

КВЕНТИН
СКИННЕР

ИСТОКИ

СОВРЕМЕННОЙ
ПОЛИТИЧЕСКОЙ

МЫСЛИ

том I
Эпоха
Ренессанса



РАНХиГС

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Quentin Skinner

The Foundations
of Modern
Political
Thought

Volume 1

The Renaissance

Квентин Скиннер

Истоки
современной
политической
мысли

Том 1

Эпоха Ренессанса

Перевод с английского
Андрея Олейникова



| Издательский дом ДЕЛО |

Москва | 2018

УДК 32(091)
ББК 66.1(0)
С42

Скиннер, К.

С42 Истоки современной политической мысли: в 2 т. Т. 1: Эпоха Ренессанса / К. Скиннер; пер. с англ. А. А. Олейникова; под науч. ред. В. В. Софронова. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. — 464 с.

ISBN 978-5-7749-1312-1 (общ.)

ISBN 978-5-7749-1313-8 (т. 1)

В первом томе своего капитального исторического труда, проясняющего истоки политической мысли Нового времени, Квентин Скиннер излагает методологические принципы своего исследования и объясняет, чем они отличаются от традиционного «текстуалистского» подхода. В первой части тома речь идет об истории республиканского идеала свободы, который начал формироваться в XII — начале XIV века в городах Северной Италии благодаря местной правовой и риторической культуре, а также под влиянием схоластики. Вторая часть посвящена истории политической мысли XV века: Скиннера интересует вопрос о том, насколько она отличается от предшествующей традиции и, в частности, до какой степени Макиавелли наследует и трансформирует гуманистическое понятие добродетели. Распространение гуманистической учености, происходившее в XV — начале XVI века за пределами Италии, составляет содержание третьей части тома. На примере сочинений Эразма Роттердамского, Томаса Мора, английских теоретиков «общего блага» Скиннер показывает, как изменяется традиционное гуманистическое отношение к добродетелям правителя, войне и социальному неравенству.

УДК 32(091)

ББК 66.1(0)

ISBN 978-5-7749-1312-1 (общ.)

ISBN 978-5-7749-1313-8 (т. 1)

The Foundations of Modern Political Thought. Volume 1:
The Renaissance by Quentin Skinner

© Published by the Press Syndicate of the University of Cambridge, 1978

© ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», 2018

Оглавление

Предисловие · 7

Слова признательности · 17

ЧАСТЬ I. ИСТОКИ РЕНЕССАНСА · 21

Глава 1. Идеал свободы · 23

Городские республики и империя · 23

Городские республики и папство · 37

Глава 2. Риторика и свобода · 53

Подъем деспотов · 53

Развитие *Arg Dictaminis* · 60

Возникновение гуманизма · 71

Защита свободы с помощью риторики · 80

Глава 3. Схоластика и свобода · 93

Рецепция схоластики · 93

Защита свободы с помощью схоластики · 99

Литература для дальнейшего чтения · 120

ЧАСТЬ II. ИТАЛЬЯНСКИЙ РЕНЕССАНС · 123

Глава 4. Флорентийский Ренессанс · 125

Анализ свободы · 129

Возрождение классических ценностей · 148

Понятие *virtus* · 154

Возможности *vir virtutis* · 165

Гуманисты и Ренессанс · 176

Глава 5. Век государей · 194

Триумф правления государей · 194

Гуманистический идеал

государева правления · 202

Критика гуманизма у Макиавелли · 219

Глава 6. Закат республиканских ценностей · 238

Центры республиканизма · 238

Вклад схоластики · 246

Вклад гуманизма · 258

Вклад Макиавелли · 305

Конец республиканской свободы · 315

Литература для дальнейшего чтения · 320

ЧАСТЬ III. СЕВЕРНЫЙ РЕНЕССАНС · 323

Глава 7. Распространение гуманистической
учености · 325

Миграция гуманистов · 325

Гуманизм и правоведение · 337

Гуманизм и библеистика · 349

Глава 8. Рецепция политической мысли
гуманистов · 355

Гуманисты в качестве советников · 355

Неправды века · 368

Центральное положение добродетелей · 380

Качества лидеров · 392

Роль образования · 400

Глава 9. Гуманистическая критика
гуманизма · 405

Гуманизм и оправдание войны · 405

Гуманизм и «государственный интерес» · 412

«Утопия» и критика гуманизма · 423

Литература для дальнейшего чтения · 435

Библиография · 437

Предисловие

ТРИ цели стоят передо мной в этой книге. Первая состоит в том, чтобы просто предложить обзор основных текстов политической мысли позднего Средневековья и раннего Нового времени. Я последовательно обсуждаю главные политические сочинения Данте, Марсилия Падуанского, Макиавелли, Гвиччардини, Эразма Роттердамского и Томаса Мора, Лютера, Кальвина и их учеников, а также Витории и Суареса, французских теоретиков-конституционалистов, включая Безу, Отмана, Морне и в особенности Бодена. Мне думается, что со времени публикации книги профессора Пьера Менара *L'essor de la philosophie politique au XVIIe siècle*¹ не было попыток написать такой обзор. Менар создал, несомненно, классический труд, и я даже не смею соперничать с широтой и глубиной его знаний. Однако со времени первого издания этой книги прошло более сорока лет, и в этой области произошел некоторый прогресс. Появилось много новых изданий первоисточников, нередко содержащих важные научные открытия. Создана обширная исследовательская литература, выявившая множество новой информации и оспарившая множество расхожих мнений о важнейших текстах. Поэтому, мне кажется, стоит попробовать написать более современный обзор того же периода, приняв во внимание, насколько это возможно,

1. «Расцвет политической философии в XVI веке» (фр.). Первое издание этой книги вышло в 1936 г. — Прим. пер.

наиболее значимые результаты последних исследований.

Моя вторая цель — в том, чтобы использовать тексты политической теории позднего Средневековья и раннего Нового времени для освещения более широкой исторической темы. Я надеюсь обрисовать процесс, в ходе которого оформилось нововременное понятие государства (*the State*). Сказав об этом, нужно объяснить хронологические рамки этой книги. Мой рассказ начинается с конца XIII в. и продолжается вплоть до конца XVI в., поскольку, как я постараюсь показать, за это время понятие государства приобретает узнаваемые нововременные черты². Произошел решительный сдвиг от идеи «правителя, поддерживающего свое состояние (*his state*)» — то есть попросту подтверждающего свое положение, — к идее конкретного правового и конституционного порядка, то есть государственного порядка, который правитель должен поддерживать. Вследствие этого преобразования основанием для правления становится власть государства, а не правителя. А это, в свою очередь, позволяет концептуализировать государство в отчетливых терминах Нового времени — как единственный источник права и легитимной силы на своей территории и как единственный объект, для которого допустимо требовать повиновения от своих граждан³.

Рассмотрев, как это концептуальное изменение совершилось в процессе исторического развития, в Заключении я ненадолго перейду от истории к ис-

2. Как я стараюсь показать в Заключении, вышесказанное не означает, что таким образом формируется *наше* понятие государства. Теоретики, которых я обсуждаю, не имели ясного представления об отношениях между народом, правителем и государством. И конечно, у них отсутствовала концепция отношения нации и государства, которая появится в конце эпохи Просвещения.

3. По поводу этого известного определения см. Weber 1968, I, p. 56.

торической семантике — от понятия государства к слову *State*. Характерный признак того, что общество начало осознанно пользоваться новым понятием, на мой взгляд, заключается в появлении нового словаря, с помощью которого артикулируется и истолковывается это понятие. Поэтому я считаю решающим подтверждением моего главного тезиса то, что к концу XVI в., по крайней мере в Англии и Франции, мы находим слова *State* and *L'État*, которые начинают впервые использоваться в современном (*modern*) смысле.

Третья моя забота состоит в том, чтобы предоставить пример особого подхода к изучению и интерпретации исторических текстов. Я уже обсуждал этот подход в ряде статей, опубликованных в течение последних двенадцати лет, и мне кажется не слишком удобным пересказывать здесь их положения⁴. В любом случае, если мой метод чего-нибудь стоит, я надеюсь, что это проявится, когда я перейду к практической реализации своих предписаний непосредственно в самой книге. Но, возможно, будет полезно совсем кратко обозначить суть вопроса, сопоставив мой подход с более традиционным методом изучения истории политических идей — тем, который применял, в частности, профессор Менар. Он относится к этому предмету как к истории так называемых классических текстов, создавая одну за другой главы, посвященные важнейшим работам Макиавелли, Эразма, Мора,

4. Заинтересованный читатель найдет список этих статей в конце этого тома. Я хотел бы добавить, что на мое понимание природы интерпретации оказали большое влияние авторы, чьи работы я привожу в библиографии. Мне хотелось бы специально засвидетельствовать, что я обязан теоретическим работам Р. Г. Коллингвуда, восхищен работами Аласдера Макинтайра по философии действия и по истории понятий морали, а также отдельно — что я благодарен методологическим сочинениям Мартина Холлиса, Дж. Г. А. Покока и особенно Джона Данна.

Лютера, Кальвина и других крупных фигур. Я же, напротив, стараюсь не слишком сосредоточиваться на ведущих теоретиках, но, вместо этого, обращать внимание на более широкую социальную и интеллектуальную среду, из которой выросли эти работы. Я начинаю с рассуждения о том, что считаю наиболее характерными особенностями обществ, в которых и для которых они создавали свои труды. Ибо, по моему мнению, сама политическая жизнь ставит перед политическим теоретиком основные проблемы, заставляя выглядеть проблематичным определенный круг ситуаций и превращая соответствующий круг вопросов в главный предмет дискуссии. Однако я не хочу сказать, что воспринимаю эту идеологическую надстройку как прямое следствие социального базиса. Я считаю, что не менее важно принимать в расчет интеллектуальный контекст, в котором задумывались основные тексты — контекст более ранних сочинений, унаследованных установок в отношении политического общества и гораздо менее долговечные воздействия на социальную и политическую мысль. Очевидно, что природа и границы нормативного словаря, доступного в любое время, помогут также определить, как именно отбираются и обсуждаются определенные вопросы. Таким образом, я постарался написать не столько историю классических текстов, сколько историю идеологий, поскольку моя цель состояла в том, чтобы выстроить общую рамку, внутри которой можно затем располагать сочинения более видных теоретиков.

Можно спросить, почему я применил такой довольно непростой подход. Мне хотелось бы завершить эти предварительные замечания наброском ответа на этот вопрос. Меня потому не устраивает традиционный «текстуалистский» метод, что его представители, притязая на написание истории политической мысли, редко знакомили нас с подлинной историей. Одним из общих мест современ-

ной историографии по праву стала идея, что если мы хотим понять более ранние общества, нам нужно восстановить их ментальность и по возможности проникнуться ею, насколько это возможно. Однако трудно понять, как достичь такого исторического понимания, если, изучая политические идеи, мы будем продолжать сосредоточивать наше основное внимание на тех, кто рассуждал о проблемах политической жизни на таком уровне абстракции и интеллектуального мастерства, который был недостижим для их современников. Если же, с другой стороны, мы постараемся вписать эти классические тексты в соответствующий идеологический контекст, вероятно, мы сможем создать более реалистическую картину того, как функционировало политическое мышление во всех его разнообразных формах в более ранние периоды. Таким образом, я заявляю, что достоинство моего подхода состоит в том, что при удачном применении он мог бы обещать нам историю политической теории, которая будет иметь подлинно исторический характер.

Освоение этого подхода могло бы помочь нам прояснить некоторые отношения между политической теорией и практикой. Часто отмечалось, что историки политики в стремлении объяснить политическое поведение обычно приписывают достаточно маргинальную роль политическим идеям и принципам. И очевидно, что пока историки политической теории продолжают думать, что их главная задача состоит в интерпретации классических текстов, будет трудно установить связь между политическими теориями и политической жизнью. Но если бы вместо этого они считали себя исследователями идеологий, то стало бы возможно продемонстрировать, что объяснение политического поведения зависит от изучения политических идей и принципов и что оно окажется недостаточным без обращения к ним.

Природа взаимодействия такого рода, как я надеюсь, прояснится по ходу этой книги. Но то, что я имею в виду, вполне можно передать и в общих чертах, если мы возьмем политического деятеля, стремящегося участвовать в некотором действии, которое он желает, по выражению Макса Вебера, представить в качестве легитимного. Можно сказать, что такой деятель имеет серьезный повод позаботиться о том, чтобы его поведение было правдоподобно описано посредством нормативного словаря, который уже принят в этом обществе и может одновременно легитимировать и описывать то, что тот сделал. Может показаться — и такого мнения придерживаются многие историки политики, — что между идеологией и политическим действием существует связь чисто инструментального свойства⁵. У деятеля есть проект, который он хотел бы легитимировать; следовательно, он исповедует только те принципы, которые лучше всего подходят для описания того, что он делает, в морально приемлемых терминах; и поскольку выбор этих принципов связан с его поведением совершенно *ex post facto* (задним числом, ретроспективно), кажется, нет никакой необходимости объяснять его действие, ссылаясь на какие бы то ни было принципы, которые ему доводилось исповедовать. Однако можно доказать, что здесь мы имеем дело с недопониманием роли нормативного словаря, которым пользуется любое общество для описания и оценки своей политической жизни. Возьмем, к примеру, деятеля, который хочет сказать, что совершенное им действие было достойным. Несомненно, описание такого действия будет одновременно и его рекомендацией. И, как показывает Макиавелли, диапазон действий такого рода, которые можно подвести под это определение, если проявить не-

5. См. Skinner 1974a, где была сделана попытка подробно задокументировать один случай такого допущения.

много мастерства, может быть неожиданно широк. Но это определение, очевидно, нельзя применять безоговорочно к *любым* макиавеллевским действиям, но только к тем, о которых можно утверждать с достаточной уверенностью, что они соответствуют заранее данным критериям применимости. Из этого следует, что любой человек, стремящийся к тому, чтобы его поведение расценивалось как поведение достойного человека, обнаружит, что его диапазон ограничен действиями определенного рода. Поэтому проблема, которая встает перед тем, кто желает легитимировать свои действия и одновременно добиться того, что он хочет, не может быть просто инструментальной проблемой приспособления нормативного языка к его проекту. Это отчасти и проблема приспособления его проектов к имеющемуся нормативному словарю.

Теперь будет понятно, почему я утверждаю, что если бы история политической теории писалась как история идеологий, то мы могли бы яснее видеть связь между политической теорией и практикой. Когда мы восстанавливаем нормативный словарь, пригодный для описания политического поведения какого-либо деятеля, мы одновременно указываем на один из факторов, ограничивающих его поведение. Чтобы объяснить, почему деятель поступает определенным образом, нам следует сослаться на этот словарь, поскольку он заметно обуславливает его действия. А это, в свою очередь, означает, что если бы мы сосредоточились на изучении таких словарей, мы могли бы точнее показать, как объяснение политического поведения зависит от изучения политической мысли.

Однако я предлагаю сосредоточиться на изучении идеологии главным образом потому, что это позволило бы нам вернуться к классическим текстам, имея более ясное понимание того, чего от них можно ожидать. Изучение контекста любой крупной работы по политической философии не сво-

дится только к приобретению дополнительной информации относительно ее происхождения; оно должно снабдить нас, как я постараюсь показать, способом проникновения в замысел автора, которое будет глубже того, что мы надеемся получить от многократного перечитывания текста, следуя типичным рекомендациям представителей «текстуалистского» подхода⁶.

Что же именно мой подход позволяет нам понять в классических текстах, чего мы не можем понять, просто прочитав их? В общем, я думаю, что он позволяет нам представить, чем *занимались* авторы, когда писали их. Мы можем начать видеть не только их аргументы, но и вопросы, которые они поднимали и на которые старались найти ответ, а также в какой мере они принимали и приветствовали, оспаривали и отвергали или, возможно, полемически игнорировали расхожие допущения и конвенции политической дискуссии. Мы не можем рассчитывать, что достигнем этого уровня понимания, если будем изучать только сами тексты. Чтобы видеть в них ответы на конкретные вопросы, нам нужно знать кое-что об обществе, в котором они были написаны. А чтобы понимать, кому адресованы и насколько сильны их аргументы, нам нужно иметь какое-то представление о политическом словаре той эпохи. Кроме того, нам определенно необходимо достичь этого уровня понимания, если мы должны убедительно интерпретировать классические тексты. Ведь понимать, на какие вопросы реагирует автор, что он делает с доступными ему понятиями, — значит понимать некоторые из его базовых намерений и, следовательно, стараться обнаружить, что именно он хотел сказать тем, что сказал — или не сумел сказать. Когда мы, таким образом, пытаемся вписать текст в соответствующий контекст, мы не просто обеспе-

6. См. в связи с этим предписанием: Plamenatz 1963, vol. I, p. X.

чиваем нашу интерпретацию историческим «бэкграундом», мы непосредственно занимаемся самой интерпретацией.

В виде краткого пояснения, что я имею в виду, поразмышляем о возможном значении того факта, что Джон Локк в своих «Двух трактатах о правлении» никогда не обращается к древней английской конституции, якобы имевшей обязывающую силу обычая. Исследование того, как мыслилось в то время понятие политического обязательства, показывает, что его современники должны были видеть в этом серьезный недостаток. Это открытие может подвести нас к вопросу о том, что делает Локк в этой части своего изложения. Нам приходится отвечать, что он отвергает или оставляет без внимания одну из широко распространенных и окруженных почетом форм политического рассуждения, существовавших в то время. Это, в свою очередь, может заставить нас спросить, а не хотел ли он сказать своим первым читателям, что считает притязания на силу обычая недостойными его внимания и что, таким образом, своим молчанием он выражает свое отношение к теории. Конечно, этот пример слишком схематичен, но достаточен для того, чтобы прояснить две вещи, которые я хочу сказать: едва ли можно говорить о том, что мы поняли замысел Локка, пока мы не изучили его намерения; но мы едва ли можем надеяться достичь соответствующего понимания, пока мы не готовы сосредоточиться не просто на его тексте, но также на более широком контексте, внутри которого создавался текст.

Читатель, возможно, поинтересуется, могу ли я рассказать о новых находках, ставших результатом применения этой методологии. Я хотел бы сказать о двух из них. В первом томе я старался подчеркнуть, в насколько большой степени словарь моральной и политической мысли Ренессанса основан на стоических источниках. Была проведена большая

работа — например, Гарэном — по изучению платоновских начал ренессансной политической философии. А недавно был сделан сильный акцент — в особенности Бароном и Пококом — на вкладе аристотелевского учения в формирование «гражданского» гуманизма. Но я не думаю, что масштаб влияния стоических ценностей и убеждений на политических теоретиков ренессансной Италии и вообще Европы раннего Нового времени был оценен в полной мере. Я также не думаю, что было достаточно осознано, насколько признание этого факта может, среди прочего, изменить наше представление об отношениях Макиавелли со своими предшественниками и, следовательно, наше понимание его целей и намерений как политического теоретика. Во втором томе я постарался в похожем ключе раскрыть источники словаря, характерного для политической мысли Реформации. Я старался особенно подчеркнуть, в какой парадоксальной степени лютеране и радикальные кальвинисты полагались на систему понятий, происходящую из изучения римского права и моральной философии схоластики. Огромная литература была посвящена в последние годы формированию «кальвинистской теории революции». Однако я утверждаю, что, строго говоря, таковой не существует. И хотя не вызывает сомнения, что революционерами Европы раннего Нового времени были в основном истовые кальвинисты, я думаю, что не получил достаточного признания тот факт, что развиваемые ими теории почти целиком формулировались на языке права и морали, позаимствованном у их католических противников.

Слова признательности

Я В ВЕЛИЧАЙШЕМ долгу у тех друзей, которые прочли и откомментировали всю рукопись этой книги, читая порою несколько сменяющих друг друга черновики. Я глубоко благодарен им всем: Джону Барроу, Стефану Коллини, Джону Данну, Сьюзан Джеймс, Джону Пококу и Джону Томпсону. Они постоянно предлагали мне поддержку и консультации, дав множество полезных советов, которые я постарался учесть, работая над окончательным вариантом рукописи. Двум из них я хотел бы выразить особую благодарность. Вначале Джону Барроу, который руководил моей работой по политической философии еще в то время, когда я был студентом Колледжа Гонвиля и Кайуса в Кембридже, и продолжил наставлять меня в этом предмете (как и во многом другом) с тех самых пор. Затем — Джону Данну, которому я обязан больше всех. Я обсуждал с ним мою работу на всех этапах, не уставая обогащаться его проницательностью и необычайной начитанностью и пользоваться его неизменной добротой, ободрением, равно как и его подробными критическими замечаниями.

Я не менее обязан и тем, кто комментировал отдельные части моей работы. Джимми Бернс прочел практически всю мою рукопись, помогая мне разобраться в лабиринтах позднесcholasticкой мысли и проверяя с дотошным тщанием мои переводы. Джон Эллиот прочитал главы, посвященные Контрреформации, и побудил меня переписать

их в свете его критики. Джулиан Франклин прочитал главы, касающиеся кальвинистской революции, дав мне посредством исключительно полезной переписки и таких же бесед воспользоваться его обширными знаниями о конституционализме раннего Нового времени. Питер Гей прочитал второй том и потратил немало времени и усилий, стараясь заставить меня думать и писать яснее. Феликс Гилберт прочитал фактически весь первый том и поделился со мной своим непревзойденным пониманием ренессансной политической мысли, чем спас меня от множества ошибок, фактических и оценочных. Мартин Холлис прочитал второй том, поправляя мою латынь и давая мне множество советов, но прежде всего — помогая мне артикулировать методологические предпосылки, на которых я старался основывать свою работу. И уже на финальной стадии правки я получил огромную помощь от Дональда Келли, который не только прочел всю мою рукопись и помог мне избежать ряда ошибок, но также сообщил мне множество библиографических сведений и дал ценные общие советы.

Работая над книгой, я успел наделать некоторое количество других долгов, о которых отчитываюсь с глубокой благодарностью. Я невероятно обязан Питеру Ласлетту за его щедрую помощь и советы, данные на ранней стадии моего исследования. И я в большом долгу перед Джеком Пламбом за его постоянную поддержку и множество оказанных мне любезностей. Ведь именно он, будучи консультантом издательства *Penguin Books*, предложил меня в качестве автора, которому следует поручить написание обзорной работы о политической мысли раннего Нового времени. Это случилось после того, как я уже проработал некоторое время над книгой, которая должна была полностью охватывать период с первой половины XVI в. и по первую половину XIX в. Я понял, что эта задача выше моих сил. И я благодарен *Penguin Books* за то, что они со-

гласились освободить меня от взятого обязательства. Я благодарю также моих бывших учеников в Кембриджском университете, с которыми я обсуждал мою работу на лекциях и семинарах. Я должен специально сказать о Ричарде Таке, поначалу моем ученике, а теперь коллеге в Кембридже. Я всегда много получал от наших бесед, и я уверен, что многие из них нашли отражение в этой книге. Я хотел бы также выразить признательность миссис Пегги Кларк за квалифицированную помощь и множество услуг, оказанных ею, и Клэр Скарлетт, выверившей цитаты, сноски и библиографию, а также сотрудникам секретариата Школы социальной науки при Институте перспективных исследований, очень быстро и умело напечатавшим мою рукопись. Наконец, я хотел бы поблагодарить сотрудников Британской библиотеки, библиотеки Файрстоун в Принстоне и особенно университетской библиотеки в Кембридже. Большая часть моего исследования была проведена в отделениях редких книг при этих собраниях, где меня всегда принимали с неизменным терпением и учтивостью.

Я также очень многим обязан различным институтам, которые поддерживали меня и поощряли мои занятия. Крайстс-колледж в Кембридже оказал мне материальную помощь и пригласил на исследовательскую должность. Факультет истории и Кембриджский университет проявили исключительное великодушие, освободив меня от чтения лекций в 1976 г., что дало мне досуг для завершения нескольких проектов, в том числе этой книги. Наконец, я особенно признателен Институту перспективных исследований в Принстоне. Впервые я побывал там в 1974 г. в качестве гостя. И я глубоко благодарен Клиффорду Гирцу, Альберту Хиршману и Карлу Кейзену, предложившим пригласить меня туда снова в 1976 г. на три года. За это время я смог не только фактически закончить рукопись этих двух томов, но также сделать то открытие,

что в качестве места для научной работы этот Институт выше всяких похвал.

В то время, когда печатались эти два тома, я был очень рад узнать, что у меня есть еще время, чтобы выразить благодарность Джереми Майнотту из издательства Кембриджского университета, выказавшему неизменное терпение, деловитость и такт.

Часть I
Истоки Ренессанса

ГЛАВА 1

Идеал свободы

Городские республики и империя

УЖЕ в середине XII в. немецкий историк Оттон Фрейзингенский осознавал, что в Италии возникла новая, примечательная форма политической и социальной организации. Он обратил внимание на то, что итальянское общество, по-видимому, перестало быть феодальным по своему характеру. Он обнаружил, что «почти вся страна поделена между городами» и «в окрестностях едва ли найдется какой-либо знатный или великий человек, который не признавал бы авторитет своего города» (Otto of Freising 1953, p. 127). Он заметил и другое новшество, вызвавшее у него еще большие опасения: в городах развивается такой род политической жизни, который полностью расходится с господствующим убеждением, будто наследственная монархия образует единственную надежную форму правления. Города стали настолько «свободолюбивыми», что превратились в независимые республики, «управляемые скорее волей консулов, чем правителей», которых «меняют почти каждый год», чтобы быть уверенными в том, что «их жажда власти» находится под контролем, а свобода народа — под защитой (p. 127).

