающей доверия. Там же, где Генрих цитирует Священное писание, он, по словам Лютера, лишь искажает его<sup>27</sup>.

Книга Лютера достигла Англии не ранее середины ноября 1522 г. 13 декабря 1522 г. английский посол Томас Ханнивал сообщил Уолси из Рима, что посылает экземпляр сочинения Лютера, полного брани против короля, и предлагал скупать и сжигать экземпляры, поступающие в обращение<sup>28</sup>. Перед английским двором встал вопрос о необходимости защитить честь короля. Для этого нужно было дискредитировать Лютера и в то же время опровергнуть его трактовку католической церкви и ее учения. Король и его советники считали недопустимой дальнейшую личную полемику короля с Лютером, наносившую, по их мнению, ущерб королевскому достоинству. Тем не менее в Германию в январе 1523 г. из Гринвича пришло послание Генриха VIII, адресованное герцогам Саксонии, в котором король предостерегал немецких князей о том, насколько опасна сама личность Мартина Лютера. Указав на то, что считает неподобающим для себя отвечать на безумные выпады Лютера, Генрих VIII пытался внушить князьям, что богохульная и гнусная выходка Лютера затрагивает не только английского короля, но простирается на все благородное сословие, в том числе и Германии, и даже на самого императора: Лютер проповедует ненависть к государям и призывает народ к бунту. Речь идет не об академическом споре, но о заговоре с целью упразднения всякой религии, всех законов, ниспровержения государства и всякой власти. Поэтому Лютер и возбуждает мирян против духовенства, народ против своих государей, христианина против христианина. Лютеранство — чистый уиклифизм, и надо обуздать преступное учение, пока оно еще не погубило всю Германию.

В постскриптуме Генрих предостерегал саксонских герцогов об опасности распространения лютеровского перевода Библии, который может оказать пагубное влияние, будучи использован в целях мятежа<sup>29</sup>. Одновременно письмо Генриха должно было

<sup>26</sup> Ibid., S. 212.

<sup>27</sup> Ibid., S. 190, 192, 204, 206.

<sup>28</sup> Letters and Papers, vol. 3, part 2, No 2714.

<sup>29</sup> Письмо Генриха VIII — Epistola regia ad illustrissimos Saxoniae duces pie admonitoria — было опубликовано Р. Пайнсоном вместе с Assertio под

продемонстрировать презрительное спокойствие короля по отношению к «смехотворным выпадам безумца» — Лютера<sup>30</sup>. Таковую же невозмутимость обнаружил на сейме и посланник Генриха VIII, который зачитывал королевское послание. Когда его спросили, какое впечатление произвела в Англии книга Лютера, он надменно пожал плечами и ответил, что книга не привлекла внимания, как будто ее и вовсе не было.

Таковы обстоятельства, предшествовавшие полемике Мора с Лютером. Весной 1523 г. появился на латинском языке «Ответ Лютеру», написанный Мором. Первая, более краткая редакция вышла под псевдонимом: Фердинанд Баравеллий, а затем в том же году последовало новое, дополненное издание, на сей раз под псевдонимом: Уильям Росс.

Как отмечал Пайнеас, публикация указанного сочинения была первым самостоятельным выступлением Мора в антилютеровской полемике<sup>31</sup>. В «Ответе Лютеру» Мор от лица Уильяма Росса отстаивал все основные положения «Защиты семи тайнств» и подвергал резкой критике доктрину Лютера, которая, по его мнению, угрожала всякому доброму мирскому и религиозному порядку. По обыкновению, сочинению Мора предшествовало пространное введение, включавшее письмо Росса к некоему Джону Карцеллию и ответное послание. В письмах комментировался «глупый» язык ответа Лютера Генриху VIII и пояснялось, что хотя король и сам мог бы легко ответить Лютеру, это было бы для последнего слишком большой честью. Но, дабы сей возмутительный опус не остался без ответа и не сложилось впечатления, будто Лютер взял верх в споре с королем, Уильям Росс брал на себя труд опровергнуть Лютера и поддержать престиж монарха.

Используя традиционную форму тогдашней полемики — цитирование противника с последующим опровержением цитируемого текста, Мор пояснял: он потому только и цитирует Лютера, что

общим названием *Libello huic regio haec insunt etc.* (London, 1523). Сравнение послания Генриха VIII с «Ответом Лютеру» Мора, где некоторые мысли почти текстуально совпадают, приводит исследователей к предположению о возможности участия Мора в составлении этого документа. См. *Headley*, p. 728—729. Особенно примечательно, на наш взгляд, совпадение социально-политического акцента указанных сочинений.

<sup>30</sup> *Epistola regia sig. A2v—A3.*

<sup>31</sup> *Pineas R. Op. cit.*, p. 14—15. Однако в «Апологии» Мор позже заявлял, что первым его трудом против реформаторов был «Диалог о ересях» (*More Th. The Apologue*, p. 52). Почти одновременно с «Ответом Лютеру» (*Responsio ad Lutherum*) Мора был завершен теологический трактат на ту же тему епископа Рочестерского Джона Фишера (*Defensio Regie assertionis contra Babylonicam captiuitatem... ad maledicentissimum Martini Lutheri libellum*), опубликованный лишь в 1525 г. В отличие от Мора Фишер писал в академическом тоне, не допуская бранных выражений против Лютера и все еще надеясь на отречение последнего от еретических заблуждений. Трактат Фишера содержал обоснованные, с точки зрения католической доктрины, опровержения основных положений учения реформатора.

ипаче никто бы не поверил, что подобные глупости могли быть на самом деле сказаны. По словам Мора, собственные высказывания Лютера лучше всего свидетельствуют о его безумии.

Сопоставляя сочинение Мора с «Защитой семи таинств» Генриха VIII, исследователи отмечали поразительную зависимость Мора от своего предшественника и сходство аргументации обоих авторов<sup>32</sup>. Вслед за Генрихом VIII Мор в бранных выражениях повторял обвинения против Лютера. Тот-де движим «дьявольским намерением подорвать всякую религию», но, чтобы скрыть преступные замыслы, действует исподволь не желая разоблачить себя раньше времени. Сходство обнаруживается и в системе аргументации. Подобно Генриху, Мор апеллирует к авторитету «отцов церкви» и обвиняет Лютера в преднамеренном отходе от католической ортодоксии. Перечислив нации, признающие папу главой католической церкви, Мор считает просто невероятным, чтобы все они заблуждались, а один Лютер был прав. Следовательно, ошибается Лютер.

Точно так же рассуждает Мор и по поводу толкования Лютером евхаристии. Отвергая реальное присутствие Христа во время таинства причастия, Лютер думает, что он лучше разбирается в таинствах, нежели все католики прежних веков. Между тем «реальное присутствие» Христа при евхаристии признавали древние «отцы церкви». Мор ссылается на авторитет Евсевия, Григория, Кирилла, Иеронима, Августина, Амброзия. Итак, авторитет «отцов церкви», давность церковной традиции, наконец, авторитет большинства христиан, сторонников прежнего понимания католических таинств, свидетельствуют о неразумности Лютера. Т. е. в конечном итоге Мор пытается апеллировать к авторитету разума<sup>33</sup>. Весьма примечательно, что в своей полемике Мор пытается использовать аргументацию противника против него же<sup>34</sup>. На эту особенность Мора-полемиста обращает внимание Пайпеас<sup>35</sup>. Стараясь высмеять противника, Мор доводит до абсурда отдельные положения реформатора. Так он поступает с тезисом Лютера о ничтожном значении добрых дел для спасения души и об оправдании человека одной лишь верой. Вольно пересказывая Лютера, Мор заявляет, что для Лютера все добрые дела человеческие греховны и добрыми дела становятся лишь тогда, когда они сопровождаются верой. Следовательно, заключал Мор, разбой, прелюбодеяние и богохульство, если им сопутствует вера, похвальны<sup>36</sup>.

Другой полемический прием, применяемый Мором, — это осмеяние противника, вроде описания собора из собутыльников-

<sup>32</sup> *Pineas R. Op. cit.*, p. 16.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 17—18.

<sup>34</sup> Анализ своеобразной манеры полемики Мора с Лютером дал Пайпеас (*ibid.*, p. 20—28).

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>36</sup> *Responsio ad Lutherum.* — In: *CW*, 5, pt. I, p. 158.14—159.24.

демонов, среди которых и сам Лютер с Люцифером. Изрядно выпив, эта компания приверженцев Лютера решила изучить книгу Генриха VIII. К великой своей печали, по мере ознакомления с книгой компания убеждается, что каждое ее слово истинно<sup>37</sup>.

Сцена «Собора пьяниц» весьма эффектна. Мор — великолепный мастер сатиры, достойный ученик Лукиана, которого он когда-то с увлечением переводил, соревнуясь в остроумии с Эразмом. Высмеивая реформатора, Мор пытается уверить читателя, что Лютера правильнее именовать *Luderus*, т. е. шут, ибо он не может серьезно дискутировать с королем, отвечать по существу, а предпочитает валять дурака, стараясь с помощью шуточек уйти от спора. Ведь Лютер и сам не верит в свою правоту!

Соперничая в грубости тона с Лютером, Мор не стесняется в средствах и подчас преподносит читателю мнение противника в явно искаженном виде. Например, Мор утверждает, будто Лютер разрешает своим последователям безнаказанно грешить, поскольку для него все добрые дела греховны, а злые дела добродетельны. Конечно, Лютер ничего подобного не говорил и не писал. Для Лютера, действительно, греховны лишь те «добрые дела», которые человек совершает без должной веры, дабы купить себе спасение в загробном мире. Но ни Лютер, ни его последователи никогда не утверждали, будто сами по себе добрые дела — зло, а злые дела — благо<sup>38</sup>. Впрочем, таков был обычный стиль полемики, характерный и для сторонников Мора, и для его противников.

Иронизируя над Лютером, полагающим будто он один способен правильно интерпретировать божью волю, а не «отцы церкви» и вся католическая церковь, Мор предупреждал об опасном и зловещем характере проповедей Лютера: сегодня Лютер и его последователи агитируют против духовенства, а завтра будут грабить светскую знать и проповедовать непослушание всякой власти, т. е. полную анархию<sup>39</sup>.

Единственный сохранившийся экземпляр первого издания «Ответа» (под псевдонимом: Фердинанд Баравеллий)<sup>40</sup> находится в университетской библиотеке Дерема (Англия). Исследователи предполагают, что этот экземпляр автор подарил своему другу Кутберту Тунсталлу, который в 1530 г. стал епископом Дерема<sup>41</sup>. Второй же псевдоним — Уильям Росс<sup>42</sup> как бы давал понять, что

<sup>37</sup> CW, 5, pt. I, p. 56—60.

<sup>38</sup> *Pineas R. Op. cit.*, p. 28; ср. *Luther M. De Votis monasticis*. — In: *Luthers Werke in Auswahl*, Bd. 2. Bonn, 1912, S. 213. Оправдание человеческой деятельности — в вере, дела без веры — грех (*peccatum*), учил Лютер.

<sup>39</sup> CW, 5, pt. I, p. 140—141.

<sup>40</sup> *Gibson R. W. St. Thomas More: A Preliminary Bibliography of his Works and Moreana to the Year 1750*. New Haven and London, 1961, No 62, p. 82—83.

<sup>41</sup> См. *Headley*, p. 802.

<sup>42</sup> *Gibson R. W. Op. cit.*, No 63, p. 84—85.

защита английского короля должна быть делом англичанина<sup>43</sup>. Книга Мора приобретала почти официальный характер, ибо издание осуществлялось при явно благожелательном отношении короля и покровительстве двора<sup>44</sup>.

Новое издание Мор дополнил пространным рассуждением о природе церкви, что было вызвано появлением «Ответа Лютера доминиканскому теологу Амброзио Катаринию»<sup>45</sup>, где Лютер изложил свое понимание церкви.

Мор впервые познакомился с сочинениями Лютера весной 1518 г., когда получил из Лувена от Эразма вместе с другими книгами экземпляр «95 тезисов»<sup>46</sup>. К сожалению, нам ничего не известно об отношении Мора к этому произведению. Однако уже в письме к монаху Джону Батмансону, написанному между 1519—1520 гг., Мор, защищая репутацию Эразма, резко порицает чтение «вредных схизматических и еретических» книг Лютера, прельщающих праздных людей, и одновременно возражает против попыток монаха объединить добропорядочного Эразма с Лютером<sup>47</sup>. В последующие годы резко отрицательное мнение Мора о Лютере как «буйном, запутавшемся мечтателе, авторе скверных книг» еще более укрепилось<sup>48</sup>.

«Ответ Лютеру» — произведение очень яркое по форме. Оно свидетельствует о превосходном знании автором античной литературы и о его недоюжинном таланте сатирика. Качества эти невольно наводят на мысль о сходстве между «Ответом Лютеру» и «Похвалой глупости», хотя сатире Мора и недостает той изысканности, которая отличает сочинение Эразма. Но дело не только в этом. Полемический трактат Мора целиком отвечает духу Реформации, обнаруживая полную нетерпимость и отсутствие какого бы то ни было снисхождения к противнику, что соответствовало задаче автора — воздать сторицей «безумцу», осмелившемуся подрывать традиционные устои церкви и общества «и к тому же тяжко оскорбившему просвещенного монарха», верноподданным

<sup>43</sup> О специфическом различии характеров обоих псевдонимов Мора см. *Headley*, p. 797.

<sup>44</sup> *Responsio*, p. 28.25—30; *Headley*, p. 801—802.

<sup>45</sup> Амброзий Катариний (1484—1553) — итальянский монах-доминиканец, доктор теологии, автор трактатов против Лютера: *Apologia pro Veritate Catholica* (1520) и *Excusatio Disputationis contra Lutherum* (1521).

<sup>46</sup> *Op. ep.*, III, p. 239.

<sup>47</sup> *The Correspondence*, p. 189—190.

<sup>48</sup> Хедли делает весьма интересное сопоставление между столь враждебным отношением Мора к Лютеру и гораздо более терпимым, и даже благожелательным на первых порах отношением к нему Эразма, который был более заинтересован в практической реформе и менее чувствителен к проблемам доктрины (*Headley*, p. 783). Даже после осуждения Лютера церковью Эразм в письме к Георгу Спалатину 11 марта 1523 г. конфиденциально признавался, что «если бы Лютер пал, не было бы никого, чтобы бороться с монахами, и большая часть света Евангелия была бы утрачена» (*Op. ep.*, V, p. 251). Письмо Эразма сохранилось в немецком переводе, сделанном Спалатином для герцога Фридриха Саксонского.

которого Мор себя считал. С другой стороны, книга Мора синтезировала громадный опыт литературных и богословских штудий северного Ренессанса. Например, для историка небезынтересно проследить своеобразную трансформацию литературного наследия античных сатириков в полемике гуманиста против доктрины Реформации. В споре с Лютером Мор обращается к Горацию и Ювеналу. А весьма популярные среди гуманистов XVI в. образы из комедий Плавта и Теренция, мастерски используемые Мором в полемике, обретали новый смысл, отражая идеологическую борьбу эпохи Реформации. Так, Мор сравнивал рассуждения Лютера против традиционного понимания католической веры с кознями наглого паразита Формиона из одноименной комедии Теренция<sup>49</sup>. Карикатурно изображая своего противника, Мор приписывал Лютеру черты, свойственные другим персонажам Теренция, в частности Фрасону из комедии «Евнух». Выпады Лютера против римского престола, по словам Мора, «дышат хвастовством Фрасона» и злым духом подлости<sup>50</sup>. Из-за глупости и хвастовства, писал Мор, Лютер, сам того не замечая, выглядит перед всем миром, как жалкий и смешной Фрасон<sup>51</sup>. Образ этот, кстати сказать, не раз фигурировал в полемических выступлениях той поры. «Хвастливым Фрасоном» называл Лютера другой его противник — Иоганн Кохлей. Сам Лютер тоже прибегнул к этому образу в полемике против Экка<sup>52</sup>. В борьбе с Лютером Мор использовал также и произведения Плавта<sup>53</sup>. Чтобы подчеркнуть гнусность и чудовищность дела Реформации, Мор сравнивает Лютера то с адским Цербером, то с Каком<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> Responsio, p. 222.25—224.8. То же сравнение Лютера с хитрым мошенником Формионом употребляет Мор, защищая священный авторитет римского престола от выдвинутых реформатором обвинений, будто папы узурпировали свою власть.

<sup>50</sup> Ibid., p. 40.

<sup>51</sup> Ibid., p. 78.

<sup>52</sup> D. Martin Luthers Werke, Bd. 7. Weimar, 1897, S. 45.

<sup>53</sup> Хедли отмечает, что в трактате Мора Лютер похож на паразита и шута Эргасила из комедии Плавта «Пленники» (Headley, p. 819).

<sup>54</sup> По словам Мора, Лютер, подобно страшной фурии, ополчился против короля Генриха и «воображает себя Цербером в аду» (Responsio, p. 574). Нападая, он применяет тактику великана Кака, изрыгавшего пламя, чтобы испугать Геракла (ibid., p. 220). В трактовке Мором образов Цербера и Кака исследователи находят влияние «Энеиды» Вергилия (Headley, p. 802). Ср.: «Лежа в пещере своей, в три глотки лял огромный Цербер и лай громовой оглашал молчаливое царство» (Вергилий. Энеида, VI, 417—418). Перевод С. Ошерова. М., 1974, с. 230; «Кака во тьме он настиг, изрыгавшего дым бесполезный... Смотрит в раскрытую пасть, из которой не бьет уже пламя...» (Вергилий. Энеида, VIII, 259, 267. — Там же, с. 269). Далее, оспаривая лютеровское понимание веры, сочетавшееся с отрицанием свободы воли, что якобы освобождало человека от всякой ответственности за свои дела, одновременно вселяя надежду на спасение, Мор вновь обращался к Вергилию. Он утверждал, что человеку, придерживающемуся взглядов Лютера на веру и свободу воли, нечего страшиться «ревушей реки Ахеронта в царстве подземном, в Аверне», ему не страшны чистилище и «неумолимый рок» (Вергилий. Энеида, VIII, 334). Ср. D. Martin Luthers Werke,

Наряду с античными писателями Мор опирался на обширную теологическую литературу — на сочинения Августина, Иеронима, Амброзия, Фомы Аквинского и многих других христианских писателей поздней античности и средневековья. Однако главные аргументы Мора против реформатора, как правило, основывались на текстах Священного писания, главным образом Нового завета. При этом следует отметить, что хотя в целом Мор следовал официально признанному католической церковью тексту Евангелия, так называемой Вульгаты, в полемике против Лютера он использовал также и позитивную теологию «христианского гуманизма» с ее свободным толкованием текстов Священного писания и проповедью практического благочестия<sup>55</sup>. Гуманистический подход к теологии у Мора проявляется, в частности, в использовании им перевода Нового завета, сделанного Эразмом. Мор неоднократно ссылается именно на этот перевод и толкование Нового завета Эразмом, опираясь на результаты гуманистических штудий своего друга<sup>56</sup>.

Пolemика с Лютером закрепила личные контакты Мора с видными противниками Реформации в самой Германии. Мор нашел друзей и единомышленников среди таких ярких оппонентов Лютера, как Томас Мурнер, Иоганн Экк и Иоганн Кохлей. Последний, как видно из переписки Мора, впоследствии стал одним из тех, кто регулярно информировал его о ходе реформационного движения в Европе<sup>57</sup>. В августе 1525 г. в Англию прибыл Иоганн

Bd. 10, Abt. 2, S. 187.18—19 («Nam unus furor est huius sacribegi populi: Velle per opera coram deo agere, non sola fide...»). Как известно, Лютер в своей дальнейшей полемике (An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen etc. Wittenberg, 1540, S. 8—9) также упоминал мифического великана Кака. Обличая безнравственность ростовщичества, он писал: «Каким зовется злодей, набожный ростовщик, который ворует, грабит и пожирает все». Пространные отрывки из трактата Лютера, содержащие гневное разоблачение ростовщичества, неоднократно приводит Маркс в «Капитале» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 203—204; 606—607).

<sup>55</sup> Ср. Headley, p. 820—821.

<sup>56</sup> Resposio, p. 110.4—5, 170.29—30, 408.32—410.1; ср. p. 420. На это впервые обратил внимание Хедли, подготовивший новейшую публикацию трактата Мора, которым мы пользовались. Он отмечал, что и Генрих VIII в «Защите семи таинств» при передаче отдельных терминов из Священного писания предпочитал Вульгате перевод Эразма (Headley, p. 222—223). Подробнее об использовании текстов Библии в творчестве Мора см. Marc'hadour G. Thomas More et la Bible. Paris, 1969, а также пятитомные приложения: Marc'hadour G. The Bible in the Works of Thomas More. Parts I—V. Nieuwkoop, 1969—1972. Таким образом, литературный опыт Мора-полемиста характеризуется необыкновенной широтой и поистине гуманистической эрудицией, включая громадное наследие античности и средневековья, не говоря уже о сочинениях современных гуманистов и теологов, как Эразм, Джон Фишер, Иероним Эмзер, Иоганн Экк, Кохлей, Катарипий и др.

<sup>57</sup> Активная переписка между Мором и Кохлеем началась, по-видимому, в 1527—1528 гг. Самое раннее из опубликованных Э. Роджерс писем Мора к Кохлею может быть датировано примерно 1528 г. В нем Мор с сожалением констатирует дальнейшее распространение в Европе идей Реформации. «Германия, — писал он, — стала питомником таких чудовищ, каких

Экк, которого гостеприимно принимали Джон Фишер, Полидор Вергилий и Томас Мор. Мор собственноручно преподнес Экку экземпляр своей книги против Лютера. Этот экземпляр хранится ныне в библиотеке Мюнхенского университета. На титульном листе рукой Экка подчеркнут псевдоним Мора «Guilielmi Rossei» и приписано «Thomas More», а на оборотной стороне той же рукой начертано, что книга была ему подарена автором в Англии в августе 1525 г.<sup>58</sup>

Лютер оставил без ответа это сочинение. Более того, руководствуясь ошибочными сведениями, исходившими от датского короля Христиана II, будто Генрих VIII пересмотрел свою позицию по отношению к Реформации и теперь якобы проявляет благосклонность к реформаторам, Лютер в 1525 г. обратился к королю Англии с посланием, в котором приносил извинения по поводу резкого тона своей полемики с ним. В августе 1526 г. Генрих VIII публично отверг эту попытку примирения<sup>59</sup>. Тогда же послание Лютера с ответом короля было опубликовано отдельной книгой в английском переводе. Генрих подвергал Лютера резким нападениям, упрекая его, бывшего августинца, в сожительстве с монахиней. Король выражал сомнение относительно честности намерений реформатора, заявляя, что борьба Лютера за христианскую свободу есть не что иное, как требование безнаказанно грешить. В конце письма Генрих VIII увещевал Лютера прекратить распутную жизнь<sup>60</sup>.

Сравнивая стиль и содержание этого послания Генриха VIII с сочинениями Мора, созданными почти в то же время, Пайнеас приходит к обоснованному предположению, что текст королевского послания был написан Мором<sup>61</sup>. Особенно убедительной становится эта гипотеза после знакомства с корреспонденцией

еще не рождала Африка, а минувшие столетия не знали ничего более чудовищного, нежели анабаптисты» (The Correspondence, p. 395). В письме к Мору от 29 июня 1531 г. Кохлей жалуется на засилье в Германии лютеран, заявляя, что издательское дело и книготорговля почти целиком в их руках, поэтому теперь легче написать трактат против Лютера, нежели издать его в Германии. 14 июня 1532 г. Мор, получив от Кохлея письмо в связку книг, благодарил его как «доблестного защитника Евангелия и религии» от злейшего врага церкви Лютера и выражал радость по поводу сообщения Кохлея о смерти Цвингли, убитого 11 октября 1531 г., и смерти 24 ноября 1531 г. Иоганна Эколампация — первого протестантского пастора при кафедральном соборе в Базеле (ibid., p. 438). Известно, что Кохлей высоко оценивал значение труда Мора против Лютера, восхищаясь эрудицией, юмором, гротеском автора, обличавшего заблуждения реформатора и отстаивавшего неизблемость католической церкви. В собственных сочинениях против Лютера, в частности в капитальном антилютеровском сочинении *Commentaria de Actis et Scriptis M. Lutheri* (1549), Кохлей не раз ссылался на трактат Мора.

<sup>58</sup> О дружеских отношениях Экка с Мором см. *Headley*, p. 825—826.

<sup>59</sup> *Literarum, quibus... Henricus octauus... respondit, ad quandam epistolam Martini Lutheri*. London, 1526.

<sup>60</sup> *Ibid.*, sig. F8r.

<sup>61</sup> *Pineas R. Op. cit.*, p. 28—30.

Мора, относящейся, по-видимому, к тому же 1526 г. Мы имеем в виду пространное полемическое письмо Мора к Бугенхагену, одному из ярых приверженцев Лютера. Письмо это впервые было напечатано по автографу Мора лишь в 1563 г.<sup>62</sup> Поводом для его написания послужило латинское послание Иоганна Бугенхагена к англичанам в защиту дела Лютера (*Epistola Sanctis qui sunt in Anglia*), опубликованное в 1525 г. в Виттенберге. Английское правительство вело в то время борьбу против проникновения в страну лютеранской ереси. Антилютеровские проповеди епископа Джона Фишера в Соборе св. Павла, сопровождавшиеся сожжением лютеранских книг, строгие меры епископа Лондона Кутберта Тунсталла, под угрозой суда запрещавшего ввоз в страну и продажу в Англии еретических книг, — все это, по-видимому, не воспрепятствовало распространению в Англии идей Реформации. Костры из книг Лютера и его последователей продолжали пылать и в 1521, и в 1526 гг., а книги по-прежнему проникали в Англию. Английские сторонники Реформации переводили лютеранскую литературу на английский язык. Так, в 1525—1526 гг. ходил по рукам в списках английский перевод письма Бугенхагена к англичанам. В «Письме к англичанам» Бугенхаген пропагандировал лютеранскую доктрину об оправдании верой и обвинял противников Лютера в том, что они игнорируют божественный источник веры — Евангелие, подменяя его человеческой традицией. Бугенхаген заверял англичан в том, что лютеране — истинные проповедники Евангелия, оклеветанные врагами.

Вероятно, письмо Бугенхагена показалось Морю опасным, поэтому он и решил подробно ответить на эту проповедь «лютеранской ереси». В ответном письме Бугенхагену Мор утверждал, что тот не понимает доктрины католицизма, заявляя, будто католики проповедуют оправдание делами, помимо веры и Христа. Мор обвинял своего противника в гордыне: Бугенхаген ограничивается тем, что лишь внешне подражает стилю посланий апостола Павла, тогда как для истинного христианина было бы более похвально подражать духу апостола<sup>63</sup>.

В противоположность Бугенхагену, из-за той же гордыни якобы нападающему на католический культ святых, Мор отстаивал традиционные церковные обряды, рассматривая лютеран как служителей отца гордыни — Сатаны<sup>64</sup>. Стремясь создать впечатление о противоречивости и непоследовательности лютеранского

<sup>62</sup> *The Correspondence*, № 143. Иоганн Бугенхаген (1485—1558), выходец из Померании, учился в Грейсвальдском университете, изучал творения «отцов церкви», Библию, сочинения Эразма. В 1509 г. получил священнический сан. После знакомства с «Вавилонским пленением церкви» Лютера Бугенхаген, рьяный последователь реформатора, прибывает в Виттенберг и становится членом теологического факультета Виттенбергского университета. Был духовником Лютера и его близким соратником.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 328.

учения, Мор задавал своему противнику чисто риторический вопрос: «Если вы презираете добрые дела, зачем же вы их рекомендуете, а если вы их рекомендуете, тогда зачем же вы их презираете?»<sup>65</sup> Мор допускал явную передержку, говоря о соотношении между делами и верой в понимании лютеран. По словам Мора, лютеране сами себе противоречат. Так, Бугенхаген заявляет, что вера способствует добрым делам, в то время как Лютер утверждает, будто вера может уживаться с плохими делами<sup>66</sup>. В конечном итоге Мор стремился доказать, что для Бугенхагена характерно презрение к добрым делам. Мор решительно заявлял: лютеране потому и порицают добрые дела как средство спасения, чтобы скрыть собственную безнравственность<sup>67</sup>. Когда же это им выгодно, то и они воздают должное добрым делам. Пытаясь «разоблачить» отрицательное отношение лютеран к добрым делам, Мор стремился навязать своим противникам мнение о том, что добрые дела вообще вредны и не должны существовать<sup>68</sup>. Характерным приемом полемики Мора с Бугенхагеном была также постановка перед воображаемым оппонентом ряда абсурдных риторических вопросов<sup>69</sup>. Отвечая на утверждение Бугенхагена, что лютеране проповедают только Евангелие Христа и ничего более, Мор спрашивает воображаемого оппонента: «Разве уничтожение таинств Христа, пренебрежение к кресту господню, осквернение монашеского обета и поощрение монахов и монахинь вступать в брак, чтобы жить в постоянном разврате, разве все это есть проповедь Евангелия?»<sup>70</sup>

В трактате «О вавилонском пленении церкви» (*De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*) Лютер рассматривал учение католической церкви о таинствах, исходя из своего понимания роли авторитета в вопросах веры. Единственным авторитетом Лютер признавал Священное писание<sup>71</sup>. Это означало, что только Писанием должны были определяться устройство христианской церкви и ее обряды<sup>72</sup>. Иными словами, все, что не находило подтверждения в тексте Евангелия, излагающего слово божье — истинное учение Христа, Лютер объявлял относящимся к человеческой традиции и необязательным для христианина, поскольку считал, что для спасения необходима только вера, а источник ее — Священное писание.

<sup>65</sup> The Correspondence, № 143, p. 356.

<sup>66</sup> Ibid., p. 330, 347.

<sup>67</sup> Ibid., p. 354.

<sup>68</sup> Ibid., p. 346, 350. Пайнеас допускает, что искажение Мором позиции противника могло отчасти объясняться плохой его осведомленностью (*Pineas R. Op. cit.*, p. 33—35).

<sup>69</sup> The Correspondence, p. 345.

<sup>70</sup> Ibid., p. 328.

<sup>71</sup> D. Martin Luthers Werke, Bd. 7, S. 96—97 (*Assertio omnium Articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X novissimam damnatorum*).

<sup>72</sup> Ibid., Bd. 10, Abt. 2, S. 185—186. Лютер приводит перечень церковных обрядов, которые должны быть отвергнуты на основе Священного писания.

Такая постановка вопроса о вере и авторитете в жизни церкви делала возможным новый, критический подход к христианской религии, церкви и связанным с ней институтам феодального общества, а «критика религии», по словам К. Маркса, была «предпосылкой всякой другой критики»<sup>73</sup>. И это, как мы убеждаемся, превосходно понимали противники Лютера, отстаивавшие неизблемость традиционной католической доктрины, не жалевшие ни сил, ни времени для полемики, казалось бы, по самым частным вопросам христианской религии и церковного устройства, которым в то время придавалось важное идеологическое и политическое значение. В силу этого любая попытка пересмотреть традиционное понимание принципиально важных теологических положений, в частности проблемы таинств, возбуждала полемический задор таких людей, как Генрих VIII, Томас Мор и их единомышленники. Поднятые Лютером вопросы веры и церковного устройства представляли отнюдь не академический интерес, а в первую очередь интерес идеологический и политический. То, что Лютер, апеллируя к традиционному авторитету Евангелия, подвергал сомнению веками освященную систему церковного устройства и ее обрядов, создавало в глазах его противников весьма опасный политический прецедент. Тем более опасный, что и до Лютера церковь рассматривала текст Писания как основной источник знаний христиан о вере и учении Христа. Таким образом, полемика против Лютера неизбежно должна была затронуть вопросы понимания и толкования библейского текста. Ссылаясь на авторитет Писания, Лютер отвергал систему католических таинств, признавая из семи таинств только два — крещение и евхаристию. При этом евхаристию Лютер толковал по-своему. Он отрицал, что во время причастия христианина происходит мистический акт пресуществления, т. е. превращения хлеба и вина в тело и кровь Христову, хотя и не подвергал сомнению факт реального присутствия тела и крови Христа в хлебе и вине при евхаристии. Обосновывая свое понимание таинств, Лютер неизбежно должен был затронуть более общие вопросы об устройстве церкви и ее роли в жизни христианина.

Выступив с защитой традиционной системы католических таинств, Генрих VIII, а вслед за ним и Мор в противоположность Лютеру исходили из ортодоксальных взглядов на проблему источников веры, происхождение христианских обрядов и религиозный авторитет. В частности, отдавая должное Священному писанию, Генрих VIII и Мор считали, что христианская вера, помимо Евангелия, берет начало от самого Христа и его апостолов, благодаря которым и были введены в практику существующие католические обряды.

Таким образом, в качестве источника христианского откровения и веры, кроме Священного писания, оба автора признавали

<sup>73</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 414.

также обрядовую традицию церкви, обусловленную и внушенную действием того же самого святого духа, что и Библия. Итак, согласно католической доктрине, защищаемой Генрихом VIII и Мором, в христианской церкви существуют якобы два источника веры — Евангелие и неписанная традиция церкви, и оба восходят к действию святого духа, который с древних времен постоянно осеняет церковь.

В 1-й книге своего «Ответа Лютеру» Мор и сосредоточивает внимание на устной церковной традиции, подчеркивая действенный характер и значение ее авторитета. С этой точки зрения Мор рассматривал законы и церемониал католической церкви, доказывая их незыблемость. Вслед за «Защитой семи таинств» Генриха VIII Мор ссылался на Евангелие от Иоанна, XX, 30, где говорится о чудесах Иисуса Христа, о которых «не было написано». Таким путем Мор старался доказать неубедительность тезиса Лютера, будто Библия — единственный источник веры, и одновременно подчеркнуть важность устного предания. Развивая эту мысль, Мор формулировал свою главную идею, что католическую церковь направляет святой дух, который всегда руководил ею и является источником веры всех христиан. В этой связи Мор и подчеркивал значение для церкви устной традиции, передающей от поколения к поколению, помимо Священного писания, важнейшие положения христианского вероучения, которые никогда не были записаны<sup>74</sup>. К таковым, в частности, относятся доктрина троицы, христология, а также доктрина вечного девства богоматери, всецело основывающиеся на вере и записанные не на бумаге, а в сердцах верующих самим святым духом<sup>75</sup>. Таким образом, в отличие от Лютера Мор считает, что источником божественного откровения является как написанное, так и ненаписанное слово божье<sup>76</sup>. Однако, настаивая на приоритете Писания как источника веры, Лютер утверждал, что его противники произвольно подменяют слово божье и божественную традицию человеческой традицией. По этому поводу Мор возражал, что та церковь, которую Лютер называет папистской, благодаря действию святого духа, никогда не оставившего ее (см. Евангелие от Матфея, XXVIII, 20), наделена силой и авторитетом, чтобы отличать слово божье от слова людей, божественное от человеческого<sup>77</sup>. Между тем Лютер, не находя достаточного подтверждения в тексте Писания для обоснования тех или иных установлений и обрядов церкви (постановления соборов и римских пап, монашество, культ святых, учение о чистилище и система таинств), решительно объявлял их неавторитетными и необязательными для спасения, поскольку, с его точки зрения, они ведут

<sup>74</sup> Responsio, p. 98.20—22.

<sup>75</sup> Ibid., p. 102.13—30.

<sup>76</sup> Ibid., p. 242.5—25.

<sup>77</sup> Ibid., p. 242.25—27.

свое происхождение не от бога, но являются порождением человеческих заблуждений. Напротив, Мор всячески стремился защитить традиционные институты и вероучение католической церкви. По его мнению, то, что Лютер считает в церкви идущим от людей, на самом деле установлено богом: частично это подтверждается Библией, а частично завещано верующим благодаря живому слову бога<sup>78</sup>, Лютер же как раз недооценивает значения живого слова бога в жизни церкви, преклоняясь лишь перед текстом Писания. Но если бы Лютер жил во времена апостолов, он должен был бы с тем же недоверием относиться к попыткам записать Евангелия, в которых он также увидел бы не слово божье, а лишь слово людей<sup>79</sup>.

Мор критиковал также весьма произвольный, с его точки зрения, подход Лютера к Священному писанию, поскольку реформатор считал возможным верить лишь тем ясным текстам, которые воспроизводят то, что было сказано самим Христом. Подобное отношение, по словам Мора, упраздняет веру в церковный обычай, древних «отцов церкви» и даже в пророков и апостолов, превращая Иеремию, Иоанна Предтечу и Илью в «сомнительных авторов». При этом для Мора характерна чисто схоластическая манера ведения дискуссии, когда объектом спора становится отдельно вырванное из контекста положение противника, но не рассматриваются его взгляды в целом.

Суммируя свои взгляды на церковную традицию, Мор завершает 1-ю книгу «Ответа Лютеру» четырьмя постулатами. Первый утверждал безусловный авторитет Библии. Вторым дополнял первый соображением, что Писание не содержит всего того, что было совершено и сказано богом, а следовательно, некоторые положения, важные для христианской веры, не отражены им. Третий постулат касается роли святого духа в практике церкви: благодаря его постоянному направляющему действию католическая церковь безошибочно отличает божественную традицию от человеческой. Наконец, четвертый постулат касался понимания текста Писания. По Мору, для правильной его интерпретации необходимо последовательно руководствоваться мнением «отцов церкви» и верой всей церкви<sup>80</sup>.

Первые два постулата определяют два источника христианского откровения — бог и его церковь; третий подчеркивает авторитет традиционной католической церкви, который зиждется на присутствии святого духа, благодаря чему якобы церковь обладает способностью правильно интерпретировать и передавать как зафиксированную в священных текстах традицию христианской веры и обрядов, так и неписанные традиции христиан; четвертый по-

<sup>78</sup> Ibid., p. 280.13—17.

<sup>79</sup> Ibid., p. 230.17—28; ср. p. 280, где приводится обильная аргументация из евангельских текстов в пользу живого слова божьего.

<sup>80</sup> Ibid., p. 298.24—300.9.

студат доказывает эту способность интерпретировать Библию, исходящую от святого духа, фактом единодушия христианского толкования Писания верующими, объединенными церковью.

Присутствию в церкви святого духа и сохраняющемуся в церкви единству и согласно христиан (*consensus*) Мор придает решающее значение, полемизируя с Лютером. Мор считает, что Лютер фактически не способен принять без оговорок ни одного из четырех его постулатов, в том числе и первого<sup>81</sup>. Между тем для Мора та самая церковь, которую Лютер подвергает нападкам, называя ее «папистской», и есть истинная католическая церковь, что и доказывается, по его мнению, справедливостью всех четырех постулатов, защищаемых им в полемике с Лютером.

Как уже отмечалось исследователями<sup>82</sup>, в полемике Генриха VIII и Мора против Лютера по поводу католических таинств по существу обсуждалась более общая проблема, касавшаяся официальной доктрины и практики католической церкви, а именно проблема церковной традиции — ее источников и значения в жизни церкви. С проблемой традиции связывался вопрос о происхождении церковных законов, обязательных для всех христиан. Если Лютер в своем критическом отношении к церковной традиции и установленным церковью законам, которые он считал учрежденными людьми, а не богом, признавал лишь авторитет «слова божьего» — Евангелия, то Мор, напротив, исходил из признания божественного происхождения традиций и законов католической церкви. Защита традиционной системы католических таинств в трактате Мора также основывается на его понимании происхождения и значения церковных авторитетов, являющихся, по его мнению, источником обязательных для христиан законов и обрядов.

Мор различает содержание традиции (*traditio passiva*), ее распространение и действие на протяжении поколений христиан (*traditio activa*). Традиция в жизни церкви фактически выполняет роль закона. И это, по Мору, не случайно, поскольку ее давность, ее единодушное признание верующими, а главное — освящение ее церковью являются свидетельствами божественного происхождения традиции-закона, которое Мор объясняет непрекращающимся действием святого духа. С другой стороны, единство и согласие христиан (*consensus*) в исповедовании веры и соблюдении обрядов Мор рассматривает как подтверждение действия в церкви святого духа.

Мор касался, однако, изменения христианских обрядов на протяжении столетий, в частности изменения причастия и крещения — от причащения мирян под обоими видами, хлебом и вином, к причащению одним хлебом, от древней практики крещения взрослых именем Христа к детскому крещению именем святой

<sup>81</sup> *Responsio*, p. 300.31—304.3.

<sup>82</sup> См. *Headley*, p. 745.

троицы<sup>83</sup>. Мор считал, что все эти и другие изменения имели достаточно веские причины, глубину которых нам не дано измерить, так как они объясняются действием того же святого духа, направляющего церковь<sup>84</sup>. В подтверждение правильности своей точки зрения на божественное происхождение таинств Мор ссылается на «отцов церкви», учивших, что все общие для католиков церковные обычаи либо заветаны апостолами, либо введены в церковную практику святым духом<sup>85</sup>.

Таким образом, защита таинств у Мора покоится на его понимании божественного авторитета в церкви. Мор считал, что слово божье содержится не только в Писании, но и передается христианами в форме устного предания через святой дух, действие которого Мор идентифицирует с католической церковью<sup>86</sup>, поскольку именно церкви, по его мнению, дана власть, чтобы отличать божественное от человеческого, истинное от ложного, и эта миссия церкви касается как написанного, так и ненаписанного слова божьего<sup>87</sup>. Мысль о святом духе, придающем авторитет церковному обычаю, единодушно принимаемому всеми христианами, еще ранее формулировал в своих выступлениях против Лютера Джон Фишер, оказавший определенное влияние на теологическую концепцию Генриха VIII и Мора<sup>88</sup>.

<sup>83</sup> Responsio, p. 384.20—22; 388.4—390.9.

<sup>84</sup> Ibid., p. 372.8—10; 380.26—31.

<sup>85</sup> Ibid., p. 416.7—11.

<sup>86</sup> Ibid., p. 634.3—5; 624.5—12.

<sup>87</sup> Ibid., p. 636.25—29.

<sup>88</sup> Фишер аргументировал текстами Евангелия от Иоанна (XVI, 13 и от Матфея XXVIII, 20). Подобно Мору, Фишер рассматривал действие святого духа как свидетельство истинности миссии церкви (The English Works of... Bishop of Rochester. Ed. by John E. B. Mayor. London, 1935, p. 314, 334, 342, 346, 347). Хедли убедительно показывает концептуальную связь и специфическое отличие трактовки понятия consensus в полемических трактатах Мора и Фишера против Лютера (Headley, p. 744). Хедли справедливо подчеркивает, что в трактовке указанного понятия Фишер был близок к стойкам, чьи идеи вновь стали распространяться в XVI в. благодаря Эразму. Характерно, что последний много уделял внимания проблеме всемирного единства христиан, синтезируя в своей проповеди consensus omnium, якобы воплощенное в церкви, философское учение стоиков о единстве мира с христианской концепцией единства и согласия верующих (см. Послание апостола Павла к римлянам, XII, 16 и его же Первое послание к коринфянам, I, 10). Отголосок стоической идеи о космическом имманентно-разумном начале как источнике мировой гармонии и единства определенно присутствует в рассуждениях Эразма о необходимости согласия христиан всего мира (Op. er., VI, p. 352, 372). Относительно трактовки проблемы согласия и единства христиан у Эразма см. подробнее: Bainton Roland H. Erasmus of Christendom. New York, 1969, p. 113—115; 193—196. Что касается полемики Мора с Лютером, то здесь «согласие» трактуется преимущественно в теологическом аспекте, как воплощение действия святого духа, объединяющего христиан и направляющего церковь. Только посредством святого духа, считал Мор, христиане обретают единство и согласие (consensus) в рамках католической церкви, ее обрядов и законов, принимаемых всеми верующими.

Понимание Мором авторитета в католической церкви, являющегося источником обрядов и законов, обязательных для христиан, вполне традиционно и в корне расходится с трактовкой данной проблемы у Лютера. Это особенно наглядно выявляется, когда Мор переходит к рассмотрению социально-политического аспекта концепции Лютера об оправдании верой, подчеркивая разрушительный характер лютеранской доктрины. Однако важно иметь в виду и другое. Защищая традиционную церковь, санкционировавшую неизбежность существующего социально-политического строя перед угрозой разрушительного действия «лютеранской ереси», Мор исходил не только из официальной, феодальной идеологии, но также из гуманистической концепции закона как необходимого условия, предотвращающего произвол и деспотизм власти. Это не значит, что он был рьяным апологетом и поклонником законов, действовавших в тогдашнем обществе. Автор «Утопии» достаточно четко выразил свое критическое отношение к этим законам. Однако Лютерово «оправдание одной лишь верой», с точки зрения Мора, представляло реальную угрозу упразднения всех действующих законов и всеобщего хаоса. Между тем, как юрист общего права и гуманист, Мор придерживался убеждения, что для общества нет ничего хуже, чем произвол и деспотизм, проповедуемый даже с наилучшими намерениями, поэтому все же лучше иметь даже плохие законы, чем никаких. Как политик, Мор был достаточно скептиком, чтобы не питать иллюзий по поводу замены несовершенных законов милосердием и любовью к ближнему, основанным на лютеранской проповеди веры. Именно так понимал Мор практический смысл учения Лютера.