Самый ранний известный случай, когда итальянский город избрал для себя консульскую форму правления, произошел в Пизе в 1085 г. (Waley 1969, p. 57). Потом эта система стала очень быстро распространяться по Ломбардии и Тоскане: в 1097 г.

подобный режим появляется в Милане, на следующий год — в Ареццо. К 1125 г. он уже существовал в Лукке, Болонье и Сиене (р. 60). Во второй половине XII в. произошло еще одно важное изменение. Власть консулов уступила место более стабильной форме выборного управления, при которой во главе стояло должностное лицо, известное как *подеста*, названное так потому, что он наделялся верховной властью, или *potestas*, над городом. Обычно подеста был гражданином другого города; это было введено, чтобы сохранять уверенность в том, что никакие местные связи и привязанности не помешают ему беспристрастно отправлять правосудие. Избирался он по поручению народа и правил обычно с учетом рекомендаций двух главных советов: большого, в который могло входить до шестисот уважаемых граждан, и внутреннего, или тайного, чей состав не превышал сорока наиболее влиятельных граждан (р. 62). Подеста пользовался широкими полномочиями, поскольку считался высшим судебным и административным должностным лицом города, а также должен был возглавлять городские посольства. Но ключевая особенность этой системы была в том, что он всегда имел статус наемного чиновника и никогда не был независимым правителем. Срок его полномочий, как правило, ограничивался шестью месяцами, в течение которых он был подотчетен сообществу граждан, избравшему его. Подеста не имел права инициировать политические решения, а в конце своего срока должен был отправить на рассмотрение свои счета и отчитаться за вынесенные судебные приговоры, прежде чем получал позволение покинуть город, нанявший его (р. 68–69).

К концу XII в. эта форма республиканского самоуправления была принята почти всеми ведущими городами Северной Италии (Hyde 1973, p. 101). Хотя это сделало их *de facto* независимыми, *de jure* они продолжали считаться вассалами Священ-

ной Римской империи. Правовые притязания германских императоров в отношении Италии уходят корнями в эпоху Карла Великого, империя которого охватывала Германию и Италию с начала IX в. Эти притязания возобновились с новой силой в X веке, когда Оттон I решительно присоединил *Regnum Italicum* ко своим германским владениям¹. К тому времени, когда на трон взошел Фридрих Барбаросса в середине XII в., у императоров появилось две особые причины вновь настаивать на подлинном статусе североитальянского *Regnum* как простой провинции империи. Первая, как пишет Оттон Фрейзингенский, состояла в том, что города стали презирать власть императора и «относиться враждебно к тому, кого им следовало бы воспринимать как своего доброго государя». Другая причина, как простодушно признается Оттон, заключалась в том, что покорение всей Северной Италии сделало бы императора хозяином «самого сада наслаждений», поскольку города, расположенные на Ломбардской равнине, к тому времени «превзошли все другие государства мира богатством и могуществом» (Otto of Freising 1953, pp. 126–128). Добиваясь подчинения этих сокровищ императорской юрисдикции, притязания которой

1. Термин *Regnum Italicum* относится, таким образом, только к той части Северной Италии, которая соответствует Ломбардскому королевству Темных веков, вновь включенному Оттоном I в состав Германской империи в 962 г. Только эту территорию имели в виду происходившие из итальянских городских республик интеллектуалы, когда они говорили о *Regnum Italicum*. Так поступал, к примеру, Марсилий Падуанский в своем «Защитнике мира». Поэтому неверно переводить этот термин (как это делает Алан Джуерт в своем издании этого труда, Marsiglio of Padua 1956, p. 4 и *passim*) как «Итальянское государство». Не говоря уже об анахронизме, связанном с употреблением термина «государство» (*state*), это может быть воспринято так, будто Марсилий имеет в виду всю область современной Италии, что вовсе не верно.

были освящены веками, целая череда германских императоров, начиная с первого итальянского похода Фридриха Барбароссы в 1154 г., на протяжении почти двух столетий старалась навязать свою власть *Regnum Italicum*, а ведущие города этого *Regnum* с не меньшим упорством сражались за то, чтобы отстоять свою независимость.

Два первых похода Барбароссы фактически принесли ему контроль над всей Ломбардией. Он начал с атаки на союзников Милана, самого большого и непреклонного в своем стремлении к независимости города, а во время своего второго похода осадил и сам Милан, который захватил и сравнял с землей в 1162 г. (Munz 1969, pp. 74–75). К тому времени он уже успел извлечь выгоду из своих первых побед, созвав рейхстаг в Ронкалье в 1158 г., где недвусмысленно провозгласил свой суверенитет над всем *Regnum Italicum* (Balzani 1926, p. 427). Однако этот успех обернулся против него, вызвав объединение прежде разобщенных городов. Милан инициировал создание Ломбардской лиги, чтобы сопротивляться его притязаниям, и вскоре заручился поддержкой двадцати девяти других городов (Waley 1969, p. 126). И когда Барбаросса в 1174 г. попытался вернуть себе власть, объединенные силы Лиги смогли нанести императорской армии пусть и случайное, но самое решительное поражение при Леньяно в 1176 г. (Munz 1969, pp. 310–311). После этого императору ничего не оставалось, кроме как договариваться с Лигой, и, заключая мирное соглашение в Констанце в 1183 г., он, в сущности, отказался от права вмешиваться во внутренние дела ломбардских городов (pp. 361–362).

Следующим императором, который попытался осуществить идею Священной Римской империи, вернув под свой контроль *Regnum Italicum*, был Фридрих II. Он объявил о своих грандиозных планах на рейхстаге в Пьяченце в 1235 г., грозно призывая итальянцев «вновь войти в единство с им-

перией» (Schipa 1929, p. 152). И снова императору поначалу сопутствовал успех. Он взял Виченцу в 1236 г., подготовив, таким образом, сдачу Феррары в следующем году, и в конце 1237 г. нанес страшное поражение восстановленной Ломбардской лиге при Кортенуова (Van Cleve 1972, pp. 398–407). Однако и на этот раз масштаб побед императора послужил объединению его противников во главе с неутомимо враждебными к нему миланцами (pp. 169, 230, 392). Они вернули себе Феррару в 1239 г., в том же году захватили имперский порт Равенну и в следующем десятилетии перенесли боевые действия в земли Тосканы и Ломбардии (Schipa 1929, p. 155–156). И хотя они испытали ряд неудач, в конце концов им удалось добиться того, чтобы мечтания императора и его сторонников завершились позором: в 1248 г. император потерял все свои богатства при взятии Виттории; в 1249 г. его сын был взят в плен, когда силы Лиги вновь захватили Модену; а в конце следующего года Фридрих II умер (Van Cleve 1972, pp. 510–512; Schipa 1929, pp. 162–164).

В начале XIV в. германские императоры сделали еще две попытки стать законными правителями *Regnum Italicum*. Первую предпринял любимец Данте Генрих Люксембургский, прибывший в Италию в 1310 г. (Armstrong 1932, p. 32). Как и его предшественники, он начал победоносно, подавив восстание в Кремоне и Лоди и осадив Брешию в 1311 г., перед тем как отправиться в Рим, чтобы быть увенчанным папой² в 1312 г. (Bowsky 1960, pp. 111–112, 114–118, 159). Но снова, в который раз, триумф императора заставил объединиться его врагов. Теперь их возглавляла Флоренция, ставшая главным защитником республиканских свобод после того, как предшествующее поколение миланцев поко-

2. В качестве императора Генриха VII. В действительности короновал его не папа, а кардинал Никколо да Прато. — Прим. пер.

рилось деспотизму семейства Висконти. Флорентийцы сумели поднять восстания в Падуе, Генуе и Лоди и отбросили войска императора от своего собственного города в 1312 г. (Armstrong 1932, p. 38). Результат для партии императора был ужасным: проведя почти год в ожидании подкреплений, прежде чем пойти на приступ Флоренции, император умер в самом начале этой кампании, а его войска немедленно разбежались (Bowsky 1960, pp. 173–174, 204–205). К тому времени стало ясно, что Италия никогда не подчинится императорской власти, так что последняя попытка, предпринятая Людвигом Баварским в 1327 г., обернулась жалким провалом. Понимая, что скудных средств императора никогда не хватит для осуществления его грандиозных замыслов, города, избегая больших столкновений, просто выждали время, пока его войска, переставшие получать жалование, не рассеялись в один прекрасный момент (Offler 1956, pp. 38–39).

В ходе этой долгой борьбы города Ломбардии и Тосканы смогли не только дать отпор императору на полях сражений, но и нарастить арсенал идеологического оружия, с помощью которого они стремились легитимировать длительное сопротивление своему номинальному господину. Суть их ответа на императорские требования состояла в том, что у них было право сохранять свою «свободу» от вмешательства извне. Правда, недавно появились некоторые сомнения в том, что эта идеология была разработана ими осознанно. Холмс, например, утверждает, что городам никогда не удавалось сформулировать нужное им понятие «свободы» в каком-либо смысле, кроме «смутного и неопределенного» (Holmes 1973, p. 129). Однако есть основания полагать, что в этом сказывается недооценка их гражданского сознания. Из ряда официальных прокламаций видно, что пропагандисты городов опирались на две вполне ясные и отчетливые идеи, когда выступали в защиту своей «свободы» от им-

перии: первая состояла в праве быть свободными от любого внешнего контроля за их политической жизнью и, таким образом, утверждала их суверенность; другая предполагала соответствующее право управлять собой так, как они сами считали нужным, и тем самым защищала существующие республиканские устои.

В двух важных исследованиях флорентийской политической мысли XIV в. прослеживается путь, который прошел термин «свобода» (*liberty*), чтобы начать обозначать одновременно политическую независимость и республиканское самоуправление. Изучая флорентийскую дипломатическую переписку, относящуюся ко вторжению Генриха VII в 1310 г., когда флорентийцы возглавили оппозицию императору, провозгласив «свободу Тосканы», Буено де Мескита установил, что их первой заботой было «свержение ярма рабской зависимости от германской власти» и подтверждение права на самоуправление (Bueno de Mesquita 1965, p. 305). Сходным образом Рубинштейн показал, что в течение XIV в. понятия *libertas* и *libertà* стали использоваться «почти как технические термины флорентийской политики и дипломатии» и что они почти всегда служили для выражения все тех же идей независимости и самоуправления (Rubinstein 1952, p. 29). Этот отчетливый анализ «свободы» не был изобретением *треченто*. Мы можем увидеть, как к тем же идеалам обращаются уже в 1177 г. в ходе самых первых переговоров между итальянскими городами, императором и папой. Они последовали за решающим поражением армии Барбароссы от войск Ломбардской лиги, произошедшим годом ранее. Согласно рассказу, содержащемуся в «Анналах» Ромуальда Гварны, речь послов Феррары, произнесенная ими во время итоговой дискуссии, включала в себя вдохновенные декламации «о чести и свободе Италии» вместе с заверениями о том, что граждане *Regnum* «предпочтут слав-

ную смерть со свободой, чем жалкую жизнь в рабстве». Послы ясно дали понять, что, обращаясь к идеалу свободы, они имеют в виду две основные идеи. Во-первых, под свободой они подразумевали свою независимость от императора, ибо настаивали на том, что «мы согласимся на мир, предлагаемый императором», только «пока наша свобода остается неприкосновенной». И во-вторых, под свободой имелось в виду право сохранять существующие формы управления, поскольку они, «не желая отказывать императору ни в одной из его древних юрисдикций», обязаны настаивать на том, что не могут расстаться со своей свободой, которую унаследовали от своих предков, кроме как вместе с самой жизнью (Romoaldo of Salerno 1866, pp. 444–445).

Однако в этом утверждении *libertas* вопреки империи было, несомненно, одно слабое место: города не могли придать ему никакой законной силы. Источником этого затруднения является тот факт, что с конца XI в., когда в университетах Равенны и Болоньи было возобновлено изучение римского права, римский гражданский кодекс начал использоваться в качестве основы правовой теории и практики во всей Священной Римской империи. И с того момента, как юристы начали изучать и комментировать древние тексты, кардинальным принципом истолкования закона — и определяющей чертой так называемой школы глоссаторов — стало абсолютное доверие словам Кодекса Юстиниана и, насколько возможно, буквальное применение их к существующим обстоятельствам (Vinogradoff 1929, pp. 54–58). Не могло быть никаких сомнений в том, что *принципс*, которого юристы договорились уравнивать с императором Священной Римской империи, должен был считаться *dominus mundi* (господином мира), единственным правителем мира. Это означало, что пока в истолковании римского права продолжали использоваться методы глоссаторов, у городов не было никакой возможности отстоять *de jure*

свою независимость от империи, в то время как императорам была гарантирована максимально возможная правовая поддержка усилий, направленных на подчинение городов (pp. 60–62).

Эта проблема заявила о себе со всей остротой в самом начале противостояния между городами и империей, когда все четверо ведущих докторов права из Болоньи не только согласились засесть в комиссии, составившей Ронкальские декреты Фридриха Барбароссы в 1158 г., но стали в самых угодливых выражениях защищать его законные права в качестве суверена всех итальянских городов³. Они описывали императора как «верховного правителя на все времена над всеми его подданными и повсеместно» и настаивали на том, что даже внутри итальянских городов «он сохранял власть назначать всех магистратов для отправления правосудия» и «увольнять их, если они пренебрегают своими обязанностями» (Diet of Roncaglia: Decrees 1893, pp. 245, 246). В результате городам было отказано даже в праве назначать и контролировать своих подеста, и, таким образом, их требования свободы были лишены всякого подобия законности.

Было очевидно, что если городам нужно было придать свои претензии к империи надлежащую правовую основу, то вначале должно было произойти фундаментальное изменение в отношении их собственных юристов к авторитету древних сво-

3. См. Vinogndoff 1929, p. 61. Взгляд на Ронкальские декреты как на выражение содержащегося в римском праве понятия *merum Imperium* (чистая власть) был опровергнут, поскольку они в основном имели отношение к феодальным и другим монаршим правам на местах. Однако не может быть никакого сомнения в том, что влияние, оказанное болонскими юристами на комиссию, помогло придать декретам строгий абсолютистский тон. Дискуссию и библиографию по этому вопросу см. в Munz 1969, pp. 167–169. Сами декреты см. в Diet of Roncaglia: Decrees 1893 в библиографии первоисточников.

дов законов. Такое мировоззренческое изменение было попросту невозможно для глоссаторов, которые продолжали считать, что император должен быть уравнен с *принцем* из Кодекса Юстиниана и наделен тем же набором юридических прав. Однако к началу XIV в. перед лицом новых угроз со стороны империи необходимое изменение перспективы было, наконец, достигнуто. Большую роль в этой переориентации сыграл основатель т. н. школы постглоссаторов Бартоло да Сассоферрато (1314–1357), пожалуй, самый оригинальный юрист Средневековья.

Бартоло был уроженцем *Regnum Italicum*, учился в Болонье и впоследствии стал преподавателем римского права в ряде университетов Тосканы и Ломбардии (Woolf 1913, pp. 1–2). Он определенно намеревался реинтерпретировать римский гражданский кодекс таким образом, чтобы коммуны Ломбардии и Тосканы могли защищать свою свободу как с помощью риторики, так и с помощью права. В результате он не только инициировал революцию в изучении римского права (которую закрепил потом его великий ученик Бальдо), но также сделал большой шаг в утверждении отчетливо современного (*modern*) представления о множестве суверенных политических сил, отделенных друг от друга и независимых от империи.

Первый вклад Бартоло был методологического свойства. Он отверг важнейшую установку глоссаторов на то, чтобы факты, несообразные закону, подгонялись под буквальное его толкование. Напротив, его базовый принцип состоял в том, что там, где закон и факты вступают в противоречие, именно закон должен приводиться в соответствие с фактами (р. 5). Как сам он пишет в комментариях к Кодексу, «не следует удивляться тому, что мне не удастся следовать словам из глоссы, когда они кажутся мне противоречащими истине, разуму или закону» (Bartolus of Saxoferrato 1588f, p. 195).

В результате этого изменения стало возможно полностью аннулировать правовые претензии императора к итальянским городам. Верно то, что Бартоло начинает свои комментарии к Кодексу, соглашаясь с тем, что *de jure* император является единственным *dominus mundi* (Bartolus of Saxoferrato 1588e, p. 7). Он даже готов согласиться с глоссаторами в том, что формально империя составляет единственную юрисдикцию в Европе, в то время как независимые королевства, или *regna*, являются не более чем имперскими провинциями, а городские республики, или *civitates*, соответствуют имперским городам (p. 7). Однако, как замечает он далее, даже если император может заявить *de jure*, что является единственным правителем мира, есть «много народов, которые *de facto* не подчиняются ему». Ясно, что Бартоло думает, в частности, об Италии, поскольку отмечает, что «имперские законы, например, не обязывают флорентийцев или других, кто отказывается *de facto* подчиняться императорским указам» (p. 7). Позднее он подчеркивает эту же мысль, когда в своих комментариях к Дигестам обсуждает полномочия делегирования. Он соглашается с тем, что *de jure* только император обладает *terum Imperium*, высочайшей властью законотворчества. Но тут же добавляет, что «в наши дни правители городов по всей Италии» в действительности берут на себя исполнение тех же законотворческих полномочий (Bartolus of Saxoferrato 1588c, p. 69).

Как признает сам Бартоло, формально такое поведение со стороны флорентийцев должно считаться неправильным и противозаконным (Bartolus of Saxoferrato 1588g, p. 64). Но представляется неверным делать отсюда вывод, подобно Кину, что Бартоло, по сути, обеспокоен только тем, чтобы оправдать всеобщий авторитет императора и искренне не желает приписывать независимые полномочия городам (Keen 1965, p. 115). Поступать так — значит недооценивать базовую аксиому о том,

что закон должен уступать место фактам. Поскольку Бартоло сочетает это утверждение с наблюдением, что итальянские города составляют «свободные народы», которые «в действительности могут издавать законы и статуты так, как пожелают», он тут же открывает совершенно новую перспективу конвенционального анализа *merum Imperium*: он настаивает на том, что ситуация *de facto* такова, с ней должен считаться закон, а значит и император тоже (Bartolus of Saxoferrato 1588g, p. 64).

Впервые Бартоло недвусмысленно это утверждает, когда задается вопросом о том, действительно ли у итальянских городов есть право издавать и исполнять свои законы. Его главное рассуждение на эту тему содержится в комментариях к Дигестам в том месте, где он анализирует статус общественных судей (Bartolus of Saxoferrato 1588d, p. 411). Там он поднимает вопрос о том, «может ли отдельный город применять диспенсацію» в случае недостойного поведения его судейских служащих. Сначала он отвечает в обычном стиле глоссаторов, что, «кажется, нет, поскольку отдельный город не может издавать статуты по таким вопросам» (p. 423). Но затем он подчеркивает, что «города, которые не признают над собой никакой высшей власти, действительно налагают наказания и предоставляют диспенсацію» в таких случаях (p. 422). Далее он утверждает, что единственный способ решить эту дилемму — обратиться к тому базовому принципу, что закон должен приспособливаться к фактам. Это позволяет ему заключить, что «применительно к городам нынешней Италии и особенно Тосканы, где не признают над собой никакой высшей власти, я полагаю, что они составляют свободный народ и, следовательно, сами обладают *merum Imperium*, имея столько же власти над своим населением, сколько ее вообще есть у императора» (p. 423).

Та же мысль была выражена с еще большей уверенностью в комментариях Бартоло к Кодексу,

в разделе, где он обсуждает вопрос, «служит ли долгий период времени в качестве подтверждения того, что договор сохраняет силу» (Bartolus of Saxoferrato 1588e, p. 159). После общего анализа он, как обычно, переходит к рассмотрению этого вопроса в связи с итальянскими городами и спрашивает, можно ли сказать, что *merum Imperium*, на который они фактически претендуют, имеет под собой какую-нибудь законную основу. Он признает, что привычно было бы на этот вопрос отвечать следующим образом: «если верно то, что города обладают *merum Imperium*», очень важно, «чтобы они могли показать, что получили его в виде уступки от императора» (p. 160). Его же собственный ответ, однако, вновь зависит от применения ключевого принципа, состоящего в том, что закон должен приспособливаться к фактам. Решающим он считает то обстоятельство, что «*de facto* города располагают *merum Imperium* в течение очень долгого времени». И это побуждает его заключить, что «даже если они не могут доказать, что император сделал им такую уступку, я утверждаю, что пока они могут доказать, что действительно применяют *merum Imperium*, их притязания на применение его являются правомерными» (p. 160).

В этой защите итальянских городов и их *имперiums* явно содержится революционное политическое требование: города должны быть признаны в качестве совершенно независимых суверенных образований. Это заключение нашло свое окончательное выражение в сентенции, которая воплощает суть нападок Бартоло на глоссаторов и других защитников империи. Поскольку, как он заявляет, города управляются «свободными народами», обладающими своим собственным *имперiums*, можно сказать, что они по сути являются *sibi princeps*, *принцем* для себя самих. После этого стоило сделать только один небольшой шаг, чтобы перенести эту доктрину с североитальянских городов на королевства

Северной Европы и, таким образом, прийти к убеждению, что *Rex in regno suo est Imperator* — всякий король в своем королевстве по своей власти равен императору. Такое предложение уже было выдвинуто Угуччо и другими канонистами, стремящимися возвысить права светских владений над империей, поскольку это было частью антиимперской кампании, которую они вели в интересах Церкви. Но Бартоло и Бальдо — а также ряду французских юристов при короле Филиппе Красивом — выпало сделать революционный шаг для введения все той же доктрины в гражданское право и тем самым решительно продвинуться в направлении современного (*modern*) понятия государства (Riesenberg 1956, pp. 82–83).

Это заключение, в свою очередь, позволило Бартоло выполнить главную идеологическую задачу в интересах итальянских городов: найти надлежащее правовое основание для обоих требований в отношении их свободы, которые они старались оправдать на протяжении долгой борьбы против империи. Вначале он разработал понятие *sibi principes*, чтобы обосновать требование о том, что города обладают свободой, то есть освобождены от законсообразных вмешательств в управление их внутренними делами. Бартоло горячо поддерживает это утверждение в своих комментариях к Дигестам, анализируя одну из ключевых черт суверенной власти — право делегировать юрисдикцию нижестоящим судьям (Bartolus of Saxoferrato 1588a, p. 428). Когда он обсуждает эту тему в связи с итальянскими городами, то вначале соглашается с тем, что подобное делегирование невозможно «в городах, которые признают вышестоящую власть», поскольку «они сами обязаны опираться на императора». Но затем он утверждает, что мы имеем дело с совершенно иной ситуацией «в случае городов, которые отказываются признавать господство императора», ибо «они могут сами издавать свои статуты» и выстраивать такое управление, какое захотят. Все дело

в том, что «в таком случае город сам назначает *sibi princeps*, императора для себя» (р. 430).

Наконец, Бартоло использует то же понятие, чтобы оправдать в правовых терминах другое требование городов в отношении их свободы: они должны свободно выбирать собственное политическое устройство и, в частности, сохранять установленный способ республиканского самоуправления. Бартоло берется защищать это требование в своем комментарии, где он обсуждает право на обжалование (Bartolus of Saxoferrato 1588d, p. 576). Он начинает с описания принятой иерархии обжалований от низших до высших судей, завершая ее фигурой *принцеса*, или императора. Затем он признает возможность существования свободного города, образ действия которого нельзя подогнать под эти стандартные правила. Примером тому может служить Флоренция, которая требует полной «свободы» не только в том смысле, что «не признает никого выше себя», но также в том, что «избирает своего собственного правителя и не имеет никакого другого управления». В этом случае встает вопрос: «кто же тогда будет судьей по апелляциям?» Бартоло дает однозначный ответ: «в этом случае сами люди должны действовать в качестве судьи по апелляциям или какой-то класс граждан, назначенный их правительством». И вновь обосновывает это тем, что «в таком случае люди сами утверждают требуемого начальника и, таким образом, назначают *sibi princeps*, императора для себя» (р. 580).

Городские республики и папство

В длительной борьбе против империи главным союзником итальянских городов было папство. Этот союз впервые был оформлен папой Александром III после того, как Барбаросса отказался поддержать его восхождение на папский престол в 1159 г. (Val-

zani 1926, pp. 430–432). Когда ломбардские города основали свою Лигу в 1167 г., Александр оказал им материальную поддержку и воодушевил их на строительство укрепленного города — названного в его честь Алессандрией — чтобы преградить путь наступлению императора (Кнарке 1939, p. 76). Когда Лига сплоченно выступила против Барбароссы в 1174 г., именно Александр III возглавил их борьбу, а затем инициировал переговоры, завершившиеся миром в Констанце в 1183 г. (p. 77–78). Тот же союз был восстановлен позднее, накануне вторжения Фридриха II в 1230 г. Папа Григорий IX заключил антиимперский договор с Генуей и Венецией в 1238 г., а наследующий год отлучил императора от Церкви и возобновил свои связи с Ломбардской лигой (Van Cleve 1972, p. 419; Waley 1961, pp. 145, 148–149). После своего избрания в 1243 г. его преемник, Иннокентий IV, продолжил ту же политику. Опираясь на свои силы, он атаковал императорские гарнизоны в Ломбардии и возобновил переговоры с тосканскими городами, чтобы совместно выступить против императора (Schipa 1929, p. 157). (Именно в это время в Тоскане вошло в употребление слово «гвельф», обозначающее союзника папы.) Все это вначале привело к перемирию с императором в 1244 г. Но когда Фридрих дал понять, что хочет изменить условия перемирия, Иннокентий отлучил его от Церкви, созвал собор, низложивший его, и, встав во главе ломбардских городов, одержал ряд военных побед, положивших конец нашествию императора в 1250 г. (Van Cleve 1972, pp. 484–486; Partner 1972, p. 256).

Однако вскоре итальянские города обнаружили, что этот союз сулит им опасность. Дело в том, что папы сами хотели бы править *Regnum Italicum*. Это стремление впервые стало заметным, когда незаконный сын Фридриха II Манфред, будучи королем Неаполя, попытался продолжить итальянскую политику своего отца в 1260-е гг. Урбан IV отлучил

его от Церкви в 1263 г. и призвал Карла Анжуйского выступить против него в качестве защитника Церкви (Runciman 1958, pp. 65, 70, 81). Карл прибыл в Рим со своей армией в конце 1265 г. В начале 1266 г. он одержал решающую победу при Беневенто. В этом сражении Манфред был убит, а его войска рассеяны (pp. 88–95). Когда последний выживший сын Фридриха Конрадин⁴ постарался совершить контрнаступление, вторгнувшись в Италию со стороны Германии в 1267 г., Карл нанес ему случайное, но при этом окончательное поражение при Тальякоццо, в результате которого папство стало господствующей силой на широком пространстве Северной, а также Центральной и Южной Италии (pp. 105, 108–112).

К этому времени понтифики с большей открытостью начали преследовать свои мирские цели, оказывая воздействие на внутреннюю политику североитальянских городов. Первые шаги были сделаны в Ломбардии, где Эццелино да Романо, вождь сторонников императора, к 1240 гг. получил контроль над необычайно обширной территорией, включавшей Верону, Падую, Феррару с их окрестностями (Hyde 1966a, p. 199). Папа Александр IV объявил против него крестовый поход в 1255 г. и повелел архиепископу Равенны Филиппу возглавить его. Филипп освободил Падую в 1255 г. и после трех лет сражений сумел разбить и захватить Эццелино при Адде в 1259 г. Эта победа усилила папский контроль над городами восточной Ломбардии (Allen 1910, pp. 76–87). Последующие папы обратили свое внимание на Тоскану и Центральную Италию. Климент IV сосредоточился на Орвието, осознавая стратегическое значение этого города, расположенного между Флоренцией и Римом. Он даже перенес туда резиденцию своей курии в 1266 г. Его примеру последовали Григорий X в 1272 г., а также

4. Скиннер ошибается: Конрадин был внуком, а не сыном императора Фридриха II Штауфена. — *Прим. пер.*

Мартин IV и Николай IV немного позднее в том же столетии. Между тем папы стали расширять свое влияние на крупные города Тосканы. Мартин IV заключил союз с Гвельфской лигой в 1281 г., передав право сбора папских налогов Флоренции, Сиене и Вольтерре, чтобы теснее привязать их к себе (Previté-Orton 1929, p. 202). В течение следующего десятилетия Бонифаций VIII периодически вмешивался во внутренние распри Флоренции в надежде добиться власти над городом, чтобы умножить свои доходы и обезопасить северную границу своих территорий (Voase 1933, p. 84). Когда флорентийцы отравили в 1300 г. посольство (в котором, как говорят, участвовал Данте), чтобы выразить протест против этих махинаций, Бонифаций в ответ отлучил от Церкви всю *синьорию*, призвал Карла Анжуйского захватить город, чем вызвал переворот, в результате которого было свергнуто враждебное ему правительство «белых» (Armstrong 1932, pp. 12–14; Voase 1933, pp. 249–250). В конечном итоге папы сумели подчинить своей власти Романью, традиционно самый сильный оплот проимперской партии. Когда Григорию X удалось добиться возведения на императорский трон Рудольфа Габсбурга в 1273 г.⁵, одним из его условий была передача обширной области вокруг Болоньи и Романьи под прямое управление папы. Эти переговоры завершились в 1278 г. К тому времени обе провинции были формально аннексированы Николаем III (Lagner 1965, pp. 40–42). В итоге к концу XIII в. папство смогло добиться прямого контроля над обширной областью Центральной Италии, равно как и значительного влияния на крупные города *Regnum Italicum*.

Эта политика сопровождалась формированием идеологии, призванной легитимировать наи-

5. Неточность у Скиннера: в 1273 г. Рудольф I Габсбург был коронован германским королем. Императором Священной Римской империи он так и не стал. — *Прим. пер.*

более агрессивные притязания на власть со стороны папства *in temporalibus* (в мирских делах). Интеллектуальный каркас для нее первоначально подготовил Грациан в 1140-е гг., систематизировавший папские декреты и фактически сформировавший кодекс канонического права (Ullmann 1972, pp. 179–180). Затем череда пап-юристов продолжила уточнять и расширять правовую основу папских притязаний на так называемую *plenitudo potestatis*, или полноту мирской и духовной власти. Первым был Александр III, ученик Грациана в Болонье, который сорвал попытки Барбароссы превратить Церковь в простую патриархию империи (Rasaut 1956, pp. 59–60, 179–181). Вслед за ним Иннокентий III, ученик канониста Угуччо, приобрел репутацию наиболее значительного представителя канонического учения о верховенстве папы в мирских делах (Watt 1965, p. 72; Ullmann 1972, p. 209). В середине XIII в. Иннокентий IV продолжил развивать ту же доктрину, в частности, в своем декрете *Ad Apostolice Sedes*, представляющем собой первое систематическое изложение учения канонистов о том, что христианский мир, в сущности, является отдельным и цельным телом с папой в качестве его головы (Watt 1965, p. 72). И наконец, Бонифаций VIII в конце того же столетия заново изложил все то же учение в оригинальном и неповторимо высокопарном стиле в своей известной булле 1302 г. *Unam Sanctam* (Boase 1933, p. 317). Вначале она по традиции провозглашает, что в христианском мире «есть два меча, духовный и светский». Но немедленно после этого следует утверждение, что «один меч обязательно должен быть ниже другого, и потому светский должен подчиняться духовному». Завершается она еще более высокомерным замечанием, дающим понять, что окончательная власть над светским и духовным мечом должна принадлежать викарию Христа, поскольку «духовная власть полномочна назначать земную власть и судить ее,

если та не сможет действовать соответственно своему предназначению» (Boniface VIII 1967b, p. 459).

Столкнувшись со все более агрессивной папской политикой и пропагандой, некоторые итальянские города начали сопротивление. Впервые это случилось в Ломбардии, средоточии общинных свобод. В 1266 г. власти Падуи затеяли долгий спор с местными церквями, отказывающимися платить налоги, а в 1282 г. окончательно лишили падуанское духовенство защиты со стороны закона (Hyde 1966a, p. 239). Подобные недружественные проявления стали распространяться по всей Тоскане и Центральной Италии. В 1281 г. в Орвието произошло выступление против присутствующей там папской курии, а в 1284 г. — уже серьезное восстание (Waley 1952, pp. 52–58). Во Флоренции в 1285 г. были упразднены церковные суды и судебный иммунитет духовенства. В 1296 г. атаке подверглись привилегии духовенства в Пизе (Boase 1933, pp. 85, 87). Партия «белых» во Флоренции на протяжении всего этого периода стремилась положить конец вмешательству папы в дела города, а после переворота 1301 г. вступила в союз с Пистойей в надежде сместить пропапскую *синьорию* «черных» (Herlihy 1967, p. 226). Наконец, прямое правление папства в Романье находилось под непрерывным давлением в последние десятилетия XIII в. После прибытия папского подеста в Фаенцу в 1278 г. там вспыхнули восстания. В 1284 г. произошли волнения в Форли и Болонье. В 1290-е гг. все провинцию сотрясали многочисленные восстания (Lamer 1965, pp. 44–47).

Помимо растущего сопротивления папству, ряд ломбардских и тосканских городов начали разрабатывать политическую идеологию для оправдания своего наступления на полномочия и иммунитет Церкви. В первую очередь это происходило во Флоренции, провозгласившей себя защитницей «тосканских свобод», а также в Падуе, главной поборнице республиканских ценностей в Ломбардии

с того момента, как там в 1256 г. было восстановлено общинное правление.

Самым простым способом оспорить притязания Церкви на светское владычество было призвать императора восстановить равновесие сил с папой. Можно было просто уступить вековой имперской претензии, признав, что *Regnum Italicum* действительно является частью Священной Римской империи, и тем самым доказать, что папы вряд ли могут быть легитимными правителями Ломбардии и Тосканы, поскольку это повлекло бы за собой узурпацию законных прав императора. Такая стратегия была особенно заманчивой в начале XIV в., когда прибытие в Италию Генриха Люксембургского показалось на короткое время реализацией идеала средневековой Империи.

Флорентийский историк Дино Компаньи (ок. 1255–1324) был политическим автором, который развивал эту линию аргументации в своей «Хронике», описывающей события тех лет. Он утверждал, что правление императора было бы «наиболее справедливым», настаивал на том, что целью похода Генриха Люксембургского в Италию было просто «умиротворение», а также угрожал пропавши настроенным «черным» во Флоренции, что, если они не откажутся от своей преданности папе, «император с его могуществом» навлечет на них «конфискации и ограбления на суше и на море» (Compani 1906, pp. 223, 259). Но гораздо более важным автором тех лет, предлагавшим полную поддержку императору в противовес папе, был Данте со своим трактатом «Монархия». Скорее всего, он был написан между 1309 и 1313 гг., в то время, когда надежды сторонников империи были необычайно сильны⁶. Главный призыв Данте заключается в восстановлении «покоя и ничем невозмутимо-

6. О дискуссии вокруг датировки «Монархии» Данте см. Reeves 1965, p. 88.

го мира», поскольку он верит в то, что «всеобщий мир есть наилучшее из того, что создано для нашего блаженства» (Dante Alighieri 1954, pp. 8, 9)⁷. Когда он начинает размышлять, почему в современной ему Италии нет ни покоя, ни невозмутимого мира, он сосредоточивается на двух главных причинах. Первая, которой он посвящает вторую книгу своего трактата, состоит в отрицании легитимности империи. Вторая соответствует теме третьей книги и заключается в ложной вере, будто «власть империи зависит от власти Церкви». Данте считает, что папы первыми поступают «против истины», поскольку отказываются соглашаться с тем, что у них нет подлинной светской власти, и тем самым не могут признать, что «власть империи вовсе не зависит от Церкви» (pp. 64, 67, 91)⁸.

В «Божественной комедии» Данте выходит за пределы сферы политики и акцентирует задачу религиозного возрождения, необходимость измениться самому в качестве единственного средства спасти мир⁹. Однако до того, как он приступил к написанию своей великой поэмы около 1313 г., он предлагал исключительно политическое решение. В трактате о монархии он просит полностью довериться фигуре императора как единственной объединяющей силе, способной преодолеть вражду партий и принести мир в Италию. В первой книге он обосновывает это решение, утверждая, что необходим единственный, всеобщий правитель, чтобы

7. Цит. по: *Данте Алигьери. Монархия* / Пер. с итал. В. П. Зубова. М.: КАНОН-Пресс-Ц; Кучково поле, 1999. С. 28. — *Прим. пер.*

8. Там же. С. 102, 134. — *Прим. пер.*

9. Это побудило д'Антрева утверждать, что трактат о монархии просто соответствует среднему этапу развития мысли Данте, который был отвергнут и превзойден в поздних трудах. См. D'Entrèves 1952, особенно pp. 62–74. В защиту сущностного единства Дантовой мысли см. Limentani 1965, особенно pp. 128–131.

прекратились беспорядки в *Regnum Italicum*. Данте поначалу рассуждает формально, отчасти в аверроистском стиле, ссылаясь на особую ценность единства и превосходства целого над частями (pp. 9–14). Но потом он добавляет два чисто политических аргумента в пользу одного и того же заключения. Первый состоит в том, что господство императора создало бы наилучшие условия для справедливого управления, поскольку «между любимыми двумя правителями... может вспыхнуть спор», который может потребовать «кого-то третьего, с более широкими полномочиями, главенствующего над обоими в пределах своего права» (p. 14)¹⁰. Другой его аргумент — еще более соответствующий идеологии городских республик — в том, что правление императора создало бы наилучшие условия для свободы, «величайшего дара, заложенного Богом в человеческую природу», поскольку «человеческий род под властью единого монарха существует ради себя, а не ради другого» (p. 19)¹¹.

Как подчеркивает Жильсон, эта защита империи основана на примечательном наборе предпосылок, поскольку она предполагает полное разделение между сферами философии и теологии, а также, соответственно, природы и благодати. Данте открыто отвергает ортодоксальное допущение, что у человечества есть только одна «конечная цель» — вечное блаженство, поэтому, в соответствии с ней, в христианском мире должен быть только один господин — Церковь. Он настаивает на том, что для человека должно быть *duo ultima*, две конечных цели. Одна — это спасение в грядущей жизни, которое достигается через принадлежность Церкви. Другая — счастье в настоящей жизни, достигаемое под водительством империи, которая рассматривается тем

10. Там же. С. 35. — Прим. пер.

11. Там же. С. 43. — Прим. пер.

самым как власть одновременно равная Церкви и независимая от нее (Gilson 1948, pp. 191–194).

Обычно говорят, что, хотя такое оправдание империи могло представлять новшество в области теории, оно было безнадежно анахроничным на практике: «мечтой идеалиста», далекого от политических реалий (Ullmann 1949, p. 33). Ведь ни Генриху Люксембургскому, ни его преемникам так и не удалось восстановить контроль над *Regnum Italicum*. Но есть основания полагать, что обвинения в анахронизме возникают отчасти из-за незнания контекста творчества Данте и в особенности из-за незнания сущности той дилеммы, которую, по всей очевидности, была призвана разрешить его «Монархия» (Davis 1957, pp. 169–170). Данте пребывал в изгнании вдали от Флоренции с момента переворота, произведенного в 1301 г. аристократической партией «черных» с одобрения папы Бонифация VIII. Он очень надеялся найти энергичного вождя, под знаменем которого удасться собрать изгнанников и свергнуть пропалское правительство города. Было очевидно, что такому лидеру понадобится немалый авторитет и значительная военная сила, чтобы выступать центром притяжения и внушать веру в успех. Поэтому вовсе не удивительно — и только задним числом это может показаться неразумным — что в момент, когда Генрих VII шел с войском по Италии, Данте решил возложить все свои надежды на императора, поскольку видел в этом единственный способ спасти *Regnum Italicum* от затянувшегося господства ненавистного папы.

Однако с точки зрения ломбардских и тосканских республик, ревниво оберегающих свои свободы, предложение Данте едва ли могло выглядеть заманчивым решением их затруднений. И хотя оно позволяло отвергнуть право папы на вмешательство в их дела, это достигалось ценой их повторного закрепления в качестве вассалов Священной

Римской империи. Было понятно, что более всего им была нужна такая политическая аргументация, которая помогла бы оправдать их свободу перед Церковью, не заставляя поступиться ею ради кого-то еще. Так же, как Бартоло искал способ защитить их независимость от империи, они искали аналогичную аргументацию, чтобы провозгласить свою независимость от папы.

Ответ на эту проблему впервые был сформулирован в Падуе, ведущей республике Ломбардии, вскоре после того как крах имперского похода 1310–1313 гг. исключил предлагаемый Данте вариант ее решения. Решающий вклад сделал Марсили Падуанский, (ок. 1275–1342) в своем известном трактате «Защитник мира», который он завершил в 1324 г. (Marsiglio of Padua 1956, p. 432). Предложенный им ответ, охватывающий вторую, гораздо большую по объему часть «Защитника мира» (состоящего из двух частей), несомненно, потребовал большого творческого воображения. Но он также возник из обрисованного нами контекста, поскольку обеспечил — как и было задумано — именно ту идеологическую поддержку, в которой в тот момент городские республики *Regnum Italicum* особенно нуждались, чтобы защитить свои традиционные свободы от посягательств папы.

Ответ Марсилиа, в сущности, состоит в простом, но отважном утверждении, что правители Церкви совершенно не поняли природу самой Церкви, сочтя ее институтом, который способен осуществлять правовую, политическую или какую-либо другую «принудительную юрисдикцию» (pp. 168, 181). Он посвящает одиннадцать глав второго рассуждения критике всего священства — всех «священников или епископов, а также их сторонников — за то, что они способствуют этому непониманию с целью навязать свой несправедливый деспотизм верующим христианам» (p. 98). Он с самого начала отвергает притязания Церкви на иммунитет от обычного

налогообложения, которые, как мы уже знаем, вызвали волнения в городах и которые Бонифаций VIII горячо защищал в булле *Clericis Laicos* 1296 г. Она содержала требование освобождения «всех духовных лиц» от каких бы то ни было «половин», «десятин» и «соток» вместе с угрозой отлучить от Церкви любого светского правителя, которые попытаются нарушить эти мнимые права (Boniface VIII 1967, p. 457). Марсилий же полагал, что такие требования полностью отменяют учение Христа. Когда Христу показали податные деньги, он дал понять «словом и примером», что нам следует «воздавать кесарю кесарево» (Marsiglio of Padua 1956, p. 119). Тем самым он ясно показал, что «хочет, чтобы мы подчинялись светскому владыке» и отверг даже намек на то, что его «преемникам среди священства может быть негоже платить налоги» (pp. 119, 120). Затем Марсилий доказывает, что то же самое возражение относится и к требованиям духовенства об освобождении от подотчетности гражданским судам и о праве «вмешательства с принудительным светским приговором» (pp. 125, 168). И вновь он говорит о том, что это противоречит учению Христа и апостолов. Марсилий особенно апеллирует к тридцатой главе Послания к Римлянам св. Павла, к тексту, которому в период Реформации предстоит сыграть решающую роль в дебатах о том, в каких отношениях между собой должны находиться светская власть и Церковь. Как подчеркивает Марсилий, согласно учению Павла, всякий «должен быть покорен высшим властям», ибо «существующие власти от Бога установлены, посему противящийся власти противится Божию установлению»¹². Отсюда следует, что ни один член Церкви не может претендовать на особый суд, поскольку «все мужи одинаково, без исключений, должны

12. Цитаты из Послания к Римлянам и далее из Ветхого и Нового Заветов даются по Синодальному переводу. — *Прим. пер.*

подчиняться принудительному приговору светских судей или правителей» (р. 130; ср. р. 140).

Эти рассуждения завершаются, если позволить себе анахронизм, на удивление «лютеранским» представлением о полномочиях и юрисдикциях, на которые Марсилий считает правомерным претендовать от лица духовенства и Церкви. Он настаивает на том, что Христос намеренно отстранил «его апостолов, учеников, а также их преемников, епископов и священников» от исполнения любой «принудительной власти и мирского правления» (р. 114). Таким образом, он приходит к выводу, что Церковь, основанная Христом, не может вообще считаться юрисдикционным органом. Она может быть только конгрегацией, *congregatio fidelium*, добровольным соединением «всего тела верующих, которые исповедуют Христа и призывают к его имени» (р. 103). Это, в свою очередь, означает, что единственная власть, которую по воле Бога мог бы исполнять всякий священник «согласно своим обязанностям», состоит в «учении и служении» — власть, которая, очевидно, не дает ему «никакой принудительной силы над кем бы то ни было» (р. 155). Результатом наступления Марсилия на иммунитет и юрисдикцию Церкви становится откровенно конгрегационалистская теория Церкви — уникальная доктрина на этом этапе развития средневековой мысли (Reeves 1965, р. 101).

Обличив духовное сословие, Марсилий переходит к главной теме второй части трактата — атаке на *plenitudo potestatis* (полноту власти), на которую притязали папы (р. 313). Как признает сам Марсилий, нетрудно предвосхитить заключение, к которому он стремится, поскольку он уже установил, что приписывать любые юрисдикционные полномочия Церкви значит совершать ошибку (pp. 113, 268). Теперь он собирается проследить последствия этого убеждения, чтобы доказать, что «когда римский или какой-то другой епископ

приписывает себе полноту власти над правителем, общиной или отдельной личностью, такое притязание является негодным и неправильным и выходит за рамки или даже идет против Священного Писания и свойственного человеку поведения» (р. 273).

Марсилий начинает с выделения пяти главных аспектов папской *plenitudo potestatis*: требования «определить смысл» Писания; созывать Вселенские церковные соборы; отлучать от Церкви и подвергать интердикту любого «правителя, государя или страну»; назначать «на все церковные должности в мире»; и наконец, принимать решение в отношении определяющих характеристик католической веры (pp. 272–273). Затем он нападает на эти составляющие папской идеологии двумя способами. Вначале он выступает против концепции папской монархии, защищая доктрину концилиаризма, которая предполагает, что основная исполнительная власть в Церкви принадлежит не папе, но «Вселенскому собору, состоящему из всех христиан, включая „не-священников“» (pp. 280, 285). На этом основании он отвергает три аспекта папского тезиса о полноте власти. Он утверждает, что «определение сомнительных вопросов» в священных текстах, «право отлучать от Церкви любого правителя», «правила, касающиеся церковных обрядов» и другие особенности вероисповедания суть вопросы, в отношении которых правом принимать законы обладает «только Вселенский собор, но ни епископ, ни священник, ни какое-либо объединение, из них состоящее» (pp. 282, 292–293). По его словам, об этом свидетельствуют священные тексты и самая ранняя традиция Церкви, из которых следует, что только «более поздние римские епископы», «присвоившие себе еще больший авторитет», стали «издавать и приказывать соблюдать декреты или указы во имя вселенской Церкви» (р. 271).

Другой способ наступления на верховенство пап состоит в беспримерном возвышении прав светских

властей над Церковью. Марсилиий уже установил, что ни один член Церкви не правомочен осуществлять какую-либо «принудительную юрисдикцию» на основании своих обязанностей (pp. 100, 113). Отсюда следует, что всякую принудительную власть для упорядочивания христианской жизни должен по праву исполнять только «светский христианский законодатель»¹³ — термин Марсилиия для обозначения высшей светской власти в пределах всякого королевства или городской республики (p. 287). Придя к этому заключению, составляющему кульминацию второй части, Марсилиий способен расправиться с остальными претензиями папства на полноту власти. Право «производить и утверждать назначения», а также право учреждать все церковные должности — включая должность самого «римского понтифика» — должно быть закреплено не за «римским епископом единолично или за ним вместе с его коллегией кардиналов», но полностью должно относиться к «авторитету верующего законодателя», который один имеет власть «возводить в сан священника или другой духовный сан» (pp. 287–290). Затем он добавляет, что «право созывать Вселенский собор», «собирать, проводить и завершать его должным образом» тоже не должно принадлежать «ни священнику, ни коллегии священников», но только «светскому христианскому законодателю» (p. 287). Только он наделен авторитетом, который дает ему власть «созывать такой собор или управлять им, назначать и определять для него подходящих людей, приказывать соблюдать его решения и постановления, а также наказывать преступивших их» (p. 292). Поскольку Марсилиий уже сделал вывод о том, что все аспекты

13. В оригинале у Марсилиия *humanus fidelis legislator* [«Защитник мира», II.22.11]. Встречающийся русский перевод «человеческий верующий законодатель» в лучшем случае соответствует букве, но не духу этого термина. — *Прим. пер.*

папской *plenitudo potestatis*, строго говоря, принадлежат Вселенскому церковному собору, это возвышение законодателя до уровня контролирующей собор инстанции имеет своим окончательным следствием освобождение светской власти от всяких следов церковного влияния.

Передав *plenitudo potestatis* от папства «светскому христианскому законодателю», Марсилий решает свою основную идеологическую задачу во второй части «Защитника мира». Он утверждает, что продемонстрировал: фигура законодателя во всяком независимом королевстве или городской республике является единственным законным обладателем «принудительной юрисдикции» в отношении «любого смертного с каким бы то ни было статусом» (pp. 427–428). В итоге он показывает, что попытки «римских епископов и их пособников» укрепить свою власть над Северной Италией можно отвергнуть как череду «узурпаций и захватов» той юрисдикции, которая по-настоящему принадлежит светской власти (pp. 95, 98, 101). Таким образом, он сумел сделать существенный вклад в идеологию городских республик, полностью оправдав их *de jure* независимость от Церкви и выставив старания папства, нацеленные на достижение господства и контроля над их делами, как «неправедный деспотизм», «злое беззаконие», которое «расстроило *Regnum Italicum* и продолжает удерживать его вдали от мира и покоя» (pp. 95, 98, 344). Поэтому мораль этой книги — дающая ключ к пониманию ее заглавия — состоит в том, что любой, кто стремится стать защитником мира в Северной Италии, должен прежде всего быть заклятым врагом мнимых юрисдикционных полномочий Церкви.

ГЛАВА 2

Риторика и свобода

Подъем деспотов

РАСПРОСТРАНЕНИЕ того, что Сисмонди назвал «блестящим пламенем свободы», среди итальянских городских республик оказалось печальным и непродолжительным зрелищем (Sismondi 1826, 3, p. 245). К концу XIII в. большинство городов были настолько истерзаны внутренними склоками, что были вынуждены отказаться от республиканских устоев и согласиться на сильную власть единственного *синьора*, перейдя от свободной к деспотической форме правления во имя большего гражданского спокойствия.