В трактате «О вавилонском пленении церкви» Лютер высказывал убеждение, что любой правитель, будучи человеком благоразумным в силу природной склонности ума, станет гораздо лучше и счастливее управлять подданными, руководствуясь лишь знанием божественного закона, которое сопутствует его природному благоразумию. Было бы хуже, если бы правитель действовал на основе законов, не опираясь на свой природный ум. Лютер считал, что в последнем случае правителю не помогут никакие законы, поскольку он не сможет правильно применить их и будет содействовать не законам, а злу. По словам Лютера, если знание закона божьего сопутствует природному благоразумию, совершенно излишне и даже вредно иметь писанные законы. Зато превыше всего милосердие и любовь к ближнему, которые не нуждаются в законах<sup>89</sup>.

Лютер исходил из того, что для блаженного и праведного образа жизни достаточно одного закона — закона Евангелия, и если бы правители были добрыми и проповедовали истинную евангельскую веру, человеческие законы стали бы бесполезны. Поэтому, подчеркивая исключительное значение веры, Лютер отвер-

<sup>89</sup> D. Martin Luthers Werke, Bd. 6. Weimar, 1888, S. 554.

гал сколько-нибудь существенную роль человеческого закона для внутренней жизни христианина. Рассматривая право и политику на основе учения об оправдании верой, Лютер, как отмечают исследователи<sup>90</sup>, вновь поднимал центральную проблему диалогов Платона о роли законов и искусства правителя в политической жизни общества. Должен правитель всецело опираться на закон и послушно следовать закону либо управлять, полагаясь на свое искусство? Согласно диалогу «Политик», «прекраснее всего, когда сила не у законов, а в руках царственного мужа, обладающего разумом»<sup>91</sup>. Поэтому истинный политик, владеющий искусством управлять, выше всякого закона. Искусство политика Платон сравнивает с искусством врача<sup>92</sup>.

Иную позицию в решении платоновской дилеммы занимал Мор, выступавший решительным противником любых попыток провозглашения правителя выше закона. Чем бы ни обосновывалось пренебрежение к закону, конституирующему традиционный порядок, будь то несовершенство закона или необыкновенные добродетели правителя, для Мора, юриста и гуманиста, это было неприемлемо, как потенциальная угроза деспотизма и тирании. Поэтому не случайно, что и в теологическом споре с Лютером Мор выступал в качестве защитника правового начала как элементарной основы нормальной жизни общества.

Между тем Лютер уже в своих тезисах, написанных для диспута в 1519 г., не только указывал на абсолютное различие между божественным и человеческим законом, законом веры и законом дел, но и утверждал, что человеческий закон, который не согласуется с божественным, является несправедливым и другим быть не может<sup>93</sup>.

В 1521 г. в Вормсе Лютер заявлял, что если бы вера Евангелия истинно проповедовалась и во главе общества стояли добрые и благоразумные правители, человеческие законы были бы не нужны и оказалось бы достаточно одного закона — закона Евангелия<sup>94</sup>.

По мнению Лютера, если христианин предан вере, живая вера побуждает его исповедовать любовь и милосердие, которые неизменно проявляются в мирской деятельности христианина. И это в глазах реформатора гораздо важнее, нежели следовать мерт-

<sup>90</sup> *Headley*, p. 748.

<sup>91</sup> *Платон. Политик*, 294а. — *Платон. Сочинения*, 3, ч. 2. М., 1972, с. 59.

<sup>92</sup> Там же, с. 58. Разъясняя философское содержание указанного отрывка, А. Ф. Лосев указывал на необходимость рассматривать проблему государственного устройства у Платона в связи с «общефилософскими предпосылками его учения о вечных идеях как своего рода законах общекосмической жизни». В частности, в диалоге «Политик», по мнению А. Ф. Лосева, выдвигается понятие принципа, который выше не только отдельных людей, но и всяких законов, всякого законодательства и всяких закономерностей (см. там же, с. 575—576).

<sup>93</sup> *D. Martin Luthers Werke*, Bd. 6, S. 24.

<sup>94</sup> *Ibid.*, Bd. 7, S. 847.

вой букве закона. Мору же концепция Лютера представлялась таким образом, что вера, провозглашаемая реформатором в качестве верховного авторитета и единственного для христиан закона, якобы отрицала все прочие человеческие законы и установления, равно как и добрые дела людей<sup>95</sup>. По словам Мора, Лютер только и добивается отмены всех законов, отрицая положительное значение светского закона в жизни общества. Мор настойчиво подчеркивал позитивный смысл гражданского права, доказывая его необходимость в обществе. По словам Мора, именно человеческий закон, а не закон бога конституирует существующий общественный порядок. Этот человеческий закон не только обеспечивает наказание за отдельные преступления, такие, например, как воровство, но он есть единственный закон, устанавливающий и регулирующий существующий порядок собственности<sup>96</sup>.

Далее Мор настаивает на приоритете закона перед судьями и должностными лицами, которые им руководствуются. Он решительно отвергает лютеровскую концепцию о приоритете добрых судей перед законами. Мор утверждает, что всякое справедливое решение судьи должно иметь основу в законе. Если же упразднить законы и оставить все на свободное усмотрение судей, тогда сами судьи будут бесполезны. Ибо, руководствуясь лишь собственной природой и решая так, как им вздумается, судьи станут вести себя деспотически. В результате народ не только не будет свободнее, но окажется в рабском положении, которое еще хуже, чем повиновение определенным, зафиксированным законам, поскольку

<sup>95</sup> На самом деле Лютер, конечно, и не думал посягать на светские законы и проповедовать анархию. Как известно, впоследствии он даже заявлял, что никто со времен Августина не придавал столько значения законам и светскому авторитету, сколько он (*ibid.*, Bd. 30, Abt. 2, S. 109—110). Мысль Лютера о добрых делах, коренящихся в вере как спонтанном источнике добрых дел, далекая от какой бы то ни было проповеди анархии и беззакония, а также его своеобразное понимание христианской свободы лишь в смысле духовной свободы были отчетливо сформулированы уже в трактате «О свободе христианина» в 1520 г. и некоторых других его ранних работах, которые либо остались неизвестными Мору, либо сознательно не были приняты во внимание (см., например, *ibid.*, Bd. 6, S. 199; 204—216; Bd. 7, S. 59—62). В частности, Мор совершенно игнорирует тезис Лютера о необходимости повиновения светским властям даже тогда, когда представители власти живут безнравственно и несправедливо.

<sup>96</sup> *Responsio*, p. 274.29—32. По Мору, частная собственность была учреждена только на основе человеческих законов, тем не менее эти законы, закрепляющие и охраняющие установленный порядок, обязательны для всех христиан. Однако, даже если допустить, что люди могли бы лучше жить в условиях «определенной естественной общности», т. е. без частной собственности, обходясь совсем немногими законами (здесь невольно напрашивается сравнение с «Утопией» — ср. *CW*, 4, p. 103—110, 195, 489), «мы все же не могли бы жить совсем без законов». По словам Мора, именно законы предписывают определенным группам общества обязанность трудиться, а также предотвращают преступления, ведущие к бунтам и беспорядкам, которые обязательно возникли бы даже в условиях «естественной общности», если бы не законы. Тем более, считает Мор, необходимы законы в нынешнем обществе. См. *Responsio*, p. 274—276.

тогда надо будет повиноваться законам, которые меняются со дня на день. И даже если дела станут решать самые лучшие и добросовестные судьи, народ все равно будет роптать, подозревая, что им управляют не на основе справедливости, а по капризу тех, кто управляет<sup>97</sup>.

Как поборник закона, Мор выступал как истинный юрист, воспитанный на английском праве, где статут играл слишком важную роль, четко определяя границы юридической свободы действий судьи. Поэтому концепция Лютера, противопоставлявшего доброго судью букве закона, казалась Мору не только неприемлемой, но и безумной<sup>98</sup>.

<sup>97</sup> Ibid., p. 276.25—278.2.

<sup>98</sup> *Headley*, p. 758. Как отмечает Хедли (p. 759), различие взглядов Мора и Лютера на взаимоотношение между законом и должностным лицом, его исполняющим, в частности законом и судьей, указывает на противоположность концепции справедливости у обоих авторов. Так, по Лютеру, справедливый судья не должен затруднять себя, следуя писанным законам, поскольку процесс оправдания человека в целом не нуждается ни в руководстве, ни в ограничении со стороны закона, но, напротив, сам закон коренится в вере и осуществляется через любовь к богу и к ближнему. Иными словами, Лютер в сущности исходит из аристотелевского понимания справедливости. Ср.: «Правда и справедливость — одно и то же, и обе они хороши, но правда лучше справедливости». Затруднение же возникает в силу того, что правда, будучи справедливой, несправедлива в смысле буквы закона, а есть исправление законной справедливости. Поэтому праведным человеком является тот, кто действует, не придерживаясь «буквы закона ко вреду ближнего, а применяет его свободно, даже имея законное право на своей стороне; а душевное качество такого человека — праведность — есть приобретенное свойство, не различающееся от справедливости» (*Аристотель*. Этика, V, 14. Пер. с греч. Э. Радлова. СПб., 1908, с. 104). Лютер склонен был рассматривать справедливость как функцию божественного вдохновения, которое праведный судья черпает в Евангелии. Так обстояло дело в период, когда социальная концепция Лютера еще окончательно не сформировалась. Позднее, когда Лютер пришел к более четкому разграничению между духовным и мирским в жизни христианина (*Regimente*), принятие им справедливости аристотелевского типа, уже почти не зависящей от Евангелия и божественной милости, становится еще яснее. Исследователи указывают даже на сознательную апелляцию Лютера к аристотелевскому понятию «правды» (*epieikeia*) (*Kisch G. Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit*. Basel, 1960, S. 3; ср. *D. Martin Luthers Werke.*, Bd. 51, S. 352). Весьма интересно наблюдение Вингрена о связи лютеровской концепции справедливости с доктриной о призвании. Вингрэн убедительно доказывает необходимость синтетического подхода для правильного понимания лютеровской концепции справедливости, которая, по его мнению, не может быть полностью объяснена лишь на основе христианской любви или категорий разума, а требует учета того и другого. Тем более, что бог одинаково требует справедливости от христиан и нехристиан (*Wingren G. Luther on Vocation*. Philadelphia, 1957, p. 149—155). В конце концов Лютер все же приходит к признанию целесообразности и необходимости строгих законов в обществе. Но это происходит, на наш взгляд, не столько под влиянием идеологической полемики Лютера с его противниками, сколько из-за обострения классовой борьбы в период Реформации и Крестьянской войны. Что же касается Мора, то его понимание справедливости — вполне в духе римского права. Для Мора — юриста и гуманиста — справедливость коренится

Что же касается законов церкви, то здесь особое значение в полемике Мора с Лютером приобретала проблема церковного обычая. Лютер отказывался рассматривать церковный обычай в качестве закона для христиан, полагая, что он может иметь силу закона только в гражданских делах. На это Мор отвечал, что «обычай христиан в делах таинств и веры имеет силу большего закона, чем любой обычай любого народа в гражданских делах», ибо последний, т. е. гражданский обычай, имеющий силу закона, основывается только на человеческом согласии (*consensu dumtaxat humano*), церковный же обычай действует и преуспевает «благодаря божественному вдохновению»<sup>99</sup>.

Итак, в отличие от Лютера Мор видел в церковных обрядах некое соединение божественного акта с разумным согласием людей, восприимчивых божественную основу ниспосылаемых обрядов, в частности церковных таинств. Кстати, подобно Мору, Лютер также считал, что святой дух творит единодушие церкви. Однако, по мнению Мора, истинное единодушие христиан обнаруживается лишь в традиционной католической церкви, которую Лютер пренебрежительно называет папистской. Для Лютера же истинная церковь мыслилась как узкий круг избранников божьих, осененных глубокой верой, как небольшая церковь, существующая внутри официальной, большой церкви<sup>100</sup>. Лютер вовсе не отрицал, что в земной жизни христиан должна существовать церковь со своими священнослужителями и обрядами, но их роль в деле спасения индифферентна — не они определяют существо церкви. Внутреннюю природу церкви, согласно учению Лютера, может определять только вера<sup>101</sup>. Таким образом, Лютер отдавал предпочтение духовной, невидимой церкви, противопоставляя ее видимой. Всем внешним атрибутам церкви он противопоставлял единственный, с его точки зрения, важный признак — веру.

Мор решительно оспаривал такой взгляд, принципиально отвергая попытку реформатора определять церковь лишь на основе ее внутренней, невидимой природы, будто это абстракция в духе Платона. Он саркастически оценивал лютеровскую концепцию церкви как некое подобие платонических идей, которые одновременно где-то и существуют и не существуют. По словам Мора, лютеровская церковь — во плоти и в то же время бесплотна, погрязла в грехах и в то же время безгрешна<sup>102</sup>.

С точки зрения Мора, истинная церковь объединяет христиан, и почти все они признают верховенство папы<sup>103</sup>. Это великое

в законе. Различным концепциям справедливости у реформатора Лютера и гуманиста Мора соответствуют два разных взгляда на политические отношения эпохи Реформации.

<sup>99</sup> *Responsio*, p. 414.14—18.

<sup>100</sup> Cp. D. Martin Luthers Werke, Bd. 19. Weimar, 1897, S. 74—75.

<sup>101</sup> *Ibid.*, Bd. 7, S. 710—711.

<sup>102</sup> *Responsio*, p. 166.18—23.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 172.1—10.

множество христиан, принадлежащих к различным нациям, живущих и живших на протяжении столетий, Мор противопоставлял внутренней, духовной церкви Лютера<sup>104</sup>. По сравнению с этой великой, истинной церковью, представляющей согласие всего христианского мира, церковь Лютера подобна маленькой речке<sup>105</sup>. «И если это великое множество, на протяжении столетий исповедующих веру Христа, не есть истинная церковь, тогда где же должна была находиться церковь со времен смерти Христа до рождения Лютера?»<sup>106</sup>

Важным признаком истинной церкви Мор считал отношение к папству. Апеллируя к вселенскому единству и согласию христиан всех времен и народов, Мор весьма расширительно трактовал «согласие» с римским престолом как признак, характеризующий истинную церковь. Мор указывал на всегдашнее беспрекословное признание лучшими христианами верховного авторитета папы. Согласие с римским престолом, послушание папе, всегда свойственные лучшим людям церкви, Мор противопоставляет мятежам и восстаниям против папы, в которых участвовали худшие<sup>107</sup>. Лютер же сравнивал папу с Антихристом из видения пророка Даниила и решительно отказывался считать Рим средоточием церкви. Мор же утверждал, что папа является главой церкви как преемник апостола Петра, а не как римский первосвященник, поскольку именно ему был передан священный престол апостола вместе с авторитетом Петра<sup>108</sup>. Мор исходил из признания божественного происхождения папства, опираясь на Евангелие от Матфея (XVI, 18): «И я говорю тебе: ты — Петр (камень), и на сем камне я создам церковь мою, и врата ада не одолеют ее». Таким образом, по Морю сам Христос назначил своего заместителя, и авторитетом наделена сама должность папы, а не ее временный носитель<sup>109</sup>.

В таком толковании папского авторитета заложен скрытый политический смысл, направленный против Лютера, обличавшего безнравственность римских пап. Мор подчеркивал, что Лютер, ниспровергая авторитет папы, хочет устранить должность (в данном случае — институт папства), руководствуясь явно недостаточным основанием — обвинением в безнравственности лица, занимающего эту должность<sup>110</sup>. Но сила и авторитет должности и повиновение, которого она требует, не зависят от моральных качеств лица, занимающего должность<sup>111</sup>. Мор обосновывал необходимость повиновения римскому престолу, апеллируя к понятию

<sup>104</sup> Ibid., p. 174.12—16; 180.26—194.19.

<sup>105</sup> Ibid., p. 190.11—23.

<sup>106</sup> Ibid., p. 192.26—29.

<sup>107</sup> Ibid., p. 162.13—17; 184.4—13.

<sup>108</sup> Ibid., p. 164.32—166.16.

<sup>109</sup> Ibid., p. 130.28—132.5; 132.32—136.1.

<sup>110</sup> Ibid., p. 132.25—134.4.

<sup>111</sup> Ibid., p. 134.17—25.

единства и согласия церкви как непременно условию благополучия в церкви и поддержания социального порядка. Поэтому для него более предпочтительно было способствовать реформе папства, совершенствованию пап, нежели упразднению их, как требовал реформатор. По мнению Мора, бог послал Лютера как некий бич для римского престола и тех, кто на нем восседает, дабы способствовать улучшению папства. Но, исполнив свое назначение, сей бич будет брошен в огонь<sup>112</sup>. Если церковь, которую Лютер третирует как папистскую, не есть церковь Христа, тогда, по словам Мора, или церковь Христа вообще не существует, или, «подобно донатистам, Лютер сводит католическую церковь Христа к двум или трем еретикам, бормочущим в углу о Христе»<sup>113</sup>.

Мор обвинял Лютера в превратном толковании учения апостолов о церкви, в непонимании различия между церковью, торжествующей на небесах, и земной воинствующей церковью. То, что апостолы говорят о небесной торжествующей церкви, Лютер, по мнению Мора, ошибочно относит к земной церкви, тогда как апостольское учение определенно исходит из различных критериев, применяемых к земной и небесной церкви. Земная церковь объединяет в святом братстве все множество христиан, и добрых, и злых, и праведников, и грешников, давая надежду верующим на прощение грехов и радость жизни вечной<sup>114</sup>. И так будет продолжаться, пока существует земная церковь. Объединяя праведников и грешников, она до конца будет нести свои больные члены, поддерживая тех и других<sup>115</sup>.

Мор опровергает тезис Лютера, что церковь не может быть множеством, ибо грешники не принадлежат к церкви<sup>116</sup>. При этом он ссылается на тексты Евангелия. «Разве послания апостола Павла к коринфянам и галатам, порицающие грешников, обращены не к церкви? Разве сам Христос не учил свою церковь и своих апостолов молить бога, чтобы он простил их грехи?» — спрашивал Мор<sup>117</sup>. Итак, согласно Мору, официальная церковь, объединяющая не только праведников, но и грешников, церковь, сознающая свои пороки и ежедневно молящая о прощении в ожидании полного очищения от грехов с новым пришествием Христа, эта хорошо известная всем, видимая церковь, а не рассеянные, тайные собрания Лютера и есть истинная церковь Христова<sup>118</sup>.

Чтобы церковь успешно выполняла свою земную миссию и преодолела беды, которые ее могут постигнуть, сам бог, по мнению Мора, счел необходимым поставить во главе церкви инсти-

<sup>112</sup> Responsio, p. 138.1—142.10.

<sup>113</sup> Ibid., p. 118.24—27.

<sup>114</sup> Ibid., p. 199.23—25, 202.3—13.

<sup>115</sup> Ibid., p. 202.

<sup>116</sup> Ibid., p. 200.

<sup>117</sup> Ibid., p. 200—202.

<sup>118</sup> Ibid., p. 202.28—33.

тут папства<sup>119</sup>. Папа как первосвященник не только возглавляет церковь, но и ответствен за ее судьбу. Между тем, если верить Лютеру, «вся Италия, вся Англия, Шотландия, Ирландия, вся Испания и Португалия и, до появления Лютерова евангелия, вся Германия были самыми нечестивыми странами — синагогой Сатаны, так как все народы, населяющие их, до сих пор благоговейно почитали преемника апостола Петра, т. е. папу Римского»<sup>120</sup>. Но церковь, объединяющая множество добрых и злых, не может существовать без главы, судии и распорядителя, ибо, чтобы управлять ею, недостаточно одного милосердия, нужна еще юрисдикция, которую никак нельзя смешивать с милосердием. «Даже если истинно, что нет христианской юрисдикции, которая не основывалась бы на христианской любви и милосердии, тем не менее, — утверждает он, — функции юрисдикции и милосердия не вполне тождественны, поскольку власть главы может и должна свершать многое такое, чего не может и не должно высокомерно брать на себя милосердие частного лица»<sup>121</sup>. Мор считал, что корпоративная, коммунальная природа церкви отнюдь не противоречит функции папы как правителя и распорядителя в церкви. Более того, Мор решительно поддерживал идею супрематии папы как заместителя Христа<sup>122</sup>. Лютер, напротив, оспаривал правомерность верховной власти римского папы, а также его юрисдикцию в церкви. Ссылаясь на текст Евангелия, Лютер отрицал право папы быть главой и управлять церковью в качестве *principem* и *praesidentum*. Еще в 1519 г., трактуя вопрос о власти папы (*De potestate papae*), Лютер опровергал общепринятое толкование Евангелия от Иоанна (XXI, 17: обращение Иисуса к апостолу Петру: «паси овец моих»), с помощью которого теологи обосновывали власть папы над церковью и соответственно правомерность папской юрисдикции. Лютер утверждал, что глагол «пасты» ничего общего не имеет с понятием господства или юрисдикции и скорее означает пасторскую любовь и наставление, а не власть<sup>123</sup>.

Для Мора же церковь немислима без верховной власти папского престола. Церковь, которую отстаивал Мор, — это папистская церковь<sup>124</sup>. Что же касается лютеровского понимания текста Евангелия, то Мор противопоставлял ему комментарий Эразма к Новому завету, в частности, эразмовское толкование глагола «*pasce*» («пасты») в его традиционном значении «управлять»<sup>125</sup>. Подобным образом возражал Лютеру и Джон Фишер, который в трактате о верховной власти папы апеллировал к авторитету Иеронима, трактовавшего это слово точно так же. Кстати, Мор

<sup>119</sup> Ibid., p. 140.21—23.

<sup>120</sup> Ibid., p. 192.

<sup>121</sup> Ibid., p. 196.

<sup>122</sup> Ibid., p. 138—140.

<sup>123</sup> D. Martin Luthers Werke, Bd. 2, S. 194—197; ср. *ibid.*, Bd. 7, S. 130.

<sup>124</sup> *Responsio*, p. 182, 184.

<sup>125</sup> Ibid., p. 196.17—21.

не раз ссылается на сочинения Фишера против Лютера<sup>126</sup>. Фишер опровергал мысль Лютера, что супрематию папы, следуя Евангелию от Иоанна (XXI, 17), надо понимать лишь в смысле любви и благочестия, на основе которых якобы и был учрежден римский престол. В духе клерикальной традиции Фишер подчеркивал, что главенство папы сохранилось бы, даже если бы любовь отсутствовала. Что же касается позиции Мора, то, с его точки зрения, не может быть никакой христианской юрисдикции, которая не основывалась бы на милосердии<sup>127</sup>. Институт папства — это краеугольный камень единства церкви и порядка в обществе<sup>128</sup>.

Позиция Мора в отношении папства по существу предвосхищала одну из главных идей контрреформации: католическая церковь, чтобы защитить и сохранить себя, должна теснее объединиться вокруг папского престола. Божественное происхождение папской власти для Мора не подлежало сомнению уже в период его полемики с Лютером<sup>129</sup>. Таким образом, как убедительно подчеркивает Хедли, Мор еще осенью 1523 г. занял ту позицию в отношении папского престола, которая обнаружилась во время его судебного процесса 12 лет спустя<sup>130</sup>. Тем не менее, как мы уже отмечали, именно Мор за два года до того, как сформировалась его концепция папства, предупреждал Генриха VIII о политической опасности чрезмерного подчеркивания авторитета папы. Такова была историческая логика развития гуманистической концепции церкви и папства, совершавшегося под воздействием Реформации. Осмысливая политический аспект развивающегося реформационного движения как политик и гуманист, Мор все отчетливее сознавал, что единство католической церкви го главе с папой есть неперемнное условие сохранения существующего социально-политического порядка. Как справедливо резюмирует Хедли, «отрицание Лютером власти папы рассматривалось Мором как призыв, обращенный к светским князьям и правителям захватить церковную собственность». И в то же время Мор усматривал в позиции Лютера опасность подрыва всякого суда и всякой власти вообще, т. е. угрозу всеобщего хаоса<sup>131</sup>.

Итак, Мор считал папство краеугольным камнем, поддерживающим традиционный порядок в обществе. Однако он был далек от того, чтобы рассматривать папский престол в качестве единственного авторитетного органа вселенской церкви. Ведь Мор по-

<sup>126</sup> *Responsio*, p. 138. Хедли высказывает весьма обоснованное предположение о том, что свое понимание позиции Лютера по отношению к папе как первосвятителю Мор основывал, скорее всего, на трактатах Фишера, нежели самого Лютера (*Headley*, p. 767).

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>129</sup> *Ср. The Correspondence*, p. 498.

<sup>130</sup> *Headley*, p. 768.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 772; *ср. Responsio*, p. 690.22—692.1.

нимал католическую церковь как корпоративную общность, опирающуюся на широкий базис. Наиболее адекватным выражением этого коммунального начала в церкви, под которой подразумевались все христиане, с точки зрения Мора, был вселенский собор. По Мору, церковь в своем единстве и согласии опирается на авторитетные учреждения, которые ею управляют. Это папский престол и вселенский собор, имеющий право и власть в случае необходимости смещать и назначать папу. Мор не противопоставлял высшие органы церкви (т. е. папу и собор) друг другу, он утверждал, что церковь нуждается в них обоих<sup>132</sup>. Верховный авторитет католической церкви Мор рассматривал сквозь призму более общей идеи, опорой которой он находил в широком базисе вселенской церкви. Такой фундаментальной идеей, характерной для политической и религиозной мысли северного гуманизма, и была апелляция к единству и согласию всего христианского мира<sup>133</sup>.

Сведения о реформационном движении в Германии Мор получал из различных источников. Прежде всего, он читал некоторые сочинения Лютера<sup>134</sup>, кое-что сообщали ему в письмах Эразм и профессор латинского языка из Лувена Гоклений<sup>135</sup>. Кроме того, Мор мог получать информацию во время своих дипломатических поездок в Нидерланды<sup>136</sup>, а также из официальных источников. В 1523 г. из Страсбурга в Англию прибыл немецкий гуманист, доктор права и теологии, известный писатель-сатирик францисканец Томас Мурнер. Ярый противник Лютера и защитник католической церкви, Мурнер к тому времени был уже достаточно широко известен полемическими сочинениями против Реформации. В Германии Мурнер опубликовал свой немецкий перевод сочинения Генриха VIII против Лютера и собственные труды, опровергавшие и высмеивавшие «вредные заблуждения» реформатора. В полемике Мурнера обращает на себя внимание акцент на

<sup>132</sup> По этому поводу Хедди замечает, что во времена Мора «проблема отношений между папством и собором и верховенства одного органа над другим не была реальной проблемой» (*Headley*, p. 771).

<sup>133</sup> Истоки этой мысли о необходимости добровольного подчинения людей, которыми управляют, и о том, что почетнее управлять свободными людьми, согласными с их правителями, нежели бессловесными тварями или рабами, находим и в «Воспитании христианского государя» Эразма, и в «Утопии» и эпиграммах Мора. Иной политический смысл та же гуманистическая идея согласия приобретает в полемике эпохи Реформации. Этой существенной разницы, на наш взгляд, никогда не учитывают. См. *Headley*, p. 774.

<sup>134</sup> Папская булла от 17 апреля 1521 г. кардиналу Уолси разрешала чтение сочинений Лютера с целью опровержения ложной доктрины (*Letters and Papers*, vol. 3, part 1, № 1234). О знакомстве Мора с некоторыми трудами Лютера см. *Headley*, p. 784—785.

<sup>135</sup> *The Correspondence*, № 112, p. 267—272.

<sup>136</sup> Дипломатическая миссия в Брюгге с 10 июня по 15 сентября 1520 г. и снова с 22 июля по 14 октября 1521 г. (*ibid.*, N 94, 98; ср. *Sir Thomas More, Neue Briefe*. Ed. Hubertus Schulte Herbrüggen. Münster, 1966, p. 42—49).

социально-политическом аспекте учения Лютера. Рассматривая традиционную церковь как основу существующего порядка, Мурнер не ограничивался теологической критикой учения Лютера, как большинство тогдашних апологетов католической церкви, но разоблачал политическую опасность лютеранских идей.

Хедли, исследовавший труды Мурнера, указывает на значительное сходство между ним и Мором<sup>137</sup>. Оба — гуманисты, знатоки права, оба наделены сатирическим талантом, а главное, оба, обличая Лютера, выступают как защитники традиционного общественного порядка. И тот и другой острие своей сатиры направляли против разрушительных, с их точки зрения, социально-политических тенденций реформационного учения Лютера. Мурнер прибыл в Англию в конце своей литературной карьеры, но как раз в тот момент, когда полемика Мора против Реформации была в самом разгаре. Визит Мурнера в Англию оказал влияние на Мора, подтвердив и усилив его опасения насчет политических последствий лютеранского учения<sup>138</sup>. Мурнер, несомненно, ввел Мора в более широкий мир европейской полемики против Лютера. Сам он вполне разделял взгляды Мора на церковь, усматривая в единстве католической церкви залог незыблемости существующего общественного порядка. Еще в 1520 г. Мурнер, выступая против лютеранской схизмы, с сарказмом писал о сходстве церкви, которую пытался создать Лютер, с государством Платона, в котором воздушные стены и двери и такие же воздушные правители<sup>139</sup>.

Лютер и в самом деле подвергал сомнению почти все церковные авторитеты, решительно отрицая существующую духовную иерархию, без которой не мыслилась католическая церковь. В этой позиции Лютера гуманист Мор не без основания видел серьезную угрозу привычным основам жизни общества. Мор подробно перечисляет учреждения и установления общества, которые Лютер объявлял вредными «выдумками и традициями людей». Все эти учреждения — «семена, посеянные в поле господнем сатаной при содействии верховной власти римского идола»<sup>140</sup>. Без них церковь только процветала бы, а она вынуждена их терпеть, как больной человек терпит чуму.

<sup>137</sup> *Headley*, p. 760, 786—788; *idem*. Thomas Murner, Thomas More and the First Expression of More's Ecclesiology. — «*Studies in the Renaissance*», 14 (1967), p. 73—92.

<sup>138</sup> Сохранилось письмо Мора к Уолси от 26 августа 1523 г. по поводу пребывания Мурнера в Англии, где говорится о заслугах немецкого теолога, который написал сочинение против Лютера в защиту королевской книги, и передается распоряжение короля выдать Мурнеру в качестве вознаграждения и на обратную дорогу 100 фунтов (*The Correspondence*, № 115, p. 276—277).

<sup>139</sup> *Sр. Responsio*, p. 160.20—21. «Ты точно так же описываешь мессу и церковь, как у самого Платона описывается государство и создается тот образ, который должен быть воплощен в каждом государстве, но это изображение еще никогда не становилось действительностью», — писал Мурнер Лютеру.

<sup>140</sup> *Responsio*, p. 256—259.

На этом основании, продолжает Мор, с точки зрения Лютера, было бы гораздо полезней избавить церковь от этого тяжкого бремени и «упразднить папство, докторов теологии, университет, епископов, соборы, монахов, культ святых, мессу, таинства, страх перед чистилищем... Тогда церковь станет блаженнейшей, а народ свободным». По мнению Мора, трудно придумать что-либо страшнее и безобразнее этой «разнузданной свободы», проповедуемой Лютером, свободы, при которой «народ будет неукротим, он не станет признавать законов, не будет подчиняться правителям... Это, конечно, свобода Евангелия, — иронически добавляет Мор, — ведь никто никого не должен будет принуждать, не будет ни господ, ни советчиков, ни поучающих». Чтобы такой порядок восторжествовал, дайте только человеку веру, будто он не обладает свободной волей в своих делах, т. е. дайте ему возможность «все свои злые деяния приписать Богу» и, уповая на божье прощение, освободиться от ответственности за свои дела. «Свободный» народ будет поистине «благословен и счастлив, поскольку ему не угрожает ни страх перед неотвратимым роком, ни ревущий Ахеронт в подземном царстве».

И не удивительно, поясняет Мор, что человек, живущий согласно этой вере, не испытывает никакого страха перед чистилищем, ему «нечего бояться»<sup>141</sup>.

Лютеранская концепция о несвободе человеческой воли, с точки зрения гуманиста, на практике означала проповедь разнузданности и нравственной безответственности людей.

В действительности Лютер никогда не проповедовал «разнузданной свободы», которую ему приписывал Мор. Напротив, уже в трактате «О свободе христианина» (1520), рассуждая о двойной природе духовной и телесной христианской свободы, Лютер определенно отдавал предпочтение духовной свободе. Он писал, что «христианин в силу веры так возвышается над всеми вещами, что духовно делается господином всех вещей... Но это не значит, что мы властны над всеми вещами телесно, что мы можем всем владеть, всем пользоваться»<sup>142</sup>. В указанном трактате, а также в более поздних произведениях Лютер четко формулировал идею о целесообразности существования и необходимости поддержания в обществе двух порядков — духовного и светского, опирающихся на две самостоятельные системы права — божественного и естественного. При этом в существующих условиях, пока мир еще не совершенен, т. е. пока «настоящих христиан» и «истинно верующих» — меньшинство, нельзя руководствоваться лишь одним божественным правом, но нужны законы и светская власть, которая обеспечивает возможность христианской жизни именно тем, что сама она основывается не на божественном, а на естествен-

<sup>141</sup> Ibidem.

<sup>142</sup> Luthers Werke in Auswahl, Bd. 2. Bonn, 1912, S. 17. См. Источники по истории Реформации, вып. 1. М., 1906, с. 14—15.

ном праве<sup>143</sup>. Лютер учил, что христианскую свободу нужно понимать лишь как духовную свободу, а не как телесную и не распространять понятие христианской свободы на практическую деятельность человека, ибо духовно христианин может быть свободен, и оставаясь крепостным<sup>144</sup>.

В послании курфюрсту Саксонскому Лютер жаловался на неправильное понимание этой доктрины в простонародье — христианскую свободу поняли плотски<sup>145</sup>. Известно, что Лютер осудил крестьян и плебейство Германии в эпоху Крестьянской войны: он бранил чернь за злоупотребление евангелической свободой, истолкованной, по его мнению, слишком плотски, т. е. в прямом значении слова, как если бы это была «глупая телесная свобода». Религиозное учение Лютера освящало авторитетом веры светскую власть правителей, освобождая ее от нравственно-религиозной ответственности перед людьми, поскольку «светская власть есть божье установление»<sup>146</sup>. Словно оправдываясь за свои прежние резкие высказывания против традиционных порядков в церкви и в обществе, допускавшие возможность двусмысленного толкования, Лютер пишет в «Ответе курфюрсту Фридриху»: «Если я сначала учил, говорил и писал так резко против законов, то лишь потому, что христианская церковь почти исчезла под бременем разных ложных верований и суеверий... Законов же я никогда не отвергал совершенно»<sup>147</sup>.

Конечно, Морю не было известно многое из того, что писал Лютер. Но даже если бы он знал своего противника не только по двум-трем сочинениям начала 20-х годов, когда религиозно-политическая доктрина реформатора еще складывалась, но и отчетливо представлял себе Лютера конца 20-х—начала 30-х годов, если бы даже он представлял себе во всей сложности эволюцию его замысла умеренной Реформации, со всем ее политическим консерватизмом, преклонением перед законностью и порядком, с ее решительным осуждением любого социального протеста и проповедью одной лишь духовной свободы христианина, то и тогда Мор, наверняка, не стал бы более снисходительным к Лютеру. И причина этого — в несовместимости доктрины гуманизма, которую защищали Мор и Эразм, с проповедью добровольного смирения, духовного аскетизма, того, что Маркс метко назвал «рабством по убеждению» или «превращением мирян в попов»<sup>148</sup> и что в действительности оборачивалось полным презрением реформатора к светским культурно-интеллектуальным ценностям, столь важным для гуманиста. «Достоинство веры заключается

<sup>143</sup> *Смирин М. М.* Лютер и общественное движение в Германии в эпоху Реформации. — Вопросы научного атеизма. М., 1968, с. 125.

<sup>144</sup> Там же.

<sup>145</sup> *Luthers Werke, Briefwechsel.* Bd. 2. Weimar, 1930, S. 461.

<sup>146</sup> *Luthers Werke in Auswahl*, S. 362—363.

<sup>147</sup> Цит. по: *Источники по истории Реформации*, вып. 1, с. 55—56.

<sup>148</sup> *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 422—423.

в том, что она свертывает шею разуму и душит зверя, который иначе мог бы задушить целый мир со всеми его творениями», — писал Лютер. Разум, по его словам, есть «первая из потаскух дьявола». Поэтому Лютер считал, что, отдавая предпочтение вере и отказываясь от разума, «мы приносим богу самую подходящую жертву, какая только может быть ему принесена»<sup>149</sup>.

Признание либо отрицание значения разума, светского знания, литературы, укреплявших ум и нравственность человека, признание либо отрицание принципа религиозно-философских исканий, до поры до времени позволявшего сочетать и синтезировать светское и религиозное знание, духовные ценности античной культуры и христианскую этику, означают две принципиально различные системы ценностей. И гуманизм, и Реформация являлись продуктом изменений, происходивших в надстройке феодального общества в результате кризиса феодальной идеологии. Сам же этот кризис, как известно, был обусловлен глубинными изменениями социально-экономической структуры всего феодального общества. Развитие гуманизма и процесс Реформации были взаимосвязаны, гуманизм в известном смысле идейно подготовил Реформацию. Однако оба течения, оппозиционные, каждое по-своему, по отношению к феодальному обществу, создали системы ценностей, не совместимые друг с другом: одна вела к религиозному скептицизму, культу разума и духовному освобождению человека от пут догматизма и церковных предрассудков, к торжеству светского начала над религиозным, светского опытного знания над церковной схоластической ученостью, другая с самого начала была лишена широты гуманистического подхода, стремясь деспотически подчинить мирскую жизнь человека (светское начало) жестким религиозным нормам протестантской морали. В соответствии с поставленной религиозно-нравственной задачей деятели Реформации строго придерживались такого взгляда на общественную и частную жизнь христианина, который воспринимал окружающий мир сквозь призму этой морали.

Второе обстоятельство, углублявшее и усложнявшее эти идейные разногласия, обусловлено спецификой Реформации как течения более радикального, более непримиримого по отношению к традиционной феодальной идеологии — католицизму, нежели гуманизм. Существенная особенность европейского гуманизма выражалась в просветительском характере этого идейного движения. «Первая форма буржуазного просвещения», — характеризовал гуманизм Ф. Энгельс, говоря о Море и его единомышленниках<sup>150</sup>. Этой особенности гуманизма соответствовала его программа. В частности, Мор, Эразм и их сторонники проповедовали необходимость и целесообразность реформы в рамках традиционной социально-политической системы. Всякая иная, более радикальная

<sup>149</sup> См. История философии, т. III. М., 1943, с. 9.

<sup>150</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 21.

форма критики и оппозиций, угрожавшая насильственным ниспровержением недостойных правителей и пастырей, особенно в условиях начавшихся социальных движений Реформации, представлялась гуманистам-просветителям эразмианского типа опасным потрясением основ общественного и политического порядка, преддверием всеобщей анархии и бунта черни. К подобного рода критике гуманисты, как правило, относились с ужасом и отвращением. В созидательный характер политической самодеятельности народных масс никто из них не верил. Революционное выступление народных масс неизменно воспринималось гуманистами как анархия, угрожающая уничтожением всех духовных и культурных ценностей, которыми они так дорожили. Вот почему у Мора не могло быть непредвзятого отношения к Реформации, в которой он, как опытный политик, улавливал разрушительные политические последствия, о которых, по-видимому, Лютер на первых этапах своей борьбы против католической церкви и папы даже не подозревал. Мор был тенденциозен в своей оценке лютеранства, но иным он быть не мог. И как это ни покажется на первый взгляд парадоксальным, при всей испорченности тогдашнего католического клира и пороках церкви, которые гуманист прекрасно сознавал, в традиционном католицизме и его учреждениях Мор находил больше терпимости и меньше экстремизма, угрожающего гибелью духовных ценностей, защищаемых гуманистами.

Большое значение для уяснения различия в трактовке важнейших идеологических проблем гуманистами и реформаторами имеет полемика между Эразмом и Лютером по поводу свободы воли. Показательно, что Эразм на первых порах сочувственно относился к Лютеру и долго воздерживался от полемики с ним, но в конце концов вынужден был выступить против него в защиту авторитета разума и свободы воли, которая ассоциировалась в то время с моральной ответственностью человека за его дела. Эразма не мог не оттолкнуть фанатизм Лютера, его презрение к разуму и светскому знанию. «Там, где побеждают лютеране, — говорил Эразм, — науки приходят в упадок».

Таким образом, понимание кризиса католической церкви, решительное осуждение догматизма и схоластики все же не являлись для Эразма достаточным основанием, чтобы предпочесть католицизму лютеранство.

Направленный против Лютера трактат Эразма «О свободе воли» (1525 г.) представлял собой последнюю попытку гуманиста примирить божественное и человеческое, отстоять авторитет разума и обосновать идею свободы воли, подчеркнув нравственное и религиозное значение добрых дел человека<sup>151</sup>. Трактат вызвал

Анализ гуманистической концепции Эразма о свободе воли см.: *Смирин М. М.* Идея свободы воли в ранних произведениях Эразма Роттердамского. — СВ, 37, 1973, с. 108—133.

резкую отповедь реформатора. Уже само отсутствие интереса к отвлеченным теологическим проблемам и стремление Эразма уклониться от обсуждения метафизических сюжетов, уводящих за пределы чувственного опыта, вызвали ожесточенные нападки Лютера. В трактате «О рабстве воли» Лютер, в частности, возмущался демонстративным нежеланием Эразма утверждать что-либо определенное об отношении свободы воли к божественному предопределению. С грубой прямолинейностью Лютер выражал свое презрение «гладкому и двусмысленному» красноречию прославленного гуманиста, которого он называл более осторожным, чем Улисс, пытающийся проплыть между Сциллой и Харибдой<sup>152</sup>.

Осторожность Эразма в отношении щекотливых теологических проблем, его готовность, не рассуждая, подчиняться авторитетам Писания и церкви Лютер объяснял свойствами скрытной природы Эразма и его стремлением любой ценой сохранить «внешний мир». Но за этой показной благочестивостью гуманиста Лютер усматривал «глубокий скептицизм и высокомерие гордого ума». «Да оставят нас, христиан, скептики и академики, да пребудут с нами те, которые высказывают определенные утверждения вдвойне упорнее, чем сами стойки... Сколь же смешон будет мне тот проповедник, который сам верит нетвердо и не настаивает на том, что он проповедует!.. Но зачем я, дурачина этакий, напрасну трачу слова и время в деле, которое ясней солнца! Какой христианин вынесет, что определенными утверждениями надо пренебречь? Это все равно, что одним махом уничтожить всю религию и все благочестие, или, иными словами, утверждать, что нет никакой ни религии, ни благочестия, ни вообще какого-нибудь учения. Что же ты все-таки утверждаешь: что ты не любишь утверждения и что этот образ мыслей тебе кажется лучше того, который ему противостоит?»<sup>153</sup>

Лютер третировал богословие Эразма, как «отвлеченнейшую и жаждущую покоя теологию». Он обвинял его в стремлении превратить христиан «в эдаких умеренных эпикурейцев». По словам Лютера, в своем скептицизме Эразм «докатился до презрения к Писанию и к богу». «Побойся Духа божьего, который испытывает наши сердца и утробы — его нельзя обмануть замысловатыми словами!» — гремел Лютер. Если же Эразм и впредь не образумится, то он еще более разоблачит себя: «Ты ничего не добьешься, а только выкажешь, что вскормил в своем сердце Лукиана или еще какую-нибудь свинью из Эпикурова стада, которая и сама несколько не верит в то, что существует бог, и втайне потешается над всеми, кто верит в него и исповедует его. Благоволи к своим скептикам и академикам, доколе не призовет Христос и тебя, а нам дозволь иметь определенные утверждения, стремиться

<sup>152</sup> D. Martin Luthers Werke, Bd. 18. Weimar, 1908, S. 601.

<sup>153</sup> Ibid., S. 603.