Корневую причину такой эрозии республиканской свободы следует искать в классовом расслоении, развивавшемся с начала XIII в. (Jones 1965, p. 79). Ускорение торговли выдвинуло вперед новый класс людей, *gente nuova*, богатых купцов в городах и окрестной *contada*, сельской местности (p. 95). Однако, несмотря на их растущее богатство, эти *пополаны* не имели голоса в советах своих городов, остававшихся под жестким контролем старых магнатских семейств (Waley 1969, pp. 187–197). Это расслоение вызвало тревожный рост насилия среди граждан: если *пополаны* боролись за признание, то магнаты сражались за то, чтобы удержать свои олигархические привилегии.

Первыми в это сражение вступали бесправные *пополаны*. Обычно они учреждали свой собственный совет, или *народ* (*Popolo*), возглавляемый выбор-

ным лидером, *капитаном народа* (*Capitano del Popolo*). Это было прямым вызовом традиционной форме правления во главе с подеста, поскольку находившиеся под его началом должностные лица обычно выдвигались главными магнатскими семействами. Такие советы были учреждены в Лукке и Флоренции в 1250 г., в Сиене — в 1262 г, а вскоре после этого они появились в большинстве ведущих городов Ломбардии и Тосканы (Pullan 1973, pp. 116–18; Waley 1969, pp. 185–192). Продолав эту брешь в монополии нобилей, *пополаны*, как правило, принимали еще более агрессивные меры, нацеленные на то, чтобы закрыть или даже предотвратить доступ нобилей к политической власти. Например, это произошло во Флоренции в 1282 г. Партия «белых», опирающаяся на *пополанов*, смогла вытеснить магнатскую партию «черных» и в 1293 г. учредила конституцию, которая накрепко закрыла старой знати доступ в городской приорат (Becker 1960, p. 426). И в других городах стали происходить похожие вещи. Так, в близлежащей Сиене в 1287 г. *народ* отнял власть у подеста, изгнал множество нобилей и учредил «Правление девяти синьоров», купеческую олигархию, вплоть до 1355 г. непрерывно управлявшую городом (Bowsky 1962, pp. 368, 370, 374).

Однако чем больше *пополаны* боролись за признание, тем сильнее сопротивлялась старая знать и ее союзники. Вначале это приводило к локальным гражданским конфликтам, начинавшимся сразу после того, как *пополаны* выступали против своего исключения из управления городами. Одним из самых известных примеров тому была Верона, где Монтеки — прообраз непримиримых Монтегю из «Ромео и Джульетты» Шекспира — в течение двадцати лет боролись на стороне *пополанов*, стараясь сломить жесткое сопротивление старой знати, и, в конце концов, смогли установить контроль над городом в 1226 г. (Allen 1910, pp. 45–52). Но наиболее серьезные внутренние столкновения стали

происходить после того, как пополам удавалось установить свои порядки. Например, правительство «белых» во Флоренции потеряло поддержку и было немедленно свергнуто партией «черных», возглавляемой Корсо Донати, в 1301 г. Подобным образом правление *пополанов* в Сиене дважды подверглась большой опасности, в 1318 и в 1325 гг., и в обоих случаях эта опасность исходила от Толемеи, влиятельного семейства нобилей, утратившего власть в результате переворота 1287 г. (Bowsky 1967, pp. 14, 16).

На этом фоне усугубляющихся междоусобиц во все не удивительно, что к концу XIII в. большинство городов *Regnum Italicum* сделало вывод — более или менее добровольно — что нет более надежного способа выжить, чем признать сильную и монолитную власть одного синьора, отказавшись от столь хаотической «свободы» (Hyde 1973, p. 141; Waley 1969, p. 237). Первым городом, где был проведен успешный эксперимент с наследственным правлением одного семейства, стала Феррара. В 1264 г. семья Эсте смогла добиться плавного перехода от неформального господства над городом Аццо д'Эсте к формальной синьории его сына Обиццо, который был объявлен «бессменным правителем» Феррары якобы «с общего согласия»¹. Другим важным городом, последовавшим этому примеру, стала Верона. В 1262 г. Мастино делла Скала был избран *капитаном народа*. Он воспользовался этим положением, чтобы укрепить свое личное господство над городом, и смог основать династию. Когда он был убит в 1277 г., его брат Альберто был немедленно признан в качестве пожизненного правителя Вероны и генерального капитана. После смерти Альберто в 1301 г. его сын Бартоломео — пер-

1. См. Gundersheimer 1973, pp. 23–25; Bueno de Mesquita 1965, p. 315; в Waley 1969, p. 236 приводится формула утверждения Обиццо в качестве «бессменного правителя» города.

вый покровитель Данте после изгнания из Флоренции — сумел стать наследственным подеста (Allen 1910, pp. 94–96, 124, 141–143). После этих экспериментов система правления во главе с *синьорами* начала быстро распространяться по всему *Regnum Italicum*. В течение 1270-х гг. семейство Бонакольси, используя должность *капитана народа*, добилось контроля над Мантуей, а концу следующего десятилетия подобная форма власти установилась в Тревизо при Жерардо да Камино, в Пизе — при графе Уголино, в Парме — при Джиберто да Корреджо и в Пьяченце — при Альберто Скотти (Brinton 1927, pp. 41–43; Previte-Orton 1929, p. 203; Armstrong 1932, pp. 33, 45). Наконец, в то же самое время прямое правление пап в Романье было оспорено набирающими силу местными деспотами. В 1286 г. Гвидо да Полента стал подеста Равенны и в этом качестве продолжал править городом почти десять лет (Lamer 1965, pp. 51–52). Подобным же образом стало господствовать над Римини семейство Малатеста, изгнав последних своих врагов к 1295 г. и установив наследственное правление (Jones 1974, pp. 31–33, 47). Поэтому Данте, пусть и небеспристрастно, но совершенно точно отмечает в «Чистилище», что «города Италии кишат тиранами»².

С подъемом *синьоров* в политической теории начал развиваться новый, панегирический стиль, воздававший хвалу их усилиям, направленным на установление мира и согласия (Buono de Mesquita 1965, pp. 321–328). Одним из самых ранних представителей этого жанра был Феррето де Феррети (ок. 1296–1337), входивший в круг предгуманистических *literati* (образованных, грамотных людей) в Падуе, который сочинил длинную поэму на латыни «Восхождение делла Скала» вскоре после того, как в 1328 г. это семейство получило контроль над городом (Ferreti 1908–20, 1,

2. «Чистилище», VI, 124–127 [цит. в пер. М. Лозинского. — Прим. пер.].

р. XIII; Hyde 1966a, p. 282). Поскольку целью этого славословия было оправдание их правления, Феррети нигде не упоминал свободу жителей Падуи, которую прежде превозносил Марсилиус. Вместо этого он посвятил значительную часть своей второй книги жалобам на «беспорядки» и «беззаконие» города во времена, предшествующие приходу к власти дела Скала, настаивая на том, что основным желанием граждан всегда было спокойствие (Ferreti 1908–20, 1, pp. 28ff). Поскольку система управления, установленная Кангранде, была, несомненно, стабильнее республиканской, которую он упразднил, это выделение мира за счет свободы в качестве основной политической ценности привело к тому, что он изображен истинным освободителем Падуи, избавившим ее от хаоса и беспорядка. Завершая свою поэму, Феррети выразил надежду, что потомки Кангранде «будут править долгие годы», поддерживая среди людей мир и покой (1, p. 100).

Этот переход от правления *in liberta* (по своей воле) к правлению в форме синьории произошел гладко и быстро в большинстве городов *Regnum Italicum*, несомненно, вследствие усталости от бесконечных междоусобиц и борьбы различных группировок. Однако из этого правила было несколько важных исключений. Несколько городов оказали энергичное и в ряде случаев успешное сопротивление подъему деспотов, осознав для себя особую значимость политической независимости и республиканского самоуправления.

Первым городом, решительно поднявшимся на защиту своих республиканских устоев, был Милан. После того как в 1259 г. *пополаны* изгнали своих противников и назначили Мартино делла Торре «синьором народа», между изгнанниками и сторонниками *синьории* началась борьба, шедшая двадцать лет. И только когда изгнанники признали своего лидера, Оттоне Висконти, «бессменным правителем Милана» после одержанной им победы

над силами делла Торре в 1277 г., миланская республика исчезла окончательно (Sismondi 1826, 3, pp. 260, 435–437). Вскоре после этого в Падуе развернулась похожая и даже более затяжная борьба. На сей раз опасность исходила от соседнего города Верона, где семейство делла Скала накопило силы и стало расширять свою власть. В 1277 г. Альберто делла Скала начал войну с Падуей, которая завершилась компромиссным миром в 1280 г. (Hyde 1966a, pp. 227–228). В 1312 г. Кангранде делла Скала возобновил военные действия, но встретил упорное сопротивление, возглавляемое твердыми республиканцами, такими как Альбертино Муссато, отказавшийся наблюдать за тем, как город переходит в руки тирана (pp. 256–257, 266). И только после пятнадцатилетней борьбы, в ходе которой Муссато и его воинствующие сторонники были изгнаны из города малодушными согражданами, Кангранде смог добиться власти в 1328 г. (pp. 267, 275, 278). Однако в то время городом, который сделал больше других для того, чтобы помешать подъему деспотов, была, конечно, Флоренция. Как мы уже видели, флорентийцам на протяжении XIII в. удалось отразить все внешние посягательства на их независимость. Когда Манфред напал на них в 1260 г., они вступили в союз с Карлом Анжуйским и вскоре отразили эту угрозу (Schevill 1936, pp. 139–144). Когда Ареццо объединился с имперцами и выступил против них, они одержали большую победу при Кампальдино в 1289 г. — в сражении, в котором, по всей вероятности, принимал участие молодой Данте (Lamer 1971, p. 208). А когда император напал на Италию в 1310 г., они не только отбили его попытку осадить их город, но и повели контрнаступление, которое очень быстро привело к бесславному концу его похода.

Это сопротивление синьорам всегда сопровождалось развитием политической идеологии, призванной оправдать и подчеркнуть особые добро-

детели республиканской гражданской жизни. Можно утверждать, что историки ренессансной мысли обращали мало внимания на возникновение этой идеологии в конце дученто и начале треченто³. Ханс Барон, в частности, старался доказать, что никто не стремился защищать республиканскую свободу до того, как в начале кватроченто за дело взялись флорентийские «гражданские гуманисты» (Вагон 1966, pp. 49, 58). Это же утверждение повторяет и ряд других историков раннего Ренессанса. Например, Хайд заявляет, что у городских республик, столкнувшихся к концу XIII в. с необходимостью защищать свою свободу от деспотов, не было никакой идеологии, к которой они могли бы прибегнуть, поскольку господствующие социальные и политические установки были «скорее аристократическими и рыцарскими, нежели гражданскими, и что у мирян «не было никакого альтернативного набора идеалов, к которому те могли бы обратиться», кроме идеалов аскетической религиозной жизни (Hyde 1973, p. 171). Холмс также утверждал, что «препятствия на пути к созданию независимой светской идеологии» в конце XIII — начале XIV в. оказались столь велики, что в городских республиках не было разработано ни одного успешного образца таких ценностей до тех пор, пока во Флоренции раннего кватроченто не про-

3. Заметным исключением является важная статья Рубинштейна об интеллектуальном контексте политической мысли Марсилиа Падуанского. Я не во всем согласен с его анализом, поскольку, мне кажется, он недостаточно дифференцированно рассматривает две различные и зачастую противоположные друг другу традиции раннего треченто, одна из которых берет начало в изучении риторики, другая же основывается на схоластической аргументации. Ниже я делаю попытку развести эти два различных направления мысли. Но Рубинштейн написал очень яркую и основательную работу, которая оказалась для меня весьма полезной.

изошла «гуманистическая революция» (Holmes 1973, pp. 111, 124, 131).

Хотя это общепринятые утверждения, они дают искаженное представление о развитии ренессансной политической мысли. В действительности в конце XIII в. в распоряжении поборников республиканского самоуправления было две традиции политического анализа. Одна из них сложилась из изучения риторики, которой — наряду с правом и медициной — уделялось основное внимание в итальянских университетах с самого момента их основания в XI в. Другая возникла из изучения схоластической философии, которая впервые была перенесена в Италию из Франции во второй половине XIII в. Обе эти традиции помогали сторонникам республиканской «свободы» концептуализировать и отстаивать значимость их политического опыта и, в частности, утверждать, что болезнь междоусобицы поддается лечению, а потому защита свободы совместима с сохранением мира. Если мы хотим понять, как развивались эти две центральные темы ренессансной политической теории, нам следует, по-видимому, заново рассмотреть работы гуманистов кватроченто и сосредоточиться на их происхождении из этих двух направлений предренессансной мысли.

Развитие *Ars Dictaminis*

Чтобы разобраться в том, как изучение риторики в итальянских университетах способствовало, в конечном счете, формированию влиятельной политической идеологии, нам нужно начать с рассмотрения практических целей преподавания риторики. Основная цель риторического обучения состояла в том, чтобы снабдить студента весьма ценным умением: способностью составлять официальные письма и другие документы максимально ясно и убе-

дительно. Написание писем, будучи специальной техникой, которая укладывалась в правила и заучивалась наизусть, предполагала концепцию, впервые разработанную в Болонье в начале XII в. и представлявшую ответвление от основной программы университета, нацеленной на подготовку юристов и судей⁴. Главным специалистом в области риторики в Болонье в это время был Адалберт из Самарии, по-видимому, первый, кто намеренно представлялся как *dictator* (составитель писем) или учитель *Arz Dictaminis* (Murphy 1974, p. 213). Его главным трудом был учебник под названием «Правила написания писем», который, по-видимому, он создал между 1111 и 1118 гг. (Haskins 1929, p. 173). После его смерти правила, которые он изложил, были переработаны в жесткую систему, основанную на том принципе, что все формальные письма должны состоять из пяти отдельных частей. Первым учебником, который настаивал на следовании этому образцу, был анонимный трактат, озаглавленный «Принципы написания писем», созданный, по всей видимости, в Болонье около 1135 г.⁵ Вслед за ним та же пятичастная классификация воспроизводилась почти

4. См. об этом: Wieruszowski 1971b, p. 361. Хаскинс вначале предлагал считать Альберика, монаха из Монте-Кассино, писавшего в 1180-е гг., первым учителем практического искусства написания писем (см. Haskins 1919, pp. 171–172). Верушовски оспаривает это предположение на том основании, что подход Альберика все еще был основан на применении классических образцов, а не на формулировании правил, которым можно было обучать независимо от авторитетов (см. Wieruszowski 1971a, p. 334; Wieruszowski 1971b, p. 361).

5. Это датировка Хаскинса (Haskins 1929, p. 181), которой пользуется Мерфи в своей библиографии (Murphy 1971a, p. 60) и последнем издании своей работы (Murphy 1971b, p. 3). Однако Верушовски утверждает, что эту книгу должны были написать после 1140 г. (см. Wieruszowski 1971a, p. 335 и прим.). Дискуссию вокруг пятичленной системы композиции и ее примеры см. в Murphy 1974, p. 220–226.

без изменений всеми ведущими риториками до конца Средних веков (pp. 182–187).

Помимо изложения общих правил, составители писем в первую очередь старались показать, как на практике следует применять их рекомендации. Для этого они снабжали свои учебники подборкой типовых писем, или *dictamina*, иллюстрирующих правильные случаи применения предписаний. Впервые этот метод применил все тот же Адальберт из Самарии, завершивший один из своих теоретических трактатов приложением, состоявшим из сорока пяти *formulae*, или типовых писем⁶. Этот подход немедленно взяли на вооружение такие составители писем, как Уго из Болоньи и Генрик Франкигена, работавшие в 1120-е гг. (pp. 178, 180). После этого в течение XII в. появилось большое количество подобных *dictamina*. Наиболее заметный вклад в этот жанр внес Бонкомпаньо да Синья (ок. 1165–1240), который, возможно, был самым оригинальным и, несомненно, самым хвастливым из болонских учителей риторики, преподававших в начале XIII в. Его первый трактат, который он завершил в 1215 г., назывался «Старая риторика» и включал раздел типовых писем, составленных для «благородных, горожан и простого народа» (Paetow 1910, pp. 76–77). Другой его учебник, выпущенный в 1235 г., носил претенциозное название «Новейшая риторика для всего» и предлагал обучающимся ошеломительное множество образцов, организованных по разделам согласно правилам, которыми следовало руководствоваться при составлении разного рода формальных писем. Открыв пятый раздел, к примеру, мы находим обстоятельное изложение всевозможных «форм введения» (Boncompagno da Signa 1888–1901, p. 262). Они включают двенадцать разных начальных аб-

6. См. Haskins 1929, pp. 174, 177. Похожую подборку писем см. в Adalbert of Samaria 1961, pp. 43–74.

зацев, которыми следует воспользоваться, чтобы написать письмо папе, пять абзацев — для письма кардиналу, два — епископу и четыре — императору. И все это вместе с типовыми зачинами к письмам старейшинам города, подеста, консулам, профессорам составляло исчерпывающий перечень всех тех, кому должностное лицо или обычный гражданин мог бы написать формальное письмо (pp. 262–273).

Посредством этих образцов, или *формул*, составители писем перешли от обучения формальным риторическим правилам к осознанному участию в правовых, социальных и политических делах итальянских городских республик. Этот переход осуществлялся двумя способами. К середине XII в. письма, включенные в трактаты по *Ars Dictaminis*, стали фокусироваться на непосредственных практических интересах студентов. Доселе, пока составители писем видели свою главную задачу в том, чтобы иллюстрировать применение риторических правил, они допускали, что их примеры могут быть сколь угодно далеки от злобы дня или даже вовсе выдуманы⁷. Теперь они стали предпринимать систематические усилия, дабы внушить уверенность в том, что их образцы определенно более ценны и могут повлиять на жизнь и карьеру их учеников. Один из самых ранних примеров такой тенденции дает анонимная подборка писем, изданная флорентийским мастером в 1150-е гг. В нее входит несколько типовых писем для студента, чтобы тот мог убедить семью в своих академических успехах и выпросить у нее больше денег (Wieruszowski 1971a, pp. 336–339). Она также включает в себя два письма, содержащих конкретные политические советы: первое демонстрирует наилучший способ убедить

7. См. об этом: Wieruszowski 1971a, p. 336; Wieruszowski 1971b, p. 364–365. Хороший пример такой подборки писем см. в списке образцов из учебника Уго из Болоньи «Правила написания писем» в Murphy 1974, p. 217.

коммуну набрать отряд рыцарей и лучников, второе объясняет, как обратиться к магистратам другого города, когда необходимо наказать одного из его граждан за то, что тот ограбил кого-то из «нашей коммуны» (pp. 340–341, 343). Тенденция использовать такие *формулы* как своего рода консультации по проблемам городской жизни набирала силу в течение следующего столетия. И уже когда Минода Колле создает свой трактат «Искусство написания писем» в 1290-е гг., а Джованни ди Бонандреа преподает в Болонье после 1302 г., мы видим, что они полностью посвящают свои *dictamina* нуждам и заботам студентов, учителей, купцов, судей, священников, должностных лиц и других ведущих классов граждан городских республик (Wieruszowski 1971b, pp. 360, 365–366; Banker 1974, pp. 155–157).

В начале XIII в. *Ars Dictaminis* получили еще одно важное применение. В это время становится привычным сочетать искусство написания писем с так называемым *Ars Arengendi*, искусством произнесения публичных речей. Это означает, что в своих теоретических трактатах составители писем стали прилагать список типовых речей к привычному списку типовых писем. Первым известным ритором, предложившим изложение обоих этих искусств, был Гвидо Фаба (ок. 1190–1240), ученик и соперник Бонкомпаньо в Болонье, в чьем собрании «Речей и писем», впервые изданном в 1230-е гг., было значительное число типовых (Kantorowicz 1941, pp. 256, 275). Вскоре сочетание этих двух искусств стало общепринятым, что нашло отражение в таких известных учебниках, как «Риторика» Брунетто Латини и «Краткое введение» Джованни ди Бонандреа, широко использовавшихся в конце XIII в. (Banker 1974, p. 157). Дальнейшее применение риторических примеров имело несомненное практическое значение для общества, решающего все свои правовые, политические и дипломатические дела посредством формализованных речей и дебатов.

Это позволяло *dictatores* вносить не явный, но систематический вклад в дискуссию по важнейшим для общества вопросам. Таким образом, в результате объединения *Ars Arengendi* с *Ars Dictaminis* обучение риторике и даже представления риторов о самих себе становились все более публичными и политическими по характеру (Kantorowicz 1943).

После того как изучение риторики наполнилось столь разнообразным политическим содержанием, оставался небольшой шаг от изложения *Ars Dictaminis* к непосредственному истолкованию гражданских вопросов. Этот шаг был по праву сделан некоторыми учителями словесности и их учениками в первой половине XIII в., когда они перенесли свои занятия во множество новых и более открытых пропагандистских контекстов. В результате появились два самобытных новых жанра социальной и политической мысли.

Первым из них стала городская хроника нового образца (ср. Hyde 1966b). Конечно, в XII в. в городах было немало анналистов, но все они без исключения были клириками и интересовались только проявлениями божественного провидения в политических и особенно в военных делах (Fisher 1966, pp. 144, 156–161). Эта несколько обветшалая традиция стала радикально меняться в первые десятилетия XIII в., когда некоторые юристы, учителя словесности и другие светские поборники риторических искусств начали впервые всерьез интересоваться историей своих городов. Вследствие этого возникла совершенно новая гражданская историография, более риторическая по своей манере и намеренно более пропагандистская по своему тону, нежели раньше (Wieruszowski 1971d, p. 613).

Одним из первых образцов такой историографии является «Осада Анконы», созданная Бонкомпаньо да Синья. В ней описывается случай, произошедший во время похода Барбароссы в 1173 г. Сама же книга, по всей вероятности, была напи-

сана между 1201 и 1202 гг. И, хотя Бонкомпаньо в предисловии представляется как автор обычной городской хроники, видно, что мотивы и методы его исторической работы определяются опытом преподавания *Ars Dictaminis*. В первую очередь это заметно по тому, как он создает описание осады. Он предлагает его не в виде традиционного нарратива, но скорее в виде риторического упражнения, поскольку почти половину книги составляют типовые речи, вложенные в уста главных действующих лиц. Тот же опыт и те же навыки учителя словесности еще более заметны при выборе темы. Бонкомпаньо старается использовать привычные условности городской хроники таким образом, чтобы превратить их в гораздо более непосредственный, чем *Dictamen*, инструмент для выражения своих политических убеждений. Поэтому все формализованные речи, вокруг которых он выстраивает свое повествование, имеют откровенно пропагандистский характер и предназначены для прославления их автора в качестве полезного политического консультанта и насаждения идеологии городских республик. Так, одна его речь побуждает всех граждан взяться за оружие, в другой подчеркивается важность взаимопомощи между городами, третья прославляет идеал республиканской свободы (*Boncompagno da Signa* 1937, pp. 24, 40, 43). Речь во славу свободы в действительности является главным украшением рассказа Бонкомпаньо. Ее произносит пожилой гражданин, который обращается к жителям Анконы в тот момент, когда послы императора обещают снять осаду, если получат приличный выкуп. Люди в нерешительности: удовольствие заканчивается, в победе они не уверены (р. 23). Тогда говорит этот старик. Он напоминает им, что они «происходят от древнеримской знати», и что «до сего дня» они всегда были готовы сражаться за свою свободу (р. 24). Он побуждает их «держаться крепко и биться, как подобает мужчи-

нам, поскольку «блистательные триумфы приобретаются в величайших битвах» (р. 26). Он завершает свою речь осуждением «изнеженности и малодушия», предупреждая сограждан, что они «посрамят себя навеки», если сами позволят отнять у себя свободу и город (р. 26–27).

Эту новую разновидность хроники, вскоре ставшую образцом для подражания, развивал ряд других риториков, среди которых наиболее заметный — Роландино из Падуи, бывший учеником Бонкомпаньо в Болонье (Hyde 1966a, pp. 198, 287). Роландино написал амбициозную «Хронику Падуи» в начале 1260-х гг., взяв своей темой возвышение и падение правителя города Эццелино да Романо. Это сочинение, всецело риторическое по своей конструкции, прерывалось в каждом важном пункте письмами и речами в типичной манере *Ars Dictaminis*. Когда Эццелино родился, епископ Герард отметил типовой речью об идеале благочестивого правления (Rolandino of Padua 1866, pp. 41–42). Когда Эццелино впервые осознал свои амбиции, он объявил о них в типовом письме (р. 49). Когда подеста Вероны был изгнан Эццелино в 1230 г., он выступил перед жителями Падуи с типовой речью, обличающей власть тиранов (pp. 55–56). И когда прибывает архиепископ Равенны, чтобы возглавить папское выступление против Эццелино, он произносит типовую речь, побуждая падуанцев сражаться за свое освобождение (р. 106). Как показывают эти примеры, Роландино даже более откровенно, чем Бонкомпаньо, заботится о том, чтобы приспособить привычный формат городской хроники для передачи прямого политического послания. Вся его «Хроника» действительно задумывалась для прославления республиканской свободы — с потребностью видеть в ней ключевую политическую ценность и сражаться за нее, когда ей грозит опасность. Эта выверенная идеологическая цель видна с самого начала, когда Герард, вы-

ступая по поводу рождения Эццелино, превозносит свободу и старается убедить в том, что «к тиранам не нужно испытывать никакого почтения» (р. 42). Та же тема повторяется в речи, с которой выступает низложенный подеста Вероны. Он заявляет, что свержение республиканского режима «противно разуму и воле Господа» (р. 56). Приверженность этим идеям вновь заявляет о себе в кульминационном моменте повествования, когда архиепископ Равенны, обращаясь к падуанцам, требует от них «сражаться за свободу своего отечества» с такой «силой и отвагой», чтобы «известие об их победе распространилось по всему миру» (р. 107).