к утверждениям и любить их. Святой дух — не скептик, и начертал он в наших сердцах не сомнения да размышления, а определенные утверждения, которые крепче и самой жизни, и всяческого слова»<sup>154</sup>. Трактат Эразма «О свободе воли» Лютер характеризовал как «книжицу настолько богоухальную и порочную, что подобной ей до сей поры еще никогда не было». Лютер решительно отвергал положение Эразма о том, что человек обладает свободной волей, упрекая его в богохульстве. По мнению реформатора, слова Эразмова трактата «холоднее льда», в них «нет Христа, нет духа», один лишь «блеск красноречия». Обрушиваясь на свободомыслие гуманиста, Лютер восклицал: «Как ты, несчастный, не боишься папистов и тиранов, чтобы не объявили они тебя безбожником!»<sup>155</sup>

По убеждению реформатора, христианин обязан со всей определенностью знать, зависит от человеческой воли спасение или же нет. В этом для него заключалась суть спора с Эразмом<sup>156</sup>. Никакая уклончивость и двусмысленность здесь, по мнению Лютера, недопустимы. «Потому что мы стремимся выяснить, на что способна воля, от чего она сама зависит, какое отношение она имеет к благодати божией. Если мы не знаем этого, то мы ничего не понимаем в христианстве и окажемся хуже всех язычников. Тот, кто этого не понимает, должен признать, что он не христианин. А тот, кто отвергает это или пренебрегает этим, должен знать, что он злейший враг христиан»<sup>157</sup>. Ссылаясь на Священное писание (Второе послание апостола Павла к Тимофею, II, 26 и Евангелие от Луки, II, 24), Лютер доказывал, что человек не свободен: он бессилен изменить себя или самостоятельно чего-либо захотеть, если бог того не пожелает, т. е. свободной воли не существует<sup>158</sup>. Человеческая воля, утверждал Лютер, сама по себе нейтральна, она «находится где-то посередине между богом и Сатаной, подобно вьючному скоту». Кто ею завладеет, тому она и подчиняется. Завладеет ею бог, и человек «охотно пойдет туда, куда господь пожелает»; если же человеческой волей владеет Сатана, то и человек охотно пойдет по пути, указанному им. И нет у него никакой свободы выбора и «никакой воли бежать к одному из этих ездоков или стремиться к ним, но сами ездоки борются за то, чтобы удержать человека и завладеть им»<sup>159</sup>. Позицию Лютера характеризует само заглавие его ответного послания Эразму — «De servo arbitrio», т. е. «О рабстве воли». Лютер исходит из идеи абсолютного божественного предопределения,

<sup>154</sup> D. Martin Luthers Werke, Bd. 18, S. 605.

<sup>155</sup> Ibid., S. 611.

<sup>156</sup> «Это и есть главное в нашем с тобой споре, вокруг этого все и вертится» (ibid., S. 614).

<sup>157</sup> Ibidem.

<sup>158</sup> Ibid., S. 635.

<sup>159</sup> Ibidem. И в другом месте: «Бог и дьявол, борясь друг против друга, подстрекают и понукают эту самую рабскую волю» (ibid., S. 749).

при котором человеческая воля не может иметь никакого самостоятельного значения <sup>160</sup>.

Утверждая, что «сила свободной воли — ничто», что свободная воля человека ничего не может, «не способна ни на какое добро, если нет на то божьей благодати», Лютер ссылаясь на авторитеты Августина, Уиклифа и Лоренцо Валлы, а не только на библейские тексты <sup>161</sup>.

Совершенно противоположную трактовку свободы воли мы находим у Эразма и гуманистов. Оценивая концепцию Эразма с точки зрения католической доктрины, современный исследователь признает, что гуманистическая трактовка свободы воли и высокая оценка человеческой природы в «Диатрибе» против Лютера была гораздо более чужда ортодоксальному христианству, нежели концепция самого реформатора <sup>162</sup>.

Впрочем, публично осудив вольнодумство и отступление гуманиста от христианской ортодоксии, Лютер, по-видимому, все еще надеялся предотвратить полный разрыв с Эразмом. В частном послании Эразму он попытался смягчить впечатление, произведенное его трактатом «О рабстве воли». Однако, по словам Эразма, письмо Лютера пришло «слишком поздно». В феврале 1526 г. в Базеле Фробен напечатал первую часть ответа реформатору: «Заступник. Беседа, опровергающая „Рабство воли“ Мартина Лютера». Тем не менее Эразм не оставил послание Лютера без ответа. В письме к нему от 11 апреля 1526 г. Эразм с негодованием отвергал выдвинутые против него обвинения в атеизме, эпикуреизме, скептицизме и богохульстве. Эразм напомнил Лютеру, что все эти обвинения не новы, носят клеветнический характер и потому не могут «взволновать его совести» <sup>163</sup>.

Эразм решительно утверждал, что его отношение к богу и Священному писанию всегда было отношением христианина <sup>164</sup>. Что же касается католической церкви, которую реформатор клеймил как порочную и папистскую, то во второй части «Заступника», опубликованной осенью 1527 г., Эразм напишет: «Я терплю эту церковь до тех пор, пока не увижу лучшей». Хотел того Эразм или нет (вероятнее всего, последнее), но этими словами он вновь показал, что отрицательное отношение гуманизма к Реформации не было однозначным и отнюдь не означало полного отказа от критического взгляда на официальную церковь. Это хорошо понимали будущие деятели контрреформации, с подозрением относившиеся к наследию гуманистов, и в частности Эразма Роттердамского.

<sup>160</sup> «Ничего не совершаем мы по своей воле, а все происходит по необходимости» (ibid., S. 719).

<sup>161</sup> Ibid., p. 636, 640.

<sup>162</sup> См. *Huizinga J. Erasmus and the Age of Reformation*. New York, 1957, p. 165.

<sup>163</sup> Op. ep., IV, № 1688, p. 306—307.

<sup>164</sup> Ibidem.



## ГЛАВА ПЯТАЯ

### ПОЛЕМИКА

### С АНГЛИЙСКИМИ РЕФОРМАТОРАМИ

Помимо Лютера Томас Мор вел полемику и с его английскими последователями. Самым талантливым среди них был Уильям Тиндел (1494—1536), которого Мор называл «предводителем наших английских еретиков»<sup>1</sup>. Воспитанник Оксфордского университета, Тиндел был удостоен ученых степеней бакалавра и магистра искусств; там же он получил сан священника. В 1519 г. Тиндел оставил Оксфорд и поселился в Кембридже, откуда вышли многие будущие деятели английской Реформации — такие, как епископы Летимер и Кранмер, а также Джон Фриш и Роберт Барнз. В 1521 г. Тиндел покидает Кембридж, два года служит воспитателем в одной частной семье, затем решает целиком посвятить себя переводу на английский язык Нового завета. Короткое время Тиндел живет в Лондоне и ищет, хотя и безуспешно, влиятельных покровителей. Вскоре он отправляется в Германию. В Кёльне он продолжает работу над переводом, затем переезжает в Вормс, где в 1526 г. после долгих мытарств, так и не получив официального разрешения церкви, предпринимает издание своего капитального труда.

Перевод Нового завета Тиндела получил распространение в Англии. Книги в большом количестве ввозились в страну английскими купцами, сочувствовавшими идеям Реформации. Однако, по распоряжению епископа Лондона Кутберта Тунсталла, перевод Тиндела был запрещен. Несколько экземпляров книги вместе с другой еретической литературой 20 и 28 октября 1526 г. были преданы сожжению во дворе Собора св. Павла. Известно, что агенты Уолси даже специально скупали книгу Тиндела в Нидерландах, чтобы воспрепятствовать ее распространению в Англии. Но указанные меры не имели успеха. Перевод Тиндела продолжал рас-

<sup>1</sup> The Workes of Sir Thomas More. London, 1557, p. 1037.

пространяться в Англии, а полученные деньги позволили «еретику» предпринять повторное, исправленное издание. В 1528 г. Тиндел опубликовал две новые книги, подвергавшие острой критике католическую церковь: «Притча о нечестивом Маммоне» и «О послушании христианина». Обе книги вскоре также были запрещены в Англии.

Публикуя английский перевод Нового завета, Тиндел мечтал о том, чтобы «истинное слово божье» стало доступно каждому англичанину. Уже в «Притче» Тиндел не ограничивался трактовкой собственно теологических вопросов, а много внимания уделял политическим и нравственным аспектам Реформации. Так, он четко формулировал мысль о необходимости повиновения христианина земным властям, в частности своему государю, независимо от того, добрый он или злой<sup>2</sup>. Тиндел пояснял, что король выполняет на земле миссию бога, поэтому ему следует беспрекословно повиноваться. Эту точку зрения Тиндел защищал и в следующей книге «О послушании христианина», большая часть которой была посвящена вопросам церковной практики и христианской доктрины<sup>3</sup>.

В своей концепции Реформации Тиндел последовательно шел за Лютером. Как и Лютер, он проповедовал, что главное для христианина — вера, которая является «матерью всех добрых дел»<sup>4</sup>. Истинная вера и добрые дела не зависят от нас — это божий дар, исходящий от святого духа<sup>5</sup>. Где истинная вера, там и добрые дела, которые за нею следуют<sup>6</sup>. Человек оправдывается не делами, а «только верой». Все человеческие дела, угодные богу, являются плодами веры, их совершает в нас дух божий<sup>7</sup>. Божественный авторитет веры составляет фундамент, на который должна опираться этика каждого христианина. С этой точки зрения Тиндел рассматривал и современное ему общество, где каждый христианин исполняет свой долг перед богом. Например, одним бог дал богатство, но для того, чтобы они не оставляли в нужде других людей и помогали беднякам. И если твой сосед нуждается, а ты, будучи в состоянии помочь, не помогаешь, значит ты не исполняешь своего долга, поступаешь перед богом, по-

<sup>2</sup> The parable of the Wicked Mammon. — In: The Whole workes of W. Tyndall, John Frith and Doct. Barnes. London, 1573, p. 92 (первая пагинация).

<sup>3</sup> Король — это судья и правитель над всеми, поставленный самим богом. «Кто осуждает короля, осуждает бога, кто поднимает руку на короля, поднимает руку на бога; тот кто сопротивляется королю, выступает против бога и порочит закон и веление бога». Король никому, кроме бога, не обязан давать отчета в своих действиях. Для своих подданных король — великое благо, даже если он тиран из тиранов. Ибо все же лучше иметь над собой одного деспота, чем многих (ibid., p. 111—112).

<sup>4</sup> Ibid., p. 59.

<sup>5</sup> Ibid., p. 69.

<sup>6</sup> Ibid., p. 68.

<sup>7</sup> Ibid., p. 73.

добно вору<sup>8</sup>. Христиане, учит Тиндел, всегда должны быть милосердны друг к другу<sup>9</sup>, всегда, должны быть готовы помогать ближним<sup>10</sup>, не ожидая воздаяния за добрые дела, в которых нет никакой заслуги человека, поскольку их в нас совершает сам бог. По Тинделу, божьи дела являются плодами любви, но не любви человека к богу, а божьей любви к людям. Тиндел решительно отвергал доктрину католической церкви о воздаянии за добрые дела, считая, что она основана на этике Аристотеля, а не на христианской вере<sup>11</sup>. Поэтому истинный проповедник христианского учения, согласно Тинделу, никогда не станет говорить о награде за добрые дела, зато постоянно будет призывать верующих к искреннему покаянию перед богом, памятуя о том, что «истинный храм божий есть сердце человеческое», исполненное веры<sup>12</sup>.

Тем же авторитетом веры обосновывал Тиндел и свой призыв к христианам повиноваться властям, ибо «такова воля бога»: «дети должны повиноваться родителям, жены — мужьям, слуги — господам, подданные и общины — своему господину или королю». Этому, по словам Тиндела, «учил сам Христос»<sup>13</sup>.

Проповедуя, чтобы Евангелие стало доступным для каждого христианина на его родном языке, Тиндел в то же время предостерегал, что ни один пункт церковной доктрины не должен основываться на аллегорическом толковании Священного писания, поскольку для христианина важен буквальный смысл<sup>14</sup>.

В июне 1529 г. Мор, в то время канцлер герцогства Ланкастерского, выпустил свой первый трактат против Тиндела — «Диалог о ересях»<sup>15</sup>.

Главная проблема трактата впервые была поставлена Мором еще в его книге против Лютера. Защищая авторитет католической церкви, Мор утверждал, что именно эта церковь, «вот уже более 1000 лет направляемая святым духом», и является преемницей древней церкви Христа, о которой трактует Новый завет. Поэтому католическая церковь — истинная церковь, как с точки зрения ее доктрины, так и обрядов ибо покровительство святого духа неизменно предохраняет ее от ошибок. Тиндела Мор рассматривал как опаснейшего из еретиков, стремящихся подорвать существующую церковь. Английский перевод Нового завета, сделанный Тинделом, якобы полный ошибок и тенденциозных искажений, Мор считал орудием вредной и опасной доктрины.

<sup>8</sup> The Whole workes of W. Tyndall, John Frith and Doct. Barnes, p. 77.

<sup>9</sup> Ibid., p. 78.

<sup>10</sup> Ibid., p. 86.

<sup>11</sup> Ibid., p. 88.

<sup>12</sup> Ibid., p. 86, 87.

<sup>13</sup> Ibid., p. 92.

<sup>14</sup> *Pineas R. Op. cit.*, p. 41.

<sup>15</sup> «Диалог» был впервые опубликован Джоном Раствеллом; второе издание без обозначения издателя было напечатано в типографии Уильяма Раствелла.

В «Ответе на Диалог сэра Томаса Мора», опубликованном в 1531 г., Тиндел решительно оспаривал позицию Мора как апологета католической церкви. Он утверждал, что уже с VIII в. церковь, которую защищает Мор, душила истинную веру путем прямой фальсификации текстов Писания. Эта церковь присвоила исключительное право толковать Библию и всегда использовала его в корыстных интересах. Неудивительно, заявлял Тиндел, что его английский перевод Нового завета был запрещен церковью и сожжен — ведь если бы английский народ мог читать ясное слово Христа на родном языке, нехристианский образ жизни духовенства был бы тотчас разоблачен перед всем миром. Вывод Тиндела таков: старая церковь слишком испорчена, чтобы ее можно было спасти, поэтому она должна быть разрушена и заменена новой.

Мор не остался в долгу и опубликовал «Опровержение Ответа Тиндела»<sup>16</sup>, где развивал основные положения, сформулированные в «Диалоге о ересях»<sup>17</sup>.

В «Диалоге о ересях» действуют два литературных персонажа: мудрый вестник, желающий разобраться в спорных вопросах веры и излагающий взгляды реформаторов, и Томас Мор. Вестник задает вопросы, Мор отвечает на них. Он методично объясняет своему собеседнику опасность и вред лютеранской доктрины и политические цели, преследуемые сторонниками Реформации, нападающими на католическую церковь. Постепенно он убеждает своего собеседника. Особое внимание в «Диалоге» Мор уделяет тенденциозной трактовке Священного писания реформаторами, в частности Тинделом, отрицавшим авторитет католической церкви. Смысл рассуждений Мора сводится к защите духовного авторитета церкви. Критикуя порочный, с его точки зрения, тезис реформаторов, будто Писание есть высший авторитет в вопросах веры и церковной практики, а интерпретация Писания якобы доступна каждому христианину, Мор защищал традиционную мысль о монополии церкви в толковании Библии: лишь католическая церковь способна правильно понимать Писание, объявлять истину и отвергать заблуждения во всех вопросах, касающихся веры и церковной практики «ко благу всех своих чад»; церковь является для христиан единственным непогрешимым источником, открывающим божественную истину. В этом Мор следовал тезису, сформулированному еще в начале V в. Августином. «Вы верите церкви, — писал Мор, — не потому, что ее про-

<sup>16</sup> В начале 1532 г. вышли три первые книги названного трактата, в апреле 1533 г. Мор выпустил продолжение. Весь трактат составляет объемистое сочинение почти в 80 тыс. слов. См. «Moreana», № 43—44, 1974. р. 47.

<sup>17</sup> Другое название этого трактата Мора — «Диалог о Тинделе». Мы пользовались изданием «Диалога» под редакцией Кемпбелла и Рида (The Dialogue concerning Tyndale by Sir Thomas More. Ed. by W. E. Campbell and A. W. Reed, London, 1927; далее — Dialogue).

поведь есть истина, но вы верите истине именно потому, что это говорит церковь»<sup>18</sup>.

Оспаривая тезис о Писании как единственном источнике веры, Мор утверждал, что церковь существовала и провозглашала божественную истину еще до того, как было написано Евангелие<sup>19</sup>. Причем церковь учила и тем истинам, полученным в результате божественного откровения, которых не содержится в Писании. Более того, само Писание было принято и апробировано церковью, поскольку бог дал ей власть непосредственно определять и толковать священные тексты. Именно церкви обязано Писание своим существованием и истинной интерпретацией<sup>20</sup>. Поэтому бессмысленно противопоставлять его церкви, как делают реформаторы. Католическая церковь есть божья церковь, она не может ошибаться, поэтому каждое из ее истинных чад обязано ей подчиняться. «Будьте уверены, коль скоро церковь не может ошибаться, все, что она говорит вам, есть самое истинное слово бога, хотя оно и существует помимо Священного писания»<sup>21</sup>. Что же касается веры, то она, по мнению Мора, существовала и до Писания, ибо дух божий и без него созидает в человеке веру<sup>22</sup>.

Тем не менее, Мор соглашался, что Писание представляет для христиан огромную ценность и изучение его не только полезно, но и необходимо для дела веры. Писание дает христианам высшее и лучшее знание, которое человек только может иметь, если только его правильно изучают<sup>23</sup>. Весь вопрос в том, как изучать и интерпретировать священные тексты. Мор указывает на три неперемennых условия для правильного понимания Писания. Во-первых, его надо изучать с молитвою и добродетелью в сердце и опираться на суждения естественного разума. Большую помощь здесь оказывает светская литература, в первую очередь античная классика, которая оттачивает разум и тренирует душу<sup>24</sup>. Во-вторых, необходимо учитывать комментарии знатоков к текстам Писания. В-третьих, надо трактовать Писание, исходя из установлений католической веры, воспринимаемых через церковь Христа<sup>25</sup>.

Собеседник возражает Мору с лютеранских позиций. В частности он отрицает значение каких бы то ни было комментариев

<sup>18</sup> Dialogue, p. 179.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> «Благодаря церкви мы знаем Священное писание» (ibid., p. 143, 144).

<sup>21</sup> Ibid., p. 127: «...многое было сообщено нам богом, помимо Писания, и многие важные положения так и остаются неписанными истинами, в которые необходимо верить». Лютер, напротив, считает обязательным для христианина лишь то, что предписывает священный текст, все же остальное он ставил в зависимость от свободного выбора и нашей воли. По мнению Мора, одно это положение является основой всех еретических заблуждений Лютера и сближает его с еретиками прошлых времен.

<sup>22</sup> Ibid., p. 182.

<sup>23</sup> Ibid., p. 102.

<sup>24</sup> Ср. The Correspondence, p. 111—120.

<sup>25</sup> The Dialogue, p. 79, 102.

к Писанию и особенно указывает на недопустимость апелляции к естественному разуму, поскольку «разум является врагом веры»<sup>26</sup>. Мор же постоянно подчеркивает недопустимость противопоставления разума и веры и доказывает, что разум — не враг, а слуга веры. Как и прежде, накануне Реформации, Мор высоко оценивал значение образцов античной литературы<sup>27</sup>. Характерная черта Мора-полемиста — его настойчивое стремление сочетать и согласовать принципы католического вероучения, принимаемые официальной церковью, с естественным разумом<sup>28</sup>.

Правильное понимание темных и спорных текстов Писания, по мнению Мора, возможно, лишь тогда, когда католическая вера сочетается со «светом естественного разума». Только разум помогает найти истину путем исследования и сопоставления спорных текстов Писания с другими, а также комментариями «отцов церкви» и основными положениями католического вероучения<sup>29</sup>. Мор полностью разделял надежды своих друзей и единомышленников на возрождение и возростание благочестия среди христиан в результате научного изучения и пропаганды Писания. Однако цель гуманистической критики и исследования текстов Писания была отнюдь не в том, чтобы, апеллируя к разуму, подвергать сомнению авторитет Библии или подрывать авторитет церкви, а в критике своего рода «библейского суеверия», т. е. слепого и догматического восприятия Писания, при котором написанное слово ставится выше человеческого разума.

По мысли гуманистов, их просветительская деятельность должна была способствовать нравственному возрождению церкви. По мере освобождения церкви от схоластики и догматизма ее авторитет, считали гуманисты, должен был окрепнуть и обрести новые нравственные силы, содействующие оздоровлению и преобразованию всего христианского мира. В этом и заключался пафос просветительской деятельности гуманистов. Иную цель преследовали реформаторы, которые полагали, что папистская церковь безнадежно испорчена и ее нельзя лечить, а надо уничтожить и заменить другой — истинной, реформированной на основе Священного писания. Разум и все иные, так называемые «внешние» по отношению к Библии авторитеты, по их мнению, не могут серьезно приниматься в расчет при создании новой церкви.

Таким образом, перед нами два разных подхода к проблемам церкви. Но объективно и гуманисты, и реформаторы содействовали одному и тому же историческому процессу — ниспровержению духовной диктатуры церкви, ослаблению влияния господствующей идеологии феодального общества — католицизма. И в этом

<sup>26</sup> Ibid., p. 77.

<sup>27</sup> Ibid., p. 87.

<sup>28</sup> «Вера никогда не приходит без помощи разума» (ibid., 86—87).

<sup>29</sup> Ibid., p. 83; ср. The Correspondence, p. 111—120.

смысле можно признать, что гуманизм подготовил Реформацию. В дальнейшем же пути гуманизма, как более умеренного, просветительского движения, заведомо избегавшего обращения к широким массам и рассчитывавшего лишь на поддержку «просвещенных» государей и духовенства, расходятся с путями Реформации, как более радикальной оппозиции против феодализма, апеллировавшей к революционным настроениям буржуазных и предпролетарских элементов феодального общества. И если такие гуманисты, как Мор, Эразм и их сторонники в различных странах Европы, прекрасно понимали политический аспект деятельности реформаторов, вполне обоснованно осуждая их за «подстрекательство к мятежу», то реформаторы, как Тиндел и его английские единомышленники, напротив, склонны были упрекать гуманистов в непоследовательности и даже в предательстве. Именно так Лютер расценивал позицию Эразма, не желавшего поддерживать реформатора, а Тиндел — позицию Мора, осудившего и его перевод Нового завета и саму деятельность. Как справедливо отмечал Пайнеас, «Тинделу казалось просто невероятным, чтобы человек, защищавший Эразма от нападок теологов и написавший эпиграммы против духовенства, позже мог искренне порицать сочинения, схожие с теми, которые он сам когда-то написал. Тинделу не приходило в голову, что ранние сочинения Мора никогда не преследовали той цели, к которой стремился реформатор», т. е. ниспровержения порочной церкви. Поэтому он совершенно откровенно обвинял Мора в неискренности по отношению к защищаемой им католической церкви<sup>30</sup>.

Мор и в период полемики с Тинделом разделял убеждение оксфордских реформаторов (Колета и Эразма) в важном значении популяризации Нового завета среди широких масс. Поэтому, отвергая Библию Тиндела, он положительно оценивал самую идею перевода Писания на английский язык. Впрочем, Мор не видел в этом панацеи от всех пороков, которыми страдают общество и церковь. Он отнюдь не считал, что без Писания на родном языке души англичан обречены на погибель, ибо огромная масса их оставалась безграмотной. На это Мор указывал и в «Апологии», и в «Диалоге»<sup>31</sup>. Тем не менее он считал желательным, чтобы англичане — и духовенство, и миряне — могли читать Евангелие на родном языке. Однако, когда в «Диалоге» собеседник Мора спрашивает его о переводе Тиндела, Мор решительно заявляет, что тот столь плох, что его даже нельзя исправить: по своей тенденциозности он похож на еретическую Библию Уиклифа. Перевод Уиклифа в свое время испортил много народу,

<sup>30</sup> *Pineas R. Op. cit.*, p. 116.

<sup>31</sup> *More Th. The English Workes*, p. 850; *Dialogue*, p. 91—128. Как замечает Бруер, «воображать, что в деревнях пахари и пастухи читали Новый завет или кузнецы и плотники читали его в городах, значит ошибочно представлять себе характер и познания той эпохи». Цит. по: *Campbell W. E. The Spirit and Doctrine of the Dialogue*. — In: *Dialogue*, p. 94.

и не только в этом королевстве, так как зараженные ересью латинские книги Уиклифа распространялись далеко за пределами Англии, в частности в Чехии. Они были использованы, чтобы «сокрушить все Чешское королевство, уничтожить веру и добродетель, и привели к гибели многие тысячи человеческих жизней»<sup>32</sup>. Мор стремился доказать, что Уиклиф, Лютер<sup>33</sup> и Тиндел возродили древние ереси, давно уже осужденные церковью.

Обращаясь к авторитету такого переводчика Библии, как Иероним, Мор напоминал, сколь ответственное дело — перевод Священного писания<sup>34</sup>. Библия не может быть объектом частной интерпретации каждого христианина. Порицая Лютера и Тиндела, Мор утверждал, что простой народ не в силах самостоятельно, без посредника в лице церкви постичь сокровенный смысл Библии. Не случайно, что еще «Иероним сетовал по поводу попыток некомпетентных лиц обсуждать Священное писание, которое не может быть понятно без квалифицированного разъяснения знающих людей»<sup>35</sup>. Мор весьма обстоятельно прослеживал влияние на перевод Тиндела лютеранской концепции веры и церкви. Это особенно отчетливо сказалось при передаче Тинделом таких важнейших понятий, как «священник», «церковь», «милосердие» и т. д. Мор решительно возражал против перевода Тинделом понятия «милосердие» (*charity*) словом «любовь»: «Хотя милосердие всегда есть любовь, все же, как вы знаете, не всегда любовь есть милосердие»<sup>36</sup>. Мор подчеркивает, что в понимании католиков *charity* означает не обычную любовь, но «ту добродетельную любовь-милосердие, которую человек приносит богу». Любовь сама есть благо, она вполне естественна, но это не милосердие, которое являет собой род любви сверхъестественной. Разница между двумя видами любви объясняет Мор, такова же, как и отличие тварных благ, созданных богом, от несотворенного блага<sup>37</sup>.

Указывая на эти различия, Мор исходит из дуалистического понимания человеческой личности: человек сам по себе — и человеческая душа как творение бога, связанное с ним незримыми узами. Из этих двух начал, составляющих человеческую личность, более реальным, более существенным Мор считает последнее, т. е. те духовные узы, которыми душа связана с богом. Именно благодаря этой связи с богом, находящей свое выражение в милосердии — добродетельной любви к богу, сопровождаемой добрыми делами, человек способен постоянно сохранять «бла-

<sup>32</sup> Ibid., p. 213, 230—231.

<sup>33</sup> Почти все идеи Лютера, по мнению Мора, заимствованы им у Уиклифа (*ibidem*).

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibid., p. 244—245.

<sup>36</sup> Ibid., p. 208. «Слово «милосердие» подразумевает все проявления любви», — напишет в своем последнем сочинении «О чистоте скинии» Эразм.

<sup>37</sup> Ibid., p. 209.

женное видение нетварного небесного блага» — жизни вечной. Если же человеческая любовь к тварному миру уже не подвластна разуму и человек перестает любить бога, тогда естественная любовь к тварному перестает быть доброй и человек впадает в смертный грех, утрачивая свою высшую цель — жизнь вечную.

Такова католическая концепция, на которой основывался Мор, полемизируя с Тинделом<sup>38</sup>. Мор обвинял Тиндела в дискредитации учения церкви<sup>39</sup> путем тенденциозного перевода Нового завета. Сознательно заменив ключевое для католической веры слово «милосердие» более широким понятием «любовь», Тиндел тем самым расчистил дорогу лютеранской доктрине, поставив на место католического «милосердия», предполагающего деятельную любовь, сопровождаемую добрыми делами, другое, также ключевое понятие — «вера», которой якобы одной достаточно для спасения и без добрых дел, подразумеваемых «милосердием». Таким образом, в двух различных переводах и толкованиях одного лишь слова *charity* отражались две различные теологические концепции: католическая и лютеранская.

Итак, Мор отстаивал католическое понимание веры, которое, согласно учению церкви, непременно связывалось с милосердием и добрыми делами<sup>40</sup>. «Вера без добрых дел не может спасти нас», — утверждал Мор<sup>41</sup>. Она должна сочетаться с добрыми делами. Мор решительно возражал и против лютеранского понимания церкви в Новом завете Тиндела, который слово «церковь» всегда переводил как «конгрегация». Ведь каждому хорошо известно, что церковь — действительно конгрегация, но известно и то, что не всякая конгрегация есть церковь. Последняя же есть только конгрегация христиан, и в Англии она всегда именуется «церковью».

Что касается общего и абстрактного понятия «конгрегация», то оно, по словам Мора, может быть легко применимо к любому сообществу людей, будь то христиане или турки<sup>42</sup>. Мор считал недопустимым искажением Священного писания постоянное употребление Тинделом вместо слова «священники» (*priests*) слова «старшие» (*seniors*). Проследив истоки понятия «священник» и «священство», Мор показывает неидентичность терминов «священник» и «старший». Хотя действительно священников, или пресвитеров (как называли их по-гречески),

<sup>38</sup> Ср. *Campbell W. E. Op. cit.*, p. 83—84.

<sup>39</sup> *Dialogue*, p. 206—211.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 282—298.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 290. Как указывает Кемпбелл, ссылаясь на словарь Джонсона, следует учитывать, по крайней мере, пять значений *charity* — «кротость», «участие и сострадание», «милостыня, даваемая бедняку», «утешение и облегчение, принимаемое бедным», наконец, теологическое значение — «добродетель всеобщей любви» (*Campbell W. E. Op. cit.*, p. 8).

<sup>42</sup> *Dialogue*, p. 208.

обычно принято было избирать из более старших и почтенных людей, но, как сказано у апостола Павла, «никто да не пренебрегает юностью твоею»<sup>43</sup>. Точно так же и не всякий старший достоин быть священником. Что же касается слова «сеньор», то в английском языке оно вообще не обозначает ничего определенного, да и, будучи французским словом, в Англии оно употребляется чаще с насмешливым оттенком. Если же взять латинское *senior* («старший»), то слово это никогда не обозначало священника, но лишь старшего. По-английски ему соответствует *elder*. И если так называют священника, то, скорее всего, хотят указать на его возраст, нежели на должность. В смысле должности это слово определенно применяется при обозначении городской администрации — «олдермены» (*the aldermen*), но никогда не обозначает священников церкви (*the priests of the church*)<sup>44</sup>.

Такая подмена понятия «священник» понятием «старший», по мнению Мора, основана на «лютеранской ереси», т. е. отрицании самого священства. Ведь для мессы или слушания исповеди, согласно учению Лютера, пригоден «любой человек, женщина и ребенок, которые могут это делать так же, как и всякий священник»<sup>45</sup>. Тиндел злонамеренно исказил перевод, действуя по наущению Лютера, чтобы продвинуть «безумное его дело» в Англии<sup>46</sup>. Поскольку Тиндел — приятель Лютера и других еретиков, причину изменения им понятий «милосердие», «церковь», «священник» уяснить нетрудно. Следуя Лютеру, Тиндел «заменял понятие святой, целомудренной любви обыкновенной любовью...» В итоге «добродетельная любовь, которую человек приносит богу, отождествляется с развратной любовью, недостойной человека». И поскольку Лютер отрицает истинную католическую церковь на земле и говорит, что церковь Христа есть лишь конгрегация какого-то народа, существующая неведомо где и якобы исповедующая правильную веру, каковой он называет лишь собственную новую веру, поэтому Хайченс (псевдоним Тиндсла. — *И. О.*) в своем переводе Нового завета не может допустить понятия «церковь», подменяя его понятием «конгрегация»<sup>47</sup>.

Объясняя, почему Тиндел употребляет вместо слова «священник» «старший», Мор снова указывает на Лютера и его последователей, для которых духовный сан — ничто, ибо лютеране сводят все значение священника только к проповеди. Вот почему Тиндел и устраняет из Нового завета слово «священник», сохраняя его только там, где речь идет о ветхозаветной церкви. Когда же в Евангелии говорится о церкви Христа, там «Писание никогда не упоминает ни о каких священниках, которые отлича-

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 207. Ср. Первое послание к Тимофею, IV, 12.

<sup>44</sup> *Dialogue*, p. 208.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 209—210.

ютея от мирян»<sup>48</sup>. Далее Мор приводит и другие примеры искаженного, тенденциозного, с его точки зрения, перевода<sup>49</sup>. Цель Тиндела Мор видит в том, чтобы под видом истин Священного писания распространять и утверждать ереси Лютера, а также собственные еретические идеи<sup>50</sup>. С превосходным литературным мастерством и юмором Мор возражает Лютеру и Тинделу, нападавшим на католический культ святых, почитание икон, паломничества, и постепенно убеждает собеседника в «правоте учения церкви». Рассуждая о почитании икон, Мор остроумно парирует критику своих противников: «Никто из стада Христова не является настолько глупым, как это изображают еретики, ... чтобы думать, будто изображение пресвятой девы на иконе и есть сама наша пресвятая дева. Поскольку даже собаки понимают разницу между настоящим животным и деревянным изображением и ни один пес не столь глуп, чтобы не отличить настоящего кролика от деревянного чучела. Что же говорить о христианах, которые имеют в своих головах разум, а в своих душах — свет веры!»<sup>51</sup>.

В «Диалоге о ересях» Мор выступал против лютеровской идеи о несвободе человеческой воли. Получается, говорил Мор, что «сами мы не грешим, но это бог ввергает нас в грех»<sup>52</sup>. Лютеране совершают величайшее богохульство, перекаладывая ответственность за все злодеяния на бога. Ведь твердит же Лютер, что «всякая душа упокоится и не будет чувствовать ни добра, ни зла после этой жизни и до самого Страшного суда. И потом те, что будут осуждены на вечные муки, как учит Лютер, будут прокляты не за свои злые дела, ... но за те деяния, которые только бог вложил в них и заставил их совершить, употребив их для злых дел только в качестве мертвого орудия»<sup>53</sup>. Утверждение,

<sup>48</sup> В книге «О послушании христианина» Тиндел открыто отрицал священство и духовное звание, объявляя их ложными выдумками, утверждая, будто священник есть не что иное, как должностное лицо, избранное проповедовать, при этом посвящение в духовное звание якобы не имеет никакого значения. Тогда как в нашем языке, продолжает Мор, «священник — это духовный сам человека, посвященного богу» (*ibid.*, p. 240). По словам Мора, писания Тиндела изобилуют наиболее вредными «ересями» Лютера. В своей «бешеной книге о послушании» Тиндел «развязно хулит всех пап, всех королей, прелатов и священников, поносит всякую религию, все законы, всех святых, оскорбляет таинства церкви Христовой, отвергает благочестивые дела, всякую божественную службу, выступает против всего, что есть доброго». Далее Мор методично «опровергает» ереси Тиндела (*ibid.*, p. 224—229). Между тем книга Тиндела «О послушании христианина» понравилась самому Генриху VIII, и Мор не мог этого не знать, но все же решительно осудил ее, что, несомненно, свидетельствовало о его мужестве. См. *Campbell W. E. Op. cit.*, p. 91.

<sup>49</sup> *Dialogue*, p. 241.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 12—24, 28, 166—167.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

что сами мы якобы не грешим, но только бог делает нас грешниками, представлялось Мору богохульством<sup>54</sup>.

Сам же Мор, напротив, исходит из убеждения, что человек обладает свободой выбора, совершая свои поступки, и несет за них нравственную ответственность перед богом и людьми. Добрые дела также не рождаются сами по себе, их вызывает любовь к богу и к ближнему (*charity*), без которой никакие добрые дела не достигают своей цели. Что же касается веры, то она может существовать и без милосердия. Однако такая вера мертва и бесполезна (*a dead faith is a faith, but unprofitable*). «Мертвая вера не является верой, как мертвый человек — не человек»<sup>55</sup>. Вера, которая не сопровождается добрыми делами, не может спасти нас<sup>56</sup>. Мор глубоко убежден, что бог судит людей по делам их<sup>57</sup>. Лютеране слишком злоупотребляют словом «вера», обманывают простой народ<sup>58</sup>, будучи уверены, что никакой грех не может обречь на погибель; была бы только вера, а добрые дела не нужны<sup>59</sup>. Лютеранская концепция предопределения, отрицание свободы воли, пренебрежение добрыми делами и утверждение, что для спасения достаточно одной лишь веры, по Мору, позволяют оправдывать любое злодеяние, совершаемое последовате-

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 279—280.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 286—287 («*a dead faith is no faith, as a dead man is no man*»).

<sup>56</sup> Ссылаясь на Послание апостола Иакова (II, 19), Мор пишет, что «и беды веруют и трепещут» в страхе перед богом, но это — мертвая вера (*ibid.*, p. 286—287).

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 292. Как гуманист, Мор также не мог примириться с презрительным отношением лютеран к разуму. «В «Диалоге» он вновь выступает против попыток реформаторов третировать разум, противопоставляя ему веру с ее откровением. Как утверждал Мор, разум и откровение в вопросах веры не противоречат друг другу. Разум — не враг веры, ибо по самой своей природе он обращен к поиску истины, а истина всегда остается истиной. Однако Мор все же признавал, что не всякая истина доступна разуму. Например, тайны божественного промысла разуму недоступны. И тем не менее разум остается могучим источником познания, составляющим величайшее счастье бытия. «Разум получает наслаждение от созерцания явлений, при котором проявляется его сила постигать эти явления» (*More Th. The English Workes, Sig. Kg. V*). Итак, в трактовке разума Мор обнаруживает двойственный подход. С одной стороны, касаясь вопроса о соотношении философии и теологии, разума и веры, Мор склоняется к традиционной мысли, что философия должна быть служанкой теологии, а разум — слугой веры. И в этом все еще сказывается влияние средневековых представлений. С другой стороны, весьма примечательно, что и в теологической полемике с реформаторами Мор продолжает защищать духовное кредо гуманизма, отстаивая авторитет разума, являющегося надежным источником человеческого знания. В «Диалоге», как и в «Утопии», Мор продолжает считать познание истины при помощи разума одним из величайших наслаждений, доступных человеку, без которого вообще немислимо счастье человеческого бытия. Причем характерно, что и в трактовке собственно религиозных проблем Мор склонен апеллировать к авторитету разума. См. *CW*, 4, p. 160—162; *Mor T. Утопия*, с. 147—148.

лями «новой веры». В этом смысле лютеранство воспринималось Мором как проповедь разнузданного индивидуализма, прикрываемого авторитетом Евангелия. Отрицание свободы воли и демагогические, по мнению Мора, ссылки на Священное писание как раз и позволяют еретикам оправдывать и восхвалять в глазах простого народа так называемую «свободу Евангелия», которая по существу есть не что иное, как призыв к анархии.

Стремясь окончательно дискредитировать и заклеить дело Лютера и Тиндела как опаснейшую ересь, Мор всячески подчеркивал роль политической демагогии в проповеди вождей Реформации. В «Диалоге» он весьма убедительно показывает, в чем состоит привлекательность реформационной доктрины для простого народа, а также всякого рода политиканов, заинтересованных в мятеже против церковных и светских властей. Автор «Диалога» не ограничивался критикой лютеранской доктрины с точки зрения богословия и этики, он тщательно анализировал роль Реформации в социально-политической борьбе своего времени. Касаясь событий в Германии и в Италии<sup>60</sup>, Мор проявил глубокое понимание политических аспектов реформационного движения в Европе. В частности, он писал: «Весь свой яд Лютер подсластил особым средством — свободой, которую он расхваливал народу, убеждая, что, кроме веры, тому решительно ничего не нужно. Пост, молитву и т. п. он считал лишними церемониями; он учит людей, что раз они верующие христиане, то Христу они приходится чем-то вроде двоюродных братьев; поэтому, кроме Евангелия, они совершенно от всего свободны, и им не приходится считаться с обычаями и законами, как духовными, так и светскими. Хотя он и говорит, что добродетель — терпеливо сносить власть папы, князей и прочих правителей, которых он называет тиранами, тем не менее считает свой верующий народ настолько свободным, что повиноваться власти народу этому нужно в такой же степени, как вообще сносить всякую несправедливость. То же самое проповедует и Тиндел... Простому народу это учение так пришлось по вкусу, что оно ослепило его и он забыл обо всем другом, о чем еще учит Лютер, и совершенно не считается с последствиями такого учения. Светским правителям было отраднo внимать этим проповедям против духовенства, а простой народ ликовал, слыша нападки на духовенство, правителей и вообще на всякую власть в городах и общинах. Наконец, дело дошло до того, что движение вылилось в открытые насильственные действия. Конечно, расправе поначалу подверглись наименее сильные. Прежде всего толпа безбожных еретиков подстрекнула сектантов, чтобы они восстали против

<sup>60</sup> Мор имел в виду события Великой крестьянской войны в Германии 1524—1525 гг. и войну в Италии между Империей и Францией, сопровождавшуюся захватом и разграблением Рима в 1527 г. войсками Карла V, среди которых было много лютеран (Dialogue, p. 301).

аббата, затем против епископа, чему светские князья немало радовались; они замяли дело, так как сами зарились на церковное добро. Однако с ними вышло так, как с собакою в басне Эзопа. Она хотела схватить зубами еще и отражение сыра в воде, а самый-то сыр и выронила.

Лютеровские крестьяне вскоре набрались такой смелости, что поднялись против светских государей. Если бы последние вовремя не спохватились, то, зарясь на имущество других, сами могли бы легко потерять собственное. Однако они спаслись тем, что за лето уничтожили в этой части Германии 70 тыс. лютеран, а оставшихся поработили, но все это было сделано уже после того, как те успели причинить много зла. И все-таки, несмотря на все это, во многих городах Германии и Швейцарии эта безбожная секта благодаря бездействию властей так окрепла, что, наконец, народ принудил правителей также принять ее. Между тем, будь они в свое время внимательнее, они легко могли бы остаться вождями и руководителями народа»<sup>61</sup>.

Сопоставление «Диалога» с «Ответом Лютеру» свидетельствует об идентичности основных идей обоих произведений, в частности, трактовки Мором проблемы церкви, ее обрядов и таинств, священства, христианской веры, добрых дел, свободы воли, их значения для спасения христианина, а также Священного писания и его понимания церковью. Особенно важно сходство в оценке политического аспекта учения и деятельности Лютера и его последователей. При этом «Диалог» еще более заостряет ранее сформулированные положения о разрушительном для феодального общества характере лютеранской доктрины, подтверждая справедливость обвинений, выдвинутых против лютеран, анализом политических событий, связанных с развитием европейской Реформации, и в первую очередь Великой крестьянской войны в Германии.

Приведенная выше яркая и в целом глубокая оценка роли Реформации в событиях 1524—1525 гг. в Германии, отнюдь не исчерпывает политического содержания «Диалога». Показательно вообще отношение Мора к ереси как к идеологии, представляющей угрозу для феодального государства. «Преследование еретиков, — пишет Мор, — добрые государи ведут не только в целях защиты

<sup>61</sup> Ibid., p. 272—273; ср. The Apologue, p. 12. Варварское разграбление Рима и бесчинства солдатчины в 1527 г. Мор также объединил с действиями агрессивно настроенных лютеран, в значительной мере составлявших войско императора. Именно они, по мнению Мора, «не только грабили город, в том числе и собственных союзников, но и, подобно диким зверям, насиловали женщин на глазах у мужей, убивали детей на виду у родителей, открыто вымогали деньги и... чинили всевозможные бесчинства и зверства... грабили церкви, убивали священников прямо в храмах, оскверняли алтари, уничтожали иконы» (Dialogue, 4, p. 274—275). Но поскольку «нет никакой свободы воли, — продолжал Мор, — значит один бог помимо их воли творит все зло, которое они совершают» (ibid., p. 276).

веры, но и для сохранения мира среди народа»<sup>62</sup>. Сожжение еретиков «законно и необходимо». И применяется оно не духовенством, которое не обладает правом казнить, а светской властью в качестве «справедливой политической меры предосторожности»<sup>63</sup>. Если бы еретики сами не чинили насилия, к ним бы не применялись насильственные меры<sup>64</sup>. Аргументация Мора носит здесь двоякий характер. С одной стороны, он апеллирует к авторитету «отцов церкви», с другой стороны, ссылается на традиционный политический и юридический опыт средневекового государства. «Даже такой святой человек, как Августин, который долго с великим терпением переносил зло еретиков, в конце концов пришел к тому, что их надо держать в страхе перед телесным наказанием и карать силой. Так же поступали блаженный Иероним и другие почтенные отцы церкви. В добрых католических королевствах: в Италии, Германии, Испании, Англии еретиков на протяжении долгого времени предавали смерти через сожжение»<sup>65</sup>. Желая подчеркнуть, что в этом нет вины духовенства, но такова государственная практика, Мор ссылается на опыт Англии, указывая, что особенно часто подобное свершалось «при благородном государе блаженной памяти короле Генрихе V, когда лорд Кобхем поддерживал известные ереси лоллардов и когда «были сожжены многие еретические книги, многие еретики, и наконец, сам лорд Кобхем был сожжен в Лондоне, ибо королевству угрожала серьезная опасность, и поэтому парламент подвергал еретиков гонениям, когда духовенство отдавало их в руки светских властей, так что не духовенство, а светская власть предавала еретиков смерти»<sup>66</sup>.