Другим жанром политических сочинений, выросшим непосредственно из *Ars Dictaminis*, были книги-советы, предназначенные для наставления подеста или городских магистратов. Самым ранним примером такого жанра является анонимный латинский трактат «Око пастыря», написанный, согласно Муратори, в 1222 г. (*The Pastoral Eye*, p. 93). Но наиболее известным и сделавшим наибольший вклад в становление этого жанра было сочинение Джованни да Витербо «Управление городами», которое он написал в 1240-е гг., после того как перестал исполнять обязанности судьи при флорентийском подеста (Hertler 1910, pp. 43–72).

С появлением этих трактатов *Ars Dictaminis* получает новое и неожиданное развитие. Их авторы более не желают выражать свои взгляды в косвенной форме. Они не хотят притворяться, будто обучение риторическому искусству является их главной заботой, и прямо заявляют о себе как о настоящих политических советниках правителей и городов. Они также отказываются писать для студентов, которые позднее, возможно, станут магистратами. Вместо этого они непосредственно адресуют свои трактаты действующим магистратам. Этот новый подход вскоре был взят за образец и позднее оказал сильное влияние на развитие политической мыс-

ли Ренессанса. Контуры тематики, которую охватывали эти ранние книги-советы, можно разглядеть и в более поздних изощренных сочинениях того же жанра, таких как «Государь» Макиавелли. Одним из примеров такой преемственности является дискуссия в конце «Ока пастыря»: должен ли подеста всегда поступать строго по справедливости или ему иногда следует, вынося суждения, примирять милосердие с суровостью (*The Pastoral Eye*, pp. 124–125). Джованни да Витербо, разбирая ту же дилемму, посвящает три большие главы вопросу, должен ли подеста «хотеть, чтобы его больше боялись, чем любили», или «любили гораздо больше, чем боялись» (*John of Viterbo 1888–1901*, p. 262). Он замечает, что те, «кто хочет, чтобы их боялись», утверждают, что с помощью «суровости и жестокости» они скорее смогут сохранить в городе мир и спокойствие». В то время как те, «кто хочет, чтобы их больше любили» отвечают, что «только подлость души» может потребовать исключить милосердие (pp. 262–263). Его собственное решение, сформулированное более решительно, нежели сходное с ним заключение из «Ока пастыря», состояло в том, что «те, кто хочет, чтобы их боялись за чрезмерную жестокость, совершенно не правы», поскольку «жестокость — это порок» и «потому грех», которому не должно быть места при добром правлении⁸.

Но важнее всего то, что эти первые книги-советы послужили моделью для последующих «зерцал для государей» в том отношении, что специально поставили вопрос о том, какими добродетелями должен быть наделен правитель. «Око пастыря» завершается изображением фигуры Справедливости, складывающей «инвективу» против обычных пороков подеста и побуждающей их «идти по пра-

8. *John of Viterbo 1888–1901*, p. 264. Ср. сходное суждение из *The Pastoral Eye*, p. 124.

вильному пути и никогда не уклоняться от него» (The Pastoral Eye, pp. 125–126). Джованни да Витербо гораздо подробнее касается той же темы в двух больших разделах «Управления городами». В первом перечисляется внушительный ряд пороков, от которых подеста рекомендует воздерживаться, начиная с пьянства, гордыни и гнева и заканчивая продажностью и мздоимством (John of Viterbo 1888–1901, pp. 235–245). В другом разделе, — который предваряется замечанием, что «недостаточно воздерживаться от зла, не делая при этом добра» — перечисляются «добродетели, которые прежде всего должны возвращаться магистратом». Он должен в первую очередь бояться Бога и почитать Церковь, а после этого подчинять свои поступки четырем кардинальным добродетелям, которые перечисляются в типичной для позднейших моралистов Ренессанса манере — благоразумию, великодушию, умеренности и справедливости (pp. 245–253).

Хотя эти книги-советы представляют собой новое и значительное явление, они, тем не менее, остаются еще во многом вторичным жанром, зависящим от условностей *Ars Dictaminis*. В этом можно убедиться, глядя на широкое использование типовых речей и писем, с помощью которых делаются политические высказывания. Когда Джованни да Витербо обсуждает проблему избрания нового подеста, его предложение принимает форму типового письма, которое должен направлять город приемлемому кандидату (p. 222). Когда он консультирует возможного подеста о том, как лучше отвечать на такое предложение, он помещает два типовых письма, в одном выражается отказ, в другом — согласие принять этот пост (p. 222). Наконец, когда он начинает давать действующему подеста советы о том, как следует управлять городом, он, равно как и автор «Ока пастыря», помещает набор типовых речей по всем формальным поводам. Там есть обращение подеста к своему совету, от-

ветные речи членов совета, обращение уходящего в отставку подеста к своему преемнику и ответная речь нового подеста⁹. И хотя внимание этих авторов больше, чем когда бы то ни было, сосредоточено на политических вопросах, они продолжают смотреть на структуру городского самоуправления глазами преподавателей риторического мастерства.

Возникновение гуманизма

Хотя между первыми книгами-советами для подеста и позднейшим развитием политической риторики в среде ренессансных гуманистов есть определенная преемственность, было бы неверно представлять ее в виде простой линии, связующей эти интеллектуальные традиции. Необходимо принимать во внимание новую, подчеркнута гуманистическую риторическую теорию, импортированную в Италию из Франции во второй половине XIII в., которая прервала и трансформировала конвенции *Ars Dictaminis* (Kristeller 1965, p. 4).

Перемены в изучении риторики в Италии были следствием той идеи, что обучать предмету следует не только посредством освоения правил (*artes*), но также посредством чтения доступных классических авторов (*auctores*) и подражания им. До сих пор учебный план *Ars Dictaminis*, как выразился Питтоу, по своей утонченности напоминал бизнес-курс (Paetow 1910, p. 67). Основной упор делался на освоение правил композиции; мало внимания уделялось собственно «гуманистической» программе, уже востребованной к тому времени во французских кафедральных школах, — тому изучению древних поэтов и ораторов, которое требовало видеть в них образцы наилучшего литературного сти-

9. *The Government of the Cities*, pp. 96–97, 99–101; *The Pastoral Eye*, pp. 230, 232, 280.

ля (Haskins 1929, p. 170; Banker 1974, p. 154). Сугубо практический подход восторжествовал в Болонье при Бонкомпаньо да Синья. Он открыто нападал на французский метод преподавания риторики посредством *auctores* как суеверный и ложный (Wieruszowski 1971c, p. 594). В начале своего учебника «Пальма» он бахвалится тем, что «не помнит, что когда-либо читал Цицерона» в качестве руководства по риторическому мастерству (Boncompagno da Signa 1894, p. 106)¹⁰. Из его сочинения явствует со всей очевидностью, что он относился к своему предмету исключительно практически. Одно из его учебных пособий, «Мирра», полностью посвящено правилам составления завещаний; в другом, «Кедр», его интересует, как правильно составлять местные статуты и ордонансы (Paetow 1910, p. 76).

Хотя подход Бонкомпаньо стал общепринятым, альтернативная и более гуманистическая традиция обучения риторики никогда не исчезала полностью. Она продолжала сохраняться даже в Италии в некоторых грамматических школах и расцвела во Франции в течение XIII в. (Wieruszowski 1971c, p. 423; Wieruszowski 1971d, pp. 601–604). Одним из ее главных центров, несмотря на подъем схоластики, оставался Парижский университет (Rand 1929, pp. 256, 266). Здесь ведущим *диктатором* был Иоанн из Гарланда, преподававший *Ars Dictaminis* непрерывно с 1232 г. до своей смерти, наступившей двадцать спустя. Его метод обучения был прочно привязан к классическим текстам, причем стихи и речи

10. Как видно из контекста, Бонкомпаньо хочет сказать, что он никогда не читал Цицерона со своими учениками, а не то, что он никогда не читал самого Цицерона, как, по-видимому, считают Питоу и Мерфи (Paetow 1910, p. 17; Murphy 1974, p. 254). Можно также утверждать, что Мерфи слишком пренебрежительно относится к фигуре Бонкомпаньо. Ср. другое отношение к нему: Paetow 1910, p. 74–79; Wieruszowski 1971c, p. 426; Wieruszowski 1971d, p. 594.

рассматривались им в качестве примеров хорошего риторического стиля (Paetow 1910, pp. 17, 85). Однако передовым центром обучения риторике в гуманистическом духе был Орлеан. Здесь главным мастером *Ars Dictaminis* был Бернар из Менга, начавший свою карьеру около 1200 г. Он также настаивал на тесной связи между риторикой и литературой на латинском языке и установил традицию обучения, основанную не на объяснении риторических правил, но на обсуждении «О нахождении» Цицерона и псевдоцицероновского трактата «О теории публичной речи» (Haskins 1929, p. 191; Banker 1974, p. 154)¹¹.

Во второй половине XIII в. ряд ведущих итальянских мастеров риторике обучался во Франции. Там они усвоили другой подход к предмету и, вернувшись домой, стали распространять новые методы преподавания в итальянских университетах. Первым пошел по этому пути Жак де Динан. Он начинал изучать риторiku и латинскую литературу во Франции и к концу XIII в. прибыл в Болонью как преподаватель *Ars Dictaminis* (Wilmart 1933, pp. 120–121). Трактат по *Ars Arengendi*, который он написал вслед за этим, был связан с его преподавательской деятельностью и почти полностью сделан по образцу псевдоцицероновской «Теории публичной речи» (Wilmart 1933, pp. 113–114; Banker 1974, p. 154). Но наиболее значительным первопроходцем был Брунетто Латини (ок. 1220–94). После победы сиенцев при Монтаперти, приведшей к изгнанию его из Флоренции, он перебрался во Францию в 1260 г. (Carmody 1948, p. xv). Там он впервые познакомился с риторическими сочинениями Цицерона и изучал его теоретические трактаты об ис-

11. Так в англоязычной традиции принято называть трактат, известный у нас как «Риторика для Геренния» (*Rhetoricon ad Herennium*), написанный предположительно в 86–82 гг. до н. э. — Прим. пер.

кусстве риторики (Wieruszowski 1971d, p. 618). Вернувшись во Флоренцию в 1266 г., он придал более литературный и классический вкус своим сочинениям по *Ars Dictaminis*. Он не только создал первую итальянскую версию трех главных публичных речей Цицерона, он перевел и откомментировал его трактат «О нахождении», о котором он отзывался как о величайшем произведении по риторике из написанных когда-либо (Davis 1967, pp. 423, 432; East 1968, p. 242).

Метод изучения *Ars Dictaminis* через классических авторов вскоре утвердился в качестве господствующего. Это коснулось даже Болоньи, бывшей до сих пор центром наиболее практического и даже филистерского подхода к риторическому искусству. Уже в 1270-е гг. Фра Гвидотто из Болоньи перевел «Теорию публичной речи» на итальянский и использовал ее как руководство для обучения *Ars Dictaminis* (Wieruszowski 1971b, p. 370–371). Примерно тогда же Боно да Лукка положил в основу своего преподавания в Болонье тот принцип, что все обучение риторике «должно черпаться из Цицеронова кладезя» (Wieruszowski 1971b, p. 364). Это новое движение достигло своего зенита в начале XIV в. с появлением классического трактата Джованни ди Бонандреа «Краткое введение в искусство написания писем», ставшего воплощением нового гуманистического подхода (1296–1321) (Murphy 1971a, p. 63). Он был почти полностью основан на «Теории публичной речи» и, согласно Бэнкеру, сразу же доставил его автору «исключительное положение в преподавании риторики» не только в Болонье, но и в других итальянских университетах (Banker 1974, p. 159).

Как только преподавание риторики стало основываться на изучении классических образцов и авторитетов, в итальянских университетах началось другое значительное интеллектуальное движение. Некоторые студенты, приступившие к *Ars Dictaminis* просто в рамках общей юридической под-

готовки, стали все больше интересоваться классическими поэтами, ораторами, историками, которых они призваны были рассматривать в качестве образцов хорошего риторического стиля. Иначе говоря, они стали воспринимать этих авторов не просто как мастеров различных стилистических ухищрений, но как серьезных литераторов, достойных отдельного изучения и почитания¹². Усердие, с которым эти юристы начала XIV в. брались изучать классиков ради их литературных достоинств, а не просто ради пользы, дает право считать их первыми настоящим гуманистами — первыми писателями, меж коими, по словам Салютати, «воссиял свет» посреди всеобщего мрака их века.

Как замечает Салютати в своем панегирике этим первым ревнителям возрождения литературы, двумя центрами, в которых лучи гуманизма засияли особенно ярко, были города Ареццо и Падуя. Существует немного прямых свидетельств о первых ростках гуманизма в Ареццо, поскольку произведения Джери, выдающегося поэта и ученого того времени, почти полностью утрачены (Wieruszowski 1971c, p. 460). Но нет никаких сомнений относительно собственных достоинств, а также большой исторической значимости круга так называемых предгуманистов, существовавшего в Падуе в начале XIV в. (Weiss 1947, p. 6). Первой по важности фигурой из этого круга был Ловато Ловати (1241–1309), о котором сам Петрарка в книге «О достопамятных делах» заметил, что он, «бесспорно, был величайшим поэтом нашей страны на то время» (Petrarch 1945, p. 84). Его главная заслуга была в том, что он возродил трагедии Сенеки и изучил их метрические эффекты (Weiss 1951, pp. 11–23). Среди молодежи этого

12. См. Ullman 1941, p. 218; Wieruszowski 1971d, p. 620. Эта связь между *Ars Dictaminis* и возникновением гуманизма содержит ответ на вопрос Вейсса, почему среди ранних гуманистов было так много юристов. Ср. Weiss 1947, pp. 4–6.

круга было несколько замечательных поэтов и ученых, как, например, Роландо да Пьяцолла, писавший главным образом латинские стихи, и Феррето ди Феррети, с которым мы уже встречались как с автором, который одним из первых начал прославлять *сеньоров* и их политику (Weiss 1947, pp. 7, 11–12). Но, несомненно, наиболее значительным из учеников Ловати был судебный служащий Альбертино Муссато (1261–1329), который, как мы уже знаем, стал видным падуанским политиком в ходе затяжной борьбы против Кангранде Веронского. Муссато был автором двух исторических сочинений о современных ему событиях, вдохновленных историей республиканского Рима, описанной Ливием и Саллюстием. Вторая и более грандиозная из них, «История деяний италийцев после Генриха VII Цезаря» писалась им в изгнании вплоть до его смерти в 1329 г. (Hyde 1966a, pp. 297–298). Но самым ярким его произведением была «Эцеринида», пьеса в стихах на латыни, которую Вейсс охарактеризовал как «первую светскую драму, написанную со времен классической древности». Она создавалась в подражание трагедиям Сенеки и была написана в 1313–1315 гг. (pp. 298–299). Это было настолько выдающееся произведение поистине гуманистического поэта и ритора, что за него Муссато был даже провозглашен «отцом ренессансной трагедии» (Ullman 1941, p. 221).

Знаменуя начало возрождения литературных занятий, это движение имело также заметное влияние на развитие ренессансной политической мысли. В этом можно убедиться, обратив внимание на две характерные черты. В первую очередь следует заметить, что произведения первых гуманистических *literati* были часто откровенно политическими сами по себе. Признаки определенной политической мотивации видны у поэтов *дуццето* из Ареццо. Лучшим примером здесь является сочинение Гвиттоне д'Ареццо, в котором он упрека-

ет флорентийцев за то, что они отреклись от своих гражданских идеалов, допустили разрушительную междоусобицу, и заявляет, что именно по этой причине они потерпели ужасное поражение при Монтаперти в 1260 г. (Rubinstein 1942, p. 218)¹³. Но самая искренняя попытка поставить новую литературную культуру на службу городским республикам была сделана предгуманистами Падуи и в особенности Альбертино Муссато, который считал себя политиком и пропагандистом в той же мере, в какой являлся ученым и поэтом. Цель его «Эццелины», как сам он дает понять во вступлении к ней, была в том, чтобы «устроить скорбное поношение тирании» и прославить борьбу за свободу и самоуправление (Mussato 1900, p. 5). Пьеса посвящена взлету и падению тирана Падуи Эццелино и содержит множество аллюзий на непосредственную угрозу свободе этого города, которая в тот момент исходила от Кангранде. Драма начинается с рассказа о дьявольском происхождении Эццелино и переходит к подробному описанию установленной им «дикой тирании», отмеченной «тюрьмами, крестными казнями, пытками, смертью и изгнанием» (p. 37). Кульминация наступает в момент освобождения города от тирана, после чего хор славит «окончание дикого безумства тирании и восстановление мира» (pp. 50, 59). Пропагандистское значение пьесы сразу же оценили жители изможденной Падуи. Коммуна увенчала Муссато лавровым венком в 1315 г. — впервые так чествовали ренессансного поэта — и издала указ, согласно которому ежегодно в городе должна была проводиться рецитация пьесы перед собранием граждан (Weiss 1947, p. 1; Rubinstein 1965b, p. 63).

Был и другой способ воздействия новой литературной культуры на формирование политической

13. Речь идет о канцоне Гвиттоне д'Ареццо «Настало время горевать» (*Ahi lasso, or è stagion di doler tanto*). — Прим. пер.

теории. И хотя он был не столь прямым, его значение было весьма велико. Новые классические веяния помогли обогатиться и укрепиться существующим политическим жанрам, которые уже возникли на основе изучения риторики в XIII в. С их помощью они стали более изощренными по изобразительным возможностям и более пропагандистскими по тону.

Это развитие было отчасти следствием приобретенной литературной зрелости. В этом можно убедиться, в первую очередь взглянув на городские хроники, составленные во второй половине XIII в. Хорошим примером тому служит исторический раздел «Сокровищ», главного произведения Брунетто Латини, написанного на французском языке в изгнании, в 1260-е гг. (Carmony 1948, p. xvii). Книга Латини имеет традиционную форму энциклопедии, но по своему содержанию представляет собой сочинение *диктатора* новой школы, в котором обширные цитаты из Платона, Сенеки, Саллюстия, Ювенала и особенно Цицерона сочетаются с более повседневными сведениями и советами. Другим примером является «Хроника» Флоренции, написанная в XIV в. юристом и политиком Дино Компаньи, рано обучившимся *Ars Dictaminis* (Ruggieri 1964, pp. 167–169). Охватывая критический период между 1270 и 1312 гг., Компаньи предлагает замечательный рассказ, выполненный с большим литературным мастерством и в надлежащем риторическом стиле, который перемежается заготовленными речами, ироническими апострофами и драматическими lamentациями об утрате флорентийской свободы (Compani 1906, pp. 5, 24, 78, 92, 259). Наконец, все то же классическое влияние можно также заметить в прекрасной истории Милана, написанной Бонвезином делла Рива в 1288 г. и озаглавленной «Слава города Милана». Бонвезин был профессиональным учителем риторики, и, хотя его книга является уникальной во многих отношениях, она представ-

ляет собой продукт известного нам уже литературного мастерства и содержит множество алигтерированных риторических фигур высочайшего уровня (pp. 123, 174–176).

Рост литературного мастерства можно заметить и на примере другого жанра, созданного ранее в XIII в., — руководств для подеста и городских магистратов. Лучше всего об этом свидетельствует третий и последний раздел «Сокровищ» Брунетто Латини, который носит название «Управление городами» (Latini 1948, p. 317). Он имеет форму обычной книги-совета, материал которой был во многом позаимствован из одноименного трактата Джованни да Витербо. Но наряду с типовыми речами и письмами¹⁴ она содержит обширные заимствования из риторической теории Цицерона и моральной философии Аристотеля, оформленные в новомодном классическом стиле¹⁵. В результате между «науками о хорошей речи и о хорошем управлении», которые Латини очень искусно соединяет во вступительной главе, возникла гораздо более тесная связь, чем в ранних «зерцалах для государей» (p. 17). Теперь он уже способен настаивать — со множеством аллюзий на Цицерона, — что «главной наукой из тех, что полезны для управления городами, является риторика, или наука о речи» (p. 317; ср. Davis 1967, p. 423). Влияние это-

14. Последний раздел книги III «Сокровищ» включает типовое письмо, предназначенное кандидату на должность подеста, два возможных ответа — отказ и согласие, различные типовые речи для подеста при вступлении в должность, типовую речь перед началом войны и типовую речь при прощании. См. Latini 1948, pp. 396–397, 398–399, 401–404, 419–420.

15. Первые разделы книги II «Сокровищ» (о «природе добродетелей и пороков согласно „Этике“») (Latini 1948, p. 175) являются пересказом Аристотеля (см. Davis 1967, p. 423). Первые разделы книги III, «связанные с красноречием» (p. 317), представляют собой пересказ «О нахождении» Цицерона. См. East 1968, p. 242.

го нового литературного искусства было таково, что Латини вскоре стали считать — как об этом поколением позже сообщает Джованни Виллани в своей «Хронике» — не только «высочайшим мастером риторики», но также «великим философом», поскольку он первым привил флорентийцам утонченный вкус, научил их хорошо говорить и управлять республикой согласно подлинным политическим принципам»¹⁶.

Но наиболее важное изменение, которое наблюдается в этих трактатах и хрониках, касается все более систематического употребления политических аргументов. Как мы отмечали, они создавались в то время, когда городские республики столкнулись со стремительным наступлением *синьоров*, сопровождавшимся растущей неуверенностью в их собственной выборной системе управления. Опасаясь исчезновения всей политической традиции, они постарались выстроить первую масштабную линию обороны своих политических ценностей. Используя литературные и риторические средства, которые мы описали, они стали развивать идеологию, призванную не только защищать республиканскую свободу в качестве ключевой ценности, но также разобратить причины ее уязвимости и найти наилучшие способы продлить ей жизнь. Мы должны теперь перейти к анализу структуры этой идеологии.

Защита свободы с помощью риторики

Идеал свободы, взятый в его традиционном смысле — независимости и республиканского самоуправления, был исходным пунктом для всех этих ав-

16. См. Villani 1857–58, 1, Bk VIII, section 10, p. 174. Дэвис переводит последнюю фразу как «управление... согласно науке политики» (Devis 1967, p. 423). В оригинале — *secundo la politica*.

торов. Неверно утверждать — как это делают Витт и некоторые другие исследователи, — будто до конца *треченто*, когда за дело взялись флорентийские гуманисты, не делалось никаких попыток отстоять превосходство республиканской свободы над монархическими способами управления (Witt 1971, pp. 175, 192–193). Веком ранее, как мы уже видели, Бонвезин делла Рива утверждал в своем описании Милана, что «город заслуживает похвалы за свою свободу», и даже заявлял — достаточно самоуверенно, ввиду недавних успехов Висконти, — что несмотря на «стремления многих внешних тиранов захватить его», они всегда были успешно отбиты (Bonvesin della Riva 1898, p. 155). Муссато проявляет подобную заботу о республиканских ценностях Падуи в начале своей «Истории деяний италийцев», где он утверждает, что после освобождения города от произвола Эццелино возвращение республики «принесло самую достойную и справедливую форму правления, которую граждане могли когда-либо иметь» (Mussato 1723–51, cols 586, 588). Позднее он повторяет то же утверждение по ходу весьма риторической «инвективы против народа Падуи» в четвертой книге, в которой упрекает своих сограждан за потерю Виченцы и заявляет, что его всегдашней заботой была «защита свободы нашего родного города» (col. 614). Но самое недвусмысленное предпочтение республиканской свободы перед всеми другими формами правления выразил Латини в своих «Сокровищах». В начале второй книги он бодро заявляет, что «существуют правления трех видов, первое принадлежит королям, второе — аристократиям и третье — народу, причем третье гораздо лучше прочих» (Latini 1948, p. 211). Позднее в разделе «об управлении городов» он сравнивает республики и монархии. И говорит о том, что городское управление, основанное на подчинении королям и другим государям, предполагает «продажу должностей тем, кто угождает самой высокой фигу-

ре и пренебрегает благом и выгодой горожан». Это совершенно не похоже на «тип городского управления, который имеется в Италии», где «граждане, горожане и коммуна, выбирают себе подеста и *синьора*», в результате чего «народ города и все те, кто от него зависит, получают максимально возможную выгоду» (р. 392).

Однако эти авторы считают недостаточным просто утверждать о ценности республиканской свободы перед лицом усиливающегося деспотизма. Они также задаются вопросом, почему синьоры добиваются столь больших успехов, что повсеместно угрожают традиционным устоям городских республик и подрывают их. Все они сходятся на том, что свободные города опасно ослаблены внутренними раздорами. Бонвезин обращает внимание на «разъедающую зависть», которая разрушает «гражданское согласие», и считает, что в этом состоит «характерный порок» миланской системы управления (Bonvesin della Riva 1898, pp. 170, 174). Он завершает свое описание города страстной риторической «эксclamацией» об отсутствующем в нем «покое», обвиняя его могущественных граждан в том, что «они действуют против своего народа», стремятся «господствовать над ним так, как это делают подлые тираны», и подражают преступлению Люцифера, побуждая народ к внутренним распрям» (р. 175). Компаньи подобным образом утверждает в начале своей «Хроники», что «борьба за должности» среди «горделивых и задиристых» флорентийцев стала причиной конфликтов, которые «испортили столь благородный город» (Compagni 1906, pp. 3, 5). О том же, но с большим эффектом говорит Латини, опечаленный тем, что «война и ненависть» теперь настолько «умножились среди итальянцев» и теперь «привели почти в каждом городе к таким раздорам между партиями», что «любой, кто завоевывает любовь одной стороны, сразу же приобретает ненависть другой» (Latini 1948, p. 394; ср. также p. 45).

Другой причиной утраты гражданской свободы, с точки зрения этих авторов, был рост частного благосостояния, причем некоторые из них видели в нем даже источник политической раздробленности. Убеждение, на котором основывалось такое заключение, — стремление к личной выгоде вредит общественной добродетели, — было подвергнуто подробному анализу Хансом Бароном в его исследовании «Францисканская бедность и гражданское благосостояние» (Baron 1938b). Барон считает, что неприязнь к растущей роскоши возникла в Италии конца XIII в. «вследствие францисканского влияния» (pp. 2, 4). Вначале он полагает, что такая позиция была усилена недоверием к богатству, связанным с традицией стоиков, и требовала сосредоточиться на «укреплении национальной мощи посредством упрощения гражданской жизни» (p. 15). Впервые она получила свое развитие во Флоренции — в частности, в произведениях Боккаччо — во второй половине XIV в. Затем он отмечает, как эта склонность к очернению богатства ослабла в начале XV в. в сочинениях передовых «гражданских гуманистов», особенно у Леонардо Бруни и Франческо Барбаро (pp. 18–20). Они не только утверждали, что между ростом личных богатств и упадком общественной морали нет никакой связи; они даже допускали, что, обладая богатствами, деятельные граждане будут вести добродетельную общественную жизнь.

Этот анализ вызывает некоторые сомнения. Идея, что растущее богатство является знаком благословения, вряд ли изобретена «гражданскими гуманистами» *кватроченто*, поскольку то же самое утверждение, выраженное почти с вульгарной избыточностью, мы встречаем у Бонвезина, чей рассказ о величии Милана перенасыщен восклицаниями и статистической информацией о «славном процветании» великолепного города, «изобилующего всевозможными благами» (Bonvesin della

Riva 1898, pp. 92, 171; ср. Hyde 1965, pp. 327–328, 337). Кроме того, отвращение к роскоши, которую, несомненно, демонстрировало большинство итальянских гуманистов в конце XIII в. (в отличие от Бонвезина) нельзя объяснить одним только влиянием того, что Барон называл «христианской духовностью»¹⁷. Напротив, очевидно, что опасения, высказанные такими авторами, как Компаньи, Муссато и Латини, выражают скорее стоические, чем францисканские убеждения, и основаны, в частности, на содержащемся у Саллюстия весьма показательном объяснении распада Римской республики, который привел к деспотизму Империи. Компаньи связывает начало распада флорентийской системы управления в 1290-е гг. не только с «гордыней и соперничеством из-за должностей», но также с тем, что «разум коварных пополанов настолько повредился, что они готовы были творить зло ради наживы» (Compagni 1906, p. 139). Подобным образом Латини считает аксиомой, что «жаждущие богатства истребляют добродетели», и ссылается на Ювенала, говоря, что «богатство плодит дурные нравы» (Latini 1948, p. 299). И Муссато в значительной степени опирается на авторитет стоиков, ища объяснение «пленению и смерти» Падуанской республики от рук Конгранде в 1328 г. (Mussato 1723–51, cols 766, 768). И хотя он не принижает значение «внутренних распрей» и «смертоносного тщеславия», Муссато в основном следует за Саллюстием, когда подчеркивает губительные последствия «болезненной алчности», «жажды денег» и сопутствующую утрату гражданской ответственности¹⁸.

17. См. Baron 1938b, pp. 5, 15. Но на стр. 4 он ссылается на выраженное у Латини недоверие к богатству и говорит, что это взгляд «средневековых стоиков». Эта уступка в некоторой степени противоречит его общей позиции.

18. Mussato 1723–51, cols 586–587, 716. Рубинштейн показывает, что Муссато пересказывает в этом месте Саллюстия (Rubinstein 1957, pp. 169–170, 172–173).

Он прослеживает начало падения Падуи с того момента, когда ее лучшие граждане стали заниматься ростовщичеством и тем самым позволили «собственной жадности занять место святой справедливости». Это, в свою очередь, привело к тому, что «город был побежден путем мошенничества и обмана», чем подтвердилось, что «добрые дела обратились во зло и самолюбие». В конечном итоге случилось неизбежное — «бразды правления оборвались» и город лишился свободы (col. 716).

Наряду с двумя главными угрозами республиканской свободе все эти авторы беспокоились о том, как наилучшим образом следует оберегать традиционные идеалы городских республик. Обычно ответ был очень простым: люди должны оставить все личные и групповые интересы и научиться ставить знак равенства между собственным благом и благом своего города. Компания защищает этот идеал в составленной им речи по случаю своего назначения одним из приоров флорентийского правительства в 1301 г. Он призывает сограждан «возлюбить друг друга как братья» и воспринимать «любовь и благо вашего города» как высочайшее благо (Compagni 1906, pp. 92–93). Бонвезин в одной из своих «эксclamаций» так же просит миланцев ставить благо своего города выше всех групповых привязанностей и осознать, что только «в мире вы будете процветать» (Bonvesin della Riva 1898, p. 174). И Латини постоянно возвращается к той же теме в своих «Сокровищах». Когда во второй книге он говорит об аристотелевском взгляде на управление городом, он подчеркивает, что «если все люди следуют своим желанием, руководство их жизнью приходит в негодность и полностью исчезает» (Latini 1948, p. 223). Когда позднее в той же книге он обсуждает взгляды различных древних философов, он хвалит Платона и стоиков, напоминавших нам о том, что «мы не рождаемся только для себя» и «должны прежде всего думать об общей

пользе» (р. 291; ср. также pp. 224, 267). Наконец, когда в третьей книге он обращается с наставлением к городским правителям, он утверждает, что люди «денно и ночью должны беспокоиться об общем благе своих городов», чтобы их начальники «никогда не сделали бы ничего без очевидной пользы для города» (pp. 392, 418).

Но, конечно, тут же напрашивается главный вопрос — как достичь единства интересов города и индивидуальных интересов его граждан. На него наши авторы дают ответ, который впоследствии был развит гуманистами итальянского Ренессанса и заложил основу одной из важнейших интеллектуальных традиций, посвященной анализу добродетели и пороков гражданской жизни. Мы могли бы сказать, что в политической теории Нового времени существовало два подхода к этой теме. В одном из них подчеркивалось, что управление эффективно до тех пор, пока сильны его институты, и порочно, когда его механизмы перестают работать должным образом (наиболее известным представителем такого подхода является Юм). Второй подход, напротив, предполагает, что если порочны те, кто контролирует институты управления, то нельзя ожидать даже от самых лучших институтов, что они образумят или ограничат этих людей. Если же люди добродетельны, то вопрос о том, насколько благотворны институты, становится второстепенным. Эта традиция (главными представителями которой являются Макиавелли и Монтескье) подчеркивает, что в первую очередь необходимо поддерживать не столько механизмы управления, сколько *дух* правителей, народа и законов. Можно сказать, что авторы первых риторических сочинений не только разделяли вторую точку зрения, но и впервые ввели ее в политическую мысль раннего Нового времени.

Эта убежденность отражается на всех важных темах, которые они обсуждают, решая практиче-

ский вопрос о соблюдении общего блага. Особенно серьезно они относятся к тому, как помочь добродетельным людям встать во главе народа. Обычно они решительно выступают за то, чтобы в ущерб традиционной знати давать преимущество представителям всех остальных классов при условии, что широта их видения позволит им противостоять любым групповым интересам. Компаньи заявляет о поддержке этой шкалы ценностей, защищая флорентийский приорат, свергнутый в результате переворота 1301 г. Он осуждает «черных» нобилей за междоусобицу и настаивает на том, что «белые» пополаны были настоящими патриотами, преданными общему благу и готовыми отстаивать честь республики» (Compani 1906, p. 126; ср. Becker 1966, p. 678). Латини выражает ту же позицию, специально подчеркивая, что единственным критерием подлинного благородства должна быть добродетельность. Во второй книге «Сокровищ» он принимается за «сравнение добродетелей», говоря о «тех, кто восторгается знатным происхождением и кичится своими предками» (Latini 1948, p. 294ff; ср. Davis 1907, p. 434). Им он тут же противопоставляет типично стоическое убеждение, что любая претенциозность абсурдна, ибо «подлинная знатность, как говорит Гораций, — это не что иное, как добродетель» (Latini 1948, p. 296; ср. Holmes 1973, p. 128). Даже если человек унаследовал великое имя, «нет в нем благородства, если он ведет бесчестную жизнь» (Latini 1948, p. 296). И наоборот, по его убеждению, «не следует обращать внимание на могущество человека и его происхождение», когда его выбирают подеста или магистратом, поскольку принимать в расчет нужно только «благородство его сердца и его достойную жизнь» (p. 393). Те же убеждения отразились у Данте в четвертой книге «Пира». Немаловажно в связи с этим, что Данте был учеником Латини и обращается к нему в «Аде» как своему учителю, говоря с восхищени-

ем о том, чему научился от него (Dante Alighieri 1970, p. 159; ср. Davis 1957, pp. 74, 86). Данте начинает свое пространное рассуждение о благородстве, ссылаясь на то убеждение — которое считает «мнением почти всеобщим», — что единственным критерием благородства является обладание «древним золотом» (Dante Alighieri 1903, p. 240). Он отвергает это на том основании, что богатство — «низменно и своей низостью противоречит благородству» (pp. 276, 279). Он также разбирает мнение о благородстве того, «кто является сыном или внуком какого-нибудь зажиточного человека, хотя бы он был ничтожеством». Данте считает такое мнение даже более постыдной ошибкой. Подобный человек «не только не благороден», но и «ничтожен в высшей степени», ибо не способен следовать хорошим примерам, имеющимся в его распоряжении (p. 259). Заключение, к которому он, наконец, приходит после двенадцати глав подробного разбирательства, состоит в том, «что всюду, где добродетель, там и благородство» (p. 322)¹⁹. Как и в случае Латини, главным итогом рассуждения является предположение, что знатность — дающую человеку титул, чтобы он мог встать во главе народа — следует считать исключительно личным достоинством, скорее индивидуальным достижением, нежели тем, чем обладают семейства, которым повезло быть древними или зажиточными.

Другой важный вопрос, который беспокоил этих авторов, заключался в том, какой совет следовало дать подеста и другим магистратам после того, как их избрали и утвердили в должности. Здесь они с предельной ясностью заявляют, что самое главное в хорошем правлении — не то, как устроены институты, но дух и взгляды людей, которые ими

19. Цитаты из «Пира» Данте приводятся по изданию: *Данте Алигьери. Малые произведения*. М.: Наука, 1968. С. 208, 216, 217, 225, 244. — *Прим. пер.*

руководят. Они не предлагают проанализировать административную структуру городских республик; они полностью концентрируются на вопросе о том, как должен вести себя магистрат, чтобы соблюсти общее благо своего города.

Надо сказать, что эта тема мало волновала Компаньи, поскольку выходила за рамки его интересов, сосредоточенных преимущественно в сфере истории. Бонвезина, имевшего скорее изобразительный талант и утешавшегося благими упованиями на то, что «молитвы мудрецов» склонят Бога привести мир в Милан и положат конец раздорам, она тоже не слишком занимала (Bonvesin della Riva 1898, pp. 171, 176). Однако если взять авторов «зерцал для государей», включая Латини, Джованни да Витербо и неизвестного автора «Ока пастыря», не будет преувеличением сказать, что стремление поддержать своих правителей и магистратов практическим советом образует главную тему этих очень похожих трактатов.

В результате появилась обновленная классическая типология кардинальных добродетелей вместе с предписанием, что каждый правитель, по словам Латини, «должен поручиться за то, что его управление приемлет все добродетели и сторонится всех пороков» (Latini 1948, p. 417). Важно то, что Латини писал, когда уже существовал латинский перевод «Никомаховой этики» Аристотеля. Он мог вполне опираться на этот источник, чтобы по сравнению со своими предшественниками предложить более обстоятельный анализ тех качеств, которыми должен располагать хороший правитель. Он должен иметь рассудительность, «первую добродетель», которая включает в себя предвидение, осторожность и знание (pp. 231, 243). Он должен иметь умеренность, которая предполагает честность, уравновешенность и сдержанность (pp. 248, 253–254). Он должен иметь мужество и крепость, позволяющие ему достигать «величия в войне и мире», а так-

же постоянство и терпение «перед лицом невзгод» (pp. 259, 260). И наконец, у него должно быть чувство справедливости, весьма непростого свойства, состоящее из щедрости, религиозности, сострадания, кротости, милосердия, дружелюбия, почтения и стремления к согласию (pp. 271, 291–292).

При этом Латини и его предшественники проявляют бóльшую самобытность, когда берутся обсуждать, каких пороков следует избегать хорошему правителю. В первую очередь, никакой правитель не должен довольствоваться видимостью обладания добродетелями, необходимыми для осуществления власти. Латини вначале говорит об этом во второй книге в разделе о «сравнении добродетелей» и повторяет в третьей книге, в ходе основной дискуссии об «управлении городами». Правитель, желающий сохранить власть, утверждает Латини, «должен быть таким, каким хочет казаться», ибо он «введет себя в заблуждение», если «попытается добыть славу ложными методами и невнятными словами» (p. 303; ср. pp. 394, 417). Другой порок, которого Латини советует избегать, есть грех скупости и жадности. Джованни да Витербо уже говорил об этих слабостях (John of Viterbo 1888–1901, p. 240) как о «матери всех зол», и Латини соглашается с тем, что всякий правитель обязан обеспечить своим чиновникам «такое жалование, чтобы его не обвинили бы скупости» (Latini 1948, p. 413). Затем Латини уделяет особое внимание проблеме, которую, как мы теперь знаем, ославил Макиавелли, и которую подробно обсуждали автор «Ока пастыря» и Джованни да Витербо. Речь идет о споре, как пишет Латини, «между теми, кто предпочитает, чтобы их больше боялись, чем любили, и теми, кто желает, чтобы их больше любили, чем боялись» (p. 414). Его собственный ответ, предлагаемый вослед предшественникам в жанре «зеркала для государей», состоит в том, что любой правитель, которому нравится доставлять «жестокие страдания и острые муче-

ния», поступает безрассудно и аморально (р. 414). Он не только одобрительно относится к Цицероновской максиме, что «величайшим достоянием правителя является милосердие и сострадание, пока оно связано с правдой», но также предупреждает нас (снова цитируя Цицерона), что «страх не сохранит тебе надолго твои владения», тогда как «любовь более всего помогает удержать власть» (pp. 302, 415). Наконец, важнее всего то, что, подобно автору «Ока пастыря» и Джованни да Витербо, Латини приходит к заключению, что служить образцом честности, избегая любой ценой искушений мошенничества и обмана, — высочайший долг любого правителя. Это касается даже военного времени, ибо «нельзя доверять тем, кто говорит, будто победа над врагами добывается обманом и силой в одинаковой степени» (р. 268). И в мирное время поддержание «надлежащей веры в Бога среди своих братьев» является величайшей добродетелью и «суммой всех остальных добродетелей», поскольку без доброй веры и преданности нельзя отстаивать правое дело» (р. 394).

Этой сосредоточенности на предмете политической добродетели суждено было стать одной из наиболее характерных особенностей позднеренессансной политической мысли. Спустя двести пятьдесят лет Макиавелли посвятил самые известные главы «Государя» — главы о том, «как государь должен вести себя по отношению к подданным»²⁰ — тому же кругу тем (Machiavelli 1961a, p. 90). Подобно Латини и его предшественникам, Макиавелли вначале спрашивает, должен ли государь на деле или только с виду обладать «качествами, которые считаются хорошими» (р. 91)²¹. Затем он спрашивает

20. Цит. по.: Макиавелли Н. Государь. / Пер. с итал. Г. Муравьевой // Избр. соч. М.: Художественная литература, 1982. С. 344. — Прим. пер.

21. В оригинале у Макиавелли: *qualità, quelle che sono tenuto buone*. К сожалению, в наиболее известном и доступном сего-

ет, должны ли государи быть щедрыми или бережливыми, жестокими или милосердными и, наконец, должны ли они всегда стараться сдерживать обещание (pp. 92, 95, 99). И вновь, подобно ранним авторам, он признает, что важнейший вопрос состоит в том, на что государь может полагаться, желая «сохранить государство», и насколько жизнь, исполненная политической добродетели, может на деле способствовать достижению этой цели. Единственное различие между его подходом и подходом тех, кто стал предметом нашего рассмотрения выше, заключается в том, что Латини и его предшественники настойчиво утверждают, что требования рассудительности и добродетели всегда будут одинаковыми, Макиавелли же решительно размыкает связь между добродетельной жизнью и успехом в политических делах.

дня русском переводе Г. Муравьевой эта фраза осталась непереведенной. Здесь она воспроизводится в переводе М. С. Фельдштейна по изданию: *Макиавелли Н. Сочинения*. М.-Л.: Academia, 1934. С. 278. — *Прим. пер.*

Схоластика и свобода

В ПРЕДЫДУЩЕЙ главе мы старались проследить, как в течение XIII в. традиционное изучение *Ars Dictaminis* эволюционировало в политическую идеологию, способную встать на защиту городских республик и их свобод. В этой главе речь пойдет о том, как вскоре после этого те же самые идеологические потребности нашли совершенно иной, но не менее весомый способ выражения посредством внедрения в Италию тем и методов схоластической политической мысли.

Рецепция схоластики

Роль схоластики в развитии ренессансной политической теории вызывает большие споры. Как недавно утверждали Ульманн и некоторые другие исследователи, схоластика «возвестила о гуманизме». Они даже заявляли о существовании прямой линии наследования, ведущей от Марсилия Падунского к политической теории Макиавелли (Ullmann 1972, p. 268; ср. также Wilks 1963, p. 102). Однако сегодня уже очевидно, что этот путь обманчиво прост, поскольку оставляет в стороне решающий вклад в развитие гуманизма, сделанный ранней традицией обучения риторике, которую мы только что рассмотрели. Тем не менее это предположение помогает существенно скорректировать расхожее мнение — выраженное, например, у Хезелтайна — что схоластическая философия права и схоласти-

ческая моральная философия никак не повлияли на «великое интеллектуальное пробуждение», которое связывают с гуманистами, поскольку схоласты были совершенно «безучастны к духу и цели Ренессанса» (Hazeltine 1926, p. 739). В этой главе будет сделана попытка показать, что запоздалый, но все же блестящий расцвет схоластики в итальянских университетах существенно повлиял на эволюцию ренессансной политической мысли.

Основы схоластики начали закладываться при повторном открытии основного корпуса философских сочинений Аристотеля. Значительное количество аристотелевских текстов, многие из которых сохранились в переводах на арабский, стали проникать в Европу через Кордовский халифат в начале XII в. (Haskins 1927, pp. 284–290). Благодаря усилиям таких ученых, как епископ Раймунд Толедский, они вскоре начали появляться в латинских переводах, и это быстро привело к трансформации системы свободных искусств в большинстве ведущих университетов Северной Европы (Knowles 1962, pp. 188, 191). Сначала таким способом распространились работы Аристотеля по логике, но к середине XIII в. стали также доступны моральные и политические трактаты. В 1243 г. появился частичный перевод «Никомаховой этики» Германа Алеманна. Ее полный перевод сделал доминиканец Вильем из Мёрбеке в конце того же десятилетия. И, наконец, первый латинский перевод «Политики» все того же Вильема из Мёрбеке был завершен вскоре после 1250 г. (pp. 191–192).

Моральная и политическая теория Аристотеля поначалу казалась не просто чуждой, но опасной для преобладающих в то время августинианских концепций христианской политической жизни¹.

1. Полезное обсуждение различий между августинианскими и аристотелианскими концепциями политической жизни см. в Wilks 1963, pp. 84–117.

Августин представлял политическое общество как установленный свыше порядок, наложенный на падших людей в качестве средства избавления от грехов. Но аристотелевская «Политика» трактует полис как исключительно человеческое творение, созданное для достижения чисто земных целей. Кроме того, взгляд Августина на политическое общество был подчинен эсхатологической перспективе, в которой жизнь скитальца на земле рассматривалась как не более чем приурочивание к грядущей жизни. Аристотель, напротив, говорит в первой книге «Политики» об искусстве «жизни и благой жизни» в полисе как о самодостаточном идеале, никогда не допуская каких-либо дополнительных целей, которые лежат за его пределами и к которым следует воззвать, чтобы придать ему истинное значение (Aristotle 1932, pp. 9–13).

Поэтому для развития нововременного, натуралистического и секулярного взгляда на политическую жизнь огромное значение имеет тот факт, что первоначальным чувствам враждебности — и порицания, вызванным повторным открытием моральных и политических сочинений Аристотеля, не было дано окрепнуть. Вместо этого была сделана попытка примирить аристотелевское видение самодостаточной гражданской жизни с заботами о потусторонней жизни, характерными для августинианского христианства. Начало тому было положено в Парижском университете, где этот вопрос горячо обсуждался новыми учительскими орденами Церкви. И хотя францисканцы, особенно Бонавентура, продолжали противиться синкретическим тенденциям, их соперники доминиканцы занялись разработкой целой философской системы, возводимой на принципах одновременно греческой и христианской мысли (Gilson 1955, p. 402). Главным первопроходцем в этом направлении был Альберт Великий (ок. 1200–1280), преподававший в Парижском университете в 1240-е гг. (p. 277). Са-

мым прославленным сторонником нового подхода стал его ученик, Фома Аквинский (1225–1274), преподававший в Париже в начале 1250-х гг., а также между 1269 и 1272 г. (Gilson 1924, pp. 2–3). Ко времени своей смерти (еще через два года) он завершил две из трех частей своей огромной «Суммы теологии», всецело христианской философской доктрины, основанной на том, что Ноулез охарактеризовал как «полное приятие» аристотелевской морали и политики (Knowles 1962, p. 264).

Обсуждая «Политику» Аристотеля в «Сумме теологии» и в своем незавершенном трактате «О правлении государей», Фома Аквинский, естественно, старался приспособить аристотелевские представления о законе и гражданском обществе к феодально-монархическому контексту Северной Европы. Однако для таких теоретиков, как Марсилиус Падуанский, было очевидно, что исследования Аристотеля скорее имели отношение к проблемам небольших городских республик, как в Северной Италии. И хотя итальянские университеты не сыграли никакой роли в переоткрытии работ Аристотеля, неудивительно, что его моральная и политическая философия вскоре стала оказывать сильное воздействие на итальянскую политическую мысль (Kristeller 1961, p. 36).

Влияние аристотелевской «Политики» распространялось в Италии по двум основным каналам. Во-первых, толкователи римского права в Болонье, возможно, под влиянием новых французских правовых школ, стали включать понятия и методы аристотелевской политической теории в свои глоссы и комментарии. Бартоло да Сассоферрато был одним из первых ведущих правоведов, начавших применять схоластический подход. Помимо переосмысления древних правовых кодексов, позволившего, как мы уже успели заметить, оправдать независимость городских республик, Бартоло написал ряд политических трактатов, которые по своему со-

держанию и стилю аргументации в значительной степени основаны на аристотелевской «Политике». Эта зависимость особенно заметна в «Трактате о городском управлении», ее также можно увидеть в «Трактате о гвельфах и гибеллинах» и известном «Трактате о тирании». Важно подчеркнуть это обстоятельство, поскольку его, по-видимому, недооценивают ведущие исследователи творчества Бартоло. Ульманн, например, говорит, что римское право представляло «единственное основание» правовой и политической философии Бартоло (Ullmann 1965, p. 214). А Вульф даже заявляет, что Бартоло никогда не считал Аристотеля «хоть сколько-нибудь авторитетным» (Woolf 1913, pp. 385–386). Однако такие заявления могут ввести в заблуждение, поскольку в действительности Бартоло неоднократно цитирует Аристотеля в своих политических сочинениях, главная цель которых, как он сам указывает, в том, чтобы развить аристотелевскую теорию политического общества и с ее помощью найти средство для преодоления слабостей, собственных итальянским городским республикам.