Корни ереси Мор видел в испорченности людей — гордыне и в пагубном действии, которое оказывают на простой народ проповеди пастырей, отколовшихся от церкви. Особенно опасны суждения несведущих людей по поводу Писания, правильно понимать которое учит только церковь. В противном случае темный народ неизбежно впадает в заблуждения, преступает законы и чинит беспорядки. Не случайно, продолжал Мор, еще Платон считал недопустимым и неразумным обсуждать законы государства где попало, но лишь «в специально отведенном месте» людьми сведущими, правомочными<sup>67</sup>.

Ту же заботу о поддержании порядка и предотвращении анар-

<sup>62</sup> Dialogue, p. 302.

<sup>63</sup> Ibidem.

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> Ibid., p. 304.

<sup>66</sup> Ibid., p. 304—305. «Если еретик не раскаивается, церковь исторгает его из стада Христова и передает в руки светской власти. И хотя это приводит еретиков к смерти, духовенство не совершает ничего дурного... Вполне законно сопротивляться турку и другим язычникам, и государь обязан это делать» (ibid., p. 305—308). По мнению Мора, «еретики — это мученики дьявола, мать же всех ересей — гордыня» (ibid., p. 314).

<sup>67</sup> Ibid., p. 244—245. Ср. Мор Т. Утопия, с. 176—177.

хии видит Мор в благоразумных, с его точки зрения, установлениях императора, «запрещавшего простому народу вступать в острые дискуссии, касающиеся вопросов веры и Священного писания»<sup>68</sup>. Еретики, последователи Лютера, как раз и совращают в корыстных целях простой народ, проповедуя людям то, что им приятно, в частности «свободу распутничать». «Если бы еретики ограничились проповедями и сами не прибегали к насилию, быть может, и против них теперь меньше применяли бы силу». Однако при существующем положении вещей «нет никакого резона считать, что христианские государи должны допускать притеснения христиан турками или еретиками, которые еще хуже, чем турки»<sup>69</sup>. А поскольку «еретики поднимаются и произрастают среди нас. было бы глупо допускать это», ведь как только люди поддаются под влияние еретиков, они «отходят от Христа». Мудро поступают те, кто подавляет ересь в самом зародыше<sup>70</sup>. Так было и во времена блаженного Августина, когда в Африке бесчинствовали донатисты, совершая насилия, грабя и убивая истинных христиан, так же действовали недавно в Германии и лютеране, «наихудшие из еретиков, которые когда-либо произрастали в церкви Христа»<sup>71</sup>.

Таким образом, в «Диалоге» против Тиндела Мор использовал уроки недавнего политического опыта Германии для дополнительной аргументации ранее выдвинутых положений о политической опасности Реформации. Это не значит, что автор «Утопии» и «Диалога» утратил понимание социальной несправедливости и порочности феодальной системы. Это лишь означает, что Мор как политик, гуманист и человек, преданный католической вере, воспринимал подрыв господствующей идеологии как угрозу анархии. Не находя позитивной политической программы у идеологов Реформации, оценивая стихийные действия масс лишь как разрушительное начало, которое, уничтожая существующее, ничего не созидает, но лишь ведет к торжеству слепого насилия, Мор видел свою задачу в том, чтобы заклеить вождей Реформации как безответственных политиканов, преисполненных необыкновенной гордыни и угрожающих церкви Христовой, в которой он усматривал духовную и нравственную опору общества. Вот почему и в «Ответе Лютеру», и в «Диалоге о ересях» Мор настойчиво и нередко в тех же самых выражениях защищал традиционную доктрину церкви как главной направляющей силы, ведущей христиан по единственно правильному пути, возможному в этом грешном мире. В «Диалоге» Мор вновь формулирует, на этот раз по-английски, свое понимание церкви. Истинная церковь Христа — не узкий круг избранных, сектантов, последователей Лютера и Тиндела. «Цер-

<sup>68</sup> Dialogue, p. 245.

<sup>69</sup> Ibid., p. 302.

<sup>70</sup> Ibid., p. 303.

<sup>71</sup> Ibid., p. 303—304, 317—318.

ковь — это совокупность христиан, плохих и хороших, живущих вместе в одной общине, пока церковь существует на земле»<sup>72</sup>.

Довод, будто грешники «не есть церковь», Мор называет в «Диалоге» «глупым утверждением Лютера»<sup>73</sup> и всячески оспаривает. Благодаря церкви мы знаем и священное писание<sup>74</sup>, составляющее «лучшее знание», которым может человек обладать. Хотя, замечает Мор, «дух бога внушает человеку веру и без Священного писания»<sup>75</sup>. Но и изучая Писание, человек до конца должен оставаться в церкви Христовой. Противопоставление Священного писания церкви Мор рассматривал как опасную ересь, порожденную «великой гордыней», из-за которой «человек покидает веру всей церкви Христовой». А церковь эта «не может заблуждаться ни в одном существенном пункте веры», ибо «бог желал иметь нас верующими»<sup>76</sup>. Убедив своего собеседника в том, что церковь обладает высшим и непогрешимым авторитетом в вопросах веры и толкования Священного писания<sup>77</sup>, Мор постепенно добивается признания и одобрения своим оппонентом всех католических обрядов, которые тот первоначально отвергал.

Как и в «Ответе Лютеру», в «Диалоге о ересьях» Мор всячески стремился дискредитировать личность реформатора. Еще в 1523 г. в «Ответе Лютеру» Мор изображал поведение реформатора во время Вормсского рейхстага, как хвастливую саморекламу наглого монаха, лишённого и тени апостольского духа или мужества мученика. По словам Мора, Лютер имел надежную охранную грамоту, подписанную императором Карлом V, да еще лгал, что эта грамота была нарушена. Как образчик «глупого бахвальства» Лютера Мор цитировал в своих трактатах 1523—1529 гг. анонимную брошюру, прославлявшую смелое поведение реформатора на Вормском рейхстаге. Возможный автор брошюры — Георг Спалатин; Мор приписывал ее самому Лютеру, поскольку реформатор говорит в ней иногда от первого лица — «я, славный Мартин, человек божий Лютер»<sup>78</sup>.

Как уже указывалось, в 1531 г. Тиндел опубликовал «Ответ на Диалог сэра Томаса Мора», посвященный в сущности вопросу о природе церкви. Возражая Мору, оспаривавшему правомерность замены Тинделом слова «церковь» словом «конгрегация», реформатор указывал, что «слово церковь имеет различные значения».

<sup>72</sup> Dialogue, p. 142—143. Только в день Страшного суда «поле будет очищено, злые будут исторгнуты, добрые оставлены», пока же, на земном своем поприще, церковь Христа неизбежно должна объединять всех христиан — «и добрых, и злых». Аргументацию своего понимания церкви Мор заимствует из Первого послания апостола Павла к Коринфянам (V, 1—5).

<sup>73</sup> Dialogue, p. 141—142.

<sup>74</sup> Ibid., p. 143—144.

<sup>75</sup> Ibid., p. 182.

<sup>76</sup> Ibid., p. 102; ср. p. 86.

<sup>77</sup> Ibid., p. 66—67 sq.

<sup>78</sup> Responsio, p. 46—47; ср. Dialogue, p. 268—269; «Moreana», XII, № 46, p. 82—83.

Однако в своем переводе Нового завета он не случайно предпочел употреблять вместо общепринятого термина «церковь» слово «конгрегация», поскольку понятие «церковь» совершенно опорочено нынешним духовенством, которое в силу своей испорченной, «грубой и черствой» природы пользуется словом «церковь» в корыстных целях, чтобы обманывать невежественный народ и глумиться над ним<sup>79</sup>. «Вот почему я, — писал Тиндел, — интерпретировал слово церковь как конгрегацию... а вовсе не из-за какого-то злого умысла или намерения упрочить ересь, как магистр Мор несправедливо обвиняет меня в своем «Диалоге», где хулит мой перевод Нового завета»<sup>80</sup>. Ссылаясь на Писание, Тиндел пояснял, что подразумевает под словом «церковь» всех тех, кто «почитает имя Христа и верует в него». Ныне, по его мнению, распространялась порочная склонность ограничивать понятие «церковь», сводя его только к духовенству. На самом же деле это широкое понятие, подразумевающее всю общину верующих, а не одно духовенство. Заявление папистов, что церковь не может ошибаться, по словам Тиндела, на практике означает не что иное, как попытку оправдать порочное духовенство.

Тиндел не соглашался, что католическое духовенство, с которым ассоциируют понятие «церковь», будто бы сохранило для христиан Священное писание, оно напротив, сделало все, дабы утаить его от народа и уничтожить. Он и взялся за перевод Нового завета, чтобы сделать слово божье доступным всему народу. Каждое допущенное им изменение в тексте Писания по сравнению с Вульгатой, утверждал Тиндел, основывается на греческом оригинале и согласуется с переводом Эразма. Тем не менее Мор почему-то «не выступает подобным образом против своего дорогого Эразма», а предпочитает нападать на английский перевод. Может быть, такая снисходительность к Эразму объясняется тем, что «Морию» (т. е. «Похвалу глупости») тот написал в доме Мора, который в свое время ее одобрял? И если бы «Похвала глупости» была переведена на английский, то каждый убедился бы, насколько тогдашний образ мыслей Мора отличался от нынешнего. Это доказывает, что Мор был великим лицемером (*deep dissembler*)<sup>81</sup>. Касаясь обрядов католической церкви, Тиндел заявлял, что вовсе не осуждает их как таковые, но выступает против злоупотребления ими со стороны духовенства и искажения их.

В «Ответе Мору» Тиндел подвергал резким нападкам английское духовенство. Он прямо апеллировал к «слову бога», т. е. тексту Писания. Свою теологическую доктрину Тиндел целиком основывал на утверждении, что Писание — абсолютный и достаточный авторитет по всем вопросам церковной догмы и церковной

<sup>79</sup> The Whole workes of W. Tyndall, John Frish and Doct. Barnes, p. 249—250 (первая пагинация).

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> Ibid., p. 251.

практики. Даже сам Христос, уверял Тиндел, всегда в своих действиях опирался на авторитет Священного писания<sup>82</sup>. Поэтому Тиндел настойчиво взывал к своим читателям — ни шагу без Писания! Все, что делается не по слову божьему, — идолопоклонство<sup>83</sup>. Не только духовенство, но и миряне могут черпать из Писания слово божье. Чтобы толковать его, нужно лишь руководствоваться истинной верой, возрождающей человека благодаря действию святого духа. Именно дух святой приводит человека к пониманию слова божьего, которое находится за пределами возможностей естественного разума<sup>84</sup>. Ошибались многие ученые люди, пытавшиеся применять мирскую мудрость, чтобы объяснить слово божье<sup>85</sup>. Понимание смысла Писания требует духовного знания. Помогает в этом человеку не дух Аристотеля, но дух божий<sup>86</sup>. Как подчеркивает Пайнеас, Тиндел «делал Священное писание предметом собственной интерпретации каждого», решительно отвергая всевозможные теологические комментарии<sup>87</sup>. Для правильного толкования Писания, по мнению Тиндела, вполне достаточно одной лишь «истинной веры», ибо без нее человек остается во власти «слепого разума и глупых фантазий»<sup>88</sup>.

Исходя из лютеранской трактовки Писания как основного источника веры, Тиндел в «Ответе на диалог Мора» формулировал свое отношение к традиционным обрядам церкви, смысл которых он видел в проповеди Евангелия. Вопреки Мору, отстаивавшему неприкосновенность обрядов и таинств и утверждавшему, что их сокровенный смысл находится за пределами понимания одного лишь разума, Тиндел настаивал на необходимости уяснить значение каждого обряда. По словам Тиндела, всякое таинство лишь тогда имеет смысл, когда христианину понятно его значение<sup>89</sup>. Христианин обязан понимать значение обряда, а не довольствоваться его внешней стороной, ибо в противном случае обряды не приносят пользы, а губят веру<sup>90</sup>. Для христианина таинство церкви важно не само по себе, а лишь с точки зрения оправдания<sup>91</sup>. Та церковь, которую защищает Мор, не является истинной церковью, бог от нее отступился, и вот уже «800 лет она находится вне божественного покровительства»<sup>92</sup>.

<sup>82</sup> The Whole workes. . . , p. 86, 138.

<sup>83</sup> Ibid., p. 66.

<sup>84</sup> Ibid., p. 67.

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> Ibid., p. 80, 88.

<sup>87</sup> *Pineas R. Op. cit.*, p. 45.

<sup>88</sup> The Whole workes. . . , p. 66. Ср. *Pineas K. Op. cit.*, p. 45. Подробный анализ взглядов Тиндела на церковь, духовенство и королевскую власть см. *ibid.*, p. 36—119.

<sup>89</sup> *Tyndale W. An Answere vnto Syr Thomas More. Antwerpen, 1531* (далее — *Tyndale W. Answere*), sig. E7.

<sup>90</sup> Ibid., sig. A2v, cp. sig. E5.

<sup>91</sup> Ibid., sig. E7v.

<sup>92</sup> Ibid., sig. A4, Q6v.

В связи с этим в трактате «Опровержение Ответа Тиндела», Мор должен был растолковать, «какая церковь является истинной»<sup>93</sup>. Мор исходил из положения, что католическая церковь создана самим богом, который постоянно, активно воздействует на мир через свое творение. Без цивилизующей роли церкви Христа в истории Европы, считал Мор, человечество неизбежно должно было впасть в состояние варварства и хаос. Таким образом, в исторической миссии католической церкви Мор видел не что иное, как реализацию божественного замысла, который люди обязаны безоговорочно принимать. Эта истина, по мнению Мора, доступна «всем людям, обладающим доброй волей», т. е. всем желающим понять волю бога. Вместе с тем Мор исходил из убеждения, что христианин, обладающий «доброй волей и здравым смыслом» и принимающий божественный план, воплощенный в существующей структуре католической церкви и ее исторической миссии, не может даже и претендовать на то, чтобы полностью постичь бога и его намерения. Поскольку бог не только всемогущ, он — явление поистине «необъяснимое, превышающее понимание человеческого разума». И в то же время бог для людей — любящий отец. Такое представление о боге поразительно напоминает аналогичное рассуждение из «Утопии», касающееся религии утопийцев<sup>94</sup>. Оно же пронизывает весь трактат Мора, составляя неотъемлемую часть его аргументации в защиту церковных обрядов и авторитета католической церкви<sup>95</sup>.

Отстаивая неприкосновенность всех институтов и обрядов католической церкви, Мор считал бессмысленными и необоснованными претензии реформаторов критически переосмысливать церковную традицию, поскольку в основе всех существующих обрядов и установлений церкви лежит божественный промысел, не доступный одной логике разума. Христианин может лишь послушно принимать те обряды и правила, которые бог соблаговолил установить в своей церкви. Тиндел, как мы видели, напротив, с большим недоверием относится к непонятным, с точки зрения здравого смысла, обрядам католической церкви и непременным условием

<sup>93</sup> CW, 8, pt. I (далее — Confutation), p. 480.

<sup>94</sup> Ср. CW, 4, 216.

<sup>95</sup> О близости концепции Мора о боге к теологическим представлениям номиналистов, и особенно последователей Дунса Скотта, см. *Marius R. C. Thomas More's View of the Church.* — In: CW, 8, pt. III (далее — *Marius*), p. 1273. Как учил Скотт, весьма популярный в Оксфорде, где прошли студенческие годы Мора, цель теологии — не в том, чтобы понимать бога, а в том, чтобы пробуждать в человеке еще большую любовь к нему. Хотя люди и не в состоянии постичь бога, им надлежит знать, что бог любит их, и в этом они могут обрести уверенность и силу (*ibidem*; ср. *Jacob E. E. The Fifteenth Century.* Oxford, 1961, p. 681—682). Подобная теологическая позиция допускала двусмысленное толкование. Поэтому со временем человек должен был вступить в конфликт с теологией, что и произошло в эпоху Возрождения (*Marius*, p. 1274).

целесообразности выполнения всякого церковного обряда считал понимание христианами его смысла и значения<sup>96</sup>.

Стремление Тиндела непременно понять смысл совершаемых таинств представлялось Морю «богохульством», поскольку никому «не позволено знать, почему бог сделал то, что он сделал». Человеку надлежит почитать таинства и довольствоваться лишь одним знанием, что они — «средство, которое богу было угодно употребить для нашего спасения»<sup>97</sup>. Бог всемогущ и мог бы использовать другие средства, но он предпочел таинства. Понимание отношения бога к человеку формулируется Мором достаточно определенно: через свою церковь бог говорит людям, что они должны делать, не объясняя, почему они должны делать то, что он требует. Эту точку зрения Мор обосновывает ссылками на Библию, подчеркивая, что и Ветхий завет, и Новый в этом смысле одинаково трактуют проблему церковных обрядов<sup>98</sup>. Мор замечает, что Евангелие не объясняет значение даже такого таинства, как крещение водой, которое реформаторы отнюдь не отвергали. В частности, в Евангелии от Иоанна (III, 5) и от Матфея (XXVIII, 19) Христос просто говорит о необходимости крещения водой и святым духом<sup>99</sup>. И тем не менее реформаторы признают таинство крещения. Таким образом, бог имеет свои тайные цели, предписывая те или иные обряды, а христианин обязан их выполнять, не пытаясь проникнуть в тайный смысл обряда.

Вновь, как и в «Диалоге о ересь», Мор сформулировал свое понимание отношения между разумом и верой, подчеркивая, что разум не должен противиться вере, но быть заодно с ней и прислуживать ей. Хотя Мор и далек от порицания, принижения роли разума, как это было свойственно реформаторам, в частности Лютеру<sup>100</sup>, тем не менее он также признавал ограниченность возможностей разума в исследовании предмета веры. Как указывал Мор, пути и деяния бога настолько превышают возможности человеческого понимания, что сила разума в вопросах веры недостаточна, поскольку знание, идущее от веры, и знание, добытое усилиями разума, различны по своей природе. Кредо христианской веры не похоже на геометрию Евклида, писал Мор, ибо в противном случае «это была бы не вера, не убеждение, но само видение и знание»<sup>101</sup>. Однако милость божья не оставляет человека и склоняет его несовершенный разум к признанию догматов веры<sup>102</sup>. Мора и его единомышленников меньше всего волновала проблема рациональ-

<sup>96</sup> Мариус (р. 1275) обращает внимание на особую подозрительность Тиндела в отношении чувственного аспекта католического богослужения, видя в этом предвосхищение будущей пуританской традиции.

<sup>97</sup> Confutation, p. 102.

<sup>98</sup> Ibid., p. 80—81.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Cp. Marius, p. 1276.

<sup>101</sup> Confutation, p. 508.

<sup>102</sup> Ibid., p. 778.

ного объяснения атрибутов веры и бога. Ни Мор, ни Эразм никогда не проявляли интереса к метафизической философии и считали безумием пытаться проникнуть в тайны потустороннего мира. Именно в этом контексте и следует понимать критические суждения о несовершенстве человеческого разума, который милостью бога склоняется к вере. Мор был глубоко убежден в возможности и необходимости гармонии между разумом и верой<sup>103</sup>.

Отвечая Тинделу и его наставнику Лютеру, порицавшим папу и католическое духовенство за то, что они привносят рациональную философию в толкование теологических сюжетов, Мор высказывал твердое убеждение, что «философская мудрость и все истинное, что мы можем в ней найти, дана богом и может хорошо служить... более высокой, нежели она, мудрости», т. е. вере<sup>104</sup>. Иными словами, Мор считал, что философия должна быть слугой откровения. Как справедливо отмечает Мариус, для Мора не существует вопроса о так называемой «двойной истине», Мор не допускает мысли, что разум, следуя своей логике, может противоречить вере. Согласно его представлениям, разум должен останавливаться перед священными барьерами, воздвигаемыми откровением, преступать через которые было бы безумием. Не случайно в своем «Опровержении Ответа Тиндела» Мор часто порицал этот «дикий род разума», не обуздываемый авторитетом веры, считая не чем иным, как «гордыней», стремление реформаторов познать все значение каждой религиозной церемонии, каждого обряда<sup>105</sup>.

Мор считал совершенно недопустимым пытаться объяснять церковный обряд, полагаясь на один лишь естественный разум. Для него это означало полностью уподобиться языческим философам. Показателен в этом отношении его спор с Тинделом о значении поста в жизни христианина. Отрицая, что благодаря такому «деянию», как постничество, человек заслуживает милость небес, Тиндел тем не менее считал действие поста полезным, поскольку он смиряет «вожделения плоти»<sup>106</sup>. Мор решительно возражал против такого весьма плоского, с его точки зрения, рационального объяснения поста. По Морю, пост для христианина — не только средство обуздать плоть, но и наказание за грех. Цель поста в том, чтобы «заставить нас вспомнить, что мы здесь путники в юдоли слез»<sup>107</sup>.

<sup>103</sup> Характерно, что и Эразм ставил веру выше знания, но и то, и другое, по его убеждению, служит поискам истины.

<sup>104</sup> *Confutation*, p. 64. Задолго до Тиндела Лютер резко отрицательно говорил о влиянии философии Аристотеля на христианскую доктрину, что комментатор *Confutation* рассматривает как результат ранних теологических штудий Лютера, в частности влияния антирационалистической теологии «Братьев общей жизни». Воспитанный в традициях *devotio moderno*, Лютер «серьезно дискредитировал роль философской спекуляции в понимании откровения». См. *Marius*, p. 1490.

<sup>105</sup> *Cp. ibid.*, p. 1277.

<sup>106</sup> *Tyndale W. Answer*, sig. F1r.

<sup>107</sup> *Confutation*, p. 65.

Так, рассматривая проблему отношения разума к вере, Мор в полемике против реформаторов защищал традиционную доктрину церкви, согласно которой разуму отводилась роль слуги веры. Мор упорно стремился доказать, что вера основывается не только на разуме. Однако и на почве разума, утверждал он, апеллируя к многовековому опыту истории церкви, вера легко одерживала триумф над всеми обстоятельствами, добиваясь «единства и согласия среди христиан»<sup>108</sup>. Другая проблема, к которой здесь Мор обращается вновь, — это отношение между верой и делами христиан. Позиция Мора здесь близка к позиции Эразма, считавшего, что без доброй воли и добрых дел христианский обряд не имеет силы. То, что Мор и Эразм всегда акцентировали внимание на действенной стороне христианской веры, известно. В этом как раз и выражается наиболее характерная особенность северного гуманизма, рассматривавшего этическое наследие христианства как средство преобразования и обновления всего общества. Не случайно исследователи северного гуманизма единодушно называют этот вариант ренессансной идеологии «христианским гуманизмом». Существо «христианского гуманизма» составляло убеждение в действенном, преобразующем значении учения Христа. Интенсивная литературно-просветительская деятельность Эразма и Мора в канун Реформации характеризуется настойчивым стремлением покончить с догматическим абстрактно-схоластическим отношением к христианству. Схоластическому догматизму университетских теологов гуманисты противопоставляли толкование христианской веры как повседневного образа жизни, на практике осуществляющего этические заветы нагорной проповеди Христа.

Подчеркивая важность добрых дел в жизни христиан, гуманисты предреформационной поры подчас свободно ставили знак равенства между общечеловеческими добродетелями, прославлявшимися античными писателями, и христианскими этическими нормами. Так, во вступительном письме к своим переводам трех диалогов Лукиана, этой своеобразной гуманистической апологии античного сатирика и вольнодумца, Мор высказывал весьма смелое суждение, будто в диалоге «Киник» Лукиан прославлял христианский образ жизни<sup>109</sup>. В трактовке Мора противопоставление Лукианом сурового образа жизни киников, привыкших довольствоваться малым, изнеженности и роскоши нравственно слабых людей и есть восхваление того пути, который ведет человека к вечной жизни<sup>110</sup>. Но вот прошло почти два десятилетия, наступила пора Реформации, воочию показавшая гуманистам, сколь опасно для устоев феодального общества свободное толкование богословско-этических проблем христианской веры. Времена изменились: вчерашние «вольнодумцы», «христианские гуманисты» логи-

<sup>108</sup> Confutation, p. 749.

<sup>109</sup> The Correspondence, p. 12.

<sup>110</sup> Ibid., p. 11.

кой истории оказались отброшены в лагерь защитников «старого порядка». В этом проявилось своеобразие гуманизма как ранней незрелой формы буржуазного просвещения. Но и оказавшись в лагере реакции (контрреформации), Мор и Эразм продолжали отстаивать действенное понимание христианской веры. Так, Мор подчеркивал, что христианин должен трудиться в этом мире. Как бы ни были несовершенны дела человека с точки зрения божественного критерия, человек должен прилагать максимум усилий, совершая добрые дела. Ссылаясь на XXV главу Евангелия от Матфея, Мор развивает мысль о том, что бог создал мир, в котором добрым делам отведена важная роль в спасении человека. Поэтому люди «должны работать так хорошо, как только могут», в противном случае человеку остается раскаиваться в том, что он не выполнил свой долг перед богом<sup>111</sup>.

Итак, в понимании Тиндела, человеческие дела слишком несовершенны и все, что человек предложит богу, — это его вера, но даже она оказывается не чем иным, как божественным даром, предопределенным милостью божьей<sup>112</sup>. Иной была позиция Мора. Да, перед богом даже самые добрые дела человека несовершенны. Тем не менее в мире, который создан богом, волею самого творца, добрые дела играют важную роль в спасении. Мор убежден, что, если человек совершает добрые дела и делает все, чтобы быть приятным богу, бог не отвернется от него. Этому учит людей бог через свою церковь.

Теологическая концепция Мора имела непосредственное отношение к политике, поскольку, с его точки зрения, создав мир человека, бог учредил государство, и он же сделал человека частью общества, в котором большинство людей подчиняется и лишь немногие приказывают. Таково неперемutable условие нормальной жизни общества. Нарушение же этого условия неизбежно порождает хаос, а это не угодно богу, строго предписавшему повиноваться закону. Люди обязаны подчиняться своим государям, потому что «правители имеют власть от бога, который требует повиновения им, иначе мир погрузился бы в хаос»<sup>113</sup>. Под правителями, которым народ обязан повиновением, Мор подразумевал представителей как светской, так и церковной власти. Ссылаясь на Библию, он делает вывод, что бог не одобряет мятежей, но

<sup>111</sup> Confutation, p. 403. Для Лютера и Тиндела любая попытка заслужить награду перед богом своими делами была бы богохульством (D. Martin Luthers Werke, Bd. 10, Abt. 2, S. 187); ср. Tyndale W. The Exposition of the fyrste Epistle of Seyent John. Antwerpen, 1531, sig. B4; Confutation, Part II, Appendix B, № 26 («Толкование первого послания Святого апостола Иоанна»). По мнению Тиндела, все, что человек может предложить богу, — это его вера, да и та — дар, предопределенный милостью бога (Tyndale W. The Parable of the Wicked Mammon. Antwerpen, 1528, sig. C4—C6. «Притча о нечестивом Маммоне»; Confutation, Part II, Appendix B, № 6, p. 1070—1074).

<sup>112</sup> Tyndale W. The Parable. . ., sig. B4—B4v.

<sup>113</sup> Confutation. p. 56.

требует от народа уважения к власти<sup>114</sup>. Эти суждения Мора имели самое непосредственное отношение к социально-политическим конфликтам эпохи Реформации. Осмысливая трагические последствия поражения Великой крестьянской войны в Германии и роль идеологов Реформации в развязывании смуты, Мор пришел к выводу об опасной и вредной безответственности всякого рода подстрекателей народа против властей.

Созидающая историческая роль классовой борьбы угнетенных гуманисту Мора была непонятна — он был способен воспринять лишь трагические последствия классовой борьбы. Отсюда его категоричные заявления об опасности критических суждений народа о своих правителях и необходимости беспрекословного послушания властям. Мор отнюдь не сомневался в обоснованности критики реформаторов по поводу «греховности» и «порочности» католического духовенства и пап. Но еще большим пороком и грехом самих реформаторов, с его точки зрения, было распространение ими смуты, неповиновения среди простого народа. И римский папа может оказаться грешником, но для исправления этого положения в церкви имеются средства иного порядка, нежели памфлеты реформаторов, — существует вселенский собор, который может увещевать самого папу и даже низложить его. Но это вовсе не значит, что «всякий бесстыдный негодяй имеет право поносить папу или государя». Даже если обвинения истинны (а Мор считает, что они чаще всего вообще несправедливы), простой народ не имеет права хулить власть. И этот порядок действует во всех королевствах. Клевета и осуждение власть имущих вызывают в народе лишь ненависть к правителям, которых он всегда «обязан уважать и повиноваться им»<sup>115</sup>. Порядок, существующий в церкви и государстве, установлен богом. Человек обязан не рассуждать, а повиноваться ему<sup>116</sup>.

Политический аспект, как видим, нередко превалирует у Мора над теологическим. Стремление к ниспровержению «испорченной» церкви он рассматривает как угрозу ниспровержения существующего порядка. Тем не менее собственный опыт Мора, мыслителя и политика, опровергает эту его реакционную доктрину, убедительно доказывая, что автор «Утопии» и государственный деятель, осужденный за измену, в действительности был весьма далек от беспрекословного подчинения существующему порядку. И в этом, несомненно, проявились сила и величие Мора как человека эпохи Возрождения, причудливо уживавшиеся в нем с чертами традиционного средневекового мировоззрения. В теологической позиции реформаторов Мор видел лишь одно разруши-

<sup>114</sup> Confutation, p. 671.

<sup>115</sup> Ibid., p. 590; Ср. *Marius*, p. 1281—1282.

<sup>116</sup> Мариус не без основания считает, что теологическая доктрина, защищаемая Мором в *Confutation*, такова, что ею можно оправдать законность «любого политического порядка», как существующего по воле бога (*Marius*, p. 1282).

тельное начало, огульно обвинял их в злонамеренности и неискренности. Лютер, Тиндел, Барнз и другие реформаторы, обличавшие пороки католической церкви, воспринимались Мором как банда прожженных политических мошенников, которые лишь прикрываются авторитетом Евангелия, а на самом деле преследуют свои низменные интересы, добиваясь анархии и упразднения всех существующих авторитетов и всякой власти.

Вот почему, нисколько не идеализируя пороки тогдашней системы, Мор, не колеблясь, встал на защиту традиционной церкви и традиционного политического порядка, считая, что даже «плохой порядок лучше, чем никакой». Наступление в Европе Реформации для гуманиста Мора поставило христианскую цивилизацию перед простейшей дилеммой: либо защитить и сохранить католическую церковь и существующий политический и правовой порядок, либо кровавая междоусобица, бунт черни и гибель всей христианской культуры. Третьего не дано. Четко определив свою политическую позицию перед этой, им самим же сформулированной дилеммой, Мор решительно выступил в защиту духовных основ традиционной христианской цивилизации и социально-политической системы, которые для него ассоциировались с безраздельным торжеством католической церкви. Авторитет этой церкви Мор рассматривал как главное и единственное условие сохранения вселенской общности христианского мира. В том же, что касалось вопросов веры и всех других духовных проблем жизни христиан, единственным и решающим авторитетом для Мора была католическая церковь, та «видимая», официальная церковь, которая, по его мнению, обнаруживает прямую преемственность по отношению к новозаветной церкви, провозглашенной в первом Послании к Тимофею апостола Павла (III, 15), «домом Божиим, церковью бога живого, столпом и утверждением истины». И поскольку задача этой церкви — наставлять людей на путь божий, она не может быть невидимой<sup>117</sup>. Отвергая концепцию реформаторов об исключительности авторитета Писания (концепция «*sola scriptura*»), Мор отдавал предпочтение более высокому, с его точки зрения, авторитету в вопросах веры — авторитету церкви.

Согласно убеждению Мора, святой дух, никогда не покидавший католическую церковь, внушил ей дар божественного откровения. Христос оставил не мертвую книгу, но живую церковь, состоящую из его учеников и последователей. Таким образом, по Морю, творцами Писания являются люди, направляемые святым духом церкви Христовой. Они-то и выработали текст Священного писания. В представлении Мора церковь — не только творец свя-

<sup>117</sup> Ibid., p. 847. Правда, наряду с невидимой, духовной церковью Тиндел признавал также и земную конгрегацию верующих христиан (*Tynedale W. Exposition of Matthew*, sig. B1r). Однако Мор всегда трактует церковь Тиндела как «невидимую», противопоставляя ей «видимую» церковь во главе с папой.

ценных текстов, она их единственный авторитетный истолкователь. А это весьма трудное и ответственное дело, поскольку, считает Мор, Писание есть книга «за семью печатями», описанная в Апокалипсисе, и полностью ее можно будет понять лишь в конце земного века человечества, когда явится «агнец божий». А до тех пор следует основываться на интерпретации церкви и ее святых отцов<sup>118</sup>. Правильно понятое Священное писание никогда не противоречит доктринам католической церкви<sup>119</sup>.

Отстаивая приоритет католической церкви перед Писанием, Мор часто ссылается на известное изречение Августина, заявлявшего, что верить в Евангелия его побуждает прежде всего авторитет католической церкви<sup>120</sup>. В противоположность реформаторам Мор утверждал, что католическая церковь — единственная истинная церковь, сохраняющая непрерывную преемственную связь с новозаветной церковью, которой бог через Христа обещал свое покровительство до конца мира. Следовательно, с католической церковью — сам бог, который никогда не покидал ее<sup>121</sup>. Современная Морю католическая церковь и есть церковь Амброзия, Августина, Иеронима, вот уже столетия сохраняющая единодушие и согласие среди верующих, которое реформаторы впервые подвергли столь серьезному испытанию<sup>122</sup>.

Мор действительно был убежден в том, что «отцы церкви», будь они живы, с отвращением осудили бы Лютера, Тиндела и их приверженцев, как они всегда осуждали еретиков<sup>123</sup>. Естественно, ни Лютер, ни Тиндел, ни Барнз не могли согласиться с подобным заключением Мора и решительно настаивали на необходимости уничтожения порочной католической церкви, запятнавшей себя вероотступничеством и тем самым утратившей всякую связь с древней церковью святых отцов, которых реформаторы сами не прочь были цитировать в подтверждение собственной правоты<sup>124</sup>.

Итак, Мор рассматривает католическую церковь с ее доктриной и обрядами как действенное орудие спасения христиан. Церковь — это «сообщество христиан», состоящее из духовенства и

<sup>118</sup> *Confutation*, p. 997—998, ср. p. 250.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 287; ср. p. 895.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 676—677.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 108; ср. 679.

<sup>122</sup> Единство католической доктрины, составляющей необходимое условие спасения христиан, Мор рассматривал как один из важнейших и необходимых атрибутов истинной церкви в отличие от разнообразных еретических сект (*ibid.*, p. 658—659, 714—715). Этому величественному единству истинной церкви еретики не могут противопоставить ничего, кроме хаоса мнений, что делает их заблуждения еще более явными. Среди еретиков сколько людей, столько и сект (*ibid.*, p. 663 sq.).

<sup>123</sup> Ср. *Marius*, p. 1291.

<sup>124</sup> Наследие отцов церкви Мор рассматривал как достояние, которым католическая церковь по праву владеет на протяжении всей своей истории (*Confutation*, p. 659).

мирян, направляемое духом святым, который и тех и других ведет к истине посредством откровения. Миряне познают истину и получают нравственное наставление из уст духовенства, наделенного проповедническим даром<sup>125</sup>. Духовенство при всей важности своих функций составляет только часть целого, именуемого церковью. «Вся церковь — это все христиане, поэтому они и называют ее католической церковью, что значит вселенская»<sup>126</sup>.

Природу церкви Мор понимал двояко: церковь обладает как духовной сущностью, так и телесной, внешней формой. Соответственно рассматривал Мор и церковные обряды, которые, с его точки зрения, обладают не только внутренней силой, но и внешней формой. Соотношение внутреннего и внешнего в жизни церкви Мор мыслил как неразрывное единство, подобно неразрывной связи между душой и телом. Отстаивая традиционные семь таинств: крещение, пресуществление, покаяние, миропомазание, соборование, священство, таинство брака (значение пяти последних таинств Тиндел решительно отвергал), Мор указывал на двоякую природу каждого таинства — физическую и духовную. Таинство мыслилось Мором как неразрывный синтез слова божьего с физическим действием<sup>127</sup>. Внутреннюю, духовную силу таинства церкви обретают благодаря тому, что богу в такой форме было угодно излить на людей свою благодать, заслуженную страданиями Христа. Во время таинства милость и прощение бога благодаря действию святого Духа наполняют душу христианина<sup>128</sup>. Защищая таинства, которые отвергались реформаторами, Мор ссылаясь на Писание<sup>129</sup>.

Аналогично понимал он и природу самой церкви. «Для Мора церковь есть вообще таинство Христа. Следовательно, она должна существовать в мире как сообщество, одушевленное бестелесной душой, и, подобно самому человеку, церковь должна иметь как видимые, так и невидимые атрибуты», — резюмирует Мариус<sup>130</sup>. Важнейшее и неотъемлемое свойство церкви, позволяющее ей безошибочно толковать Писание, — это постоянное покровительство бога, проявляющееся в действии святого духа, направляющего церковь. Таким образом, церковь, по Морю, является вечным апостолом Христа, одушевляемым и направляемым святым духом<sup>131</sup>. Церковь является матерью христиан, которая постоянно питает их. Мор понимает церковь, как «бога в действии, соединяющего себя с нашим миром, чтобы мы смогли, наконец, войти

<sup>125</sup> Ibid., p. 578, 615; ср. p. 341, 418.

<sup>126</sup> Ibid., p. 164.26—29. Подчеркивая значение «общего согласия» или «единодушия» верующих (common consent), Мор тем самым указывает на действие святого духа внутри церковной корпорации.

<sup>127</sup> Ibid., p. 97.

<sup>128</sup> Ibid., p. 76—78, 101—102.

<sup>129</sup> Ibid., p. 688—689.

<sup>130</sup> Marius, p. 1290.

<sup>131</sup> Confutation, p. 362.

в его мир»<sup>132</sup>. «Общее согласие» церкви апробирует доктрину и обряды, придавая им силу закона, обязательного для всех христиан. Именно так Мор трактует существующие в церкви обряды — почитание таинства алтаря, обычай смешивать воду и вино во время мессы и др.<sup>133</sup> Принятие церковью этих и других обычаев придает им авторитет веры.

Защищая церковный обычай, подтвержденный общим согласием церкви, Мор исходил из средневековой традиции<sup>134</sup>. Именно в этой связи следует оценивать признание Мором авторитета вселенских соборов как наиболее представительных и полномочных органов церкви<sup>135</sup>. В «Опровержении Ответа Тиндела» Мор по существу развивает то представление о церкви, которое он уже сформулировал в «Ответе Лютеру». Церковь — единое «тело», объединяющее духовенство и мирян, живущих одной духовной жизнью и вместе единодушно исповедующих одну, истинную католическую веру<sup>136</sup>. Мор и в своих трактатах против Тиндела неизменно подчеркивал, что церковь объединяет как добрых, так и злых; это отнюдь не узкая «конгрегация» последователей Реформации, включающая якобы лишь «добрых», предопределенных к спасению, но широкая вселенская организация верующих христиан во главе с папой.

Представления Лютера и его английских единомышленников о церкви как конгрегации избранных, объединяющей «истинных» последователей Евангелия, несущих в себе божественный дар веры и отмеченных добродетелью, строилось на противопоставлении их «праведной» общины официальной католической церкви. Отрицание реформаторами таинства священства и духовенства как особой возвышающейся над мирянами корпорации имело своим следствием «превращение самих мирян в попов»<sup>137</sup>. Лютер и его английские единомышленники, оспаривавшие духовное превосходство клира над мирянами, исходили из того, что перед богом и те и другие равны. Что же касается католического духовенства, то реформаторы не устали обличать нравы этой привилегированной корпорации тогдашнего общества, именуя католическую церковь «помойной ямой», «пучиной беззакония». Так, в «Ответе Морю», Тиндел не жалел красок, изобличая и католическое духовенство, и самого папу, которого реформатор обвинял в том, что тот «содержит в Риме публичные дома»<sup>138</sup>. Таинство покаяния Тиндел называл «смердящим жертвоприношением смердящему идолу Приапу», явно намекая на то, что духовенство пользуется исповедальней для обольщения женщин<sup>139</sup>. Из сотни

<sup>132</sup> *Marius*, p. 1294.

<sup>133</sup> *Confutation*, p. 251, 254, 300.

<sup>134</sup> *Marius*, p. 1297.

<sup>135</sup> Ср. *Confutation*, p. 715, 923—924, 937, 940.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 480—481.

<sup>137</sup> Ср. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 422—423.

<sup>138</sup> *Tyndale W. Answer*, sig. 02v.

<sup>139</sup> *Ibid.*, sig. В3v.

священников, заключал Тиндел, найдется не более десятка достойных <sup>140</sup>.

В трактате «О послушании» Тиндел порицал духовенство, включая папу, за то, что оно развращает христиан, учит их неповиновению законным правителям, подстрекает к восстаниям против государей и захвату чужого добра <sup>141</sup>. По словам Тиндела, духовенство так же заботится о душах, как лиса заботится о гусях <sup>142</sup>. Клирики лишь на словах блюдут обет целомудрия, а сами погрязли в разврате, вторил Тинделу Барнз <sup>143</sup>. Истинная церковь, проповедовали реформаторы, объединяет лишь тех, кто искренне любит закон Евангелия, раскаивается, ненавидит грех, истинно верит и благодаря вере общается к церкви Христовой. Пафос морального очищения, стремление отрешиться от плотской скверны, призыв к обузданию плоти составляют характерную особенность этической доктрины Тиндела <sup>144</sup>. Человек греховен и слаб и не в силах противостоять телесным соблазнам. Спасение для христианина только в вере. Для Тиндела «умерщвление плоти становится сущностью христианской жизни», борьба за умерщвление плоти, с его точки зрения, является важнейшим испытанием предопределения избранных божьих <sup>145</sup>. Всякий христианин, принадлежащий к истинной церкви, «ненавидит плоть за ее похоть и полон отвращения к греху, радостно покидает свою плоть, когда он мертв» <sup>146</sup>.

Тем не менее Тиндел не в состоянии преодолеть явного противоречия: с одной стороны, он утверждает, что ни один истинный член церкви Христовой не должен грешить, а с другой, сам же констатирует, что христиане грешат каждый день <sup>147</sup>. Пытаясь примирить практику с доктриной, Тиндел ссылался на теорию предопределения, указывая, что никакой грех не может отсечь праведника от бога, избравшего его к спасению, ибо раскаяние всегда возвратит его к богу. Поэтому, с точки зрения Тиндела, ни один из праведников, как бы он ни согрешил, не может впасть в смертный грех, поскольку божья воля всегда приведет его к жизни вечной. Иное дело тот, кто грешит злобно, — ему не будет прощения <sup>148</sup>. Таким образом, члены «истинной» церкви Тиндела, хотя и могут впасть в грех, не могут запятнать свою церковь, которая всегда остается чистой и целомудренной <sup>149</sup>.

<sup>140</sup> Ibid., sig. B2.

<sup>141</sup> Tyndale W. Obedience, sig. C5.

<sup>142</sup> Ibid., sig. C4.

<sup>143</sup> Barnes. Supplicacion, sig. H1v. — In: CW, 8, p. 1039.15—17.

<sup>144</sup> Tyndale W. Answer, sig. L8v.

<sup>145</sup> Marius, p. 1317.

<sup>146</sup> Tyndale W. Answer, sig. M1.

<sup>147</sup> Ibid., sig. C1—C1v.

<sup>148</sup> Ibid., sig. C2.

<sup>149</sup> См. Barnes. Supplicacion, sig. H5. — In: CW, 8, p. 1043.14—15. Не случайно Барнз подчеркивал, что церковь — это духовная категория, не видимая очами (Barnes. Supplicacion, sig. H4. — In: CW, 8, p. 1042.4—5).

Мор видел в позиции своих противников злостное фокусничание словами. Весьма произвольно толкуя идеи реформаторов, он считал, что их цель — убедить простой народ в том, что тот может грешить, как ему вздумается, будучи уверенным в милости божьей, которая никогда не оставит его <sup>150</sup>.

Заведомо не вдаваясь в тонкости реформационной доктрины предопределения и весьма эффективно обыгрывая грубые формулировки своих противников, Мор представляет эту доктрину в гораздо более мрачном свете, нежели она была в действительности. В частности, в его трактовке лютеранская концепция спасения приобретает механистический и роковой характер, если воля человека и его эмоции не играют никакой роли в спасении его души. Утверждение Тиндела, что воля оказывает не большее воздействие на спасение, чем поступок ребенка на волю его отца <sup>151</sup>, вызывает негодование Мора, как отрицание ответственности человека. Теорию предопределения Мор называет «тайным семенем главного яда Тиндела, благодаря которому он вслед за Лютером уничтожает свободу человека и все приписывает судьбе» <sup>152</sup>. С одной стороны, этот яд морально разрушает человека, подрывая нравственные основы общества, с другой стороны, он ведет к богохульству, поскольку ответственность за дурные дела возлагается на самого бога. Теория предопределения, проповедуемая реформаторами, порождает два отвратительных греха — грех самонадеянности и грех отчаяния <sup>153</sup>. Эта ересь побуждает людей думать, будто «они столь милые богу любимцы, что им все позволено и их падения он все равно не допустит» <sup>154</sup>. Либо человек приходит в отчаяние, заведомо зная, что уж если он осужден на погибель, ни его воля, ни дела не помогут ему спастись. Между тем, с точки зрения католической доктрины, которую защищает Мор, «спасение индивидуума не является результатом веры, но предметом надежды» <sup>155</sup>. Основанием же этой «доброй надежды», дающей утешение христианину, Мор считал «добрые дела» <sup>156</sup>. Вверяя себя богу, «христиане должны жить в напряженном неведении», «совершая добрые дела с тем рвением, на какое они только способны» <sup>157</sup>.

И все равно никто не вправе считать, что он совершил так много добра, что ему непременно будет гарантировано спасение, поскольку, совершая добрые дела, христианин всего лишь выполняет свой долг. Когда же после добрых дел мы начинаем творить

<sup>150</sup> Confutation, p. 784, 821, 957—958.

<sup>151</sup> Tyndale W. Answer, sig. L7v.

<sup>152</sup> Confutation, p. 498.

<sup>153</sup> Ibid., p. 426.

<sup>154</sup> Ibid., p. 524.

<sup>155</sup> Ibid., p. 802.

<sup>156</sup> Ibid., p. 757.

<sup>157</sup> Ibid., p. 402.

зло, «то мы перестаем быть сынами божьими», даже если до этого были среди его любимцев<sup>158</sup>. Нравственный смысл концепции Мора о свободе воли, значении добрых дел и их роли в спасении, по-видимому, заключается в призыве к постоянному нравственному совершенствованию, пробуждающему в человеке сознание ответственности на протяжении всего его земного поприща.

В раннем трактате «Четыре насущных предмета», где рассматривалась смерть с точки зрения христианского вероучения, Мор формулирует свое представление о том, как надлежит достойно умирать. Для христианина постоянное напоминание о смерти — не что иное, как действенное средство мобилизации всех нравственных сил души и источник праведной жизни. Мор предостерегает христиан, что дьявол может внушить умирающему самонадеянную уверенность в спасении, заставляя думать о всех его добрых делах. Или, напротив, дьявол ввергнет умирающего в грех отчаяния, и человек начнет испытывать адские муки, еще находясь в этом мире<sup>159</sup>. Истинно христианская кончина — некая средняя линия поведения, когда смерть воспринимается и без отчаяния, и без самонадеянной уверенности в спасении.

И все же, как показывает Мариус, трактовка Мором свободы воли не столь проста. Во всяком случае, Мор был далек от концепции пелагиан<sup>160</sup>. Как и Эразм, Мор, ссылаясь на Писание, утверждал, что добрая воля христианина определенно принимает участие в спасении, понимая под этим свободу выбора — «выполнить» или нет божью волю. Один из его любимых текстов, которым Мор поясняет свое понимание свободы воли, — 20-й стих III главы Откровения Иоанна Богослова: «Се, стою у двери и стучу. Если кто услышит голос мой и отворит дверь, войду к нему...». От свободной воли человека зависит, откроет он дверь стоящему у порога Христу или не впустит его в дом. В любом случае человек берет ответственность на себя<sup>161</sup>. Мор ссылается также на соборное послание апостола Иакова (I, 22): «Будьте же исполнители слова, а не слышатели только, обманывающие самих себя». Далее, опираясь на многочисленные тексты Писания, Мор утверждал, что христианину богом обещано спасение за добрые дела или, по крайней мере, добрые дела отчасти служат спасению, а отнюдь не результатом предопределенности к спасению, как доказывали реформаторы. Именно об этом говорит одно из важнейших положений христианской этики, о необходимости помощи бедным. Иначе оценивали добрые дела реформаторы. Например, Тиндел в «Ответе Мору» заявлял, что христианин совершает добрые дела,

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 757.

<sup>159</sup> *More Th. The English Workes*, sig. E8; ср. *Marius*, p. 132.

<sup>160</sup> *Marius*, p. 1321 sq.

<sup>161</sup> *Confutation*, p. 424, 747, 787.

не ища заслуги, но в качестве самопроизвольного движения сердца, полного благодарности творцу<sup>162</sup>.

Для Мора авторитет Библии подтверждал: люди, совершающие угодные богу добрые дела, будут по достоинству вознаграждены на небе<sup>163</sup>. Поэтому христианин может быть уверен, что добрые дела помогут ему спастись, и многое здесь зависит от свободной воли человека. Тиндел не менее убедительно оперировал цитатами из Евангелия. Он утверждал, что человек слаб и неизбежно впадает в грех, поскольку плотские вождения одерживают верх над волей и разумом<sup>164</sup>. Но ввиду своей слабости он не может нести ответственность за это. Тиндел цитировал Послание к римлянам (VII, 19—20): «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех»<sup>165</sup>. Не возражая по существу, Мор ограничивается саркастическим замечанием: еретики, мол, всегда выискивают из священных текстов самые темные места для обоснования своих ересей, вместо того чтобы попытаться истолковать неясные отрывки с помощью других, совершенно ясных и простых текстов, как всегда делали «отцы церкви»<sup>166</sup>. Грех, по Мору, — прямое следствие порочной воли. Если воля не причастна к дурному поступку, то нет и греха<sup>167</sup>. Кто не желает грешить, тот не грешит<sup>168</sup>. Сила воли простирается и на саму веру. Когда человек не исповедует каких-либо пунктов веры, предписанных богом, причина не в том, что он не может, но в том, что не хочет<sup>169</sup>. По воле людей вера может одерживать верх и над разумом. Если же разум просто доказывает нам положения, в которые мы верим, то тогда утрачивается достоинство веры<sup>170</sup>. Это значит, что человек может верить и в то, что не воспринимается разумом.

Смысл приведенных рассуждений имеет непосредственное отношение к пониманию Мором акта спасения. Для Мора, в отличие от реформаторов, спасение не есть результат только божественного предопределения, но итог совместных действий человеческой воли и милости бога. Господь помогает человеку идти к спасению «не без нашей собственной спокойной воли» (*not without our own comfortable will*)<sup>171</sup>.

<sup>162</sup> *Tyndale W. Answer*, sig. Q7. Там же Тиндел писал, что добрые дела подобны зеленым деревьям: они не делают лета, но возвещают миру, что лето наступило (*ibid.*, sig. Q4).

<sup>163</sup> *Confutation*, p. 640.

<sup>164</sup> «Все люди грешны и всякая плоть впадает в грех», — писал Тиндел (*The Whole workes...*, p. 258).

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>166</sup> *Confutation*, p. 425.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 457.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 217.5—9; 452.32—33.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 547.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 747. Когда же человек по своей воле отходит от бога, божья

Итак, чтобы обрести вечное спасение, человек должен совершать добрые дела. Что же касается реформаторов, в частности Тиндела, то и вера, и человеческие дела воспринимались ими как нечто, целиком зависящее от бога. Тиндел уподоблял христианина в руках бога топору дровосека. Хотя дровосек активно действует своим топором, срубая деревья, сам по себе топор остается пассивным<sup>172</sup>. Так же христианин — всего лишь простое орудие в руках творца. Подобное представление о человеке было неприемлемо для гуманистов. Не мог с ним согласиться и Мор<sup>173</sup>, считавший проповедь реформационного учения источником буйного фанатизма и кровавых междоусобиц. Особую тревогу внушали ему гонения на католическое духовенство там, где число сторонников Реформации было значительным. Например, в Саксонии и Швейцарии еретики, по словам Мора, избивают не только католиков, но и друг друга<sup>174</sup>.

Представление о человеке как орудии творца отнюдь не означало проповеди социальной пассивности. Напротив, уподобляя себя топору в божьих руках, вырубаящим «леса беззакония», последователи Реформации обретали оптимизм и уверенность в том, что их жертвы и борьба не напрасны. Мариус пишет, что «из пуританского потока», зарождению которого в Англии содействовал Тиндел, со временем, возможно, и хлынул «поток революции»<sup>175</sup>. Подобная оценка деятельности Тиндела представляется достаточно обоснованной. И это помогает глубже понять непримиримость полемики Мора с ним, суть которой не столько в теологических разногласиях, сколько в различии социально-политических концепций. Тиндел и его сторонники способствовали ниспровержению католической церкви и ее доктрины как обоснова-

милость также покидает его. Ср. *Confutation*, p. 423.13—15. В понимании Мора сам бог «внутренне спешествует» тому, кто идет с ним по своей воле. Мор объявляет концепцию предопределения сущим богохульством: реформаторы превращают бога в некоего тирана, который сам становится источником греха и сам же обрекает на вечные муки свои несчастные создания, владающие в грех по причине деяний бога. См. *Confutation*, p. 72. Таким образом, получалось, что вина за проклятие грешника падает на самого же бога. Уже в силу одного этого концепция предопределения казалась Мору «отвратительным богохульством» (*ibid.*, p. 788). Как отмечает Мариус, тот же самый аргумент защитники католической доктрины впоследствии выдвигали против учения о предопределении Жана Кальвина (*Marius*, p. 1335).

<sup>172</sup> *Tyndale W. Answer*, sig. Q4v.

<sup>173</sup> Ср. *Marius*, p. 1325—1326. Poleмика против концепции Тиндела отнюдь не означает, будто Мор рассматривал человека как самостоятельное существо, чья судьба целиком в его собственных руках. Мариус утверждает, что Мор в этом вопросе намного ближе к Августину, чем бывший августинец Лютер: Мор постоянно подчеркивает первостепенное значение милости божьей для спасения человека (*ibid.*, p. 1326). Ср. *Confutation*, p. 781.21—26; 841.3—6. Впрочем «милость божья» действует в человеке заодно с его волей, осуществляя «дело веры» (*Confutation*, p. 242).

<sup>174</sup> *Confutation*, p. 789—790.

<sup>175</sup> *Marius*, p. 1329.

ция неизбежности существующей общественной системы. Хотя, вероятно, ни Тиндел, ни его единомышленники, погруженные в религиозно-этические проблемы, не могли отдавать себе отчета в таких последствиях своей деятельности. Другое дело Томас Мор, широко мыслящий гуманист, юрист и опытный политик, лишь в силу исторической необходимости вынужденный заняться богословскими штудиями. Он-то отлично понимал, к каким разрушительным последствиям ведет борьба Лютера и Тиндела против католической церкви. Но, убежденный в благотворной и цивилизующей миссии католической доктрины, Мор не видел дальнейшей перспективы Реформации, пролагавшей дорогу новому буржуазному обществу, а если бы и видел, все равно не принял бы ни этого нового общества, ни его новой идеологии.

В разгуле религиозного фанатизма, сопровождавшем торжество Реформации, заключалась, как считал Мор, опасность новой тирании. И церковь обязана требовать от государства применения силы для поддержки католической доктрины, иначе весь существующий общественный порядок будет разрушен<sup>176</sup>. В исторической миссии церкви, противостоящей «всякому лживому сброду еретиков», Мор видел дело первостепенной важности<sup>177</sup>. Оценка Мором своих противников — идеологов Реформации — была весьма бескомпромиссна: для него все еретики «злоумышленны и упрямы». Их удел: либо раскаяться, либо разделить участь Иуды<sup>178</sup>. Католическая церковь — это истинная церковь бога, и ее приемлют все, кроме тех, кто по собственной злобности и упрямству отвернулся от нее. Именно злоба и упрямство еретиков — две основные причины их враждебности к церкви<sup>179</sup>. В представлении Мора, истинность дела церкви, подтверждаемая всей ее многовековой историей, столь очевидна, что не видеть этого может лишь тот, кто не желает видеть. Поэтому ни один разумный человек не может сомневаться в превосходстве церкви над еретиками и не поддерживать церковь против еретиков, — таково искреннее убеждение Мора.

В «Опровержении Ответа Тиндела» Мор, опять ссылаясь на Августина, дает, с его точки зрения, вполне исчерпывающую оценку истока ересей. «Гордыня — мать всех еретиков»<sup>180</sup> и ис-

<sup>176</sup> Confutation, p. 137—138.

<sup>177</sup> Ibid., p. 480.

<sup>178</sup> Ibid., p. 672.

<sup>179</sup> Ibid., p. 613, 575. Всякий раз, когда Мор говорит о характере еретиков, эти два слова — «злоба» и «упрямство» — «гремят, подобно барабанной дробе во время экзекуции». См. *Marius*, p. 1335.

<sup>180</sup> Confutation, p. 662.18—20. Лютер, подобно Люциферу, обуреваем гордыней (ibid., p. 687; ср. p. 674). То, что реформаторы якобы предпочитают безоговорочно приятию божественного откровения и вековых традиций божьей церкви свое индивидуальное суждение, Мор считал именно проявлением гордыни. Примером праведного отношения к церкви и божественному откровению, по его словам, был Августин, который принимал Писание потому, что оно одобрено церковью. Иначе ведут себя реформа-

точник смуты. Ссылаясь на «отцов церкви», и особенно на Августина и Иеронима, Мор стремился доказать, что упрямство и злобность еретиков всегда приводят к мятежам<sup>181</sup>. Именно еретики всегда первые нарушали «мир и покой» добрых христиан, чиня насилия и убийства, хотя христиане терпимо вели себя по отношению к еретикам, но в конце концов были «вынуждены ради необходимости защиты невинных убивать еретиков»<sup>182</sup>. В подтверждение законности и справедливости решительных насильственных мер против еретиков-реформаторов Мор апеллирует и к событиям недавнего времени — Великой крестьянской войны в Германии 1524—1525 гг. Ответственность за кровавые последствия этой войны он полностью возлагает на лютеран. И лютеран, и анабаптистов Мор обвинял в попытках упразднить все существующие законы, всякую власть и всякую мораль.

Среди известных Мору учений Реформации доктрина анабаптистов в силу ее радикального характера представлялась наиболее опасной и разрушительной. Мор осуждал анабаптистов прежде всего за то, что те не признают ни духовных, ни светских властей, отвергают частную собственность, проповедуя общность имущества, вплоть до общности жен, и в довершение всего объявляют Христа всего лишь человеком, отрицая его божественную сущность<sup>183</sup>. Мор воспринимал учение анабаптистов как проповедь полной анархии и отрицание всех законов — и божеских, и человеческих, как полнейшую аморальность. Анабаптизм представлялся ему торжеством хаоса и всего самого низменного, злого, что только есть в человеке<sup>184</sup>.

Ересь в понимании Мора — это безумие; ересь и порядок, ересь и добро — несовместимы. Все еретики (т. е. последователи Лютера и Тиндела) либо заведомо злы по природе своей, либо простаки, обманутые злыми<sup>185</sup>. Но в обоих случаях они одинаково опасны, как только могут быть опасны насильники и мятежники, которые не останавливаются ни перед чем, преследуя корыстные

торы, хулящие церковь и противопоставляющие ей Писание. Его, по мнению Мора, все еретики, включая ариан и Тиндела, «злостно искажают» (ibid., p. 683—684).

<sup>181</sup> Ibid., p. 956.

<sup>182</sup> Ibid., p. 483.11—16. По словам Мора, еретики напоминают «взбесившихся пропойц» (ibid., p. 994).

<sup>183</sup> Ibid., p. 664.

<sup>184</sup> В трактовке Мором доктрин Реформации Мариус видит отголосок древних дуалистических идей о космической борьбе добра и зла, где зло всегда хаос, а добро всегда упорядочено. Эти идеи обнаруживаются в трактате Мора «Опровержение Ответа Тиндела». См. *Marius*, p. 1337. Убедительным признаком ложности учения Реформации, как и прочих ересей вообще, Мор считал их несогласие между собой. Сколько еретиков, столько и мнений: «Как бог есть истинный царь мира и единства, истинный господин многих, так еретик — сеятель распрей, царь мятежа, царевич гордыни — сам великий дьявол». Лютер — «предшественник Антихриста» (ibid., p. 695).

<sup>185</sup> *Confutation*, p. 12—13.

цели. Мор считает, что все еретики заслуживают самых суровых репрессий<sup>186</sup>. Долг государства — защищаться от восстаний и смуты<sup>187</sup>. Ереси, рассуждает Мор, возбуждают у людей ненависть к правителям и законам и побуждают к неповиновению и разнузданной анархии. Государи оказываются вынужденными проливать кровь своих подданных, как это недавно произошло в Германии и случалось в старину в Англии. Ересь, подобно злокачественной опухоли, должна быть вовремя отсечена, чтобы она не поразила весь организм<sup>188</sup>.

Наряду с политическим обоснованием необходимости репрессий против еретиков Мор указывал и на религиозные мотивы, которые он заимствовал у «отцов церкви». Ссылаясь на Илларию Пиктавийского, упрекавшего ариан за гонения несогласных с ним, Мор доказывал, что в старину церковь не применяла силы против еретиков, пока сами они, в частности ариане, не стали чинить насилия правоверным христианам<sup>189-190</sup>. В результате последовало осуждение ариан на Никейском соборе<sup>191</sup>. Первоначальным оружием церкви против ересей был «меч слова божьего», церковь боролась не против личностей еретиков, но против их книг. Однако уже Августин ясно понял, как много зла могут причинять мятежные еретики, и стал доказывать необходимость применять силу для их обуздания<sup>192</sup>.

Всюду, где еретики преуспевали, утверждает Мор, они преследовали «истинное духовенство»<sup>193</sup>. Так, во времена Августина донатисты чинили насилия над духовенством в Северной Африке, а теперь немецкие еретики преследуют католиков в Саксонии и Швейцарии<sup>194</sup>. Поэтому католическая церковь, подобно государству, должна укрощать еретиков в целях самозащиты. Кроме того, как уже отмечалось, в «Диалоге о ересях» Мор объявлял себя убежденным приверженцем Августина, полагавшего, что насилие над еретиком и даже его гибель спасают заблудшую душу от вечных мук. Мор считал, например, что сожжение в 1531 г. английского последователя Лютера Томаса Бильнея, обвиненного в ереси, — вполне законный акт<sup>195</sup>, благодаря которому была спасена душа еретика.

Из трактата против Тиндела видно, что Мор действительно верил в существование ада, где проклятые богом души грешников

<sup>186</sup> Мариус подчеркивает отличие позиции Мора от более мягкой позиции Эразма в отношении допустимых форм борьбы против «ересей» Реформации. См. *Marius*, p. 1341.

<sup>187</sup> *Confutation*, p. 29.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 28—29, 31—32.

<sup>189-190</sup> *Ibid.*, p. 954.

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 955.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 832.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 731.

<sup>195</sup> Бильнея казнили, когда Мор был лордом-канцлером Англии.

обречены на вечные муки<sup>196</sup>. Будучи канцлером, заявлял Мор, он считал своим долгом отсекал еретиков от общества тем же способом, как врач ампутирует заразную опухоль ради спасения всего тела<sup>197</sup>. Тем не менее прав Чемберс, доказывавший непричастность Мора к репрессиям против сторонников Реформации в период его канцлерства. Чемберс опроверг созданный протестантскими историками миф о виновности Мора в массовых казнях. За все время деятельности Мора в качестве канцлера по обвинению в ереси были сожжены три человека. Судили их церковные инстанции, а светские власти приводили приговор в исполнение<sup>198</sup>.

С юридической точки зрения Мор, даже будучи канцлером, не мог применять никаких санкций в делах о ереси до вынесения решения церковными властями. Но свое мнение о том, как следует поступать с приверженцами Реформации, он сформулировал достаточно определенно. Его «Опровержение Ответа Тиндела» от начала до конца проникнуто идеей о необходимости репрессий против еретиков. Так что личная непричастность Мора к казни трех еретиков, осужденных в период его канцлерства, отнюдь не свидетельствует о «мягкости» и «нерешительности» канцлера по отношению к реформаторам. На наш взгляд, прав Мариус, который объясняет «нерешительность» правительственных мер против сторонников Реформации в Англии особенностями внутриполитической ситуации в период канцлерства Мора<sup>199</sup>.

В условиях назревшей в стране Реформации, а также возникших матримониальных проблем Генрих VIII, с одной стороны, усиливал нажим на английскую католическую церковь, проводя политику дальнейшего подчинения ее абсолютизму, с другой стороны, в поисках союзников король заигрывал с Тинделом и Барнзом. Обстановка явно не благоприятствовала активной политике английской церкви, переживавшей серьезные затруднения. В связи с усилением контроля абсолютистского государства и распространением в стране идей Реформации церковь не могла себе позволить массовых преследований сторонников Реформации. Этим и объясняется небольшое число жертв судебных репрессий против еретиков в период канцлерства Мора.

Своеобразие данной политической ситуации, обусловленное социально-экономическими процессами, благоприятствовавшими распространению в английском обществе идей Реформации, а также стремление абсолютизма к полному подчинению церкви и секуляризации церковных имуществ весьма неблагоприятно сказывались на общей политической позиции английской католической церкви.

<sup>196</sup> Confutation, p. 102—103, 424—425 а. о. Как отмечает Мариус, в отличие от Мора Эразм воздерживался от высказываний по поводу существования ада и вечных мук (*Marius*, p. 1344).

<sup>197</sup> Confutation, p. 28.

<sup>198</sup> Ibid., p. 16.

<sup>199</sup> *Marius*, p. 1346, 1348.

Это отразилось и на трактате Мора, отстаивавшего интересы английской церкви и явно не уверенного в том, что он найдет поддержку у Генриха VIII в ответ на свой отчаянный призыв защитить и поддержать церковь, атакуемую со всех сторон приверженцами Реформации. Обличая ереси и их «ужасные» последствия, Мор, по-видимому, рассчитывал оказать и психологическое воздействие на короля. Отлично понимая, что и внутреннее, и международное положение изменились по сравнению с началом 20-х годов, Мор, тем не менее, решается напомнить королю о лаврах «защитника веры», которые тот стяжал в полемике против Лютера. Цель Мора — вновь побудить короля поддержать пошатнувшееся могущество английской церкви, которой угрожает не столько Лютер, сколько такие люди, как Тиндел и Барнз. И Мор не уверен, что его призыв будет услышан королем. Из «Опровержения» мы узнаем, что соратник Тиндела Роберт Барнз, имея охранную грамоту Генриха VIII, спокойно проживает в Англии, несмотря на то, что срок ее действия давно истек. Более того, Мор не в силах ничего поделать с этим «наглецом, опасным и вредным еретиком». Все, что он может позволить себе, — это попытаться запугать Барнза и вынудить его покинуть страну. Мор заявляет в своем трактате, что ему известно, в какой гостинице нелегально проживает Барнз, что тот в целях конспирации сбрил бороду и выдает себя за приезжего купца<sup>200</sup>.

И это все, что Мор мог позволить себе. Конечно, в истории с Барнзом проявилась человечность Мора, но, по-видимому, еще большую роль сыграло то обстоятельство, что Генрих VIII считал полезным заигрывать с отдельными идеологами Реформации, рассчитывая использовать их в борьбе за подчинение короне английской церкви.

Охранная грамота, данная королем Барнзу, весьма показательна. Генрих VIII не мог оставаться безучастным к призывам английских сторонников Реформации обуздать католическое духовенство, произвести секуляризацию церковных богатств, пол-

<sup>200</sup> Confutation, p. 845.36—37; 885.26—31. Мор обвиняет Барнза, что тот в Англии будет содействовать распространению перевода Нового завета Тиндела, запрещенного специальной королевской прокламацией (ibid., p. 886). Как свидетельствовал единомышленник Барнза Фриш, угроза возымела свое действие. В «Книге, написанной Джоном Фришем в лондонском Тауэре в ответ на письмо магистра Мора касательно таинства тела и крови Христовой» (1533) говорилось о жестокости и вероломстве папистов, которые откровенно заявляют, что «никакие обещания и соглашения по отношению к еретикам не должны соблюдаться». Ссылаясь на пример «доктора Барнза, по милости божьей избежавшего рук магистра Мора», Фриш напомнил последнему его угрозы погубить Барнза, из-за чего тот и вынужден был тайно покинуть королевство. «Благодарение богу, — добавляет Фриш, обращаясь к Мору, — Вы достаточно ясно обнаружили Ваше намерение относительно Барнза в своем „Ответе против Тиндела“, где вы говорите, что вполне могли бы по закону сжечь его». Фриш упрекал Мора за то, что тот действует в угоду прелатам и «вопреки королевской прерогативе». См. The Whole workes. . . , p. 155—156 (вторая пагинация).

ностью подчинить церковное управление королевской власти. Король был непрочь воспользоваться идеями Реформации в той мере, в какой это могло содействовать укреплению абсолютизма. Как показало будущее, Генрих VIII не ошибся. Именно такие люди, как Барнз, помогли обосновать цели абсолютизма — полностью контролировать церковную политику страны и покончить с зависимостью от Рима. Сочинения Барнза, направленные против папства и высшего духовенства Англии, к середине 30-х годов становятся орудием королевской пропаганды. В соответствии с менявшейся политической обстановкой трактат Барнза против духовенства «Жалоба... всемилостивейшему государю, королю Генриху VIII, на высокомерных епископов и прелатов Англии», изданный в 1531 и 1534 гг., перерабатывался и дополнялся в духе актуальных требований церковной политики Генриха VIII.

Так, в 1532 г. король «внезапно» обнаружил, что духовенство Англии является его подданным лишь номинально, так как оно присягало в верности не только королю, но и папе. Развивая ту же мысль, Барнз в издании 1534 г. на основании текста епископской присяги стремится доказать, что епископы присягали папе и будут выдавать ему государственные тайны своего королевства<sup>201</sup>. «Как же сие совместимо с Вашим долгом перед Вашим государем?» — спрашивает Барнз и ссылается на статут «Praemunire», запрещавший апелляцию к иностранным государям<sup>202</sup>. Барнз оспаривал авторитет папы римского, заявляя, что «папа — не бог», каковым его представляет католический клир, а всего лишь грешный человек, по вине которого «неисчислимые души попадают в ад». Тем не менее всякий, кто осмеливается выступать против пап и их «отвратительных злоупотреблений», подвергается открытому поруганию и жестокой смерти<sup>203</sup>.

В духе правительственной пропаганды Барнз обвинял английское духовенство в предательстве и обличал папу, этого «величайшего смертельного врага нашего государя»<sup>204</sup>. По словам Барнза, духовенство Англии ведет двойную игру, дабы скрыть свою измену. Оно обвиняет реформаторов и в то же время запрещает народу читать Библию на родном языке. Последнее, поясняет Барнз, происходит оттого, что, читая Библию, подданные могли бы легко убедиться: бог повелел всем — и мирянам, и духовенству — повиноваться своему королю. Обращаясь к Генриху VIII, Барнз заверял его, что обвинения реформаторов в подстрекательстве к мятежу — злостная клевета папистов. Цель ее — «заставить Ваше Величество поддержать их злые умыслы» и дать возможность духовенству «осуществлять свою тиранию». Измене английского ду-

<sup>201</sup> Ibid., p. 195.

<sup>202</sup> Генрих VIII в 1530 г. обвинял все английское духовенство в нарушении этого же статута за то, что оно признало Уолси легатом папы. См. Mackie J. D. The Earlier Tudors 1485—1558. Oxford, 1962, p. 353—354.

<sup>203</sup> The Whole workes..., p. 183—184 (вторая пагинация).

<sup>204</sup> Ibid., p. 198.

ховенства, защищавшего свои мирские блага и «непогрешимость» папы, Барнз пытался противопоставить верноподданнические заверения «истинных проповедников Евангелия», т. е. сторонников Реформации. «Я знаю наверно, — утверждал он, — что ни один человек не может изменить своему государю, не вызвав великого неудовольствия всемогущего бога». Еще апостол Павел наказывал всем христианам быть «покорными высшим властям, ибо нет власти не от бога» (Послание к римлянам, XIII, 1). Тому же учил и апостол Петр. «И если бы каждый человек имел перед собой Писание, как я того желаю (дай бог, чтобы все его имели)..., то не было бы мятежей против государей, поскольку все воочию убедились бы, что Писание проповедует покорность и повиновение государям и властям»<sup>205</sup>. Объявляя себя и своих единомышленников — проповедников «слова божьего» — истинными последователями Христа и апостолов, учивших повиновению властям, Барнз отвергал выдвигаемые против реформаторов обвинения в подстрекательстве к мятежу и доказывал полную их лояльность к королевской власти<sup>206</sup>. Тот, кто любит Писание, по словам Барнза, меньше всего способен изменить королю, ибо знает, что это значит — идти против бога.

В своей «Жалобе... Генриху VIII» реформатор стремился разоблачить духовенство и его апологетов. Епископы «каждодневно чинят насилия и несправедливость верноподданным короля, обвиняя их в ереси», хотя не в состоянии доказать эти обвинения на основе Писания<sup>207</sup>. Никогда еще англичане не испытывали тирании, подобной той, которую им навязало ныне католическое духовенство<sup>208</sup>. Взгляните лишь, как действуют церковные суды, разбирающие дела о ереси! Всякий, кто восстанет против отвратительной тирании епископов и их порочной жизни, тотчас же будет объявлен изменником или еретиком. Чудовищна и практика, существующая в епископских судах, где любой, обвиненный в ереси, ученый или невежда, всегда признается виновным, поскольку в этих судах «никогда не оправдывают»<sup>209</sup>. В качестве примера Барнз приводил собственное дело. Барнз утверждал, что огромные земельные богатства духовенства противоречат духу Писания. За это его и признали виновным в ереси! Барнз в свою очередь обвинял своих судей в несправедливости, поскольку церковный трибунал не счел даже нужным сообщить ему, на каком основании его обвиняют в ереси<sup>210</sup>. Барнз оказался перед выбором: либо

<sup>205</sup> The Whole workes... , p. 184 (вторая пагинация).

<sup>206</sup> Ibid., p. 184—185.

<sup>207</sup> Ibid., p. 183.

<sup>208</sup> «И мы никогда еще не читали ни в каких мемориях, оставленных нам нашими отцами, чтобы народ когда-либо пребывал в столь великой тирании, в какой находятся ныне Ваши бедные подданные», — жаловался Барнз королю (ibidem).

<sup>209</sup> Ibidem.

<sup>210</sup> Ibid., p. 223, 226.

публично покаяться, либо угодить на костер<sup>211</sup>. Обращаясь к королю, Барнз обвинял духовенство Англии в том, что оно якобы «ради поддержания своей мирской роскоши и гордыни замышляет мятеж» против государя. И, дабы скрыть свою измену, духовенство держит под спудом истинное слово божье — Евангелие, жестоко преследуя тех, кто пытается его проповедовать.

Обвинение духовенства в корыстолюбии и аморальности Барнз обосновывал ссылками на историю католической церкви и папства. Так, посвящая «Жизнеописания римских первосвященников» Генриху VIII, Барнз призывал его «наказать пороки церкви и освободить королевский престол от церковной тирании»<sup>212</sup>, и тогда король Англии воистину заслужит титул «Защитника веры»<sup>213</sup>.

О нравах римских пап, «многие из которых были ничуть не лучше императора Нерона»<sup>214</sup>, и князей церкви свидетельствует сама процедура выборов папы, сопровождаемых обычно подкупом кардиналов. О той же безнравственности и корыстолюбии свидетельствует торговля индульгенциями. Весь мир знает, писал Барнз, какую выгоду извлекает духовенство от торговли «вечным блаженством»<sup>215</sup>. Тенденциозно толкуя средневековые хроники, Барнз пытался обосновать свое утверждение «об ответственности духовенства за низложение многих королей, таких, как Гарольд, Ричард II в Англии или «добрый» франкский король Хильдерик»<sup>216</sup>. Столь же беззастенчиво, по словам Барнза, помыкали королями и папы римские<sup>217</sup>.

Пропагандистский подход к использованию исторических хроник в трактате Барнза, несомненно, содействовал развитию в стране антиклерикальных настроений, создавая благоприятные условия для проведения антицерковного законодательства и последующей секуляризации монастырских имуществ. Критика церковного суда, как подчеркивал Пайнеас, в сочинениях Барнза, Тиндела, Сен-Жермена оказала влияние на тюдоровское законодательство относительно судебной процедуры при обвинениях в ереси<sup>218</sup>. Еретики стали судить на основе общего права<sup>219</sup>.

Отвечая Барнзу, Мор продолжал оспаривать концепцию церкви, сформулированную реформаторами. Мор презрительно отзывался об учености Барнза и его единомышленников — Фриша и Тиндела, заявляя, что Барнз даже недостаточно умен, чтобы понять Тиндела, поэтому слабость и необедительность рассуждений

<sup>211</sup> Ibid., p. 223.

<sup>212</sup> Цит. по: *Pineas R. Op. cit.*, p. 130.

<sup>213</sup> Ibid., p. 131.

<sup>214</sup> Ibidem.

<sup>215</sup> Ibidem.

<sup>216</sup> *The Whole workes...*, p. 186 (вторая пагинация).

<sup>217</sup> Ibid., p. 193. На весьма спорный характер исторической аргументации Барнза обращает внимание Пайнеас (*op. cit.*, p. 135—136).

<sup>218</sup> *Sp. St. 25 Henry VIII*, c. 14 (*English Hist. Documents*, Vol. V, p. 832).

<sup>219</sup> *Pineas R. Op. cit.*, p. 136.

последнего в его интерпретации еще более разительны<sup>220</sup>; софизмы же Барнза по существу оборачиваются против него<sup>221</sup>.

Пытаясь высмеять аргументацию Барнза, Мор в пылу полемики иногда заведомо искажал доводы противника. Так, по словам Мора, обличая роскошь и безнравственность духовенства, Барнз на самом деле озабочен совсем другим — тем, что духовенство идет по стопам «отцов церкви», желает сохранить добрый порядок в церкви, соблюдает обет целомудрия и преследует еретиков<sup>222</sup>.

Явно пародируя рассуждения Барнза об «истинной, незапятнанной церкви», Мор, например, приписывает противнику утверждение, будто он (Барнз), Лютер и Тиндел в компании с монахиней (женой Лютера) и составляют всю церковь»<sup>223</sup>. Дабы окончательно унизить Барнза в глазах читателей, Мор напоминает, что однажды его оппонент уже привлекался к суду как ерetik и отрекался от заблуждений, которые ныне опять проповедует и тем самым лжесвидетельствует против самого себя<sup>224</sup>. В изображении Мора Барнз — невежественный и тупой монах-расстрига, бессмысленно повторяющий заблуждения Тиндела и бредущий «в еще большей тьме, чем сам Тиндел»<sup>225</sup>. К тому же Барнз намеренно искажает приводимые тексты и приводит заведомо ложные ссылки, чтобы его нельзя было проверить и изобличить<sup>226</sup>.

Тем не менее будущее было за Барнзом: Реформация в Англии назревала. Генрих VIII и приверженцы его церковной политики превосходно использовали антицерковные настроения в целях укрепления абсолютизма — они полностью контролировали развитие в стране реформационного движения. Мор вынужден был уйти в отставку, а вскоре оказался на положении государственного преступника. Напротив, его оппонент Барнз некоторое время пользовался милостью короля, поскольку на данном этапе его деятельность отвечала интересам абсолютизма. Мор находился уже в Тауэре и ждал казни, а его оппонент продолжал звать к поверженному противнику, дабы тот отрекся от своих заблуждений. Трагедию Мора Барнз рассматривал как торжество божественной справедливости<sup>227</sup>. «Однако теперь, — писал он, — когда богу было угодно без всякого моего содействия привести к этому падению (Мора. — *И. О.*), я буду молиться за него и просить бога смиростивиться над ним, чтобы он мог совершенно от-

<sup>220</sup> *More Th. The English Workes*, p. 750.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 796, 803.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 735.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 781.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 735.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 750.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 742, 772, 775, 797, 808—809.

<sup>227</sup> Характерно, что Мор в свое время так же истолковывал весть о гибели Ульриха Цвингли. См. *More Th. The English Workes*, p. 352.

речься от той ложной доктрины, которую насаждал в этом мире. И пусть меня накажет бог, если это не так, но я опечален его горем и если бы был в силах ему помочь любимыми законными средствами, то сделал бы все возможное, ибо не желаю ему зла»<sup>228</sup>.

\* \* \*

Из английских приверженцев Лютера, кроме Тиндела и Барнза, Мору пришлось полемизировать также с Симоном Фишем. Трактат последнего «Мольба о нищих» (*A Supplicacion for the Beggars*) был издан в Антверпене в 1528 г. и в следующем году стал известен в Англии, вызвав ответ Мора, опубликованный в Лондоне в 1529 г. под названием «Мольба душ» (*The Supplicacion of Soules*). Симон Фиш был студентом, изучавшим право в Грейс Инне. Своим участием в театральной интермедии, высмеивающей всемогущего канцлера Уолси, Фиш навлек на себя преследования и был вынужден уехать в Нидерланды. Там он встретился с Тинделом и его соратником Роем и стал активным приверженцем идей Реформации. Трактат против английского духовенства Фиш, подобно своим единомышленникам, рассчитывавшим на поддержку короля, тоже посвятил Генриху VIII. Вскоре после его публикации Фиш рискнул вернуться в Англию, чтобы содействовать распространению запрещенного перевода Нового завета Тиндела, но был арестован по обвинению в ереси. В 1531 г., еще до суда, Фиш скончался от чумы. Согласно утверждению Мора, перед смертью он возвратился в лоно католической церкви<sup>229</sup>.

Трактат «Мольба о нищих» ратовал за улучшение участи бедняков, призывая короля облегчить их судьбу за счет конфискации церковных богатств. Свое обращение к правительству Фиш облек в форму жалобы самих несчастных, которые «поистине... вынуждены умирать с голоду»<sup>230</sup>. Важнейшую причину растущей нищеты Фиш усматривал в корыстолюбии духовенства. По словам Фиша, английские монастыри, вместо того чтобы заботиться о бедняках, чрезмерными поборами еще более способствуют увеличению числа нищих<sup>231</sup>. Подсчитав распределение владений и доходов, Фиш делал вывод, что духовенство владеет почти половиной богатств королевства, в то время как его численность составляет всего лишь  $1/400$  населения страны (включая мужчин,

<sup>228</sup> *The Whole workes...*, p. 253 (вторая пагинация). Как отмечает Пайнеас, великодушные Барнза «находится в резком контрасте по сравнению с тем, что писал о нем Мор» (*Pineas R. Op. cit.*, p. 138). Пайнеас указывает также на искусный полемический характер отчасти показного великодушия Барнза к своему противнику.

<sup>229</sup> *More Th. The English Workes*, p. 881.

<sup>230</sup> *A Supplicacyon of the Beggars by Simon Fish.* — In: *Tour Supplications*. Ed. by F. J. Furnivall. London, 1871, p. 1.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 1—2.

женщин и детей) либо  $1/100$  всего мужского населения страны<sup>232</sup>. И Фиш призывал правительство экспроприировать богатства церкви и ограничить ее власть в стране<sup>233</sup>.

По Фишу, накоплению церковных богатств способствовало учение о чистилище. Верующие платят деньги, чтобы духовенство молилось за души покойных родственников и друзей, якобы находящиеся в чистилище. Фиш, как и другие реформаторы, подвергал сомнению существование чистилища, ссылаясь на «многих ученых и благочестивых людей», которые отказываются верить в него<sup>234</sup>.

Много писал Фиш и о политической роли церкви в истории Английского королевства. Подобно Тинделу и Барнзу, он обвинял духовенство в изменнической деятельности внутри государства. Нищие, от лица которых выступал автор, заявляли, что духовенство Англии составило заговор с намерением подчинить себе все государство, создав внутри королевства собственное клерикальное государство, которое по мощи своей станет соперником королевской власти<sup>235</sup>. Если государь не примет должных мер, чтобы ограничить эти корыстные поползновения духовенства, народ может быть спровоцирован на мятеж против трона, как это уже бывало при короле Иоанне. Фиш ясно дает понять Генриху VIII, что духовенство, выполняющее роль политического эмиссара папства внутри страны, является причиной всех международных затруднений Генриха VIII. Красноречивые нищие Фиша, напоминающие историю Королевства бриттов, которое, как ни старались, не смогли завоевать ни римляне, ни саксы, склонны объяснять былые победы тем, что в давние времена не было столь многочисленного паразитического духовенства, как ныне<sup>236</sup>.

Политические и экономические проблемы тюдоровской Англии Фиш склонен объяснять не чем иным, как клерикальной изменой, парализующей королевство. Он рисует мрачные перспективы: народ, разоренный жадностью духовенства, будет не способен платить королю подати, когда тот станет нуждаться в них для защиты государства, ибо все деньги сосредоточатся в руках духовенства<sup>237</sup>. Фиш идет еще дальше, чем Тиндел и Барнз, заявляя, что цель стяжательской деятельности духовенства — подчинить короля власти церкви<sup>238</sup>.

По мнению Фиша, ради денег духовенство беззастенчиво использует столь эффективное средство, как обвинение в ереси. Вся-

<sup>232</sup> *Tour Supplications*, p. 4. Согласно подсчетам современных исследователей, эти цифры занижены более чем наполовину. См. *Pineas R. Op. cit.*, p. 157.

<sup>233</sup> Как подчеркивал Пайнеас, большинство обвинений Фиша против английской церкви повторялось также в трактатах Роя и Тиндела, опубликованных в 1530 г. См. *Pineas R. Op. cit.*, p. 251, п. 3.

<sup>234</sup> *Tour Supplications*..., p. 10—11.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>237</sup> *Ibidem*.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 4. Ср. *Pineas R. Op. cit.*, p. 155.

кий, отказывающийся отдать церкви свои деньги, объявляется еретиком, так же поступают и с теми, кто пытается рассказать о махинациях духовенства<sup>239</sup>. Богатый лондонский горожанин Ричард Хэнн был привлечен к церковному суду за неуплату по-смертного сбора, обвинен в ереси и повешен в тюрьме епископа Лондона<sup>240</sup>. По словам Фиша, Хэнн был тайно убит клириками за то, что осмелился утверждать, будто королевский закон выше законов духовенства<sup>241</sup>. Юрисдикцию церковных судов Фиш рассматривал как орудие изменнической политики духовенства, стремящегося всецело подчинить себе королевство. «Из одного государства церковники стремятся сделать два, создавая наряду с земным царством еще и свое, как они называют его, духовное царство». «Какое же из двух, Вы полагаете, одерживает верх?» — спрашивает Фиш. И сам же отвечает: «Поистине, преобладает царство кровопийц», т. е. церковников<sup>242</sup>. Не случайно, продолжает автор, что «главный королевский совет, самый важный в стране законодательный орган», всегда состоит из клириков, ибо цель их деятельности — обеспечить, чтобы «закон короля никогда не был выше закона церкви»<sup>243</sup>.

Фиш предлагал Генриху VIII издать законы, которые обуздали бы власть церковников. Однако он заранее предупреждал, сколь трудно будет это осуществить, учитывая расстановку сил в парламенте, где духовенство сильнее, чем король; всякий же, кто осмелится критиковать церковников, тут же «будет объявлен еретиком»<sup>244</sup>. Для улучшения положения в стране и облегчения участи бедняков Фиш предлагал королю воспользоваться монастырским имуществом: закрыть монастыри, конфисковать церковные владения и заставить работать праздных монахов, этих «ленивых святых воров». «Тогда Вы обретете полное послушание своего народа. Праздные будут вынуждены трудиться... и мы каждодневно будем молить бога за Ваше благороднейшее Величество», — заверял реформатор Генриха VIII<sup>245</sup>.

<sup>239</sup> Ibid., p. 2, 9.

<sup>240</sup> Ibid., p. 12—12.

<sup>241</sup> Ibid., p. 9.

<sup>242</sup> Фиш призывал к ликвидации церковной юрисдикции для того, чтобы король «был хозяином в своем доме» (ibid., p. 12).

<sup>243</sup> Ibid., p. 13.

<sup>244</sup> Ibid., p. 8—9.