Во-вторых, аристотелевская моральная и политическая теория проникала в Италию непосредственно благодаря схоластическому образованию, которое давал Парижский университет. С середины XIII в. все больше итальянских студентов прибывают в Париж. Некоторые из них, как тот же Аквинат, остаются там для дальнейшей учебы и преподавания, но другие возвращаются домой распространять основы схоластического учения, в ту пору практически неизвестного в итальянских университетах. Одним из первых политических мыслителей, прошедших этот путь, был Ремиджо де Джиролами (ум. 1319). Он учился в 1260-е гг. на факультете искусств, где почти наверняка посещал лекции Аквината. Затем вернулся в родную Флоренцию и в качестве *лектора* преподавал много лет в доминиканской школе при церкви Санта-

Мария-Новелла, где одним из его учеников вполне мог быть Данте (Davis 1957, pp. 74, 81). Помимо множества проповедей и комментариев, он создал два политических трактата, совершенно томистских и аристотелевских по своему характеру, в которых он обращается к близким ему флорентийцам после произошедшего в 1302 г. переворота. Первый трактат, написанный в 1302 г., носит название «Общее благо»; другой, заверченный двумя годами позже, называется «Благо мира» (Davis 1960, pp. 668, 670). Другим моралистом-доминиканцем, прошедшим тот же путь интеллектуального развития, был Птолемей (или Бартоломео) из Лукки (ум. 1327). Он тоже учился в Париже в 1260-е гг., и, как он сам сообщает нам в своей «Церковной истории», «часто вел дискуссии» с Фомой Аквинским (Ptolemy of Lucca 1723–51, col. 1169). Вернувшись в Италию, Птолемей был назначен епископом Торчелло в 1318 г. Его главное политическое сочинение, написанное, вероятно, между 1300 и 1305 гг., представляет собой смелую попытку продолжить незавершенный трактат Аквината «О правлении государей». В позднем Средневековье его автором считался Фома Аквинский, однако в действительности Птолемей написал большую часть второй и целиком третью и четвертую книги трактата (Ptolemy of Lucca 1949, p. 270). Наконец, самым значительным политическим философом, способствовавшим распространению аристотелизма в Италии в это время, был, несомненно, Марсилий Падуанский. Сын нотариуса, проучившись некоторое время в местном университете, он перебрался в Париж (дата его переезда неизвестна), остался там преподавать и в 1312 г. стал ректором университета (Gewirth 1951, p. 20). Как мы уже знаем, его главное политическое сочинение «Защитник мира» было завершено в 1324 г. Мы уже говорили о второй части этой книги, в которой Марсилий стремится защитить свободу городских республик от пополь-

новений Церкви. Теперь мы должны рассмотреть более светское и чисто политическое учение, изложенное в первой части, где Марсилиий² описывает внутреннее состояние городских республик, старается установить причины их хронической слабости и разрабатывает теорию народного суверенитета, по своей систематичности гораздо более аристотелианскую, чем любая другая теория, предложенная на тот момент.

Защита свободы с помощью схоластики

Все эти схоласты, равно как и авторы риторических сочинений, которых мы уже успели обсудить, были, безусловно, преданы идеалу политической независимости и республиканского самоуправления. Марсилиий начинает «Защитника мира» сетованиями на то, что «коренные жители Италии» сегодня уже «не живут полноценной жизнью», поскольку

2. Первая часть «Защитника мира» часто приписывается Жану Жандену, одному из парижских учителей Марсилия (см., напр., Lagarde 1948, pp. 31–33, а также ссылки в Gewirt 1948, pp. 267 и прим.). Есть серьезные причины сомневаться в такой атрибуции, поскольку аргументы из первой части противоречат тем, что известны нам из политических сочинений Жандена (см. Gewirth 1948, pp. 268 и далее). Если моя интерпретация «Защитника мира» обоснованна, то она также дает дополнительное основание сомневаться в авторстве Жандена. Я считаю, что целью первой части «Защитника мира» является анализ и оправдание той формы народного суверенитета, которая воплощена в итальянских городских республиках и, в частности, в родной ему Падуе. Если это верно, то представляется весьма маловероятным, чтобы Жан Жанден — который вряд ли знал эту среду — мог быть автором первой части. Гораздо более вероятно, что Марсилиий — наблюдавший, как в течение четырех лет, пока он писал «Защитника мира», его родной город шагнул от республики к тирании, — должен быть автором всего трактата.

вынуждены испытывать на себе «грубое ярмо тирании вместо свободы» (Marsiglio of Padua 1956, p. 4). Бартоло выражает похожий взгляд в «Трактате о городском управлении». Он начинается с замечания, что первый режим, установившийся «в Риме после изгнания царей», был республикой, «основу которой составлял народ» (Bartolus of Saxoferrato 1588h, p. 417). Затем он дает понять, что эта же форма правления более всего подходит итальянским городам его времени. Подобно Аристотелю, он признает, что «вопрос о наилучшем виде власти» нельзя решить, не принимая в расчет «размеры» политики, на которую она распространяется, и допускает, что «в обширной политике», возможно, понадобится учредить власть королей (pp. 418, 419, 420). Но Бартоло весьма критически относится к тому предположению Аквината, что монархия всегда есть лучшая форма правления. По его мнению, нет никаких сомнений в том, что «в небольших городах наиболее подходящим типом власти является правление всего народа» (p. 419). И он приводит в пример Перуджу (где провел большую часть своей профессиональной жизни) в качестве места, где «правят в мире, а город растет и процветает» благодаря совершенству республиканских институтов³. Точно такая же убежденность, включая критику Аквината, вновь возникает у Птолемея в продолженном им после Фомы Аквинского «Правлении государей». Аквинат начинал этот трактат с различия между «царским» и «тираническим» типом власти, предваряя свое утверждение о том, что тирания является наихудшим видом правления, а наследствен-

3. Ср. также твердое убеждение Бартоло, выраженное в начале его «Трактата о тирании», что в той мере, в какой тирания является худшей формой правления, в такой же власть народа (*directe regimen*) обычно является лучшей (p. 322). Полезное рассуждение о том, как итальянские юристы XIV в. поддерживали идеал деятельного гражданства, см. в Riesenbergh 1969, pp. 246–247.

ная монархия — наилучшим (Thomas Aquinas 1949, pp. 225, 233). Птолемей предпочитает различать «деспотические» и «политические» виды власти, определяя политический режим как тот, где правление «осуществляется в соответствии с законом» и от лица «большой части народа» (Ptolemy of Lucsa 1949, p. 283). Это заставляет его пересмотреть предпочтение Аквината, поскольку оно, по его собственному признанию, подвигало его к тому, чтобы «включить „царский режим“ в категорию деспотических режимов», и утверждать, что выборная форма «политической» системы всегда более желательна (p. 391). Он соглашается с тем, что не всегда возможно установить такой свободный и самоуправляемый режим, поскольку «некоторые области мира больше подходят для порабощения, чем для свободы» (p. 287). Но он утверждает, что в любой стране, где «люди сильны духом, храбры сердцем и крепки рассудком», такая «политическая» система создает не только лучшую, но и наиболее естественную форму власти (p. 381). В заключении он похвально заявляет, что «режим этого типа процветает прежде всего в Италии», потому что в этой стране — заявляет он одобрительно, но слишком оптимистично — люди ценят свободу настолько высоко, что «никто не способен ни обладать бессрочной властью, ни править тиранически» (p. 381).

Это предпочтение в пользу республиканизма подкреплялось новым пониманием древнего Рима и его истории, тем пониманием, которое просматривается уже у первых авторов риторических сочинений. Схоласты начинают воспринимать скорее республиканский период, чем императорский, как эпоху наивысшего расцвета Рима. Вследствие этого они по-новому относятся к ключевым фигурам поздней республики, в особенности к Катону и Цицерону. Прежде их считали сугубо стоическими мудрецами и видели в них образцы отрешенности от потрясений политической жизни. Теперь же

их восхваляют как великих патриотов, ревнителей гражданской добродетели, видевших опасность, которая угрожала свободе республики, и старавшихся защитить ее перед лицом наступавшей тирании.

Ханс Барон привел к популярности мнение, будто до начала *кватроченто* в итальянской политической мысли не выражалось никакого теоретического предпочтения в пользу республиканизма и, как следствие, не было никакого понимания «гражданской доктрины» Цицерона или его приверженности республиканским политическим ценностям⁴. Однако есть основания полагать, что важнейшие элементы гуманистического исторического сознания в действительности сложились веком ранее, с пришествием в Италию схоластической политической теории⁵. Марсилий уже воспринимает Цицерона не как стоического мудреца, но скорее как мудрого магистрата, чье поведение во время заговора Катилины он находит особенно похвальным (Marsiglio of Padua 1956, pp. 56–57).

4. См. Baron 1966, p. 121. Все то же мнение см. в Rubinstein 1942, Rubinstein 1958, p. 200; Holmes 1973, p. 129; Witt 1971, p. 171. Первоначально Барон не был так уверен (и, как следствие, был более точен с исторической точки зрения) в своей ранней статье о «гражданском духе». См. Baron 1938a, p. 84.

5. Как уже отмечал Дэвис (Davis 1967, p. 427) некоторые элементы такого понимания можно найти и даже в более раннее время, в описанном в «Сокровищах» Латини падении Римской республики. Латини считает заговор Катилины началом конца римской свободы (Latini 1948, p. 44). Он прославляет Катона, нападавшего на Цезаря, за его предполагаемое участие в заговоре, видя в этом яркий пример действенности великой риторики (pp. 348–351). Он также восхваляет Цицерона не просто как «самого красноречивого человека в мире», но и как великого патриота, который «своей великой мудростью», будучи консулом, «сумел предотвратить заговор», угрожавший свободе народа (p. 44). Дэвис использует эти и другие примеры в серии своих ценных статей, чтобы оспорить тезис Барона об оригинальности «гражданского гуманизма» кватроченто.

Ремиджо хвалит Катона и Цицерона за их патриотический республиканизм в своем «Общем благе» и заявляет о своем недоверии к Юлию Цезарю и его имперским убеждениям (Remigio de' Girolami 1956, p. 68; Davis 1900, p. 666). Бартоло напоминает нам в «Трактате о городском управлении», что «город Рим достиг своего величия» именно во времена республики, а не империи (Bartolus of Saxoferrato 1588h, p. 420). И Птолемей Луккский в нескольких главах своего «Правления государей» выражает свое восхищение Римской республикой и недовольство империей, которая сместила ее⁶. Он с одобрением говорит о Катоне, потому что тот сопротивлялся установлению принципата и пытался сплотить своих сограждан для защиты республиканского наследия (Ptolemy of Lucca 1949, pp. 284–285). Он восхищается республиканской системой ежегодных выборов на главные должности и хвалит консулов за то, что они «правили» народом «политически» (p. 353). Он выделяет Катона и Цицерона за «образцовую любовь к своей родине» и проявляет заметную враждебность по отношению к Юлию Цезарю, которого обвиняет в «узурпации верховной власти» и превращении «подлинно „политического“ режима в деспотический и даже тиранический принципат» (pp. 313, 362).

Несмотря на их явное предпочтение республиканской свободы, эти авторы остро осознавали господствующую тенденцию, грозящую превратить свободные институты городских республик в добычу тиранической власти. Марсилий начинает свой трактат с причитаний — практически дословно повторенных Макиавелли — о том, что Италия «повсюду измождена раздорами и почти уничтожена, поэтому всякий, кто захочет захватить ее, может

6. Этот пример, идущий вразрез с тезисом Барона, является единственным, который он сам готов был признать. См. Baron 1966, pp. 55, 57.

легко в нее вторгнуться» (Marsiglio of Padua 1956, p. 4). И Бартоло в своем «Трактате о городском управлении» соглашается с тем, что «в Италии сегодня полно тиранов», которых он обвиняет в том, что они установили столь низкую форму правления, которую Аристотель не мог себе даже представить (Bartolus of Saxoferrato 1588h, pp. 418, 427). В итоге сложилась «совершенно чудовищная ситуация», когда «есть очень много тиранов, могущественных в своих регионах, но никто из них не могуществен настолько, чтобы господствовать над другими» (p. 418).

Поэтому этих теоретиков очень беспокоил вопрос, почему столь обожаемая ими система правления оказалась настолько уязвимой для деспотов. Они почти не принимают во внимание идею, которой принадлежит видное место в рассмотренных нами риторических сочинениях: рост частного богатства мог оказать коррумпирующее политическое воздействие. Напротив, они склонны поддерживать представление, сформировавшееся, как нередко считают, в начале *кватроченто*, — что частное богатство, по выражению Бартоло, «обычно способствует добродетели», поскольку «оно обычно способствует великодушию, которое является добродетелью, как признавал сам Святой Фома» (Bartolus of Saxoferrato 1588g, p. 117). Однако они, безусловно, согласны с авторами риторических сочинений в том, что самой опасной слабостью городских республик является их необычайная склонность к раздорам, непрерывные разногласия и отсутствие внутреннего покоя. Поэтому они используют свои томистские и аристотелевские инструменты для того, чтобы выразить эту привычную точку зрения в новом и гораздо более выразительном стиле.

Все они исходят из того, что достижение мира и согласия, *pax et concordia*, имеет важнейшее значение для политической жизни. Один из трактатов Ремиджо, который, как мы уже знаем, называется

«Благо мира», начинается с утверждения, что «мир является главной целью и величайшим благом народа» (Remigio de' Girolami 1956, p. 124). Марсилий также подчеркивает важность мира в названии своего выдающегося сочинения, начинающегося искусной апострофой (обращением) к «спокойствию и миру» как состояниям, которые более всего поощряли в нас Христос и апостолы (pp. 3–4). Бартоло также поддерживает эту точку зрения в ключевых положениях своих политических работ. В начале своего «Трактата о городском управлении» он утверждает, что «основной целью» управления всегда должны быть «мир и единство», и в «Трактате о тирании» он вновь говорит о том, что «главной целью города» и, соответственно, главной обязанностью справедливого правителя всегда должно быть «обеспечение мира и спокойствия граждан» (Bartolus of Saxoferrato 1588j, pp. 325, 418).

Д'Антрев, анализируя «Защитника мира», удивляется тому, что Марсилий выбрал идею мира в качестве своего отправного пункта (D'Entrevés 1939, p. 50). Однако удивление исчезнет, если мы вспомним об аристотелевских корнях мысли Марсилия, а также о его интересе к вопросу о том, почему городские республики утрачивают свою свободу. Как утверждал Аристотель, а вслед за ним и Фома Аквинский, сохранение мира создает «средства для обеспечения блага и безопасности народа»⁷. Марсилий просто повторяет это суждение в начале «Защитника мира», говоря о том, что доброе правление и «полноценная жизнь» должны считаться «плодами мира и спокойствия» (Marsiglio of Padua 1956, pp. 3, 5). Это утверждение оказывается в центре его рассуждения, потому что с его помощью он стремится объяснить, почему свобода итальян-

7. Такой способ изложения характерен для написанной Аквинатом части «Правления государей» (Thomas Aquinas 1949, p. 226).

янских городских республик повсюду находится под угрозой и гибнет. Если доброе правление, рассуждает он, является плодом мира, то плодом отрицания мира должна быть тирания, поскольку тирания — это отрицание доброго правления (pp. 3–5). Отрицание мира или «противоположность спокойствию» есть состояние «раздора и распри» (p. 4). Таким образом, он приходит к выводу, что ответ на вопрос, почему *Regnum Italicum* «жестоко страдает от разного рода лишений и трудностей», нужно искать, исследуя причины его хронических раздоров и расколов, которые не дают ему сегодня наслаждаться «сладкими плодами мира» (p. 4)⁸.

Вследствие аристотелевского убеждения в существовании прямой связи между раздорами и тиранией все схоласты обычно видели в гражданских распрях главную опасность для свободы городских республик. Они знали два пути возникновения таких распрей. На одном из них Марсилий останавливается особо: речь о расколе власти внутри правящего Совета города. На практике это стало происходить все чаще во второй половине XIII в., когда капитаны народа стали подрывать исключительные полномочия подеста. Как показывает Марсилий, опасность такого развития событий заключалась в том, что у обычных граждан «не было веских причин подчиняться одному правителю более, чем другому или другим». Результатом стало не просто замешательство, но несправедливость, поскольку «если человек подчиняется одному из них, игнорируя прочих», один может оставить его в покое,

8. Если этот анализ понятия мира у Марсилия верен, то Рубинштейн ошибается, заявляя о том, что в начале XIV в. понятия *pax et concordia* всегда воспринималась как «самый желанный результат справедливого правления» (Rubinstein 1958, p. 187). Но скорее Марсилий хочет сказать, что справедливое правление есть следствие мира как непременно го условия. Для полного анализа роли мира в политической теории Марсилия см. Gewirth 1951, pp. 94–115.

но «другие осудят за неуважение» (р. 82). Это может привести только к «расколу и сопротивлению граждан, борьбе, разделению и в конечном счете уничтожению города», поскольку не будет согласия в том, кому следует подчиняться (р. 83).

Но главная опасность, которую подчеркивают эти авторы, это распри и разногласия среди самих граждан. Ремиджо в «Трактате об общем благе» сетует на то, что пророчество Святого Павла о веке распрей было «наглядно исполнено современным человеком, прежде всего в Италии». Люди там не только «пренебрегают общим благом», но также «беспрестанно опустошают и разрушают деревни, города, провинции и даже страну целиком беспорядочными войнами» (Remigio de' Girolami 1956, p. 59). И, как отмечает Марсилиус, там, «где взаимная вражда и оскорбления не находят отмщения или не сдерживаются мерилom справедливости», непременно возникает «вражда и разделение собранных вместе людей, ведущие к окончательному разрушению города» (Marsiglio of Padua 1956, p. 64). Бартоло также посвящает весь свой «Трактат о гвельфах и гибеллинах» анализу проблемы внутренней вражды, внутренне присущей городским республикам. Он признает, ссылаясь на авторитет Фомы Аквинского, что иногда, с точки зрения закона, допустимо поддерживать раздоры, если они нацелены на «свержение тирании» и «обретение справедливого правления» (Bartolus of Saxoferrato 1588i, p. 415). Но он утверждает, что там, где враждующие партии «не выступают за общее благо», но созданы только ради того, «чтобы отстранить от управления другую партию», их «образование является откровенно незаконным», поскольку они представляют величайшую опасность для порядка и мира (р. 415).

Поэтому главный вопрос, интересующий всех этих авторов — как избежать распрей, расколов и сохранить мир. Здесь они в целом согласны с от-

ветом теоретиков риторики, который мы уже рассмотрели. Они настойчиво призывают отложить в сторону все групповые интересы и приравнять благо всякого отдельного человека к благу целого города. Цель состоит в том, чтобы, как неоднократно требует Марсилиус, во все времена «искать и добиваться» «общей выгоды» (Marsiglio of Padua 1956, p. 72; ср. pp. 5–6, 42). И хотя это довольно расхожее убеждение, схоласты часто выражают его в новаторской, драматической манере, внося намеренную двусмысленность в анализ понятия «общее благо». Самым ярким примером тому служит проведенная Ремиджо адаптация Аквината, породившая политическую доктрину, которую Канторович охарактеризовал как «томистское протогегельянство» (Kantorowicz 1957, p. 479). Как сформулировал это Фома Аквинский в начале «Правления государей», «режим не может считаться правильным и справедливым до тех пор, пока он не учрежден для общего блага народа» (Thomas Aquinas 1949, p. 224). Ремиджо с помощью едва заметной уловки удаётся превратить эту доктрину в суровое требование гражданской преданности, поскольку он полагает, что деятельность «во благо города» (*pro bono communitis*) равнозначна деятельности «во благо членов общества» (*pro bono communi*) (Rubinstein 1958, p. 185). Далее он использует это строго «корпоративное», по определению Дэвиса, убеждение в качестве руководящего положения в своем «Благе мира» (Davis 1960, p. 670). Он задается вопросом, «допустимо ли ради поддержания мира между городами закрывать глаза на обиды, причиняемые отдельным гражданам» (Davis 1959, p. 107). Он рассматривает случай, когда жители одного города присваивают себе собственность жителей другого, и спрашивает, какого рода возмещения следует добиваться в таких обстоятельствах. И поскольку, как он полагает, благосостояние города гораздо важнее, чем права отдельного гражданина, в такой ситуации, возможно,

стоит совершенно не обращать внимания на обиды, если на кону стоит мир между двумя городами⁹.

Как и у авторов риторических сочинений, даже будучи провозглашенным, это убеждение оставляет без ответа очень важный вопрос. Как на практике следует добиваться единого блага для города и гражданина? Подходя к рассмотрению этой проблемы, мы обнаруживаем, что схоласты и уже известные нам авторы риторических сочинений движутся в совершенно противоположных направлениях. Как мы уже знаем, характерной особенностью раторов было пристальное внимание к понятию «подлинного благородства», с помощью которого они стремились определить набор качеств, присущих правителям, искренне преданным общему благу. Схоласты же, напротив, проявляют гораздо меньший интерес к этой теме. И когда они затрагивают ее, их точка зрения совершенно расходится с позицией раторов. Это видно у Марсилия в главе, посвященной избранию правителей. Но наиболее ярким примером служит анализ понятия знати в финальной части комментариев Бартоло к Кодексу Юстиниана (Bartolus of Saxoferrato 1588d, pp. 114f). В качестве отправного пункта он берет утверждение Данте, что только добродетель создает истинно благородное сословие (р. 116). Бартоло признает, что это определение может быть корректным в отношении того, что он называет «духовной» или «теологической» знатью. Чело-

9. Remigio de' Girolami 1959, pp. 134–135. Те же взгляды см. Ptolemy of Lucca 1949, p. 364; Bartolus 1588j, p. 327. Как показал Рубинштейн, представление о том, что «правитель» и «общее благо» должны быть тождественны, является центральным для иконографии известной фрески Лоренцетти, посвященной «доброму правлению», в Сиене. См. Rubinstein 1981, p. 181. Те же идеи встречаются в других трактатах Ремиджо, особенно в «Общем благе». Для обсуждения этой темы вместе с отрывками из трактата Ремиджо см. Egenter 1934; Minio-Paluello, 1956.

век может быть благороден «в глазах Бога» просто потому, что он «добродетелен и, таким образом, спасен» (р. 118). Но он утверждает, что, «при всем уважении к памяти великого поэта», анализ Данте ошибочен в двух пунктах (р. 117). Прежде всего, по его мнению, Данте преувеличивает, когда настаивает на том, что благородство никак не связано с наследуемым богатством. Как мы уже знаем, Бартоло верил, что богатство поощряет добродетель. Он также считал, что «все, что способствует добродетели, обычно способствует благородству». Поэтому, подобно консервативному моралисту Да Ноно, он приходил к заключению, что между обладанием богатства и получением благородного звания есть, по меньшей мере, некоторая связь¹⁰. Кроме того, он считает, что Данте упрощенно подходит к понятию благородства, не признавая, что оно является в том числе и правовым понятием. Женщина может стать благородной, вступив в брак, а мужчина — просто потому, что «государь может милостью своей или по закону пожаловать ему благородное звание» (р. 118). (Как это произошло с самим Бартоло, когда император Карл IV даровал ему титул графа в 1355 г. — Sheedy 1942, р. 105.) Отсюда, согласно Бартоло, следует, что мы должны быть готовы признать не только «духовную», но также «гражданскую» знать, «которую мы создали по образу и подобию духовной знати» (Bartolus of Saxoferrato 1588d, р. 118). Но это, в свою очередь, означает, что мы не можем просто уравнивать благородство с добродетелью, как того желает Данте. Не следует закрывать глаза на тот факт, что действительные титулы гражданской знати иногда могут приобре-

10. См. Bartolus of Saxoferrato 1588d, р. 117. В этом месте он ссылается на авторитет Аквината и на IV книгу «Никомаховой этики» Аристотеля. О Джованни да Ноно см. Hyde 1966b, pp. 101–109, о его взглядах на знать см. Hyde 1966b; Hyde 1966a, pp. 64–65.

тать или наследовать люди, которые не достойны их по своей природе. Бартоло приходит к выводу, что мы не можем отказать сыну короля в благородстве, «даже если он негодяй и пользуется дурной славой», поскольку «то, чем одни владеют с рождения, уже никогда нельзя у них отнять» (р. 118).

Но главное отличие схоластов от авторов ранних риторических сочинений касается характера политической консультации, которую они считали уместным предложить. Они определенно считают, а иногда, как Ремиджо, откровенно заявляют о том, что риторическое искусство не имеет большого значения в политической жизни, поскольку представляет собой технику «словесного украшательства» (Davis 1965, p. 431; McKeon 1942, p. 23). Поэтому схоласты не тратят много времени на любимое занятие риториков, советующих правителям и магистратам, как лучше говорить, писать и вообще вести себя более внушительно. Вместо это они обычно посвящают основное внимание органам управления. Они предстают не столько моралистами, сколько политическими аналитиками, связывают свои надежды не столько с добродетельными личностями, сколько с эффективными институтами, видя в последних наилучшее средство для сохранения общего блага и верховенства мира.

Как мы уже знаем, главную угрозу миру они видят в непрекращающихся распрях. Поэтому все ключевые реформы, которые они предлагают, призваны минимизировать риски от внутренних беспорядков. Представляется важным подчеркнуть значение практической заинтересованности такого рода, особенно применительно к «Защитнику мира». Дело в том, что первая часть этой работы Марсилия часто обсуждалась — например, Лагардом (Lagarde 1948) и Уилксом (Wilks 1963) — безотносительно обстоятельств, в которых она была написана. Но как только мы принимаем во внимание ее непосредственный политический контекст,

становится очевидно, что Марсилий писал не абстрактную работу, посвященную конституционным идеям. Он продвигал конкретный набор политических предложений, которые явно предназначались в первую очередь для решения проблем, характерных для итальянских городов-республик. Кроме того, обратить внимание на непосредственный контекст важно еще и потому, что он дает нам возможность справедливо оценить достижение Марсилия. Ряд комментаторов, рассматривавших содержание первой части просто как общую теорию, были вынуждены посетовать на «беспомощность» конституционных идей Марсилия (Lagarde 1948, pp. 199–200). Но как только мы узнаем контекст, в котором и ради которого он писал, становится возможным доказать оригинальность Марсилия в более позитивном смысле. На деле мы обнаруживаем — у Бартоло, равно как и у Марсилия — не просто знакомое определение распри как главной угрозы свободам городов-республик, мы обнаруживаем у них новый и смелый ответ на вопрос о том, как эти свободы можно оберегать.