<sup>245</sup> Ibid., p. 14—15. Утверждение Фиша, что английская церковь в то время владела  $\frac{1}{3}$  всех земельных богатств страны, совпадает с подсчетами современных историков (см. Mackie J. D. Op. cit., p. 37). Однако цифры Фиша, характеризующие размер церковных доходов, в частности доходов монастырей, очень завышены. Подробнее см. Pineas R. Op. cit., p. 157. Известно, что проведенная при Генрихе VIII секуляризация монастырских владений не только не облегчила положения народных масс, как надеялся Фиш, но, наоборот, усилила процесс пауперизации в Англии: новые светские владельцы монастырских богатств оказались еще более жестокими эксплуататорами сельского населения. По словам К. Маркса, «насильственная экспроприация народных масс получила новый страшный толчок

Опубликованный в 1529 г. памфлет «Мольба душ» уже своим названием пародировал заглавие трактата Фиша. Обращаясь к читателю, Мор предлагает проверить цифры, которые приводит Фиш для характеристики соотношения между духовенством и мирянами, а также сумму ежегодных доходов церкви. Мор опровергает подсчеты Фиша, высмеивая их явно тенденциозный характер<sup>246</sup>. Касаясь проблемы пауперизации, Мор отвергает тезис Фиша, что нищета, воровство и бродяжничество появились с тех пор, как в Англии получило власть духовенство, и не без мрачного юмора замечает, что воры и бродяги существовали в Англии еще до всемирного потопа<sup>247</sup>. Мор оспаривает тезис о виновности английского духовенства в обнищании народа и напоминает читателям, что за счет церковных доходов оплачивается огромное количество мирян, нанимаемых духовенством<sup>248</sup>. Если же монахи будут выброшены из монастырей, как предлагает Фиш, то число нищих не только не сократится, но и значительно увеличится: монахи пополният толпу безработных<sup>249</sup>. Мор пытался высмеять даже утверждение, что нищие вынуждены умирать с голоду: «Если бы все нищие умирали с голоду, они должны были бы лежать мертвыми прямо на улицах, однако я не заметил никого»<sup>250</sup>.

По словам Мора, Фиш меньше всего озабочен положением нищих. Цель его призыва помочь беднякам — «искоренение христианской веры и замена ее ересью Лютера»<sup>251</sup>. Обвиняя духовенство в измене королю и прочих злодеяниях, Фиш рассчитывает своими ложными обвинениями дискредитировать духовенство и утвердить ересь Реформации, которая чревата бунтом, проповедуемым под видом доброго совета<sup>252</sup>. Поскольку реформаторы не решаются теперь открыто обрушиваться на католическую веру, чтобы не отпугнуть народ, они действуют более легким способом, пытаются дискредитировать ее защитников<sup>253</sup>. Стремясь подорвать существующие церковные порядки, Фиш и его единомышленники на-

в XVI столетии в связи с Реформацией и сопровождавшим ее колоссальным расхищением церковных имений», а «уничтожение монастырей... превратило в пролетариат их обитателей» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 732). Отмечаемый К. Марксом процесс дальнейшего разорения и обнищания народных масс в связи с Реформацией, проводившийся абсолютизмом в угоду эксплуататорским классам, находит подтверждение в публицистике 40-х годов XVI в. Пайнеас, в частности, указывает на два анонимных трактата, относящихся к 1542 и 1546 гг. и содержавших те же жалобы на нищету, недостаток богаделен, высокие ренты и жестокость землевладельцев, что и трактат Фиша, написанный до секуляризации (Pineas R. Op. cit., p. 157).

<sup>246</sup> *More Th.* The English Workes, p. 294, 300.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 290, 314.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 310.

много опаснее для государства, нежели духовенство, которое реформаторы обвиняют в измене королю. «Под предлогом исправления и улучшения (*reformatiō*), — предостерегает Мор, Фиш добивается обобществления владений и призывает осуществить новый раздел всех земель и имущества»<sup>254</sup>. Его истинный план состоит в том, чтобы сперва дискредитировать духовенство и лишить его имущества, а затем попытаться проделать то же самое с купцами, дворянством и, наконец, с самим королем<sup>255</sup>. Мор предсказывает, что Фиш на этом не остановится, скоро он напишет новый трактат, в котором будет оправдывать насильственное изъятие земли у народа и распределение ее среди нищих<sup>256</sup>.

Чтобы придать убедительность своим словам, Мор снова ссылается на опыт крестьянского восстания в Германии, которое началось из-за распространения «таких же бунтовщических книг, как эта „Мольба нищих“...», сперва вызвав бунт против духовных прелатов, а вскоре после этого — мятеж против светских князей»<sup>257</sup>. Защищая престиж католического духовенства Англии, Мор обращался также к хроникам, доказывая, что обвинения Фиша не подтверждаются фактами. Мор сам весьма тенденциозно толковал исторические события. Так, касаясь конфликта между церковью и Иоанном Безземельным, Мор, вопреки Фишу, доказывал лояльность архиепископа Стефана Ленгтона к королю<sup>258</sup>. По замечанию Пайнеаса, «большая часть утверждений Мора о царствовании короля Иоанна противоречит хроникам». Не приходится удивляться, что защищаемая Мором версия не всегда согласуется с хрониками; подобно своим противникам, Мор смотрел на события прошлого сквозь призму своей религиозно-политической концепции<sup>259</sup>.

Не меньшую тенденциозность проявлял Мор и в освещении процессов над еретиками, в частности дела Хэнна, происходившего в начале царствования Генриха VIII. Как и в «Диалоге о ересях», он решительно отстаивал клерикальную версию дела Хэнна, утверждая, что тот сам покончил с собой в тюрьме, будучи вполне справедливо привлечен к церковному суду как еретик<sup>260</sup>. Он утверждал, что церковные трибуналы существовали издавна, всегда санкционировались королем и знатью, одобрялись народом через парламент и их существование ни в коей мере не наносит ущерба авторитету королевской власти. Что касается антиклерикальных выпадов Фиша, то это, по словам Мора, не новость, поскольку призывы экспроприировать и перебить духо-

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>257</sup> *Ibidem.*

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>259</sup> *Pineas R. Op. cit.*, p. 167.

<sup>260</sup> О несоответствии защищаемой Мором версии дела Хэнна установленным фактам см. *Pineas R. Op. cit.*, p. 167—168.

венство, стремление поднять мятеж — все это типично для еретиков<sup>261</sup>. В подтверждение правомерности наказания еретиков Мор ссылается на соответствующие прецеденты, имевшие место при королях Генрихе IV и Генрихе V, когда мятежных еретиков приговаривали к сожжению<sup>262</sup>.

Следующая и более пространная часть трактата Мора была посвящена обоснованию доктрины существования чистилища. Ей Мор придавал очень большое значение, хотя в трактате Фиша этой проблеме было уделено сравнительно небольшое внимание<sup>263</sup>. Защита доктрины чистилища в «Мольбе душ» составляет теологическую основу апологии духовенства. Ведь если допустить, что спасение души христианина зависит только от бога и совершается без посредничества церкви и духовенства, как проповедовали реформаторы, то нет необходимости содержать духовенство. Еще большую убедительность антиклерикальной пропаганде реформаторов должно было придать отрицание ими существования чистилища как обязательного местопребывания души на пути к спасению. Отрицание чистилища делало бесполезными молитвы духовенства об облегчении души умершего христианина, согласно католической доктрине, попадающей сначала в чистилище и пребывающей там определенное время. Если чистилища вообще не существует, то нет необходимости оплачивать заупокойные молитвы духовенства о душах, там пребывающих.

Пародируя манеру Фиша, Мор рисует не менее драматическую картину страданий христианских душ, оказавшихся в чистилище: «Кто всему добром христианскому народу, к нашему благочестивому милосердию взывают несчастные пленники божьи, беззащитные, беспомощные души в чистилище...»<sup>264</sup>. По словам Мора, муки душ, пребывающих в чистилище, не могут сравниться ни с какими земными страданиями нищих<sup>265</sup>. Души опечалены, что кое-кто теперь стал сомневаться в существовании чистилища, которое было предметом веры в течение полутора тысячи лет, и реальности испытываемых ими мучений<sup>266</sup>. Трактат Мора начинается и кончается драматическими жалобами душ и описанием физических мучений бесплотных существ, пребывающих в чистилище. Под пером Мора души чистилища страдают, как живые люди: подобно нищим, они жалуются на бедность и наготу, у них

<sup>261</sup> *More Th. The English Workes*, p. 296.

<sup>262</sup> *Ibidem*.

<sup>263</sup> Подробное теологическое обоснование существования чистилища приводил в своей полемике против Лютера Джон Фишер, апеллировавший к доводам разума, авторитету отцов церкви и тексту Писания. В отличие от Фишера, Мор заимствовал свою аргументацию преимущественно из Библии, учитывая недоверие своего оппонента к авторитету разума и отцов церкви. Ср. *Pineas R. Op. cit.*, p. 85—86, 158.

<sup>264</sup> *More Th. The English Workes*, p. 288.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 291—292.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 314.

нет «ни плаща, ни хламиды, чтобы прикрыть спины»<sup>267</sup>. Правда, в конце трактата души объясняют, что они были вынуждены говорить о своих мучениях на человеческом языке, иначе живым людям было бы невозможно воспринять их страдания<sup>268</sup>.

Мор не жалеет красок, чтобы драматизировать нарисованную им картину чистилища. Души в чистилище удивляются, как некоторые люди (это, конечно, реформаторы и их приверженцы) могут быть столь бессердечны, чтобы обречь своих родственников гореть в огне, не позаботившись о молитве, которая облегчила бы страдания душ, пребывающих в чистилище. От имени страдающих душ Мор призывает христиан милостыней и молитвой помочь им: «Если ваш отец, ваша мать, ваше дитя, ваш брат, ваша сестра, ваш муж, ваша жена или даже самый посторонний для вас человек лежит на виду у вас в огне и вы знаете, что ваши средства могли бы ему помочь, какой же было бы невероятной жестокостью, злобностью оказаться настолько каменным, чтобы спокойно сидеть за ужином или спокойно спать в постели, в то время как другой человек сгорал бы в огне»<sup>269</sup>.

Взывающие к живым души чистилища напоминают, что на земле они оставили достаточно денег, чтобы оплатить молитвы священников и этим освободить себя от страданий<sup>270</sup>. Души чистилища в памфлете Мора отнюдь не считают себя соперниками завистливых нищих Фиша, жаждущих подаяния. Напротив, пребывая в чистилище, они молят народ о великодушии и милосердии к своим земным братьям, так как милостыни и милосердие ради земного благочестия несут утешение душам, пребывающим в чистилище<sup>271</sup>.

Таким образом, рассматривая трактат своего противника как образец демагогии реформаторов, Мор пытается представить свой труд беспристрастным и призванным в гораздо большей степени облегчить бедственное положение нищих, нежели сочинение Фиша. С другой стороны, «союзники» Мора — души чистилища — наделены большим знанием того, что такое истинное благочестие, и более совершенным человеческим знанием. Уже самый факт их страстной апелляции из чистилища к живым, по мысли Мора, должен был убеждать в справедливости католической доктрины равно как и католического представления об истинном милосердии. Умудренные знанием как земного, так и потустороннего мира, души чистилища, во всеуслышанье объявившие «ложными и голословными» антиклерикальные доводы Фиша<sup>272</sup>, в представлении Мора, выглядели достаточно убедительно. В своей аргумен-

<sup>267</sup> Ibid., p. 337.

<sup>268</sup> Ibid., p. 338.

<sup>269</sup> Ibid., p. 334.

<sup>270</sup> Ibid., p. 335.

<sup>271</sup> Ibid., p. 292.

<sup>272</sup> Ibid., p. 298.

тации Мор иногда прибегает к юмору<sup>273</sup>. «Души чистилища» в его трактате, даже страдая в огне, не могут удержаться от смеха, «настолько нелепыми и безумными» кажутся им соображения Фиша<sup>274</sup>.

«Мольба душ» не осталась без ответа. В 1531 г. «Спор о чистилище» опубликовал Джон Фриш (1503—1533). Фриш изучал теологию в Кембридже, затем в Оксфорде, где получил должность младшего каноника одного из ведущих колледжей. Фришу покровительствовал всемогущий канцлер Уолси, ценивший его способности. За поддержку в своих проповедях реформационной доктрины в 1528 г. Фриш подвергся аресту, но благодаря заступничеству Уолси был освобожден при условии, что будет проживать в пределах 10 миль от Оксфорда. Вскоре Фриш бежал в Нидерланды, где познакомился с Тинделом и написал свой трактат против Мора и его сторонников — Фишера и Джона Растелла, также отстаивавших католическую доктрину чистилища. В 1532 г. Фриш возвратился в Англию, но был схвачен, обвинен в ереси и заключен в Тауэр<sup>275</sup>. Известно, что Мор намеревался ответить на «Спор о чистилище»<sup>276</sup>, но так и не успел осуществить свой замысел.

Фриш обращал внимание читателя на разногласия в трактовке чистилища. Например, Мор утверждал, что в чистилище нет воды, а Джон Фишер говорил обратное. По мнению Мора, наказание душ, пребывающих в чистилище, осуществляют дьяволы, а по словам епископа Рочестерского, этим ведают ангелы и т. д.<sup>277</sup>

<sup>273</sup> Так, высмеивая Фиша, который считал, что безбрачие духовенства может привести к обезлюдению страны, Мор обращал внимание читателя на противоречие автора «Мольбы о нищих». Ведь Фиш доказывал, что духовенство составляет ббльший процент населения Англии, и он же выражал беспокойство, что celibat может привести страну к обезлюдению. Если учесть, что духовенство уже в течение ряда столетий придерживалось celibata, приходится удивляться, писал Мор, «что в Англии вообще еще сохранился какой-то народ» (*More Th. The English Workes*, p. 306—307).

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 306—307.

<sup>275</sup> Находясь под арестом, Фриш получил предложение изложить свои взгляды на евхаристию и написал трактат на эту тему. Трактат в рукописи стал известен Мору. В том же 1532 г. Мор ответил полемическим сочинением в форме письма к другу. Фриш не только смог познакомиться с этим произведением, но и написал в 1533 г. «Книгу, содержащую ответ на письмо Мора», посвященную евхаристии. Фриш оспаривал католическую доктрину «реального присутствия» тела и крови Христовой во время таинства, утверждая, что «тело Христа» не может в одно и то же время находиться в двух местах. Ссылаясь на Писание, Фриш настаивал на иносказательном, символическом понимании таинства евхаристии. Одновременно Фриш выступал против почитания икон. Указанное сочинение Фриша было опубликовано в 1545 г.

<sup>276</sup> *More Th. The English Workes*, p. 342. Единственное сочинение Мора против Фриша касалось главным образом проблемы евхаристии. См. *The Correspondence*, p. 439—464.

<sup>277</sup> *The Whole workes.*, p. 5 (вторая пагинация). Приведенное рассуждение Фриша является отчасти ответом на высказывания Мора о единстве католического лагеря (*Pincas R. Op. cit.*, p. 177). Ср. с утверждениями

Фриш предлагал руководствоваться только Писанием, которое не доказывает существование чистилища<sup>278</sup>. Разногласия среди апологетов этой доктрины, по мнению Фриша, являются убедительным опровержением существования чистилища<sup>279</sup>. Отстаивать доктрину чистилища католическое духовенство заставляют не столько духовные, сколько денежные мотивы.

Острые своей критики Фриш направлял против продажности католического духовенства. Так, комментируя слова Мора о пламени чистилища, в котором горят души умерших христиан, Фриш с иронией заявлял, что действительно «наш земной огонь выглядит прямо-таки водой по сравнению с огнем чистилища, ибо, уверяю Вас, этот огонь (чистилища. — *И. О.*) переплавил больше золота и серебра из кошельков бедных людей для вознаграждения нашего духовенства, чем все золото, которое плавят в Англии... это пламя переплавляет замки, твердые камни, земли и бесчисленные имения. Огонь чистилища — самый горячий огонь, и мы слишком многим обязаны ему»<sup>280</sup>.

Остроумие и ирония Фриша — эффективное орудие полемики с защитниками католической доктрины. Антиклерикальная направленность полемических трактатов Фриша напоминает обличительные проповеди Колета и его единомышленников (в том числе и самого Мора) против духовенства накануне Реформации. Явно намская на аналогичные выступления Мора в его эпиграммах и «Утопии», Фриш замечал, что он затрудняется решить вопрос, на чьей же стороне Мор: «Возможно, что он втайне на моей стороне»<sup>281</sup>. Фриш всячески старается дискредитировать противника, намекая на то, что Мор подкуплен духовенством и защищает дело, в которое не верит<sup>282</sup>. Фриш не останавливается даже перед обвинением Мора в государственной измене, весьма эффективно перетолковывая выпады Мора против Барнза, имевшего охранную грамоту короля. Например, угрозу Мора, заявившего, что Барнз проживает в Англии нелегально, ибо срок его охранной грамоты давно истек, и поэтому-де он, Мор, на законном основании мог бы добиться осуждения и сожжения еретика, Фриш изображал как нарушение королевской прерогативы, что «является изменой»<sup>283</sup>. На самом деле Мор, конечно, ничего подобного

Мора об объединяющей миссии католической церкви и розни среди сторонников Реформации. *More ths. The English Workes*, p. 179, 656, 716.

<sup>278</sup> *The Whole workes...*, p. 54. Пайнеас обращает внимание на сходство полемических приемов Фриша и Мора. См. *Pineas R. Op cit.*, p. 254, n. 9.

<sup>279</sup> *The Whole workes...*, p. 5 (вторая пагинация). По словам Фриша, «единственное, в чем полностью согласуются между собой защитники доктрины чистилища, это то, что — каждый из них лжет...» (*ibid.*, p. 56).

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 42, 48, 107.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 156: «... угроза законно сжигать тех, кто имеет охранную грамоту и покровительство короля — это покушение на королевскую прерогативу». Обращаясь к Морю, Фриш выражал удовлетворение, что, к счастью, король Генрих «отстранил Вас от канцлерства» (*ibidem*).

не писал и никакой измены не совершал. Тем не менее, вероятно, вне всякой связи с указанным обвинением Фриша, во время судебного процесса, состоявшегося спустя два года, Мор действительно обвинялся в том, что злонамеренно нарушил прерогативу короля. В условиях деспотического режима Генриха VIII подобное обвинение было небезопасно для бывшего канцлера, находившегося теперь в опале, и Фриш не мог этого не знать. Однако непримиримость и острота полемики, характерная для эпохи Реформации, делали приемлемыми любые формы борьбы — как идеологические, так и политические.

Фриш доводил до абсурда отдельные положения своих противников, обосновывавших католическую доктрину чистилища. В частности, он подчеркивал, что основу всей доктрины Мора якобы составляет утверждение, будто духовенство — это и есть церковь, а церковь не может ошибаться. Но если бы это было истинно, рассуждает Фриш, вряд ли духовенство допустило бы ошибку, благословив брак Генриха VIII с Екатериной Арагонской, который ныне оказался недействительным<sup>284</sup>. Следовательно, духовенство не составляет церкви, которая свободна от ошибок. Фриш возражал против тезиса, будто вера в чистилище удерживает христиан от греха<sup>285</sup>. Беря под защиту английский перевод Библии, который католическая церковь Англии запретила, как еретический, Фриш вопрошает: «Неужели вы столь безумны, что полагаете, будто благословенное слово, которое делает злого добрым, будет делать доброго злым? ... Что оно станет ядом для вас... и заставит вас заблуждаться и впасть в ересь?»<sup>286</sup>.

Искусные риторические приемы, изменения логических акцентов, а то и просто искажение мысли противника доведением до абсурда его аргументов, ирония как средство осмеяния противника — таковы многообразные полемические методы, применяемые Фришем в споре с Мором и его единомышленниками. Стремясь дискредитировать противника и поддержать авторитет Тиндела как переводчика Нового завета, Фриш обвинял Мора в неверном переводе и толковании текстов Писания, в намеренном искажении мыслей своих оппонентов<sup>287</sup>. Впрочем, много нельзя и ожидать от такого выдумщика-«поэта»<sup>288</sup>, как автор «Утопии». Фриш высказывает сомнение в полемических способностях Мора, отмечая слабость его аргументации<sup>289</sup>. Позже, защи-

<sup>284</sup> The Whole workes. . . , p. 126.

<sup>285</sup> Ibid., p. 68—69.

<sup>286</sup> Ibid., p. 97.

<sup>287</sup> Ibid., p. 108.

<sup>288</sup> Слово «поэт» употребляется Фришем в характерном для полемики XVI в. уничижительном смысле, как синоним понятий «лжец», «выдумщик». Так же писал о Море Тиндел, утверждавший, что автор «Утопии» «искусен в поэзии», сам верит, будто говорит истину, и настолько слеп, что всех других людей судит с позиции своего великого понимания». См. *ibid.*, p. 158, 251 (первая пагинация).

<sup>289</sup> Ibid., p. 45 (вторая пагинация).

щая свою трактовку евхаристии, Фриш вновь подчеркивает бессилие Мора опровергнуть его взгляды<sup>290</sup>. Отсюда вывод: если даже такой знающий оппонент, как Мор, приводит столь слабые аргументы, это означает, что он защищает неправое дело<sup>291</sup>.

«Письмо, опровергающее ложное сочинение Джона Фриша», было написано Мором в 1532 г. и адресовано некоему другу, который доставил ему экземпляр труда Фриша. Мор отстаивал католическую концепцию пресуществления, т. е. доказывал, что хлеб и вино действительно, а не символически превращаются во время евхаристии в тело и кровь Христа. Несмотря на сравнительно умеренный тон письма, Мор характеризует Фриша как величайшего еретика, с которым ему когда-либо приходилось иметь дело и который даже хуже, чем Лютер и Тиндел<sup>292</sup>.

С одной стороны, для Мора концепция Фриша ассоциировалась с арианской ересью<sup>293</sup>, с другой — Фриш рассматривался им как ученик Уиклифа, Цвингли, Эколампадия, Тиндела и им подобных, отмеченных божьей карой (Мор намекал на смерть Цвингли)<sup>294</sup>. Выражая абсолютную убежденность в правоте своего дела, Мор молит бога вернуть Фриша на путь истины прежде, чем и его настигнет божья кара<sup>295</sup>. Письмо Мора по поводу «заблуждений» Фриша полно риторики и иронии. Мор говорит о своем противнике в нарочито покровительственно-назидательном тоне, демонстрируя свое «сожаление», что заблудший «молодой человек», т. е. Фриш, не согласен с католической доктриной, которой полторы тысячи лет придерживается вся церковь. Мор не теряет надежды, что «этот молодой человек придет в чувство» и откажется от своих ошибок, ибо его ложной доктрине противостоят мнения «древних святых отцов церкви»<sup>296</sup>.

Обвиняя Фриша в арианской ереси<sup>297</sup>, Мор иронически подчеркивает некомпетентность своего оппонента: «молодой человек» слишком молод, чтобы знать то, о чем он говорит. Мор насмешливо порицает самонадеянность теологических суждений Фриша: он думает, что «своим молодым зрением» может «видеть дальше, чем я моими старыми глазами через мои очки...»<sup>298</sup>. Касаясь суждений Фриша об евхаристии, Мор не упускает случая подчеркнуть, что другие реформаторы держатся иного мнения на этот счет, в частности Барнз, «человек более зрелый и благо-

<sup>290</sup> Ibid., p. 108.

<sup>291</sup> Как отмечал Пайнеас, аналогичный прием использовал Мор в полемике с Барнзом (*Pineas R. Op. cit.*, p. 145).

<sup>292</sup> *The Correspondence*, p. 441—442.

<sup>293</sup> Ibid., p. 445—446.

<sup>294</sup> Ibid., p. 444.

<sup>295</sup> Ibidem.

<sup>296</sup> Ibid., p. 444, 458.

<sup>297</sup> Ibid., p. 441, 445—446.

<sup>298</sup> Ibid., p. 450.

разумный»<sup>299</sup>. По поводу возражений Фриша, отвергавшего «реальное присутствие» тела Христа во время евхаристии, Мор саркастически замечает, что «молодой человек, который в юности немного ходил в школу», должен был бы знать, «что может и чего не может делать бог»<sup>300</sup>.

Явно издеваясь над формально-логическими приемами Фриша, Мор становится в позу школьного учителя логики и любезно исправляет ошибки оппонента. Однако в заключение он констатирует, что, даже правильно построив силлогизм, основанный на неверных посылах, нельзя получить удовлетворительного вывода<sup>301</sup>. И как вывод: он, Мор, из вежливости не станет называть своего оппонента сумасшедшим, поскольку тот еще очень «молод»<sup>302</sup>. Теологическую доктрину Фриша Мор оценивал как «пустую философию»<sup>303</sup>.

Рост в стране антиклерикальных настроений, сопровождавшихся активными выступлениями английских реформаторов, отражал общие тенденции социально-экономического и политического развития Англии в условиях завершающего этапа развития феодальной формации и генезиса капитализма. Как мы могли уже убедиться, теологические концепции Тиндела, Барнза, Фиша, Фриша с их ярко выраженной социально-политической направленностью против духовенства и католической церкви, защищавшей незыблемость феодальной системы, убедительно свидетельствуют об идеологическом кризисе, отражавшем серьезные социально-экономические сдвиги, обусловленные зарождением капитализма в недрах феодальной формации. Даже такой мастер полемики, как Мор, взваливший на свои плечи тяжкое бремя опровержения концепций Реформации и защиты доктрины католицизма, был бессилен помешать дальнейшему распространению реформационных идей. В условиях кризиса феодальной системы официальная идеология, воплощенная в католической доктрине, столь беззаветно защищавшейся в многочисленных трактатах Мора, обнаруживала не только отсутствие гибкости, но и явное бессилие. Социально-политические притязания феодально-абсолютистского государства, опиравшегося на союз нового дворянства и буржуазии, требовали иной системы религиозно-этических ценностей, нежели те, которыми располагал католицизм. Поиск новой, более гибкой церковной доктрины, отвечающей интересам феодального государства Тюдоров перед лицом усложнившихся политических задач, обусловленных как внутренней, так и международной об-

<sup>299</sup> The Correspondence, p. 461. Как замечает Пайнеас, похвала Барнзу всего лишь полемический прием. Что касается «зрелой рассудительности» Барнза, то в полемике с ним Мор высмеивал его как наименее сведущего среди реформаторов. *Pineas R. Op. cit.*, p. 190.

<sup>300</sup> The Correspondence, p. 456, 458.

<sup>301</sup> Ibid., p. 455—456.

<sup>302</sup> Ibid., p. 459.

<sup>303</sup> Ibid., p. 462.

становкой Англии конца 20-х—начала 30-х годов XVI в., становится для Генриха VIII и его ближайшего окружения неотложной проблемой.

Об этом убедительно свидетельствует неослабный интерес, с которым король-богослов и недавний «защитник веры» Генрих VIII следил за сочинениями английских реформаторов. Известно, что Генрих VIII с симпатией отнесся к трактату Тиндела «О послушании христианина» и трактату Фиша «Мольба о нищих»; не случаен в этой связи и приезд в Англию «еретика» Барнза. Как уже отмечалось, во всех своих антиклерикальных выступлениях названные английские реформаторы апеллировали к королю, подчеркивая тем самым важность и выгодность для монархии Тюдоров предлагаемых ими антиклерикальных решений. И король, и английские реформаторы отлично отдавали себе отчет в том, сколь остро стоял в Англии вопрос об отношении между церковью и государством в конце 20-х—начале 30-х годов XVI в. Необходимость укрепления политической и финансовой базы абсолютизма, а также антигабсбургский внешний курс Генриха VIII, опасавшегося дальнейшего усиления в Европе могущества Карла V, сделали церковную проблему в Англии на рубеже 20—30-х годов особенно актуальной. Развитие европейской Реформации, ставшей важнейшим фактором международной политики того времени, а также рост антицерковных настроений в самой Англии придавали особую политическую остроту этой проблеме. Наконец, немаловажным фактором, содействовавшим решительным переменам в церковной политике правительства Генриха VIII, стал бракоразводный процесс короля.

О том, сколь важен для государства Тюдоров был церковный вопрос, убедительно свидетельствует деятельность Реформационного парламента, заседавшего с небольшими перерывами с ноября 1529 г. по 1536 г.<sup>304</sup> Знакомство с полемическими антиклерикальными трактатами английских реформаторов позволяет обнаружить прямую связь между политической доктриной этих трактатов и законодательной деятельностью парламента 1529—1536 гг.<sup>305</sup>

<sup>304</sup> О работе этого парламента и его решениях см. *Lehmberg S. E. The Reformation Parliament 1529—1536. Cambridge, 1970.*

<sup>305</sup> Заключительная сессия Реформационного парламента началась 4 февраля 1536 г. и окончилась 14 апреля. 6 февраля архиепископ Кранмер два часа проповедовал у креста Собора святого Павла, уделив большую часть проповеди доказательству, что страницы Писания об Антихристе имеют прямое отношение к папе. По мнению посла императора в Англии Юстаса Шапюи, цель кампании, инспирированной правительством, состояла в том, чтобы, сокрушив веру в чистилище, помочь королю беспрепятственно конфисковать вклады, завещанные церкви на помин души (*Letters and Papers, X, p. 282, 283*). Сочинения Фриша, направленные против папы, приобретали особенную актуальность в период работы Реформационного парламента. Согласно доктрине о «непогрешимости» папы, уверял Фриш, ни один человек не смеет судить его, зато сам папа «судит всех людей»

Трактаты Тиндела и его сторонников определенно содействовали созданию политической атмосферы, благоприятствовавшей проведению Реформации в Англии. И надо отдать должное правительству Генриха VIII, оно в полной мере воспользовалось результатами антиклерикальной полемики реформаторов для идеологического обоснования церковной политики английского абсолютизма. Достаточно сопоставить обвинения английского духовенства в измене, содержащиеся в реформационных трактатах, а также выступления против церковной юрисдикции с работой 3-й сессии Реформационного парламента и полной готовностью конвокации духовенства в апреле 1532 г. передать церковную юрисдикцию под контроль короля. Как известно, Генрих VIII отверг компромисс, предложенный духовенством, добившись полной капитуляции последнего в вопросе церковной юрисдикции. 15 мая 1532 г. собрание духовенства отказалось от юридической автономии в церковных делах, полностью подчинившись контролю королевской власти<sup>306</sup>.

Таким образом, политическая концепция английских реформаторов, проповедовавших полное и безоговорочное повиновение церкви королю, явно побеждала. Подчинение церкви светской власти, и в частности контроль государства над церковной юрисдикцией, сторонники католической доктрины рассматривали как непоправимую трагедию. Не случайно сразу же после указанных событий Мор отказывается от поста лорда-канцлера. Канцлеру, который видел свой нравственный долг в защите католической доктрины и незыблемого авторитета церкви со всеми вытекающими отсюда последствиями, нечего было делать на службе монарха, требовавшего безраздельного подчинения церкви политическому контролю абсолютизма. Более того, такой че-

на земле». Католический тезис о том, что римский престол дает силу и санкцию всем законам, сам же не подчиняется никому, подрывает, по Фришу, авторитет светской власти, учит подданных не повиноваться своим повелителям и внушает им крамольную мысль, будто они «могут низлагать королей». См. *The Whole workes...*, p. 185—186 (вторая пагинация). Характерно, что во время работы указанного парламента было опубликовано несколько книг, подвергавших резкой критике католические обряды, например почитание икон, а также доктрину чистилища. В антиклерикальной кампании правительством было использовано и сочинение Фриша «Спор о чистилище», объявлявшее католическую доктрину «гнетной выдумкой», с помощью которой «долгое время обманывали народ и выжимали из него деньги». Впервые это сочинение Фриша было напечатано в 1531 г. в Антверпене и вновь переиздано в 1535 г., уже после того, как автор его был сожжен в Смитфилде (1533). Лемберг полагает, что распространение реформационных трактатов, направленных против католической доктрины, в частности сочинения Джона Фриша, происходило не без содействия самого Томаса Кромвеля (*Lehmberg S. E. Op. cit.*, p. 221—222).

<sup>306</sup> Объявив себя главой английской церкви, король подчинил церковные суды своей юрисдикции. Акт об ограничении апелляций (1533) официально предписывал обращаться к архиепископу Кентерберийскому, который становился должностным лицом короля по всем делам, которые прежде подлежали папской юрисдикции. Ср. *Mackie J. D. Op. cit.*, p. 357.

ловец, как Мор, в силу своей бескомпромиссности и высокого нравственного и политического авторитета, которым он пользовался в стране и за ее пределами, превращался в опасного противника официального курса, проводимого абсолютизмом в отношении церкви. И поскольку католическая концепция Мора, его взгляды на авторитет церкви и папы были хорошо известны всем, кто читал его трактаты против реформаторов, постольку, с точки зрения ведущих политических деятелей абсолютизма, как, например, Томас Кромвель, Мору теперь ничего не оставалось, как либо подчиниться королю и полностью одобрить его реформационную политику (вразрез с тем, что Мор защищал в своей полемике с реформаторами), либо быть скомпрометированным и уничтоженным. Все это отлично понимал и сам Мор, не обольщавшийся надеждой на спокойную жизнь и готовый к самым тяжким испытаниям, если антицерковная политика Генриха VIII останется неизменной. О том, что надежда на изменение церковной политики короля, по-видимому, не покидала Мора, свидетельствует его продолжавшаяся антиреформационная полемика.

В 1533 г., уже отрешенный от должностей, Мор издает свою «Апологию», большая часть которой носит полемический характер и посвящена критике опубликованного в 1532 г. анонимного трактата о разногласиях между духовенством и мирянами<sup>307</sup>. Трактат был написан в спокойном тоне. Подобно беспристрастному наблюдателю, искренне пытающемуся разобраться в распри мирян с духовенством, автор трактата поначалу недоумевал, почему миряне так ненавидят духовенство? «Некоторые говорят»: духовенство служит богу только ради приумножения своего достояния<sup>308</sup>. Между тем церковь не должна стремиться к земным богатствам»<sup>309</sup>. Касаясь в этой связи проблемы чистилища, автор трактата Сен-Жермен, подобно Фишу и Фришу, подчеркивал прямую связь между материальными интересами церкви и католической доктриной чистилища. «Некоторые люди, — писал он, — потому и отрицают существование чистилища и святые паломничества, что вера в них приносит церкви так много денег»<sup>310</sup>. И методично, с характерной для юриста обстоятельностью он

<sup>307</sup> Этот трактат (*A Treatise concernynge the diuision... betwene the spiryтуalitie and temporaltie*) был написан видным лондонским юристом Кристофером Сен-Жерменом, выступавшим в качестве советника Генриха VIII и Томаса Кромвеля. Имя автора трактата долгое время оставалось неизвестным. Сочинение Сен-Жермена опубликовано в приложении к «Апологии» Мора, изданной А. Тафтом (*More Th. The Apologue*, p. 203—253).

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>309</sup> Пайнеас указывает на идейное сходство между антиклерикальным трактатом Сен-Жермена и сатирическими стихами Дж. Скельтона, направленными против Уолси и обличавшими корыстолюбие высшего духовенства (*Pineas R. Op. cit.*, p. 197).

<sup>310</sup> *More Th. The Apologue*, p. 207.

перечислял злоупотребления духовенства, считая их главной причиной чрезмерную гордыню и скупость.

Обличая пороки английской церкви, Сен-Жермен утверждал, что сам он больше всего желает восстановления любви мирян к духовенству<sup>311</sup>. Касаясь проблемы ересей, он выражал двойное суждение. Да, еретиков надо наказывать, и потому законы против ереси необходимы<sup>312</sup>. Однако весь вопрос, кого следует считать еретиком. Еретик — это тот, кто полностью отдает себе отчет в том, что он проповедует. Если же человек изрекает ересь по невежеству, он неповинен в ереси, и карать его как еретика несправедливо<sup>313</sup>. Критикуя произвол церковных судов, Сен-Жермен обращал внимание на то, что у мирянина никогда нет шансов победить клирика в церковном суде<sup>314</sup>. «Многие люди» считают, что церковь создала законы, которые она не имела права учреждать; нельзя позволять духовенству так легко хватать людей по подозрению в ереси<sup>315</sup>. Перечисляя пороки и злоупотребления духовенства, «объективный» автор признавал, однако, что среди духовенства есть немало достойных людей, но поскольку немногие безнравственные клирики остаются безнаказанными, дурная слава распространяется на все духовное сословие<sup>316</sup>. Выражая горькое сожаление по поводу явного падения престижа духовенства среди мирян и возлагая ответственность за случившееся на самих клириков, Сен-Жермен кончал молитвой об искоренении поименованных пороков, после чего, полагал он, миряне снова будут почитать духовенство и повиноваться ему<sup>317</sup>.

Хотя общий полемический тон «Апологии» значительно мягче, чем трактаты против Лютера и Тиндела, Мор был решительно не согласен с утверждением Сен-Жермена, будто между духовенством и мирянами имеются какие-то серьезные разногласия и антипатии<sup>318</sup>. Как и в прежних своих сочинениях против рефор-

<sup>311</sup> *More Th.* The Apologie, p. 250.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 225. В более поздней своей работе Сен-Жермен высказывался еще определеннее, что он вообще не знает ни одного еретика во всем королевстве. Что касается лиц, обвиняемых в ереси, то все подобные обвинения не выдерживают критики, их нельзя признать удовлетворительными. «Люди говорят, — писал Сен-Жермен, ссылаясь на молву, — что к церковному суду по обвинению в ереси людей часто привлекают не из-за их доктрины, а потому, что они осмеливаются дерзко критиковать церковную мораль». Касаясь споров между реформаторами и католиками об оправдании верой и значении добрых дел, Сен-Жермен заявлял, что в позиции обеих сторон нет никакой разницы, за исключением разницы в терминологии.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 226, 240.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 60. Современные исследователи указывают на явную неточность данного утверждения Мора. Например, ссылаются на материалы, содержащиеся в письме лондонского епископа Р. Фитцджереймса к Уолси по поводу неблагоприятных для духовенства юридических последствий убийства Р. Хэнна в епископской тюрьме. Об остром конфликте между миря-

маторов, автор «Апологии» полностью берет под защиту нравственный престиж духовенства. Мор не только защищал церковную юрисдикцию по делам о ересь, но и целиком оправдывал существовавшую в Англии практику ведения судебных процессов против еретиков. Ссылаясь на собственный опыт канцлера, Мор утверждал, что никто из привлекавшихся к суду по обвинению в ереси не подвергался злоупотреблениям со стороны властей. Обвинения Сен-Жермена против духовенства в том, что оно преследует как еретиков лиц, обличающих безнравственность клира, Мор считал несправедливыми, утверждая, что это измышления анонима<sup>319</sup>.

Мор стремился оправдать в «Апологии» всю свою предшествующую полемику против реформаторов. Правда, в начале трактата Мор сделал оговорку: он не претендует на непогрешимость и вполне допускает, что мог ошибаться<sup>320</sup>. Далее автор «Апологии» объяснял грубость и длинноты прежних полемических сочинений: он вынужден был отвечать реформаторам в их же стиле, хотя и готов признать, что уступает им в искусстве брани<sup>321</sup>. Непомерный объем своих полемических трудов Мор объяснял особенностями самой ереси: по его словам, легче высказать ересь, чем ответить на нее, и одна страница ереси может потребовать 40 страниц опровержения<sup>322</sup>.

Сен-Жермен ответил Морю новым сочинением — «Диалог между двумя англичанами: Сэлемом и Бизенсом», который также был издан в 1533 г. и опять анонимно. Большая часть «Диалога» рассматривала юридические вопросы. Сэлем олицетворял каноническое право, которое автор ассоциировал с Иерусалимом, а Бизенс — светское общее право, восходящее к законодательству ромейских императоров, столицей которых являлся Константинополь (древний Византий).

За несколько дней Мор написал ответ на «Диалог» Сен-Жермена и вскоре опубликовал его под длинным названием: «Покаяние Сэлема и Бизенса, некогда двух великих городов, которые находились под властью турецкого султана и недавно между пасхой и днем Михаила Архангела (1533 года от рождества на-

нами и духовенством свидетельствует сатира придворного поэта Дж. Скелтона «Колин Клаут». Утверждение Мора, наконец, оспаривается донесением посла императора при дворе Генриха VIII, который писал, что «почти весь народ в Англии ненавидит священников» [Calendar of Letters, Despatches, and State Papers. Ed. by Pascual De Gayangos. London, 1879, vol. IV (1), p. 367]. Отрицание Мором серьезного конфликта между мирянами и церковью противоречит не только взглядам современных исследователей, но даже и мнению самого духовенства, которое он защищал. См. *Pineas R. Op. cit.*, p. 210—211.

<sup>319</sup> С этим утверждением Мора также вряд ли можно согласиться. Ср. *Pineas R. Op. cit.*, p. 210—211.

<sup>320</sup> *More Th. The Apology*, p. 1.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 7.

шего господа) путем удивительной метаморфозы, благодаря хитроумной изобретательности и волшебству сэра Джона Самсея<sup>323</sup>, миротворца, были заколдованы и превратились в двух англичан, каковая история была изложена в виде диалога с намерением оправдать спор названного Самсея против Апологии сэра Томаса Мора, рыцаря. История о том, как впоследствии Сэлем и Бизенс вновь возродились двумя городами — Иерусалимом и Константинополем, которые вы можете увидеть на их прежнем месте и, если сможете, завоевать...».

На этом полемика не закончилась. В 1534 г. Сен-Жермен опубликовал добавления к ранее изданному «Диалогу» («The additions of Salem and Byzance»), где вновь приводил длинный перечень злоупотреблений духовенства и утверждал, что церковные суды в Англии существуют не на основе закона божьего, а только благодаря молчаливому согласию короля<sup>324</sup>.

Чрезвычайно действенным орудием антиклерикальной пропаганды для английских идеологов Реформации было не только использование Библии, но и исторических хроник. И тексты Писания, и факты, заимствованные из хроник, давали обширный материал для обоснования религиозной и политической доктрины реформаторов, направленной против католической церкви и духовенства. Весьма свободное обращение с текстами из Библии и материалом хроник придавало реформационным трактатам убедительность в глазах оппозиционно настроенных к церкви кругов нового дворянства и буржуазии Англии, представлявших собой благодарную аудиторию для проповедников Реформации. Благосклонное отношение Генриха VIII к отдельным памфлетам Тиндела и Фиша свидетельствовало о том, что и корона готова была использовать историческую и политическую аргументацию реформаторов для полного подчинения церкви абсолютистскому государству.

В условиях острых противоречий между светскими и духовными феодалами, осложнявшихся углублением классового конфликта в связи с процессом генезиса капитализма, привилегированное католическое духовенство Англии, представлявшее собой самую консервативную силу тогдашнего общества, оказалось наиболее уязвимой мишенью для оппозиционных слоев. Учитывая социально-политическую обстановку в Англии начала 30-х годов XVI в., можно понять, сколь неблагоприятным было положение защитников католической доктрины, обосновавших привилегии и власть духовенства. Но именно эту неблагоприятную миссию добровольно взял на себя в то время Мор. Следует отметить,

<sup>323</sup> «Some Say» — «некто говорит». Мор высмеивал анонимного автора, часто ссылавшегося на людскую молву, используя такие выражения, как «некоторые говорят», «кое-кто говорит». В связи с этим Мор иронически и презрительно именовал своего анонимного критика John Somesay, т. е. «Джон Нектоговорящий».

<sup>324</sup> Pineas R. Op. cit., p. 196, 197.

что при всем полемическом мастерстве Мора, огромной эрудиции, неиссякаемом юморе стратегия гуманиста была оборонительной, тогда как его противники, не менее талантливые и эрудированные полемисты, имели на своей стороне все преимущества стратегии нападения, не говоря уже о сочувствии широких слоев английского общества, включая также придворные круги во главе с королем. Совершенно очевидно, что ведущее место среди оппонентов Мора принадлежало Тинделу — блестящему филологу и публицисту, целиком отдавшему свой талант делу Реформации. Тиндел стал основоположником особого жанра в английской литературе эпохи Реформации — короткого полемического трактата, основанного на толковании небольшого текста из Писания<sup>325</sup>.

Яркие образцы такого жанра — его «Притча о нечестивом Маммоне» и «О послушании христианина», а также сочинения Барнза, Фиша и Фриша<sup>326</sup>. Их характерная особенность — мастерское использование библейского текста в сочетании с историческими фактами для обоснования религиозно-политической доктрины Реформации. Полемика эпохи Тюдоров внесла значительный вклад в развитие английской литературы и английского языка. Существенное влияние оказала она и на английскую историографию конца XVI—начала XVII столетия. По-новому, в протестантском духе «осмысленная» политическая история Англии, особенно проблема взаимоотношений королевской власти и церкви, при всей своей тенденциозности содействовала развитию рационалистического взгляда на исторический процесс. Трактатка политической истории своей страны в сочинениях английских реформаторов явилась дальнейшим шагом на пути к буржуазной историографии XVII в.<sup>327</sup>

Английский перевод Библии, выполненный Тинделом, его многочисленные сочинения на родном языке наряду с произведениями Барнза, Фиша, Фриша, Сен-Жермена побуждали также и католических апологетов вести полемику не на латинском, а на английском языке, что существенно способствовало развитию английской литературы. Немалая заслуга в этом, в частности, принадлежит трактатам Мора. В литературном отношении они стоят в одном ряду с его лучшими ранними произведениями, включая «Историю Ричарда III», «Утопию» и эпиграммы<sup>328</sup>.

<sup>325</sup> Истоки этого жанра — в сочинениях Лютера.

<sup>326</sup> Ср. *Pineas R. Op. cit.*, p. 215.

<sup>327</sup> Ср. *Smith Fussner F. The Historical Revolution*. New York, 1962, p. 17—25; *Pineas R. Op. cit.*, p. 216, 220—221. Пайнеас отмечал, в частности, влияние Тиндела на пьесу Бейла «Король Иоанн» — первую английскую историческую пьесу, послужившую источником одноименной драмы Шекспира (*ibidem*).

<sup>328</sup> О значительном вкладе полемических произведений Мора в развитие литературного английского языка см. *Delcourt J. Essai sur la Langue de Sir Thomas More*. Montpellier, 1913, p. 402—461. В «Апологии» Мор сам объяснял специфику некоторых своих публицистических произведений. Так, касаясь «Опровержения Ответа Тиндела», он указывал: в целях боль-

Последний раз довелось Мору обратиться к реформационной полемике, когда он уже находился в Тауэре, ожидая суда и казни. Здесь, в тюрьме, лишенный книг и даже письменных принадлежностей, в течение весны и лета 1534 г. импровизированным угольным грифелем<sup>329</sup> он пишет религиозно-философский «Диалог об утешении среди невзгод».

Оказавшись в заключении и трезво оценивая сложившуюся в Англии обстановку, Мор не питал иллюзий относительно дальнейшей своей судьбы. Он понимал, что новая церковная политика обернется тяжелой трагедией не только для него лично, но и для всякого, кто посмеет отстаивать католические религиозные взгляды и откажется признать Генриха VIII главой церкви. И потому, желая укрепить свой дух перед неизбежными испытаниями и подготовить себя к мучительной смерти за религиозные и нравственные убеждения, Мор пишет самое трагическое из всех своих сочинений — «Диалог об утешении». Это своеобразное наставление и практическое руководство, как должно христианину претерпевать предсмертные муки, чтобы умереть достойно, не отрекаясь от веры и церкви. Вполне вероятно, что Мор хотел также таким путем укрепить дух сограждан, которым предстояло испытать жестокие преследования в связи с реформационной политикой Генриха VIII. Во всяком случае, английские католики XVI в. именно так понимали смысл последних религиозно-нравственных сочинений Мора, написанных в Тауэре<sup>330</sup>.

Чтобы избежать новых обвинений в политической нелояльности и замаскировать исторические параллели с современной Англией, Мор решил избрать в качестве героев диалога двух венгров: престарелого и умудренного опытом 78-летнего Антония и его молодого племянника Винсента<sup>331</sup>. Дело происходит в Венгрии во время нашествия войск турецкого султана Сулеймана Великолепного. В битве при Мохаче (1526) венгры и их союзники разгромлены, убит молодой венгерский король Людовик II (Лайош), в стране — жестокая междоусобица. Ставленник одной

шей доступности этого трактата для читателей автор каждую главу писал так, чтобы любая из них, выбранная наугад, заключала в себе полное опровержение всей реформационной концепции (*More Th. The Apologue*, p. 9). Однако, как отмечает Пайнеас, сложность и растянутость трактата неизбежно должны были отпугивать «простого и неученого читателя», к которому обращался Мор (*Pineas R. Op. cit.*, p. 217—218). Совершенно иной была структура «Диалога о ересях», где в каждой из глав Мор доказывал какое-либо одно положение. Например, большая часть первой книги «Диалога» была посвящена обоснованию единственного тезиса: католическая церковь есть истинная церковь Христа. См. подробнее *ibid.*, p. 209—210.

<sup>329</sup> *Harfsfield*, p. 134—135; ср. *The Correspondence*, p. 540.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 133—134.

<sup>331</sup> Подзаголовок к «Диалогу» гласит, что сочинение было написано венгром по-латыни, затем переведено на французский, а с французского на английский (CW, 12, p. 302—306).

из борющихся партий Янош Заполья избран королем и в 1527 г. терпит поражение от своего соперника — эрцгерцога Фердинанда Австрийского. Янош бежит в Польшу и обращается за помощью к Сулейману Великолепному. Последний охотно использует благоприятный предлог для нового вторжения. В 1529 г. полчища турок наводняют Венгрию, неся с собой опустошения, казни и смерть тысячам ни в чем не повинных людей.

Антоний и Винсент обсуждают сложившееся положение, когда никто не избавлен от опасности претерпеть мучительную смерть либо, отрекшись от христианской веры, обречь себя на вечные адские муки. Винсент полон страха и взывает к мудрости и опыту своего дяди. Смятенное состояние Винсента во многом отражает переживания самого Мора. Как видно из его писем к дочери Маргарите, написанных примерно в то же время, что и «Диалог об утешении», Мор ожидал грядущего «с тяжелым сердцем, преисполненным ужаса», содрогаясь от предвкушения мучительной смерти<sup>332</sup>.

Не забудем, что именно тогда Мор в письмах к дочери с грустью признавался, что слишком чувствителен к телесным страданиям и страшится предсмертных мучений. Он остро переживал свою слабость, считая, что ему свойствен гораздо больший страх телесных мук и смерти, чем это приличествует христианину<sup>333</sup>.

Многоопытный Антоний, в рассуждениях которого легко угадывается жизненная позиция самого Мора, учит племянника мужеству и твердости духа. Антоний хочет убедить (и это ему в конце концов удастся) молодого человека не страшиться тюрьмы, потери имущества и самой мучительной смерти, но сохранить нравственную чистоту, верность христианской религии и с радостью претерпеть страдания во имя Христа. Антоний настойчиво внушает Винсенту, что любая мученическая смерть не столь ужасна, чтобы оправдать вероотступничество. Лучше претерпеть муки на земле, нежели испытывать вечные страдания в аду<sup>334</sup>. Никакие пытки и страдания, которыми угрожает христианам турецкое нашествие, не сравнятся с муками, ожидающими вероотступников в аду. Мученика, не отступившегося от христианской веры и не испугавшегося турка, ожидают небесные радости, с которыми не могут соперничать никакие земные блага<sup>335</sup>.

Антоний напоминает Винсенту о страданиях, которые претерпел Христос ради людей<sup>336</sup>. Как можно пренебречь страданиям во имя Христа, когда он столько претерпел ради нас? Стремясь пробудить мужество и силу духа в Винсенте, Антоний говорит ему

<sup>332</sup> The Correspondence, p. 546.

<sup>333</sup> Ibid., p. 542; cp. CW, 12, p. 244—250; 302—311.

<sup>334</sup> CW, 12, p. 297, 302—304.

<sup>335</sup> Ibid., p. 305—311.

<sup>336</sup> Ibid., p. 311, 314.

о римлянах, которые храбро умирали за отчизну и заслужили славу. На мученическую смерть ради веры добровольно шли слабые женщины и дети<sup>337</sup>. Даже еретики бодро умирали за свою веру. Как же мы можем проявить меньшую готовность к самопожертвованию и страшиться преследований турка? Романтические любовники умирали за своих возлюбленных, хотя нередко их избранницы не проявляли к ним никакой доброты и после смерти тех не ожидала никакая награда. Так неужели мы, христиане, должны меньше любить Христа, чем любят женщин? Винсенту ничего не остается, как устыдившись слабости, признать правоту Антония и принять его совет — размышлениями о крестных муках Христа победить страх смерти<sup>338</sup>.

Итак, источник мужества и духовной стойкости христианина, по мысли автора «Диалога» — в воспоминаниях о страстях Христа. Состояние христианина, стойко переносящего суровые испытания во имя веры и обретающего твердость духа в размышлениях о страданиях Христа, Мор сравнивает с экстазом, который переживает воин на поле брани. Он верит, что думая о крестных муках Христа, христианин уподобляется храброму воину, который в пылу сражения может потерять руку и даже не почувствовать боли. Ободряя и наставляя племянника, Антоний выражает уверенность, что если бы люди испытывали к Христу хотя бы малую долю той любви, которую он питал к ним, никакие ужасы турецкого нашествия не смогли бы заставить их отречься от Христа и Венгрия в эти суровые дни испытаний узнала бы многих новых подвижников во имя веры, наподобие раннехристианских мучеников<sup>339</sup>.

Чтобы укрепить мужество Винсента, Антоний предлагает воспринимать невзгоды, как знак божьего расположения. По словам Антония, бог посылает земные страдания тем своим избранникам, которых он хочет иметь рядом с собой на небесах. Винсент возражает: если это так, то выходит, что все молитвы о ниспослании благополучия ложны; напротив, молиться следует о том, чтобы человеку ниспослано было как можно больше хворей и бед. Иначе быть не может, если верить, что «невзгоды бог всегда посылает тем, кого он любит, как знак спасения, а процветание посылается обреченным на вечное проклятие»<sup>340</sup>. Антоний терпеливо объясняет нелепость столь упрощенного понимания связи между земным благополучием человека и его спасением. Действительно, как доказывает Библия, многие процветавшие на земле и владевшие богатством люди пользовались любовью и расположением бога, например Авраам, Соломон и др. Но эти божьи избранники претерпели много невидимых духовных испытаний.

<sup>337</sup> CW, 12, p. 311—320.

<sup>338</sup> Ibid., p. 315—318.

<sup>339</sup> Ibid., p. 314.

<sup>340</sup> Ibid., p. 47.

Природа человеческих невзгод не ограничивается лишь телесными страданиями и бедностью, она включает и не менее тяжкие нравственные муки. Анализируя судьбы библейских героев — Авраама, Лазаря, Соломона, Иова, Антоний делает вывод, что длительная жизнь среди богатства и изобилия нравственно опасна и, напротив, духовное утешение приходит человеку в невзгодах <sup>341</sup>. Процветание и особенно богатство кажутся всем предпочтительнее, чем всякого рода испытания. И все же в нравственном отношении невзгоды имеют много преимуществ перед богатством. Бог вознаграждает того, кто терпеливо переносит страдания. В состоянии невзгод человек легко приходит к желанию совершить добрые дела, которые под силу только богатому, и это простое желание бедняка уже само по себе — заслуга перед богом. Зато богатому нелегко желать себе невзгод для того, чтобы заслужить у бога награду за долготерпение. Любые заслуги богатого человека перед богом связаны с его добрыми делами, не зависимыми от его богатства. Многие добрые дела, такие, например, как жизнь с раскаянием в сердце, не требуют богатства. Когда богач дает деньги, он уменьшает свое богатство и, соответственно тому, как он дает, приближается к бедности. Поэтому не богатство, а «невзгоды» как добровольный отказ от богатства есть то, что составляет заслугу. Любой нечестивый человек может благодарить бога за богатства, но только добрый христианин благодарит бога за тяготы и печаль. Поэтому большая заслуга в том, чтобы благодарить бога за несчастия (невзгону, напасть), чем за счастливую судьбу. Именно это имеют в виду философы, когда говорят, что «добродетель заключена в том, что требует твердости и преодоления трудности» <sup>342</sup>.

Антоний приходит к выводу, что земные напасти и невзгоды есть дар, посылаемый богом своим друзьям, которых он не оставляет в их испытаниях. Дух божий дает людям твердость и силу, дабы они могли перенести выпавшие на их долю страдания. Он же призывает людей на небеса, когда они покидают земной мир <sup>343</sup>. Мирские невзгоды подобны неприятному, но целебному лекарству — они излечивают душу от греха. Бог посылает невзгоды, чтобы побудить всех нас раскаяться в содеянных грехах, либо отвратить нас от возможного греха, либо же испытать нашу твердость и терпение <sup>344</sup>. Устами Антония Мор всячески подчеркивает превосходство нравственной философии христианства по сравнению с языческой философией, ибо язычникам был неведом главный источник утешения — дух Христа, который внутри нас. «Естественная земная мудрость людей», в частности этические концепции всех древних философов, опирающихся на естественный

<sup>341</sup> Ibid., p. 56.

<sup>342</sup> Ibid., p. 74; ср. *Аристотель*. *Этика*, II, 3, 5, 9, с. 27—28; 29—31, 36.

<sup>343</sup> CW, 12, p. 75.

<sup>344</sup> Ibid., p. 23—24.

разум (т. е. Платон и стоики), не в силах соперничать с великим целителем человеческой души — богом, спасающим душу от вечного проклятия. Мор воздаст должное исканиям других философов, учивших не придавать значения потере мирских благ, что составляет для людей источник всех житейских невзгод. Уже древние философы понимали, сколь преходящи блага Фортуны, такие, как «богатства, слава, мирские почести, красота и здоровье», когда они пытались врачевать человеческий дух, страдающий от земных невзгод.

И тем не менее древние мудрецы, по мнению Мора, — всего лишь аптекари по сравнению с великим врачом — богом, чья милость и святой дух только и способны излечивать грех, спасая человека от проклятия<sup>345</sup>. В этом смысле даже мучительная смерть от тuroк ради «последующей счастливой жизни на небесах» рассматривается в «Диалоге» как «неприятное, но в конце концов благотворное лекарство, ведущее людей к спасению». Именно так следует разумному христианину относиться к возможной мучительной смерти, убеждает Винсента Антоний<sup>346</sup>.

Своеобразным философским обоснованием подобной концепции «утешения от мирских невзгод» является представление о земном поприще человека как жизни в тюрьме. Мысль о том, что земной человек подобен узнику, уже формулировалась Мором в трактате «Четыре насущных предмета» (1522), а также в эпиграмме «На суету этой жизни»: «Приговоренные все мы и на смерть идущие в этой заперты клетке земной. В ней не избегнем конца»<sup>347</sup>. Эта мысль о мире как одной большой тюрьме развивается Мором на протяжении двух глав заключительной части «Диалога об утешении»<sup>348</sup>. Антоний довольно убедительно разъясняет племяннику, что присущий людям страх перед тюрьмой — всего лишь результат преувеличенных представлений о нашей действительной земной свободе. Между тем и нищий, и принц, которых мы считаем свободными, скованы, подобно узникам<sup>349</sup>.

Винсент поначалу не соглашается с Антонием, считая подобное утверждение софистикой. Антоний терпеливо излагает свои аргументы: нет никакой софистики в утверждении, что каждый человек — узник, а вся земля — огромная тюрьма, где люди пребывают в ожидании казни за преступление первородного греха. Никто не может уйти от назначенной кары и бежать из своей земной темницы<sup>350</sup>. Главный тюремщик этой всеобщей земной

<sup>345</sup> CW, 12, p. 9—12.

<sup>346</sup> Ibid., p. 292—297 a. a.

<sup>347</sup> См. The Latin Epigrams, № 101. Наиболее вероятным источником сравнения мира с тюрьмой, по мнению Майлса, являются диалоги Платона (Федон, 62; Государство, VII, 514—516). См. CW, 12, p. 258.13—16; ср. p. 428.

<sup>348</sup> CW, 12, p. 255—280.

<sup>349</sup> Ibid., p. 259—262.

<sup>350</sup> Ibid., p. 258—270.

тюрьмы — сам бог; он сурово наказывает некоторых своих узников, забивая их в колодки всевозможных недугов<sup>351</sup>. Антоний зовет не страшиться тюрьмы, считая, что наш ужас перед запертой дверью тесной темницы преувеличен, поскольку самое понятие земной свободы иллюзорно, коль скоро весь мир — не что иное, как большая тюрьма. Антоний ссылается на жизненный опыт «многих добрых людей» — «святых монахов», которые ради любви к богу добровольно переносят заточение в своих тесных кельях. Картезианцы, к примеру, никогда не покидают кельи, разве только отправляясь на мессу в церковь<sup>352</sup>. Антоний вспоминает библейских узников, претерпевших заточение ради своей веры и сторицей вознагражденных богом за перенесенные невзгоды, — Иоанна Крестителя, пророка Даниила и др.<sup>353</sup>.

Продолжая полемику с протестантами, Мор в «Диалоге об утешении» вновь подвергает критике основы реформационного учения, проповедуемого английскими последователями Лютера, однако тон полемики здесь значительно мягче, нет прежней резкости и запальчивости в обличении теологических «заблуждений и злонамеренных умыслов». Автор «Диалога» по-прежнему стоит на позициях католической доктрины, но его интерес к богословским спорам заметно поостыл. Более того, Антоний готов даже допустить, что в толковании некоторых вопросов, касающихся веры и добрых дел, лютеране, возможно, и правы, но теперь, когда всему христианскому миру грозит опасность турецкого нашествия и от христиан, как никогда, требуется единство и сплочение в борьбе против общего врага, у него нет желания вести теологические споры<sup>354</sup>.

Тем не менее Антоний не оставляет без ответа высказывание Винсента, который излагает отдельные положения протестантского вероучения, в частности, что «бог воздаст человеку только за одну веру, ибо грех и святотатство — ожидать награды в небесах за наше терпение и радостное страдание во имя любви к Христу, равно как и за любое другое доброе дело»<sup>355</sup>. Антоний не может примириться с недооценкой протестантами значения добрых дел. Ссылаясь на Евангелие<sup>356</sup> и сочинения «отцов церкви», он утверждает, будто сам Христос учил, что человек оп-

<sup>351</sup> Ibid., p. 270 a. o.

<sup>352</sup> Ibid., p. 276—277. Орден картезианцев был основан Бруно Кельнским в Шартрезе близ Гренобля. Устав этого ордена отличался строгостью и предписывал монахам отшельнический образ жизни и обет молчания. Согласно свидетельствам Эразма, Ропера и Гарпсфильда, Мор, не принимая монашеского обета, провел среди картезианцев около четырех лет (1501—1505). См. *Reynolds E. E. St. Th. More*, p. 23—24.

<sup>353</sup> CW, 12, p. 277—280.

<sup>354</sup> Ibid., p. 38.

<sup>355</sup> Ibid., p. 37—38.

<sup>356</sup> «Мне должно делать дела пославшего меня» — слова Христа в Евангелии от Иоанна (IX, 4). См. также Соборное послание апостола Иакова, I, 14—26.

равдывается своими делами, а не одной только верой<sup>357</sup>. Вместе с тем Антоний готов признать, что все дела человеческие перед богом несовершенны и никакое доброе дело само по себе, без веры не является достаточным, чтобы обеспечить человеку вечное блаженство. Бог вознаграждает за добрые дела, исполненные с верой, не потому, что человеческие дела совершенны по своей природе, а только в силу своей безграничной доброты, поскольку бог властен воздать самой высокой ценою даже за ничтожные заслуги. К тому же бог содействует людям в их добрых делах.

Антоний согласен с реформаторами в том, что из-за несовершенства своих деяний ни один человек не имеет оснований преисполняться гордыней и самодовольством. И что бы хорошего он ни сделал, перед богом он все равно подобен нерадивой прислуге, не слишком прилежно выполняющей свой долг<sup>358</sup>. Впрочем, и лютеране «согласны с нами, — продолжает Антоний, — в том, что люди обязаны совершать добрые дела», и всякий, кто делает их с искренней верой, будет вознагражден богом. Но лютеране ошибочно утверждают, будто «вся награда воздается богом лишь за одну веру, а не за дела, поскольку, говорят они, вера и есть то, что побуждает человека совершать добрые дела. Я не стану с ними спорить по этому вопросу, хотя и уверен в великой доброте бога», вознаграждающего добрые дела человека<sup>359</sup>. В своей доброте бог не может допустить гибели души христианина лишь потому, что тот якобы неправильно понимает богословские тонкости, касающиеся соотношения веры и добрых дел. Абсурдно допускать, что все те христиане, которые жили на протяжении последних тысячи лет до появления лютеранского учения, должны подвергнуться проклятию «из-за недостаточного понимания» богословских вопросов<sup>360</sup>.

В «Диалоге об утешении» Мор критиковал отношение лютеран к понятию веры. Основываясь на Первом послании к коринфянам, Мор подчеркивал заблуждение тех, кто, отвергая значение добрых дел, считал лишь веру заслуживающей награды, ибо, как сказано, из трех христианских добродетелей — веры, надежды и любви — самая большая добродетель есть любовь-милосердие (*charity*). Эта добродетель, как и вера, по мнению Мора, вознаграждается богом<sup>361</sup>.

Итак, тон полемики в «Диалоге об утешении» скорее уклончивый. Антоний, выражающий настроение самого Мора, признается, что ему «тяжело смотреть на те ссоры и разногласия из-за вопросов веры», которые однажды «возникли и продолжают расти среди христиан на радость нашим общим врагам» (т. е. туркам)<sup>362</sup>.

<sup>357</sup> CW, 12, p. 39.

<sup>358</sup> Ibidem.

<sup>359</sup> Ibidem.

<sup>360</sup> Ibidem.

<sup>361</sup> Ibid., p. 39—40; ср. Dialogue concerning Tyndale, p. 208—211.

<sup>362</sup> CW, 12, p. 37—38.

Однако Антоний надеется, что перед лицом турок согласие в христианском мире будет восстановлено и яростные споры прекратятся. Ведь даже Германия — средоточие еретического лютеранства — все же сохраняет согласие «в исповедовании имени Христа», что дает надежду на восстановление единства и сплочение христиан. Сам бог побуждает христиан «объединиться вместе для защиты веры от турок». «Поэтому, — заключает Антоний, — я, полагаясь на бога, хочу оставить споры, ... чтобы не было причин для недовольства»<sup>363</sup>.

Несмотря на примирительный тон, Мор не собирался сдавать позиций, жертвуя основными догматами католической веры. Ратуя за примирение христиан, он не упускает случая вновь высказаться в защиту доктрины чистилища. Антоний ссылается на авторитет церковной традиции, выдержавшей испытание в течение многих сотен лет, а также мнение нескольких поколений католических теологов, толковавших Писание<sup>364</sup>. Противники доктрины о существовании чистилища не могут отрицать, что среди ее приверженцев было много «истинных святых». «И я не смею думать, что эти люди (т. е. протестанты. — *И. О.*) выступают против всех тех святых, которые верили в чистилище, да простят мне мое жалкое сомнение»<sup>365</sup>. Заканчивая речь в примирительном тоне, Антоний возносит молитву за своих противников, отрицающих доктрину чистилища, «чтобы бог спас их от ада, когда те, покинув грешный мир, не найдут для себя никакого чистилища»<sup>366</sup>.

Особенно решительно выступает Мор против уравнилельных концепций радикальных течений Реформации. В одной из глав 2-й части «Диалога» он вновь доказывает бессмысленность и нереальность решения социальных проблем, в частности проблемы ликвидации нищеты, на основе грубоуравнилельных идей.

Поскольку все без исключения уравнилельные концепции эпохи Реформации, проповедовавшие общность имущества, неизменно обосновывались ссылками на Евангелие, Антоний хочет выяснить, в какой мере евангельский текст допускает или осуждает богатство и может ли вообще христианин, не опасаясь вечного проклятия, владеть богатством, когда вокруг столько бедных и нищих? Антоний констатирует, что христиане, терпеливо переносящие во имя бога нищету, согласно Евангелию, действительно будут иметь преимущества перед богатыми в достижении царства небесного. Тем не менее сам по себе факт богатства или нищеты христианина еще ничего не определяет. Чтобы обрести царство небесное, христианин должен иметь добродетели. Те же тексты Писания доказывают, что если богатый превосходит бедняка своими нравственными качествами здесь на земле, то и в небесах

<sup>363</sup> Ibid., p. 38.

<sup>364</sup> Ibidem.

<sup>365</sup> Ibidem.

<sup>366</sup> Ibidem.

ему будет оказано предпочтение, «как это ясно видно на примере Лазаря и Авраама»<sup>367</sup>. Таким образом, заключает Антоний, «человек может быть богат, и все же он не лишится божьего расположения». Иначе никто в мире, где так много нищих, «не мог бы владеть богатством, не опасаясь вечного проклятия»<sup>368</sup>.

При нынешнем общественном устройстве, говорит Антоний, «состоятельные люди существовать должны, так как, не будь людей, способных оказывать помощь другим, вы имели бы еще больше нищих, нежели теперь»<sup>369</sup>. И далее следует рассуждение, которое часто используется буржуазными исследователями для доказательства отрицания Мором коммунистического идеала «Утопии»<sup>370</sup>: «Если бы все деньги, которые имеются в этой стране, взяли у тех, кому они принадлежат, и собрали вместе в одну кучу, а затем поделить между всеми поровну, то завтра, я полагаю, стало бы еще хуже, чем сегодня, поскольку тем, кто ныне является самым состоятельным, досталось бы немногим больше того, что имеет теперь нищий. А тот, кто сегодня нищенствует, от такого раздела стал бы не намного богаче, чем он был до сих пор»<sup>371</sup>.

Если приведенное рассуждение Антония без всяких оговорок истолковать как точку зрения самого Мора, то и тогда, на наш взгляд, нет оснований считать Мора «защитником капитализма», опровергающим коммунистический идеал «Утопии». Ибо приведенное рассуждение — не что иное, как ответ проповедникам примитивных уравнилельных проектов, призывавших к разделу движимого имущества, якобы отвечающему духу Евангелия, и видевших в этом ключ к ликвидации бедности и нищеты. Сторонники предлагаемой уравнилельной реформы, как явствует из «Диалога», даже не поднимали вопроса об изменении существующей социально-экономической системы. Об этом свидетельствует весьма важная деталь в рассуждении Антония, на которую почему-то не обращают внимания буржуазные исследователи, склонные противопоставлять «Диалог» «Утопии». Отмечая нереаль-

<sup>367</sup> CW, 12, p. 175.

<sup>368</sup> Ibid., p. 179 (Антоний ссылается на Евангелие от Луки, XVI, 9 и Евангелие от Матфея, XXVI, 11).

<sup>369</sup> CW, 12, p. 179—180.

<sup>370</sup> В издании «Диалога», опубликованном в 1965 г., Л. Майлс решил даже озаглавить 22-ю главу 2-й книги «Защита капитализма», хотя в оригинальном тексте Мора ничего подобного нет: *More Thomas. A Dialogue of Comfort*. Edited by Leland Miles. Indiana University Press. Bloomington and London, 1965, p. 131. В новейшем комментарии к Иельскому изданию 12-го тома сочинений Мора также говорится о «защите капитализма» в «Диалоге». Впрочем, этот факт не противопоставляется «экономическому эгалитаризму» «Утопии», поскольку последняя якобы «никогда не была практической программой реформы общества». И в «Диалоге», и в «Утопии» будто бы речь идет о двух «тщательно уравновешенных социо-экономических системах: капитализме Европы и коммунизме Утопии, системе реальной и существующей в воображении» (CW, 12, p. 179.30—180.13; Commentary, p. 404).

<sup>371</sup> CW, 12, p. 180.

ность проекта, предлагаемого уравниателями, Антоний рассматривал его как полумеру. Далее он подчеркивал, что многие «из богатых людей, если даже их богатства и состояли бы только в движимом имуществе, все равно сохранили бы многое (после уравнительного раздела. — *И. О.*), и этого им хватило бы на всю оставшуюся жизнь»<sup>372</sup>.

Итак, в «Утопии» речь шла о радикальном изменении социально-экономической структуры всего общества на основе коммунистической формы собственности и новой системы производственных отношений (причем сам же Мор признавался, что пути осуществления такого радикального переустройства ему не ясны). Что же касается «Диалога об утешении», то здесь речь идет о другом. Антоний возражает против примитивного проекта ликвидации нищеты путем уравнительного перераспределения имуществ при сохранении существующего общественного строя<sup>373</sup>. Таким образом, в «Диалоге» Мор вовсе не отрекается от коммунистического принципа идеального государства утопийцев, но резонно возражает против фантастического уравнительного проекта.

Указывая на нереальность предлагаемого уравнительного эксперимента, Антоний обоснованно замечает, что в данном обществе, т. е. при частной собственности, «как вы хорошо понимаете, люди не могут жить иначе, чем они живут», — «когда один богатый человек дает средства жизни для многих других». В обществе, где господствует частная собственность, деление на бедных и богатых неизбежно, ибо «не каждый может иметь собственный корабль и средства, чтобы быть купцом, не всякий на свои средства может приобрести плуг. И кто смог бы жить за счет ремесла портного, если бы ни один человек не был в состоянии заказать шить себе платье. Или кто смог бы прожить ремеслом каменщика либо плотника, если бы не было людей, обладающих средствами, чтобы построить дом либо церковь? Кто бы стал заниматься изготовлением различных видов тканей, если бы не было состоятельных людей, способных предложить такого рода работу?»<sup>374</sup>

Для Мора было очевидным, что при господстве частной собственности бедняк зависит целиком от своего работодателя и эксплуататора. И в этом смысле «имущество богатого есть источник жизни бедного»<sup>375</sup>. Лечить подобное общество от органически присущей ему болезни социального неравенства и нищеты путем уравнительного передела имущества, оставляя в неприкосновенности принцип частной собственности, было, употребляя выражение самого Мора, все равно, что пытаться припарками исцелить безнадежно больного<sup>376</sup>.

<sup>372</sup> Ibid., p. 180.

<sup>373</sup> Ibidem.

<sup>374</sup> Ibidem.

<sup>375</sup> Ibidem.

<sup>376</sup> CW, 4, p. 104; ср. *Мор Т. Утопия*, с. 98.

Опрометчивость сторонников уравнилельных лозунгов, предлагавших поровну поделить имущество богатых и рассчитывавших таким путем достичь всеобщего изобилия и процветания, Мор сравнивал с наивностью женщины из басни Эзопа<sup>377</sup>. У нее была курица, которая каждый день несла по золотому яйцу. Но женщина решила получить сразу много золотых яиц и зарезала курицу. Увы, богаче от этого она не стала<sup>378</sup>.

Является ли это убедительным основанием, позволяющим считать Мора противником принципов, им же самим сформулированных в «Утопии», и даже «защитником капитализма», как полагают некоторые буржуазные исследователи? На наш взгляд, такая точка зрения представляется необоснованной, в ней содержится изрядная доля модернизации, игнорирующей исторический контекст данного произведения Мора и тем самым заведомо искажающей мировоззрение мыслителя XVI в.

Полемика против идей Реформации составляет лишь один из аспектов «Диалога об утешении». В целом же содержанием этого трактата являются проблемы христианской этики в период серьезных испытаний. Верность своим религиозным убеждениям в трактовке Мора идентифицируется с понятием человеческого достоинства и свидетельствует о свободе воли человека, несущего всю ответственность за свои поступки. В последнем крупном произведении Мор остается верен гуманистическому идеалу свободной личности. Сама христианская этика становится для Мора пробным камнем гуманистической концепции достоинства человека. Трагический смысл трактата — преодоление невзгод ценой огромного напряжения всех духовных и физических сил и гибели за религиозные убеждения и человеческое достоинство — не заслоняет веры автора в нравственное торжество человека, его свободную волю и способность отвечать за свои поступки. В этом непреходящая ценность «Диалога» для современного читателя, далекого от конфессиональных интересов Мора. Именно гуманистический пафос этого в целом религиозно-этического трактата придает ему оптимизм, несмотря на размышления о неотвратимом страдании, которое предстоит испытать и преодолеть христианину во имя своей веры.

Чувство меры и безупречный литературный вкус автора проявляются в органическом сочетании трагизма с юмором. Предметом юмора нередко становится сам узник и его близкие, в частности жена. Их своеобразные, немного грубоватые шутки легко угадываются в отдельных эпизодах «Диалога», отражающих подробности из жизни Мора<sup>379</sup>. Конечно, весьма неблагоприятные

<sup>377</sup> CW, 12, p. 180—181.

<sup>378</sup> Пригча о курице, весьма популярная в XVI—XVII вв., — вольный пересказ басни Эзопа.

<sup>379</sup> CW, 12, p. 113—114, 164, 168—169, 276—277; ср. *Harpsfield*, p. 95, 97—99.

для работы условия тюремного заключения не могли не сказаться на форме трактата Мора — текст явно не редактировался автором и даже вряд ли перечитывался им. Трактат писался в спешке, и, вероятно, страницы рукописи выносились из Тауэра близкими, навещавшими узника в его заточении. Значительная часть рукописи, как уже отмечалось, была написана самодельным угольным грифелем; у Мора не было книг, и полагаться мог он лишь на свою память. Текст «Диалога» растянут и рыхловат. И тем не менее блестящее искусство диалога, юмор в сочетании с глубоким трагическим пафосом придают последнему произведению Мора необычайную силу. Не случайно современные исследователи, оценивая литературные достоинства «Диалога об утешении», сравнивают его с трактатом Боэция «Об утешении философией», считая, что сочинение Мора в своем жанре есть одно из великих творений после Боэция<sup>380</sup>. По-видимому, Мор придавал немалое значение «Диалогу». Он хотел подготовить своих близких и единомышленников к предстоящим тяжким испытаниям, наступление которых предвидел в связи с развитием реформационной политики английского абсолютизма.

Насколько можно судить на основании такого источника, как Гарпсфильд, для английских католиков — современников Мора аллегорический смысл его «Диалога» был достаточно ясен<sup>381</sup>. В яркой характеристике Сулеймана Великолепного, о котором ведут беседу участники «Диалога», отчетливо видны черты Генриха VIII, проводившего ту же, что и султан, беспощадную политику по отношению к своим воображаемым и действительным противникам. Жестокие турки, преследующие христиан, легко могли ассоциироваться у читателей XVI в. с чиновниками и советниками Генриха VIII, помогавшими королю осуществлять реформационную политику<sup>382</sup>.

<sup>380</sup> См. *Schoeck R. J. The Place of Erasmus Today.* — In: *Erasmus of Rotterdam. A Quincentennial Symposium.* Ed. by R. L. De Molen. New York, 1971, p. 89.

<sup>381</sup> *Harpsfield*, p. 133—134.

<sup>382</sup> Cp. *A Dialogue of Comfort*, p. XXII—XXIII.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВИ — Вопросы истории

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения

ЛОААН СССР — Ленинградское отделение архива АН СССР

СВ — Средние века

ФЭ — Философская энциклопедия

ЦГИАЛ — Центральный Государственный исторический архив в Ленинграде

*Tyndale W. Answeres vnto Sir Thomas More.* Antwerpen, 1531

*Assertio septem sacramentorum aduersus Martinum Lutherum...*  
Henrico eius nominis octauo. Londini, 1521

*Apologie — More Th.* The Apologie. London, 1930

CW — The Complete Works of St. Thomas More in sixteen volumes. Yale University Press

Confutation — The Confutation of Tyndale Answer (CW, 8, pt. I—III).

DNB — Dictionary of National Biography

EA — Essential Articles for the study of Thomas More. Hamden, Connecticut, 1977

*Exposition — Tyndale W.* The Exposition of the fyrste Epistle of Seyent John. Antwerpen, 1531

*Epistola regia — Epistola regia ad illustrissimos Saxoniae duces pie admonitoria.* — In: *Libello huic regio haec insunt etc.* London, 1523

*Gibson — Gibson R. W.* St. Thomas More: A Preliminary Bibliography of His Works and Moreana to the Year 1750. New Haven and London, 1961

- Маркс К. и Энгельс Ф.* Немецкая идеология. — В кн.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения*, т. 3.
- Маркс К. и Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии. — В кн.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения*, т. 4.
- Маркс К.* К критике гегелевской философии права. — В кн.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения*, т. 1.
- Маркс К.* Критика Готской программы. — В кн.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения*, т. 19.
- Маркс К.* Капитал. — В кн.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения*, т. 23.
- Маркс К.* Экономико-философские рукописи 1844 года. — В кн.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения*, т. 42.
- Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии. В кн.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения*, т. 7.
- Энгельс Ф.* Развитие социализма от утопии к науке. — В кн.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения*, т. 19.
- Энгельс Ф.* Диалектика природы. — В кн.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения*, т. 20.
- Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. — В кн.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения*, т. 20.
- Энгельс Ф.* Введение к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке». — В кн.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения*, т. 22.
- Энгельс Ф.* Внешняя политика русского царизма. — В кн.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения*, т. 22.
- Энгельс Ф.* — Каутскому К. 30 апреля 1891 г. — В кн.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения*, т. 38.
- Энгельс Ф.* — Каутскому К. 21 мая 1895 г. — В кн.: *Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.*, т. 39.
- Ленин В. И.* Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? — В кн.: *Ленин В. И. Полн. собр. соч.*, т. 1.
- Ленин В. И.* Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве (Отражение марксизма в буржуазной литературе). — В кн.: *Ленин В. И. Полн. собр. соч.*, т. 1.
- Ленин В. И.* К характеристике экономического романтизма. — В кн.: *Ленин В. И. Полн. собр. соч.*, т. 2.
- Ленин В. И.* мелкобуржуазный и пролетарский социализм. В кн.: *Ленин В. И. Полн. собр. соч.*, т. 12.
- Ленин В. И.* Карл Маркс. — В кн.: *Ленин В. И. Полн. собр. соч.*, т. 26.
- Ленин В. И.* Три источника и три составных части марксизма. — в кн.: *Ленин В. И. Полн. собр. соч.*, т. 23.
- Ленин В. И.* Исторические судьбы учения Карла Маркса. — В кн.: *Ленин В. И. Полн. собр. соч.*, т. 23.

- The Workes of Sir Thomas More Knyght, sometyme Lord Chauncellour of England, wrytten by him in the English tonge, ed. William Rastell. London, 1557.
- Thomae Mori Opera Omnia Latina.* Francofurti et Lipsiae, 1689.
- The Utopia of Sir Thomas More in Latin from the edition of March 1518 and in English from the first edition of Ralf Robinsin's translation in 1551... Ed. Lupton J. H. Oxford, 1895.
- Thomas Morus.* Utopia. Herausgegeben von V. Michels und T. Ziegler. Berlin, 1895.
- Sir *Thomas More's* Utopia. Ed... by J. Churton Collins. Oxford, 1930.
- The Dialogue concerning Tyndale by Sir Thomas More. Ed. W. E. Campbell and A. W. Reed. London, 1927.
- The English Works of Sir Thomas More. Ed. W. E. Campbell. London, New York, 1931.
- The Apologye of Syr Thomas More, knyght. Ed. Arthur Irving Taft. London, 1930.
- The Correspondence of Sir Thomas More. Ed. by Elizabeth Frances Rogers. Princeton, 1947.
- St. *Thomas More:* Selected Letters. Ed. E. F. Rogers. New Haven Press, 1961.
- The Latin Epigrams of Thomas More. Ed. and trans. Leicester Bradner and Charles A. Lynch. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- The Complete Works of St. Thomas More. Yale University Press. New Haven and London, 1963.
- More T.* A Dialogue of Comfort against Tribulation. Ed. by Leland Miles. Indiana University Press. Bloomington and London, 1965.
- The Whole workes of W. Tyndall, John Frith and Doct. Barnes, Three Worthy Martyrs... collected and compiled in one Tome together, ed. John Foxe. London, 1573.
- Collección de Documentos Inéditos del Archivo de Indias. Madrid, 1864—1889.
- Barnes R. A.* Supplicatyon... vnto the most excellent and redoubted prince kinge Henrye the eyht. Antwerp.: S. Cock, 1531.
- Barnes R. A.* Supplicacion vnto the most gracyous prynce H. the VIII. London: J. Byddell, 1534.
- Barnes R.* Vitae Romanorum Pontificum, quos Papas vocamus, diligenter et fideliter collectae. Wittenberg: J. Clug, 1536.
- Colet J.* Two Treatises on the Hierarchies of Dionysius, tr. and ed. by J. H. Lupton. London, 1869.
- Colet J.* An exposition of St. Paul's epistle to the Romans. London, 1873.
- Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami.* Leyden, P. Vander Aa, 1703—1706, 10 vols.
- Erasmus, Desiderius.* Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, rec. per P. S. et H. M. Allen. 12 vols. Oxford, 1906—1958.
- The Epistles of Erasmus. Ed. F. M. Nichols, 3 vols. New York, 1962.
- The Poems of Desiderius Erasmus. Ed. C. Reedyk. Leyden, 1956.
- Fabyan R.* The New Chronicles of England and France. Ed. Henry Ellis. London, 1811.
- Fish S.* Four Supplications. Ed. F. J. Furnivall. London, 1871.
- Fisher, John.* The English works of Bishop of Rochester. Ed. J. E. B. Mayor. London, 1935.
- Hall, Edward.* The Triumphant Reign of King Henry VIII, 2 vols. Ed. Charles Whibley. London, 1904.
- Henry VIII.* The Letters of King Henry VIII. Ed. M. St. Clare Byrne. New York, 1968.

- Henry VIII.* Assertio septem sacramentorum aduersus Martinum Lutherum, aedita ab inuictissimo Angliae et Franciae Rege et Do. Hyberniae Henrico eius nominis octauo, 1523.
- Henry VIII.* A copy of the letters, wherein... kyng Henry the eyght made answerento a certayn letter of Martyn Luther. London: R. Pynson, 1526.
- Literarum, quibus... Henricus octauus... respondit, ad quandam epistolam Martini Lutheri. London, 1526.
- Luther, Martin.* D. Martin Luthers Werke. Ed. J. K. F. Knaake... Weimar: H. Böhlau, 1883—.
- Luthers Werke in Auswahl. Unter Mitwirkung von Albert Leitzmann herausgegeben von Otto Clemen. Bonn, 1912—.
- Pole R.* Défence de l'Unité de l'Eglise. Paris, 1967.
- Tyndale, William.* The Obedience of a christian man. Antwerp., 1528.
- Tyndale, William.* The Parable of the Wicked Mammon, Antwerp., 1528.
- Tyndale W.* An Answer vnto Syr Thomas More. Antwerp., 1531.
- Tyndale, William.* Exposition of seynt John. Antwerp., 1531.
- Cavendish G.* The Life and Death of Cardinal Wolsey. — Two Early Tudor Lives. Ed. R. S. Sylvester and D. P. Harding. New Haven and London, 1962.
- Roper W.* The Life of Sir Thomas Moore, knighte. Ed. by E. V. Hitchcock. Oxford, 1935.
- Harfsfield N.* The life and death of Sir Thomas Moore, knight, sometymes Lord high Chancellor of England... Ed. by E. V. Hitchcock. Oxford, 1932.
- Thomae. Avthore Thoma Stapletono. Dvaci, 1588.
- Stapleton Th.* The Life and illustrious Martyrdom of Sir Thomas More. In the translation of P. E. Hallett. Edited and annotated by E. E. Reynolds. London, 1966.
- The Life of Syr Thomas More, Sometymes Lord Chancellour of England by Ro: Ba. Ed. by E. V. Hitchcock and P. E. Hallett, with additional notes and appendices by A. W. Reed. London, 1950.
- More Cresacre.* The Life of Sir Thomas More. London, 1726.
- Calendar of State Papers and Manuscripts, relating to English Affairs, existing in the Archives and Collections of Venice and in Other Libraries of Northern Italy. Ed. R. Brown, v. 3. London, 1869.
- Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII. Ed. Brewer J. S. and Cairdner J. 21 vols. London, 1862—1910.
- Letters, Despatches and State Papers relating to the Negotiations Between England and Spain preserved in the Archives at Simancas and Elsewhere. Ed. G. A. Bergenroth. Vol. 2. London, 1866.
- Mancini, Dominic.* De Occupatione Regni Angliae. Ed. C. A. J. Armstrong, Oxford, 1936.
- Tudor Economic Documents. Ed. R. H. Tawney and E. Power, 3 vols. London, New York, Toronto, 1924.
- State Papers King Henry the Eighth. Vol. I, pt. II. London, 1830.
- Statutes of the Realm, vol. 3. London, 1817.
- English Historical Documents, vol. V (1485—1558). Ed. by C. H. Williams. London, 1967.
- Vergil, Polydore.* Anglicae Historiae libri Vigintiseptem. Basle, 1557.
- Vergil, Polydore.* Three Books of Polydore Vergil's English History. Ed. Henry Ellis. London, 1844.
- Vergil, Polydore.* The Anglica Histo-

- ria of Polydore Vergil, 1485—1537. Ed. D. Hay. London, 1950.
- Vespucci, Amerigo*. The first four Voyages. Reprinted in Facsimile and translated. From the rare original... 1505—1506. London, 1893. Warner W Albions England. London, 1602.
- Фомы Мория англичанина латинские стихи в переводе Василья Тредиаковского. — В кн.: Римская история... сочиненная Ролленем, т. 11. СПб., 1764, с. XXIV—XXIX.
- Картина всевозможно лучшего правления, или Утопия. Сочинения Томаса Мориса Канцлера Аглинского, в двух книгах. Переведена с Аглинского на Французский Г. Руссо, а с Французского на Российский. СПб., 1789.
- Философа Рафаила Гитлоде странствование в Новом Свете и описание любопытства достойных примечаний и благоразумных установлений жизни миролюбиваго народа острова Утопии. Перевод с Аглинского языка сочинения Томаса Мориса. СПб., 1790.
- Мор, Томас*. Утопия. Перев. с лат. А. Г. Генкель при участии Н. А. Макшеевой. Изд. 2-е. СПб., 1905.
- Мор Томас*. Утопия. Перев. с лат. и комментарии А. И. Малеина и Ф. А. Петровского, Вступит. статья В. П. Волгина. М., 1953.
- Мор, Томас*. Эпиграммы. История Ричарда III. М., 1973.
- Эразм Роттердамский*. Жалоба мира. — В кн.: Трактаты о вечном мире. М., 1963.
- Эразм Роттердамский*. Похвала глупости. Перев. с лат. П. К. Губера. Статья и коммент. Л. Е. Пинского. М., 1960.
- Эразм Роттердамский*. Разговоры за просто. М., 1969.
- Источники по истории Реформации. Вып. 1—2. М., 1906—1907.
- Авсеев В. Г* Томас Мор. — «Русское слово», 1860, № 9, с. 30—65.
- Алексеев М. П.* Славянские источники «Утопии» Томаса Мора. — В кн.: *Алексеев М. П.* Из истории английской литературы. М.—Л., 1960.
- Андреева И. С.* Проблема мира в западноевропейской философии. М., 1975.
- Ауэрбах Э.* Мимесис. Пер. с немецкого. М., 1976.
- Барг М. А.* Определение и метод истории социалистических идей. — В кн.: История общественной мысли. Современные проблемы. М., 1972, с. 431—452.
- Барг М. А.* Ричард III — сценический и исторический. — «Новая и новейшая история», 1972, № 4.
- Барг М. А.* Шекспир и история. М., 1976.
- Багкин Л. М.* Ренессанс и утопия. — В кн.: Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976, с. 222—244.
- Бонгаш П. К.* Высшие органы власти в Утопии Томаса Мора. — В кн.: «Проблемы правоведения». Вып. 36. Киев, 1977, с. 107—115.
- Валлич Э. И. Н. М.* Карамзин — первый русский рецензент «Утопии» Томаса Мора. — В кн.: История социалистических учений. М., 1977.
- Водовозов В.* Исследование г. Тарле по социальной истории Англии. СПб., 1901.
- Волгин В. П.* Наследие утопического социализма. — В кн.: История социалистических идей. М., 1962.

- Волгин В. П.* Очерки истории социалистических идей. С древности до конца XVIII в. М., 1975.
- Володин А. И.* Утопия и история. М., 1976.
- Виппер Р. Ю.* Утопия Томаса Мора. — «Мир божий», 1896, № 3.
- Виппер Р.* Общество, государство, культура Запада в XVI веке. — «Мир божий», 1897, № 2—9.
- Голенищев-Кутузов И. Н.* Томас Мор и его предшественники (Из истории англо-итальянских литературных связей). — В кн.: *Голенищев-Кутузов И. Н.* Романские литературы. Статьи и исследования. М., 1975, с. 73—120.
- Горфункель А. Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977.
- Гузман М. М.* Язык немецкой политической литературы эпохи Реформации и крестьянской войны. М., 1970.
- Деборин А. М.* Социально-политические учения нового времени, т. I. М., 1958.
- Жуковский Ю.* Реформация и следующие за ней публицисты. — «Современник», 1862, № 1, январь, с. 117—152.
- Застенкер Н. Е.* Ленин о домарксовом утопическом социализме. — В кн.: История социалистических учений. М., 1964, с. 92—122.
- Застенкер Н. Е.* Будущее по Томасу Морю. — В кн.: Будущее науки. Международный ежегодник. Вып. 9, М., 1976, с. 268—285.
- Зомбарт В.* Современный капитализм, т. 3 (первый полутом). М.—Л., 1929.
- Иоаннисян А. Р.* Коммунистические идеи в годы Великой французской революции. М., 1966.
- История социалистических учений. М., 1962.
- История социалистических учений. Вопросы историографии. М., 1977.
- Карамзин Н. М.* Философа Гитлоде Странствия. — «Московский журнал», 1791, ч. 1, с. 358—365.
- Каменецкий Б. А.* Идеино-политическая борьба в Англии в 30-х—50-х гг. XVI в. — «Средние века», вып. 40, 1976, с. 135—153.
- Кан С. Б.* История социалистических идей. М., 1963.
- Каутский К.* Томас Мор и его Утопия. М., 1924.
- Каутский К.* Предшественники новейшего социализма, т. II. М.—Л., 1925.
- Ковалевский М.* От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму, т. 1. М., 1906.
- Крусман В.* На заре английского гуманизма. Одесса, 1915.
- Кузнецов К. А.* Опыт по истории политических идей в Англии (XV—XVII вв.). Владивосток, 1913.
- Кузнецов Е. В.* «История Ричарда III» как исторический источник. — В кн.: *Томас Мор.* Эпиграммы. История Ричарда III. М., 1973.
- Кучеренко Г. С.* Проблемы западноевропейского утопического социализма в творчестве Е. В. Тарле. — В кн.: История социалистических учений. М., 1977.
- Лейст О. Э.* Вопросы государства и права в трудах социалистов-утопистов XVI—XVII вв. М., 1966.
- Осиновский И. Н.* Томас Мор и реформация Генриха VIII. — В кн.: Очерки социально-экономической и политической истории Англии и Франции XIII—XVII вв. М., 1960, с. 79—95.
- Осиновский И. Н.* Томас Мор в английской историографии XX в. — «Средние века», вып. XXI, 1962, с. 262—274.

- Осиновский И. Н.* Об одной тенденции в трактовке «Утопии» Томаса Мора. — «Средние века», вып. 28. М., 1965, с. 294—300.
- Осиновский И. Н.* «Утопия» Томаса Мора и ее критики. — «Вопросы истории», 1968, № 7, с. 67—84.
- Ossinovsky I. N.* Thomas More's Utopia in Russia. — «Moreana», № 22, mai 1969, p. 33—38.
- Ossinovsky I. N.* Rare Editions of Thomas More's Works in Libraries of USSR. — «Moreana», № 25, février 1970, p. 67—74.
- Осиновский И. Н.* Политическая тенденция «Истории Ричарда III» Томаса Мора. — В кн.: Европа в средние века. М., 1971.
- Осиновский И. Н.* Томас Мор — гуманист и политик. — «Новая и новейшая история», 1973, № 2—3.
- Осиновский И. Н.* Жизнь и творчество Томаса Мора. — В кн.: Томас Мор. Эпиграммы. История Ричарда III. М., 1973.
- Осиновский И. Н.* Томас Мор. М., 1974.
- Осиновский И. Н.* Об изучении наследия Т. Мора в современной буржуазной историографии. — В кн.: История социалистических учений. М., 1977.
- Пинский Л.* Реализм эпохи Возрождения. М., 1961.
- Рутенбург В. И.* Титаны Возрождения. М., 1976.
- Ревакина Н. В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV—первой половины XV в. М., 1977.
- Савин А.* Английская деревня в эпоху Тюдоров. М., 1903.
- Савин А.* Английская секуляризация. М., 1906.
- Савин А. Н.* История Англии в новое время. Вып. 1. М., 1912.
- Савин А. П.* Религиозная история эпохи Реформации. М., 1914.
- Сапрыкин Ю. М.* Социально-политические взгляды английского крестьянства в XIV—XVII вв. М., 1972.
- Сапрыкин Ю. М.* Принцип индивидуализма в английской политической литературе конца XV—XVI в. — «Средние века», вып. 38, 1975, с. 48—60.
- Свентоховский А.* История утопий. М., 1910.
- Святловский В.* Каталог утопий. М.—Л., 1923.
- Семенов В. Ф.* Огораживания и крестьянские движения в Англии XVI века. М.—Л., 1949.
- Семенов В. Ф.* Пауперизм в Англии XVI в. и законодательство Тюдоров по вопросу о пауперах. — «Средние века», вып. IV, 1953.
- Сказкин С. Д.* К вопросу о методологии истории Возрождения и гуманизма. — «Средние века», вып. XI, 1958.
- Сливко С. А.* Томас Мор и историческая наука. — «Ученые записки Омского гос. пед. ин-та», вып. 43. Омск, 1969.
- Смирин М. М.* Идея свободы воли в ранних произведениях Эразма Роттердамского. — «Средние века», вып. 37, 1973.
- Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии, т. I. Варшава, 1910; т. II. Киев, 1917.
- Соколов В.* Реформация в Англии (Генрих VIII и Эдуард VI). М., 1881.
- Соколов В. В.* Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962.
- Тарле Е. В.* Общественные воззрения Томаса Мора в связи с экономическим состоянием Англии его времени. Приложения: Перевод «Утопии» с латинского... СПб., 1901.
- Черняк И. Х.* Итальянский гуманизм и богословие во второй по-

- ловине XV в. — В кн.: Актуальные проблемы изучения истории религии. Л., 1976, с. 86—100.
- Черняк И. Х.* Философия религии Марсилио Фичино. — В кн.: Атеизм, религия, современность, вып. 2. Л., 1976, с. 50—64.
- Чистозвонов А. Н.* Реформационное движение и классовая борьба в Нидерландах в первой половине XVI века. М., 1964.
- Чичерин Б. Н.* Политические мыслители древнего и нового мира, вып. 1. М., 1897.
- Чичерин Б. Н.* История политических учений, ч. 1. М., 1903.
- Штокмар В. В.* Очерки по истории Англии XVI века. Л., 1957.
- Шульц Ю. Ф.* Поэзия Томаса Мора. — В кн.: *Томас Мор.* Эпиграммы. История Ричарда III. М., 1973.
- Яковенко В. И.* Томас Мор. Его жизнь и общественная деятельность. СПб., 1891.
- Adams R. P.* The better part of Valor. More, Erasmus, Colet and Vives on humanism, war and peace. Washington, 1962.
- Allen I. W.* A History of Political Thought in the Sixteenth Century. London, New York, 1960.
- Ames R.* Citizen Thomas More and His Utopia. Princeton, 1969.
- Anderegg M. A.* Utopia and early More Biography. — «Moreana», 1972, № 33, p. 23—29.
- Avineri Sh.* War and Slavery in More's Utopia. — «International Review of Social History». Amsterdam, 1962, vol. 7, pt. 2, p. 260—290.
- Bainton R. H.* Erasmus of Christendom. New York, 1969.
- Beviington D. M.* The Dialogue in Utopia: Two Sides to the Question. — «Studies in Philology», LVIII (July 1961), p. 496—509.
- Becker H., Barnes H.* Social Thought from Lore to Science, vol. I. New York, 1961.
- Beger L.* Thomas Morus und Plato. — «Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft». Tübingen, 1879.
- Bietenholz P. G.* History and Biography in the Work of Erasmus of Rotterdam. Genève, 1966.
- Bolgar R. R.* The Classical Heritage and Its Beneficiaries. Cambridge, 1954.
- Bridgett T. E.* Life and Writings of Sir Thomas More. London, 1891.
- Chambers R. W.* Thomas More. London, 1935.
- Chambers R. W.* The Place of St. Thomas More in English Literature and History. New York, 1964.
- Chrimes S. B.* Lancastrians, Yorkists and Henry VII. New York, 1966.
- Colloquium Erasmanum. ... à Mons du 26 au 29 oct. 1967. Mons, 1968.
- Delcourt J.* Essai sur la Langue de Sir Thomas More. Montpellier, 1913.
- Dictionary of National Biography, 63 vols. London 1885—1900.
- Dickens A. G.* The English Reformation. London, 1965.
- Dorsch T. S.* Sir Thomas More and Lucian: An Interpretation of Utopia. — «Archiv für das Studium der neuern Sprachen und Literaturen», 203 (1966—1967).
- Duhamel P. A.* Medievalism of More's Utopia. — EA, p. 234—250.
- Eckert W. P.* Erasmus von Rotterdam. Werk und Wirkung, Bd. I—II. Köln, 1967.
- Elton G. R.* England under the Tudors. London, 1956.
- Erasmus of Rotterdam Symposium. New York, 1971.
- Essential Articles for the study of Thomas More. Edited by Sylvester R. S. and Marc'hadour G. Hamden, Connecticut, 1977.

- Gibson R. W. and Patrick J. M.* St. Thomas More: A Preliminary Bibliography of His Works and of Moreana to the Year 1750. New Haven and London, Yale University Press, 1961.
- Fleisher M.* Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More. Genève, 1973.
- Froude J. A.* The History of England, from the Fall of Wolsey to the Defeat of the Spanish Armada, vol. 1. London, 1870.
- Froude J. A.* Life and Letters of Erasmus. London, 1895.
- Frackowiak Marian.* Poglady ekonomiczne Thomaza More. Poznań, 1967.
- Headley I. M.* Thomas Murner, Thomas More and the First Expression of More's Ecclesiology. — «Studies in the Renaissance», 14 (1967).
- Herbüggen Hubertus Schulte.* More's Utopia as a Paradigm. — Essential Articles for study of Thomas More. Hamden, Connecticut, 1977, p. 251—262.
- Herbüggen Hubertus Schulte.* Sir Thomas More, New Briefe. Ed. Herbüggen H. S. Münster, 1966.
- Hexter J. H.* More's Utopia, the Biography of an Idea. Princeton, 1952.
- Hexter J. H.* The Vision of Politics on the Eve of the Reformation. London, 1973.
- Hogrefe P.* The Sir Thomas More circle. A program of ideas and their impact on secular drama. Urbana, 1959.
- Hollis Ch.* Thomas More. London, 1934.
- Huizinga J.* Erasmus and the Age of Reformation. New York, 1957.
- Hume A.* English Protestant Books Printed Abroad, 1525—1535: An Annotated Bibliography. — CW, 8, pt. II, p. 1063—1091.
- Hunt E. W.* Dean Colet and his Theology. London, 1956.
- Jacob E. F.* The Fifteenth Century. 1399—1485. Oxford, 1961.
- Johnson R. S.* More's Utopia, Ideal and Illusion. New Haven and London, Yale University Press, 1969.
- Kautsky K.* Thomas More and seine Utopia. Berlin, 1947.
- Kendall P. M.* Richard the Third. London, 1968.
- Kisch G.* Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit. Basel, 1960.
- Knowles M. D.* The Religious Orders in England, v. III. Cambridge, 1959.
- Kristeller P. O.* Iter Italicum, 2 vols. London and Leiden, 1963, 1967.
- Lehmberg S. E.* The Reformation Parliament 1529—1536. Cambridge, 1970.
- Lewis C. S.* English Literature in the Sixteenth Century. Oxford, 1954.
- Lupton J. H.* A Life of John Colet. London, 1887.
- Lusardi J. P.* Barne's Supplications of 1531 and 1534. — CW, 8, pt. III, p. 1365—1450.
- Mackie J. D.* The Earlier Tudors 1485—1558. Oxford, 1962.
- Marc'hadour G.* L'Univers de Thomas More. Paris, 1963.
- Marc'hadour G.* Thomas More et la Bible. Paris, 1969.
- Marc'hadour G.* The Bible in the Works of Thomas More. Parts I—V. Nieuwkoop, 1969—1972.
- Marc'hadour G.* Thomas More on la sage folie. Paris, 1971.
- Marius R. C.* Thomas More's View of the Church. — CW, 8, pt. III, p. 1269—1363.
- Marriott J. A. R.* The life of John Colet. London, 1933.
- McConica J. K.* English Humanists and Reformation Politics under

- Henry VIII and Edward VI. Oxford, 1965.
- Mc. Cutcheon E.* Denying the Controversy: More's Use of Litotes in Utopia. — EA, p. 263—274.
- Moreana.* 1478—1945. A preliminary check list of material by and about St. Thomas More, by Sullivan F., Sullivan M. P. Kansas City, 1946.
- «Moreana». Materials for the Study of Saint Thomas More, by Frank and Majie Padberg Sullivan. Los Angeles, 1964.
- «Moreana». Bulletin Thomas More, № 1—55. Angers, 1963—1977.
- Morton A. L.* The English Utopia. London, 1952.
- Nisard D.* Etudes sur la Renaissance. Paris, 1856.
- The Oxford Dictionary of the Christian Church. London, Oxford University Press, 1971.
- O'Connell Marvin R.* Thomas Stapleton and the Counter Reformation. New Haven—London, Yale University Press, 1964.
- O'Sullivan R.* Social Life and Theories of St. Thomas More. — «The Dublin Review», CXCIX (July 1936), p. 46—62.
- Paul Leslie.* Sir Thomas More. New York, 1970.
- Phillips Margaret Mann.* Erasmus and the Northern Renaissance. New York, 1965.
- Phillips M. M.* Erasmus on His Times. Cambridge, 1967.
- Prévost A.* Thomas More et la crise de la pensée européenne. Lille, 1969.
- Pineas R.* Thomas More and Tudor Polemics. Indiana University Press. Bloomington. London, 1968.
- Pollard A. F.* The Making of Sir Thomas More's Richard III. — In: Historical Essays in Honour of James Tait. Manchester, 1933, p. 223—238.
- Pollard A. F.* Henry VIII. London, 1951.
- Reynolds E. E.* The Field is Won. The Life and Death of St. Thomas More. London, 1968.
- Reynolds E. E.* Thomas More and Erasmus. London, 1965.
- Reynolds E. E.* The Trial of St. Thomas More. London, 1964.
- Routh E. M. G.* Sir Thomas More and his Friends (1477—1535). London, 1935.
- Rowse A. L.* Bosworth Field. New York, 1966.
- Sargent D.* Thomas More. New York, 1948.
- Saulnier V. L.* Mythologies Pantagrueliques. L'Utopie en France: Morus et Rabelais. — In: Les Utopies à la Renaissance. Bruxelles, Paris, 1963.
- Schlauch M.* English medieval Literature and its social Foundations. Warszawa, 1967.
- Scarisbrick J. J.* Henry VIII. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1969.
- Schuster L. A.* Thomas More's Polemical Career. — CW, 8, pt. III, p. 1135—1268.
- Schoeck R. J.* More, Plutarch and King Agis: Spartan History and the Meaning of Utopia. — «Philological Quarterly», № 35, 1956, p. 366—375.
- Schoeck R. J.* A Nursery of Correct and Useful Institutions: On Reading More's Utopia as Dialogue. — «Moreana», № 22, 1969, p. 19—32.
- Schoeck R. J.* Sir Thomas More, Humanist and Lawyer. — «University of Toronto Quarterly», № 26, 1964, p. 1—14.
- Seebohm F.* The Oxford Reformers. Colet, Erasmus and More. London, 1887.
- Smith Preserved.* Erasmus. A Study of His Life, Ideals and Place in History. New York, 1962.

- Smith Preserved*. The Reformation in Europe. New York, 1966.
- Smith Preserved*. The Social Background of the Reformation. New York, 1967.
- Sturge Ch.* Cuthbert Tunstal. New York, 1938.
- Surtz E.* The Praise of Pleasure. Philosophy, Education, and Communism in More's Utopia. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1957.
- Surtz E.* The Praise of Wisdom. Chicago, 1957.
- Surtz E.* The Works and Days of John Fisher. Cambridge, Massachusetts, 1967.
- Sylvester R. S.* «Si Hythlodæo Creditus»: Vision and Revision in Thomas More's Utopia. — EA, p. 290—301.
- Sylvester R. S.* Thomas More: Humanism in Action. — EA, p. 462—469.
- Tawney R. H.* The Agrarian Problem in the XVI Century. London, 1912.
- Tawney R. H.* Religion and the Rise of Capitalism. London, 1929.
- Thirsk I.* The Agrarian History of England and Wales. Vol. IV, 1500—1640. Cambridge, 1967.
- Thompson C. R.* Translations of Lucian by Erasmus and St. Thomas More. Ithaca, 1940.
- Unwin G.* Industrial Organisation in XVI and XVII Centuries. Oxford, 1904.
- Warren F. B.* Vasco de Quiroga and his Pueblhospitals of Santa Fe. Washington, 1963.
- Williamson I. A.* The Tudor Age. London, 1953.
- Wilkie W. E.* The Cardinal Protectors of England. Rome and the Tudors before the Reformation. Cambridge University Press, 1974.
- Wingren G.* Luther on Vocation. Philadelphia, 1957.
- Zavala S.* La Utopia de Thomas Moro en la Nueva España. México, 1937
- Zavala S. A.* Sir Thomas More in New Spain. A Utopian Adventure of the Renaissance. London, 1955.
- Zeeveld W. G.* Foundation of Tudor Policy. London, 1969.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин, Аврелий 45, 48, 62, 67, 81, 138—140, 209, 220, 235, 239, 262, 269—272  
Алеандр 199  
Алексеев М. П. 50, 51, 134  
Аллен П. С. 8  
Аллен Х. М. 8  
Альберти, Леон Баттиста 72, 142  
Амброзий Медиоланский 201, 205, 209, 262  
Андре, Бернар 101  
Андреева И. С. 155  
Аникст А. А. 175  
Апеллес 72  
Аретино, Ринуччи 72  
Аристотель 33, 58, 63, 64, 128, 142, 172, 176, 177, 192, 221, 238, 254, 257, 301  
Аристофан 137  
Артур (Тюдор), принц 60, 101  
Ауриспа, Джованни 72  
Ауэрбах Э. 131  
Барг М. А. 97, 118  
Барлоу, Уильям 11  
Барнес Г. 53, 194  
Барнз, Роберт 15, 236, 261, 262, 265, 273—280, 287, 289—291, 297  
Баткин Л. М. 131  
Батмансон, Джон 28, 207  
Беда Достопочтенный 201  
Бейл, Джон 297  
Бекет, Фома 12  
Беккер Г. 194  
Бентон Р. 69, 217  
Бильней, Томас 272  
Блюм А. В. 46  
Бонташ П. К. 171  
Борджа, Цезарь 120  
Боршьер 99  
Боттичелли, Сандро 72  
Бозций, Манлий Торкват Северин 192, 309  
Браччолини, Поджо 72  
Брекепберн, Роберт 101  
Бриджетт Т. 27, 44, 45, 133, 140, 141, 193, 194  
Бруно Кёльнский 303  
Бруэр, Джон 8, 242  
Бугенхаген, Иоганн 211, 212  
Буслидий, Иероним 31, 91, 125, 127—129, 131  
Бэкингем, герцог 99, 106—108, 110, 113, 121  
Бэкон, Френсис 23  
Бюде, Гийом 29, 31, 68, 92, 124, 128, 129  
Вайнштейн О. Л. 104  
Валла, Лоренцо 62, 69, 235  
Вальденберг Д. В. 46  
Васко де Кироба 132, 133  
Вергилий, Полидор 100, 102, 103, 116, 198, 210  
Вергилий Марон, Публий 208  
Веспуччи, Америго 131, 141  
Вивес, Хуан Луис 124  
Вильямсон Д. А. 20, 21  
Вингрэн Г. 221  
Вишпер Р. Ю. 44  
Волгин В. П. 49, 50, 52, 53  
Водозовов В. 45  
Вудвилли, семья 106, 108  
Гален 58, 192  
Гардинг, Джон 94, 95  
Гарднер, Джеймс 8, 96  
Гарольд 277  
Гарсифильд, Николас 10—14, 61, 94, 96, 298, 303, 308, 309  
Гаррисон, Уильям 26  
Гастингс, герцог 99, 103, 106, 107  
Гвиччардини, Франческо 185  
Гельденхауэр, Герхард 126, 130  
Генкель А. Г. 46—49  
Генрих IV 284  
Генрих V 250, 284  
Генрих VI 101, 118  
Генрих VII 57, 60, 61, 82, 84, 85, 87, 99—102, 110, 120, 121, 124, 146,

155, 156, 159  
Геррих VIII 10, 14—16, 83, 85—88,  
92, 93, 110, 114, 118, 120, 121, 124,  
134, 146, 155, 197, 199—206, 208—  
210, 213, 214, 216, 217, 226, 227,  
246, 274—281, 283, 288, 291—293,  
295, 296, 298, 309

Геродот 137

Гиппократ 58, 192

Гитлер А. 26

Гоклений, Конрад 227

Гольбейн, Ганс 93

Гомер 58, 137

Гонелль, Уильям 12, 80

Горацій Флакк, Квинт 193, 208

Граф, Урс 93

Графтон, Ричард 94, 95

Гренджер, Агнес 56

Гренджер, Томас 56

Григорий Богослов 201, 205

Гриней, Симон 191

Грихальва 133

Гроин, Уильям 58, 59, 61—65, 70,  
83, 84

Гуарино да Верона 72

Деборин А. М. 50

Дефо, Даниэль 25

Джекоб Э. Ф. 99, 116, 118, 255

Джой, Джон 55

Джой, Иоанна 55

Джонсон, Сэмюэл 244

Джонсон Р. 27

Джустиниани, Себастьян 124

Диоген Лаэртский 142

Дионисий Ареопагит 62

Дойл-Девидсон У. А. 97, 98, 104

Дони, Франческо 131

Дорп, Мартин 28, 76, 78, 192

Дюамель А. 20

Дюрер, Альбрехт 124

Евклид 256

Еврипид 70, 137

Евсевий Кесарийский 205

Екатерина Арагонская 10, 288

Елизавета Вудвилль 100, 106, 108,  
111, 123

Елизавета Йорк 84

Елизавета Тюдор 10, 11, 14, 15, 27,  
32, 65, 95

Жермен де Бри (Герман Бриксий)  
91—93

Жиль де Гурмон 128

Жильбер де ля Порре 192

Запольяи, Янош 299

Застенкер Н. Е. 50

Зомбарт В. 26

Йероним 67, 76, 209, 225, 243, 250,  
262, 271

Илларио Пиктавийский 272

Иоанн Безземельный 280, 283

Иоанн Солсберийский 74

Иоанн Хрисостом 71

Иоаннисян А. Р. 50

Исократ 142

Йорк, герцог 109

Каган Ю. М. 49

Кальвин, Жан 34—37, 39, 40, 269

Кан С. Б. 50

Карл V 124, 125, 140, 199, 248, 252

Карл Бургундский 102

Кармелитано, Пьетро 100, 101

Катариний, Амброзий 207, 209

Каутский К. 21, 22, 42

Кемпбелл У. 239, 242, 244, 246

Кендалл П. М. 99, 102, 103, 117

Кирилл Александрийский 205

Кларенс, герцог 99, 109

Клемент, Джон 14, 15, 66

Клемент (Гигс) Маргарита 14, 15

Клерк, Джон 199, 200

Кобхем, лорд 250

Ковалевский М. М. 48

Колет, Джон 6, 12, 29, 31—33, 38,  
58, 59, 61, 63—70, 75—77, 83, 89,  
90, 114, 155, 174, 175, 242

Колли, Дороти 12

Коллинз Ч. 138

Коммин, Филипп де 102

Кохлей, Иоганн 208—210

Кранмер, Томас 236

Кромвель, Томас 292, 293

Крофтс, Джордж 94

Ксенофонт 70, 142

Кучеренко Г. С. 45

Кэт, Джон 99

Лавуайе, Гюи 92

Ландо, Ортензио 131

Ланкастеры 84, 87

Ласкарис, Янос 72

Ле Саваж, Жан 127

Лев X 199

Лев XIII 17

Лейдис, Джойс 69

Лейст О. Э. 50, 169

Лемберг С. 291, 292

Ленгтон, Стефан 283

Ленин В. И. 136, 196

Летимер, Хью 236

Лефевр д'Этапль 124

Ли, Сидней 94, 96

Ли, Эдуард 200

Лили, Уильям 63, 65, 66

- Линакр, Томас 58, 59, 61, 63—66, 70, 75, 83  
 Ловелл, Томас 99  
 Лосев А. Ф. 219  
 Лукиан 8, 38, 63, 70—75, 137, 142, 206, 233, 258  
 Лупсет, Томас 66, 128, 129  
 Льюис К. 23—25  
 Люблинская А. Д. 97  
 Людовик II (Лайош) 298  
 Людовик XI 102  
 Лютер, Мартин 8, 15, 16, 22, 39, 40, 78, 82, 134, 193, 197—238, 240, 242, 243, 245, 246, 248, 249, 251, 252, 257, 261, 262, 264, 266, 269—272, 274, 278, 279, 282, 284, 289, 294, 297  
  
 Майлс Л. 302, 306  
 Макьявелли, Никколо 31, 44, 102, 120, 154, 156  
 Малени А. И. 43, 48, 49, 138, 146, 150, 152, 176  
 Малинин Ю. П. 102  
 Мальдонадо, Хуан 132  
 Мануций, Альд 58, 72  
 Манчини, Доменико 101, 102, 110, 113  
 Маргарита Тюдор 60  
 Маркс К. 3—5, 21, 22, 25, 37, 42, 52, 83, 135—137, 142, 143, 146, 150, 159, 160, 162, 176, 179, 187, 195, 196, 209, 213, 230, 231, 264, 281, 282  
 Мартенс, Тьерри 126  
 Мартир, Петр 141  
 Маунтджой, лорд 69, 70, 88  
 Медичи, Лоренцо ди Пьетро Франческо дель 141  
 Мейнард Т. 194  
 Мекки Дж. 23, 25, 26, 275, 281, 292  
 Меланхтон 191, 198  
 Мильтон, Джон 175  
 Мор, Джон (отец Т. Мора) 55—57, 61, 99  
 Мор, Джон (сын Т. Мора) 191  
 Мор, Елизавета 56  
 Мор, Крезакр 13, 57  
 Мор, Уильям 55  
 Морелли 50  
 Мортон А. 42, 142, 169  
 Мортон, Джон 57, 61, 93, 94, 96, 97, 99, 119, 121, 151  
 Мурнер, Томас 199, 200, 209, 227, 228  
  
 Оккам, Вильгельм 192  
 О'Салливан Р. 18, 19  
 Осинковский И. Н. 39, 144  
  
 Пайнеас Р. 16, 28, 29, 201, 204—206, 210, 212, 238, 242, 254, 277, 279, 280, 282—284, 286, 287, 289, 290, 293, 295—298  
 Пайнсон, Ричард 199, 203  
 Палудан, Иоганн 128, 130  
 Патрици да Сиена, Франческо 142  
 Петр Испанец (Иоанн XXI) 192, 193  
 Петровский Ф. А. 49, 146  
 Пий X 18  
 Пико делла Мирандола 8, 32, 33, 58, 68, 69, 82  
 Пиркгеймер, Виллибальд 83  
 Плавт, Тит Макций 208  
 Платон 9, 19, 30, 33, 45, 48, 58, 63, 65, 70, 88, 128, 131, 136—140, 142, 156, 158, 176, 177, 181, 219, 222, 228, 250, 302  
 Плутарх 7, 104, 137, 142  
 Пол, Джеффри 94  
 Пол, Реджинальд 10  
 Полициано, Анджелио 58  
 Поллард А. Ф. 98, 99, 103  
 Понтано, Якоб 72, 84  
 Порфирий 192  
 Постум (Джеймс Стенли) 89, 90  
 Преву А. 40  
 Прокл Диадох 191  
  
 Рабле, Франсуа 92, 131  
 Ранович А. Б. 137  
 Растелл, Джон 55, 66, 238, 286  
 Растелл, Уильям 11, 14, 15, 95, 98, 102, 238  
 Растелл, Уинифрид 14  
 Рауз А. Л. 99, 116  
 Рейнольдс Э. Э. 12, 56, 59, 61—63, 66, 70, 82, 85, 93, 96, 119, 124, 303  
 Рейтер Р. 104  
 Ренан, Беат 83, 127, 128  
 Ретгольц Т. 61, 74  
 Рид А. 13, 96, 239  
 Ричард II 277  
 Ричард III 84, 94—123  
 Ричард Йорк, принц 117  
 Робинсон, Раф 16, 146  
 Роджерс Э. 8, 209  
 Рой, Уильям 280  
 Роллен Ш. 43  
 Ропер, Джон 99  
 Ропер, Маргарита 12, 14  
 Ропер, Уильям 9—13, 57, 61—63, 85, 96, 99, 105, 114, 120, 134, 138, 200, 303  
 Ротерхем 100  
 Рудгард, Георг Томас 45  
 Румер О. Б. 91  
 Руссо Г. 43

- Рут Э. 27—29, 59, 70, 124, 133, 135, 190, 194
- Савин А. Н. 75
- Сампсон, Ричард 124
- Сапрыкин Ю. М. 186, 187
- Светоний Транквилл, Гай 104
- Свифт, Джонатан 25
- Сейсель, Клод де 31
- Семенов В. Ф. 26, 45, 134, 143, 145, 146
- Сен-Жермен, Кристофер 15, 277, 293—297
- Сенека Младший, Луций Анней 80, 142
- Сибом Ф. 16, 17, 180, 187
- Сильвестер Р. 96—104, 110, 113, 116
- Сказкин С. Д. 53, 139, 140
- Скельтон, Джон 91, 293, 295
- Скотт, Дунс 192, 255
- Сливко С. А. 50
- Смирин М. М. 230, 232
- Соколов В. В. 50
- Соколов, цензор 45—47
- Сократ 177
- Сонни А. 48
- Софокл 58, 137
- Спалатин, Георгий 207, 252
- Спекторский Е. 39
- Стау, Джон 56
- Стенли Джеймс см. Постум
- Степлтон, Томас 11—13, 57, 62, 64, 95, 136—138, 191
- Стюарты 118
- Сулейман Великолепный 298, 299, 309
- Суртц Э. 22, 29, 30, 126, 142, 192
- Сэрджент Д. 27, 133
- Тарле Е. В. 43—45, 137, 139
- Таулер, Иоганн 17
- Тафт А. 293
- Тацит, Публий Корнелий 104, 138, 142
- Теофраст 192
- Теренций Афер, Публий 107
- Тиндел, Уильям 8, 15, 16, 22, 236—239, 242—246, 248, 251—257, 259, 261—274, 273, 274, 277—280, 288—290, 292, 294, 296, 297
- Тирелл, Джеймс 117
- Толстой Л. Н. 45
- Томпсон К. 64, 71, 75
- Торрес де Мендоза 132
- Третьяковский В. К. 43
- Тунсталл, Кутберт 28, 124, 127, 130, 198, 206, 211, 236
- Тюдоры 9, 23, 25, 84, 87, 118, 120, 134, 145, 147, 152, 155, 291
- Уиклиф, Джон 74, 235, 242, 243, 289
- Уиттингтон, Роберт 55
- Уитфорд, Ричард 72
- Ульрих фон Гуттен 9, 62, 105, 130, 136, 138
- Уолси, Томас 198, 200, 203, 227, 228, 236, 279, 293, 294
- Уорнер, Уильям 95, 118
- Уорхем, Уильям 67, 75, 76, 198
- Урсуик, Христофер 99
- Фабиян, Роберт 102, 103
- Фердинанд Австрийский 299
- Фитцджереймс Р. 294
- Фитцуильям 112
- Фичино, Марсилио 32, 33, 58, 142
- Фиш, Симон 8, 15, 279—286, 290, 291, 293, 296, 297
- Фишер, Джон 14, 114, 199, 200, 204, 209—211, 217, 225, 226, 284, 286
- Фишер, Роберт 61, 70, 75
- Фокс, Джон 15
- Фокс, Ричард 99, 101
- Фома Аквинский 18, 74, 209
- Фома Кемпийский 17
- Франциск Ассизский 32
- Франческо, Джованни 69
- Фрауд Дж. А. 16, 190, 198
- Фридрих Саксонский 207
- Фриш, Джон 15, 236, 274, 277, 286—291, 293, 297
- Фробен, Иоганн 75, 93, 127, 235
- Фукидид 137
- Халлет Ф. Е. 12, 13
- Ханнивал, Томас 203
- Харрис, Джон 12, 14, 15, 191
- Хедли Дж. 197—200, 204, 206—210, 216, 217, 219, 221, 226—228
- Хейвуд, Джон 13—15
- Хекстер Дж. 22,, 29—37, 39—41, 67, 126, 194
- Хильдерик 277
- Хитчкок Э. 10, 11, 13
- Холиншед, Рафаэль 95
- Холл, Эдуард 9, 16, 82, 95, 102
- Холлис Ч. 17, 18, 24, 29, 194
- Холт, Джон 61, 62, 64
- Христиан II 210
- Хрущов А. Ф. 43
- Хэнн, Ричард 281, 283, 294
- Хэттон У. 45
- Цвингли, Ульрих 39, 210, 278, 289
- Цицерон, Марк Туллий 80, 142, 176
- Чемберс Р. 9, 11, 19, 20, 31, 32, 55, 75, 82, 84, 94—97, 103, 151, 180, 186—189, 194, 273
- Черняк И. Х. 32

Чиколини Л. С. 137  
Чичерин Б. Н. 43, 44

Шапюи, Юстас 291  
Шей, Раф 99, 100, 108—111  
Шекспир, Уильям 95, 97, 297  
Шор, Джейн 97, 99, 100, 107, 122  
Штекли А. Э. 163  
Шульц Ю. Ф. 84  
Шустер Л. А. 67, 197

Эгидий, Петр 68, 124—126, 128, 130,  
131

Эдуард III 159

Эдуард IV 56, 84, 94, 97, 99—102,  
104, 106, 109—111, 115—119, 122,  
155

Эдуард V 103

Эдуард VI 10

Эдуард Уэльский, принц 106, 109,  
117

Эзоп 121, 124, 249, 308

Ames R. 22

Anderegg M. A. 28

Ayscu E. A. 118

Becker H. 53

Beger L. 137

Bolgar R. R. 72

Chrimes S. B. 116, 117

Delcourt J. 297

Fintan Ф. 133

Fleisher M. 78, 193

Gibson R. W. 151, 206

Huizinga J. 39, 235

Kisch G. 221

Kristeller P. O. 72

Lupton J. H. 32, 59, 67, 190

Эмзер, Иероним 209

Экк, Иоганн 208—210

Эколампадий, Иоганн 210, 289

Энгельс Ф. 3—5, 21, 22, 37, 52, 83,  
135—137, 143, 146, 150, 159, 160,  
176, 187, 195, 209, 213, 230, 231,  
264, 282

Эпикур 24, 181

Эразм Роттердамский 5—9, 11, 28,  
29, 31—33, 36, 38—40, 60—62, 64—  
78, 81, 83—85, 88—93, 101, 105,  
114, 124—128, 130, 138, 140, 141,  
150, 155, 157, 173—175, 181, 190,  
197, 198, 206, 207, 209, 211, 217,  
230—235, 242, 253, 257—259, 272,  
273, 303, 309

Ювенал, Децим Юний 208

Юлий Цезарь, Гай 138

Юстиниан I 124, 128

Яков IV Шотландский 60

Marc'hadour G. 56, 209

Markham C. R. 94

McConica J. K. 75

Nisard D. 133

Ro : Ba 13, 120

Sauliner V. L. 131

Schoeck P. J. 309

Sherwin P. F. 139, 140

Smith P. 39

Smith R. L. 133

Smith F. 297

Sturge Ch. 198

Thirsk J. 146, 151

Wilkie W. E. 199

Zavala S. A. 132, 133

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава первая ИСТОЧНИКИ И ИСТОРИОГРАФИЯ	8
Глава вторая ОТ ГУМАНИСТИЧЕСКИХ ИСКАНИЙ К КОММУНИСТИЧЕСКОЙ «УТОПИИ»	55
Ранние годы Мора	55
Латинские эпиграммы	83
«История Ричарда III»	93
Создание «Утопии»	123
Глава третья «УТОПИЯ»	135
Литературные истоки	136
Критика социально-экономического развития Англии	142
Критика политики феодально-абсолютистского государства	152
Экономический строй Утопии	158
Социально-политическое устройство государства	170
Проблемы этики и религии	175
Глава четвертая ПОЛЕМИКА С ЛЮТЕРОМ	197
Глава пятая ПОЛЕМИКА С АНГЛИЙСКИМИ РЕФОРМАТОРАМИ	236
Список сокращений	310
Библиография	311
Указатель имен	321

Игорь Николаевич  
Осиновский

## ТОМАС МОР:

УТОПИЧЕСКИЙ КОММУНИЗМ,  
ГУМАНИЗМ, РЕФОРМАЦИЯ

Утверждено  
к печати Институтом всеобщей истории  
Академии наук СССР

Редактор издательства  
*Ф. Н. Арский*

Художник  
*М. В. Буткевич*

Художественный редактор  
*Н. Н. Власик*

Технические редакторы  
*С. Г. Тихомирова, Т. А. Прусакова*

Корректор *Ф. А. Дебабов*

ИБ № 5004

Сдано в набор 15.09.77.

Подписано к печати 15.02.78.

Т-04028. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Бумага типографская № 1.

Печать высокая. Гарнитура обыкновенная.

Усл. печ. л. 20,62. Уч.-изд. л. 23,7.

Тираж 5600 экз. Тип. зак. 750.

Цена 1 р. 70 к.

Издательство «Наука»  
117485, Москва, В-485, Профсоюзная ул., д. 94-а

1-я типография издательства «Наука»  
199034, Ленинград, В-34, 9-я линия, д. 12

ОПЕЧАТКИ И ИСПРАВЛЕНИЯ

<i>Стр.</i>	<i>Строка</i>	<i>Напечатано</i>	<i>Должно быть</i>
30	2 сн.	Utopii	Utopia
131	23 сн.	Франческо Дони	Антон Франческо Дони
227	10 сн.	никогда	ивогда
279	3 сн.	Тour	Four
280	5 сн.	Тour	Four
280	11 сн.	Тour	Four
317	4 сн.	Beviington	Bevington
322	20 сн.	Дѣни, Франческо	Дони, Антон Франческо

И. Н. Осиновский. Томас Мор

VTOPIAE INSVLAE FIGVRA



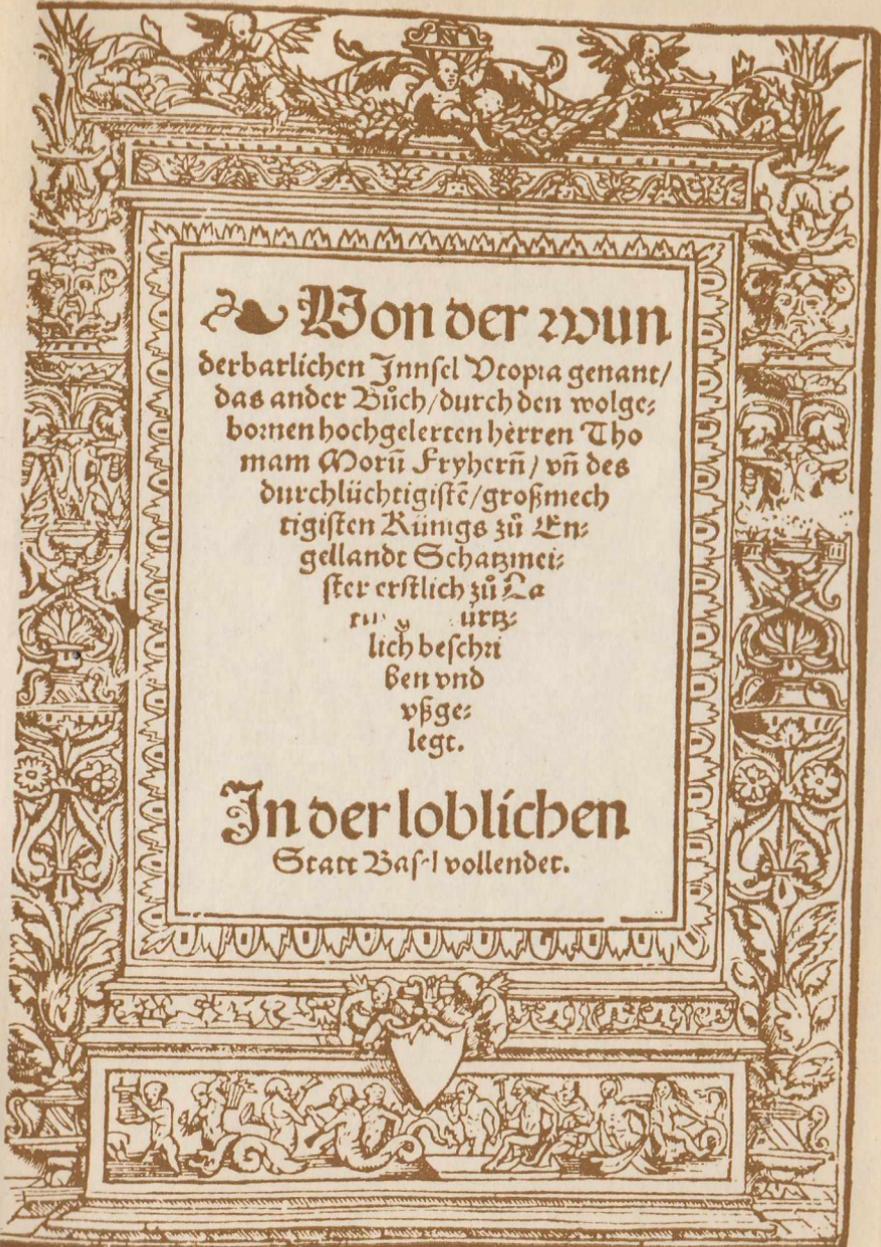


Hmaureid vrb.

Fons Anydri.

Ostium anydri

Hyblodaenus.



W

von der wunder-  
barlichen Innsel Utopia genant/  
das ander Buch/durch den wolge-  
bomen hochgelerten herren Tho-  
mam Morū Fryhern / vñ des  
durchluchtigste/grosmech-  
tigisten Königs zu En-  
gellande Scharmeis-  
ster erstlich zu La-  
rur vñ urtz-  
lich beschri-  
ben vnd  
vßge-  
legt.

In der loblichen  
Statt Basel vollendet.