Нам уже известно, что Марсилий особенно подчеркивает опасность раскола власти внутри правящих советов городов. Одна из основных целей первой части заключается в том, чтобы подсказать средства, помогающие избежать подобных потрясений. Предлагаемое им решение сводится просто к тому, что городскую магистратуру никогда не следует делить на части. По его мнению, опыт показывает, что «ради сохранения гражданской справедливости и благополучия» нельзя допускать, чтобы какой-либо город или государство имели множество управляющих или магистратов, которые «не подчиняются друг другу» (Marsiglio of Padua 1956, p. 82). Поэтому он настаивает, что даже если правление состоит из «нескольких мужей», то в «численном отношении, с точки зрения исполняемой им обязанности, это должно быть одно

правление», чтобы сохранять «численное единство» в «каждом действии, суждении, приговоре или приказе, исходящих от него» (Marsiglio of Padua 1956, p. 81; ср. Gewirth 1951, pp. 115–125).

Но более всего схоласты, как мы уже успели заметить, опасаются распрей, возникающих из-за того, что враждующие группы граждан образуют соперничающие партии. Чтобы их избежать, Бартоло и Марсилий предлагают очень радикальное решение, состоящее в том, что в роли «правителя» должны выступать все граждане города, так что никакая междоусобная борьба в принципе не может возникнуть. Некоторые исследователи считают, что, взывая к единственному и единому для всех «светскому законодателю», Марсилий явно (как утверждает Уилкс) «подразумевает всеобщего римского императора» (Wilks 1963, p. 195). Однако они, видимо, невосприимчивы к сугубо гражданскому контексту политической мысли Марсилия. Из того, как он формулирует проблему, видно, что его больше всего заботят итальянские городские республики. Он не только уравнивает фигуру законодателя с «народом, всеми гражданами города или наиболее весомой их частью», но говорит о том, что воля законодателя «должна выражаться словами на общем собрании граждан»¹¹, который он считал самым авторитетным форумом для обсуждения правовых и политических дел (Marsiglio of Padua 1956, p. 45). Те же популистские взгляды и озабоченность теми же вопросами гражданской жизни еще заметнее дают о себе знать в политических работах Бартоло, особенно в его «Трактате о городском управлении». Наиболее подходящей формой власти для любого горо-

11. Подробное обсуждение понятия «наиболее весомой части» у Марсилия см. Gewirth 1951, pp. 182–199. Об отношении между этим понятием и гражданским контекстом размышлений Марсилия см. Gewirth 1951, pp. 27–29 и 187.

да, кроме очень большого, как он утверждает, должен быть «народный режим», при котором «вся юрисдикция над городом находится в руках народа как целого» (Bartolus of Saxoferrato 1588h, p. 420).

Способ, который Марсили и Бартоло избирают для защиты этого центрального тезиса, влечет за собой существенное переосмысление основных положений схоластической мысли в отношении народного суверенитета. Хотя согласие народа, согласно «Сумме теологии» Фомы Аквинского, имеет существенное значение для учреждения легитимного политического общества, акт утверждения правителя подразумевает скорее отчуждение у граждан их изначальных суверенных полномочий, нежели их делегирование. Марсили и Бартоло заявляют прямо противоположное. Марсили настаивает на том, что «все граждане» остаются суверенным законодателем на все времена, «независимо от того, издают ли они закон сами или доверяют его издание определенному человеку или нескольким людям» (Marsiglio of Padua 1956, p. 45). Порой это позиция воспринималась как выражение исключительной по своей радикальности защиты народной власти. Гевирт, например, проводит очень четкое различие между учением Марсилия и учением гражданских правоведов, которые, как считалось, старались избегать малейшего намека на то, что «действенный, продолжительный контроль над законами и правителем на все время может сохраняться за народом» (Gewirth 1951, p. 253). Однако это различие кажется отчасти преувеличенным. Верно, что обычно гражданские правоведы отвергали идею неотчуждаемого народного суверенитета, но это неверно по отношению к Бартоло, который явно одобряет более радикальную точку зрения Марсилия. Он совершенно недвусмысленно выражает свою поддержку «тем городам, которые *de facto* не признают над собой никакого превосходства в светских делах и, таким образом, сами обла-

дают *Imperium*» (Bartolus of Saxoferrato 1588d, p. 669). Бартоло утверждает, что граждане по праву создают своего собственного *принцепса*, так что любое «право выносить суждение», имеющееся у их правителей или магистратов, «лишь делегируется им (*concessum est*) суверенным телом народа» (p. 670).

Кроме того, в «Сумме теологии» Аквинат дает понять, что, поскольку у народа всегда отчуждается его суверенность, когда он учреждает правление, отсюда следует, что все правители должны быть подлинными суверенами *legibus solutus*, то есть свободными от любых формальных обязательств, подчиняющих их действию положительных законов. То же самое утверждение обычно отстаивали гражданские правоведы, обсуждавшие *Lex Regia*¹², равно как и ближайшие ученики Аквината, как, например, Эгидий Римский (ок. 1243–1316), написавший в своем трактате «О правлении государей», что «с точки зрения позитивных законов, народу гораздо лучше, если им правит наилучший король, чем наилучшие законы» (Egidio Colonna 1967, p. 533). Однако вновь Марсили и Бартоло выступают категорически против этого. Как настаивает Марсили, даже если народ соглашается передать право отправлять суверенитет верховному правителю или магистрату, это должностное лицо никогда не становится «законодателем в абсолютном смысле, но только в относительном смысле и на особое время». Высшая власть должна на все времена оставаться в руках самих людей, которые всегда могут проверять и даже смещать своих правителей, если они не способны действовать в соответствии со строго ограниченными полномочиями, врученными им (Marsiglio of Padua 1956, pp. 45, 88). Бартоло подтверждает то же самое заключение в своих

12. Царский закон (*лат.*) — закон, на основании которого цари и императоры получали от римского народа власть издавать законы. — *Прим. пер.*

комментариях к Дигестам, а также более подробно проговаривает ограничения, налагаемые на всех правителей и высших магистратов. Ни один правитель, заявляет он, не может ни «смягчать какие-либо приговоры», ни «откладывать исполнение каких-либо решений», ни «изменять законы и ордонансы», ни «издавать какие-либо статуты, противоречащие тем, которые были согласованы со всем народом». Словом, наши высшие магистраты не могут предпринимать ничего до тех пор, пока они «не получили полномочия от народа или, по крайней мере, большинства членов правящего Совета» (Bartolus of Saxoferrato 1588d, p. 670).

Бартоло и Марсилий предполагают, что в действительности народ пожелает из соображений удобства передать свои суверенные полномочия *pars principans*, «или правящей части», чтобы та использовала их от его лица. Отсюда возникает еще одно затруднение, которое они берутся разрешить. Если граждане создают законодателя, в то время как *pars principans* фактически правит городом, как сделать так, чтобы действия *pars principans* действительно находились под полным контролем народа как суверенного целого?

Оба мыслителя отвечают на этот вопрос совершенно одинаково. Они предлагают наложить на всех правителей и магистратов три ограничения, чтобы они не пренебрегали волей народа и не вырождались в тиранов. Первое резюмирует Марсилий в виде правила, что «из соображений гражданского благополучия будет, безусловно, лучше для общего блага, если всякий монарх будет назначаться по результатам новых выборов, а не посредством наследственного преемства» (Marsiglio of Padua 1956, p. 71). Бартоло одобряет это требование в своем «Трактате о тирании» с оговоркой, что никакие выборы, проведенные «в страхе» не должны считаться действительными, поскольку «юрисдикция всегда должна передаваться добровольно» (Bartolus of Saxoferra-

to 1588j, p. 323). Опасность, которую они оба предусматривают, состоит, по словам Марсилия, в том, что «невыборные короли правят менее самостоятельными подданными, поскольку те с большей готовностью забывают, что подлинный статус королей тот же, что и у выборных должностных лиц, назначенных исполнять закон для общей пользы» (Marsiglio of Padua 1956, p. 32). Отсюда следует, добавляет он, что, «согласно истине и ясным воззрениям Аристотеля», следует всегда отдавать предпочтение процессу избрания, чтобы «обеспечить более надежный образец правления» (p. 33).

Второе налагаемое ими ограничение состоит в том, чтобы у правителя при исполнении закона была минимально возможная свобода действий. Проблему, которая здесь имеется в виду и которая очень хорошо знакома городским республикам, Бартоло отдельно описывает в конце своего «Трактата о тирании». Недостаточно выбрать кого-то, кто кажется подходящим правителем, если ему потом будет позволено править по своему усмотрению. Это значит оставлять открытой возможность для его превращения «в тихого и скрытого тирана», поскольку после своего избрания он может «получить столько власти, что будет способен вести дела города так, как ему понравится» (Bartolus of Saxoferrato 1588j, p. 326). Марсилий, соглашаясь с этим, видит выход из проблемы в том, чтобы «решения всех гражданских вопросов выносились в соответствии с законом», а не «по произволу судьи». Таким образом, сохранится уверенность, что дела управления будут защищены от любого «невежества и нездоровых эмоций» (Marsiglio of Padua 1956, p. 40). Марсилий позднее формулирует общее правило, в виде характерного обращения к авторитету Аристотеля. «Как он сказал в „Политике“, книга V, глава 6: „Чем меньшим количеством дел они распоряжаются“, то есть без опоры на закон, тем дольше должно длиться правление, ибо они,

то есть правители, „становятся менее деспотичными, более умеренными, и подданные их ненавидят меньше“» (р. 43)¹³.

Последнее ограничение, рассматриваемое Марсилием и Бартоло, принимает форму сложной системы контроля, которому подвергаются все магистраты и правящие советы для того, чтобы всегда отвечать желаниям граждан, которые их избирали. Марсилиий ставит об этом вопрос, отвечая на возможные возражения в адрес его теории народного суверенитета (pp. 54–55). Превите-Ортон первым заметил, что в результате возникает общее описание конституционных процедур, которые действовали в еще существовавших городских республиках во времена Марсилия (Previté-Orton 1935, p. 149). Очень похожую систему, но с большими подробностями очерчивает Бартоло в своих комментариях к Кодексу Юстиниана¹⁴. Он представляет структуру правления в виде пирамиды, которая покоится на воле народа. Основу этой системы составляет *parlamentum*, или общий совет, избираемый всеми гражданами. Это собрание избирает потом меньший совет, созываемый «ректором» или верховным магистратом. Эта группа, в свою очередь,

13. В русском переводе А. С. Жебелева это место соответствует 9 главе V книги «Политики»: «Чем меньше полномочий будет иметь царская власть, тем дольше, естественно, она останется в неприкосновенном виде: в таком случае сами цари становятся менее деспотичными, приближаются по образу мысли к своим подданным и в меньшей степени возбуждают в этих последних зависть» (цит. по: *Аристотель. Политика // Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 559*). — *Прим. пер.*

14. См. Bartolus of Saxoferrato 1588g, pp. 36ff. Ульманн представляет полный анализ идеальной системы правления Бартоло (Ullmann 1962, pp. 715–726). Он отмечает как «очень большее согласие» между теориями Бартоло и Марсилия в этом пункте, так и тот факт, что Бартоло дает более точное и детальное описание (pp. 726–733). Я многим обязан этой важной статье.

назначает такое число чиновников, какое необходимо, чтобы заниматься техническими вопросами управления (р. 37). Цель заключается в том, чтобы разработать систему, которая будет одновременно эффективной и подотчетной. Ее эффективность гарантируется тем, что действительное управление делами города находится в руках нескольких опытных администраторов. Ее подотчетность обеспечивается тем, что высшую власть избирать и увольнять ректора и правящий совет сохраняет за собой парламент, который, по меткому выражению Бартоло, можно уподобить «уму народа» (Bartolus of Saxoferrato 1588g, p. 37; Ullmann 1962, pp. 717, 720–721).

Теория народного суверенитета, разработанная Марсилием и Бартоло, была призвана сыграть главную роль в оформлении наиболее радикальной версии конституционализма раннего Нового времени. Они уже могли утверждать, что суверенитет принадлежит народу, делегируется им и никогда не отчуждается от него, и что никакой легитимный правитель не может обладать более высоким статусом, чем статус должностного лица, назначаемого и увольняемого своими подданными. Оставалось только применить эти же положения к *regnum* и *civitas* (королевству и городской общине) чтобы сложилась отчетливо нововременная теория народного суверенитета в светском государстве. Движение в этом направлении, разумеется, шло постепенно, но мы уже видим, как оно начинается с Оккама, разворачивается в концилиаристских теориях д'Альи и Жерсона и, наконец, достигает XVI столетия в работах Альмена и Мэйджора, переходя оттуда в эпоху Реформации и развиваясь дальше.

Помимо долговременного влияния, теории Марсилия и Бартоло имели также непосредственное идеологическое значение для итальянских городских республик. Они не только обеспечили наиболее полную и систематическую защиту рес-

публиканской свободы от надвигающихся деспотов; но также предложили искусный способ полемики с апологетами тирании. Как нам уже известно, защита деспотов позднего дученто, а также их преемников принимала форму такого утверждения, что если защита республиканской свободы обычно влекла за собой политический хаос, то власть одного синьора неизменно приводила к миру. Даже Аквинат поддерживает эту шкалу ценностей в «Правлении государей». Он утверждает, что «все города и провинции, которыми не управляет один человек, раздирают распри, они страдают от неустойчивости, никогда не достигая мира». И добавляет, что «как только ими начинает управлять единственный правитель, они получают мир, процветают в справедливости и наслаждаются обилием богатств» (Thomas Aquinas 1949, p. 227). Именно по контрасту с этой ортодоксией нужно осмыслять защиту республиканской свободы, на которую поднимаются Марсили и Бартоло. Они признают, что сохранение мира имеет важнейшее значение для политической жизни. Но отрицают, что оно несовместимо с защитой свободы. Они хотят сказать своим современникам, что можно наслаждаться благами мира, не утрачивая свободы: нужно только сделать так, чтобы роль «защитника мира» выполнял сам народ.

Литература для дальнейшего чтения

- 1) *Данте*: в работе Gilson 1948 дается прекрасный общий обзор философии Данте. Д'Антрэв (D'Entrèves 1952) описывает развитие его политических идей. Для сопоставления см. анализ в: Limentani 1965. Теория монархии Данте обсуждается в: Kantorowicz 1957, в главе 8, о его теории империи см. Davis 1957.
- 2) *Бартоло де Сассоферрато*: книга Виноградова (Vinogradoff 1929) включает краткий очерк римско-правовой основы его философии. О теории империи Бартоло и ее интеллектуальном контексте см. Riesenbergh 1956, Keen 1965. О его теории народного

СХОЛАСТИКА И СВОБОДА

суверенитета см. Ullmann 1962. Самое лучшее описание политической мысли Бартоло до сих пор то, которое предложено в Woolf 1913.

3) *Марсилиус Падуанский*. В Lagarde 1948 и Gewirth 1951 содержится самый полный обзор политических идей Марсилиуса. Более сжатый анализ см. D'Entrèves 1939, главы 3 и 4. Интеллектуальный контекст его философии см. в Wilks 1963, Rubinstein 1965b, последняя работа представляет собой исключительно ценную статью.

Часть II
Итальянский Ренессанс

Флорентийский Ренессанс

СОЗДАВАЯ диалог «О гражданской жизни», Маттео Пальмиери с гордостью подчеркивал культурное превосходство, достигнутое его родной Флоренцией при его жизни. «Каждый мыслящий человек должен быть благодарен Богу за позволение родиться в этом новом веке, исполненном стольких надежд и обещаний, который уже наслаждается таким великим множеством превосходно одаренных талантов, какое не видел мир за последние тысячу лет» (Palmieri 1944, pp. 36–37). Пальмиери, конечно, подразумевал в первую очередь флорентийские достижения в живописи, скульптуре и архитектуре — в особенности деятельность Мазаччо, Донателло и Брунеллески. Но он также имел в виду замечательный расцвет моральной, социальной и политической философии, происходивший во Флоренции в то же самое время, — интеллектуальное движение, начало которому было положено канцлером-гуманистом Салютати и которое затем было продолжено такими выдающимися представителями его круга, как Бруни, Поджо и Верджерио, а позднее подхвачено рядом молодых авторов, на которых те заметно повлияли, включая Альберти, Манетти, Валлу и самого Пальмиери.

Разумеется, вопросу о том, почему столь пристальное изучение моральных и политических проблем начинается во Флоренции в рамках этого поколения, уделялось огромное внимание. В работе

«Кризис раннего Ренессанса»¹ Ханс Барон предложил на него свой ответ, имевший наибольшее влияние на исследования последних лет. Он полагает, что развитие политических идей во Флоренции начала кватроченто стало ответом на «борьбу за гражданскую свободу», которую флорентийцы были вынуждены вести с рядом воинственных деспотов на протяжении первой половины XV в. (Вагон 1966, pp. 28, 453).

Первая фаза этой борьбы началась в мае 1390 г., когда герцог Милана Джангалеаццо Висконти объявил войну Флоренции (Buono de Mesquita 1941, p. 121). В течение 1380-х гг. Джангалеаццо успел стать властелином всей Ломбардии. Он добился этого, вмешавшись в войны Каррарези² в 1386 г., в результате чего к 1388 г. получил контроль над Вероной, Виченцей и Падуей (Вагон 1966, p. 25). Затем он задумал изолировать и окружить Флоренцию. Вначале, двинувшись на нее с запада, в 1399 г. он взял Пизу, а вскоре после этого ему сдалась Лукка (Buono de Mesquita 1941, p. 247). Затем он стал угрожать флорентийцам с юга, взяв Сиену в сентябре 1399 г., а в течение следующего года захватил Ассизи, Кортону и Перруджу (pp. 247–248). Наконец, он напал на них с севера, одержав убедительную победу над болонцами, их последними оставшимися союзниками, в битве при Казалеччио в июне 1402 г.

В этот самый опасный момент Флоренцию спасло чудо. Джангалеаццо умер от лихорадки, го-

-
1. См. Вагон 1966. Поскольку я не согласен со множеством его выводов, мне важно подчеркнуть огромную важность его пионерских работ о гуманистах раннего кватроченто. Я наверняка обязан не только его рассуждениям о датировке их сочинений, но также его анализу их учений и его благотворному упорству, с которым он указывал на важное значение их вклада в ренессансную политическую мысль.
 2. Войны Каррарези — вооруженные столкновения между сеньориальными родами Падуи (Каррарези) и Вероны (Скалигеры), окончившиеся победой Каррарези. — *Прим. пер.*

товясь нанести удар по городу в сентябре 1402 г. (р. 298). Однако спустя недолгое время флорентийцы столкнулись еще с одной, гораздо более тяжелой опасностью, нависшей над их традиционными свободами. На сей раз она исходила от сына Джангалеаццо, миланского герцога Филиппо Мария Висконти. Подобно своему отцу, он овладел Северной Италией, захватив в 1420 г. Парму и Брешию и присоединив Геную к герцогству Миланскому на следующий год (Вагон 1966, р. 372). Это побудило флорентийцев объявить ему войну и вступить в конфликт, который длился почти без перерыва вплоть до 1454 г., когда Козимо Медичи удалось договориться об условиях мира, включавших со стороны Милана подтверждение его готовности признавать и, если это необходимо, защищать независимый статус Флорентийской республики.

Согласно Барону, эти политические обстоятельства помогают объяснить два самых поразительных факта, имеющих отношение к разговору о социальных и политических проблемах Флоренции раннего кватроченто. Описанные выше события прежде всего должны помочь найти ответ на вопрос, почему в течение этого периода столь многие флорентийские авторы были так глубоко погружены в вопросы политической теории. Принято считать, что «одинокое положение» Флоренции перед лицом деспотов и, в частности, «флорентийско-миланское противостояние» 1402 г. сыграли роль катализатора, ускорившего это новое и более интенсивное осознание политической ситуации (рр. 444–446). Кроме того, эти же события должны были объяснить особое направление, в котором развивалась политическая мысль того времени и, в частности, ее сосредоточенность на республиканских идеалах свободы и гражданского участия. Барон считает кризис 1402 г. причиной «революции в политико-историческом мировоззрении флорентийцев» и утверждает, что «защита фло-

рентийской независимости от Джангалеаццо» оказала глубокое влияние на «усиление республиканских настроений флорентийцев» (pp. 445, 448, 459). В итоге значение «политического кризиса в Италии» начала XV в. состоит в том, что он дал начало «гуманизму нового типа» — гуманизму, укорененному в «новой философии политического участия и деятельной жизни» и призванному прославлять республиканские свободы Флоренции (p. 459).

Тезис о возникновении «гражданского гуманизма», как определил его Барон, получил широкое признание. Например, по убеждению Мартинеса, Барон «продемонстрировал», что «рождение гражданского гуманизма является во многом» следствием пережитого флорентийцами столкновения с Джангалеаццо Висконти (Martines 1963, p. 272). Бекер соглашается с тем, что Барон «убедительно доказывает» существование связи «между достижениями культуры и общественной жизнью Флоренции» (Becker 1968, p. 109). И сам Барон недавно отметил «широкое одобрение», с которым было встречено его утверждение, что войны против Милана «окончательно определили появление во Флоренции кватроченто политически осмысленного, общественно-ориентированного гуманизма» (Bagot 1968, p. 102).

Тем не менее имеются два фактора, важных для понимания ренессансного гуманизма, которые побуждают нас оспорить мнение Барона. Суть первого в том, что Барон, рассматривая кризис 1402 г. в качестве «катализатора новых идей», не учел, насколько вызванные им идеи были в действительности унаследованы от городов-республик средневековой Италии (ср. Bagot 1966, p. 446). Другая проблема состоит в том, что Барон, выделяя особые качества «гражданского» гуманизма, не сумел по достоинству оценить связь между флорентийскими авторами раннего кватроченто и более широким движением петраркианского гума-

низма, сложившимся в XIV в. Основная цель этой главы заключается в последовательном изучении этих двух проблем в попытке вписать их в более широкую картину эволюции политических идей в рамках флорентийского Ренессанса.

Анализ свободы

Первое большое затруднение, связанное с тезисом Барона о «гражданском гуманизме», проще всего выразить, сказав, что он недооценивает, насколько флорентийские авторы раннего кватроченто шли по стопам средневековых *dictatores*³. Как подчеркивал, в частности, Кристеллер, эти две группы связаны между собой тем, что получали одинаковую юридическую подготовку и впоследствии выполняли схожие профессиональные роли, выступая либо в качестве преподавателей риторики в итальянских университетах, либо, что бывало чаще, в качестве секретарей в городской или церковной администрации. Так складывалась карьера Колуччо Салутати (1331–1406), старейшины флорентийских гуманистов начала XV в. Он начал изучать *Ars Dictaminis* в Болонье у Пьетро де Мульо, а затем стал применять свои профессиональные навыки, служа канцлером в нескольких тосканских городах: сначала в Тоди в 1367 г., потом в Лукке в 1370 г. и, наконец, во Флоренции с 1375 г. и вплоть до своей смерти (Donovan 1967, p. 195; Ullman 1963, pp. 9–10). Обо

3. Я весьма обязан работам П. О. Кристеллера о развитии гуманизма. Он первым сделал принципиально важное замечание о том, что «гуманисты, не представляя собой новый класс, были интеллектуальными наследниками и последователями средневековых риторов, т. н. *dictatores*». См. Kristeller 1956, p. 564, а также pp. 262, 560–561. Значение работы Кристеллера для критики тезиса Барона было основательно изучено Джеррольдом Сейджелом (см. Seigel 1966, p. 43; Seigel 1968, pp. 204–205).

всех трех его ближайших учениках — Бруни, Верджерио и Поджо Браччолини — можно рассказать одну и ту же историю. Леонардо Бруни (1369–1444) в 1390-е гг. изучал во Флоренции право, риторику, а также греческий язык, в 1406 г. стал секретарем папской курии, вернулся во Флоренцию после 1415 г. и служил канцлером республики с 1427 г. и до самой смерти (Martines 1963, pp. 165, 167). Пьетро Паоло Верджерио (1370–1444) прошел во многом тот же путь, начав с изучения гражданского права во Флоренции в 1390-е гг. и став затем секретарем папской канцелярии в 1405 г. (Robey 1973, p. 34; Baron 1966, p. 130). И Поджо Браччолини (1380–1459) в те же девятые годы изучал гражданское право в Болонье и Флоренции, и начиная с 1404 г. долгое время служил в качестве ратора (*dictator*) при папской курии (Martines 1963, pp. 123–124). Наконец, карьеры многих гуманистов младшего поколения, находившихся по непосредственным влиянием круга Салютати, включая Альберти, Манетти и Пальмиери, строились по тому же образцу. Леон Баттиста Альберти (1404–1472) в 1420-е гг. изучал каноническое право в Болонье, получил там докторскую степень в 1428 г. и стал папским секретарем в 1434 г. (Grayson 1957, pp. 38–43). Джаноццо Манетти (1396–1459) получил юридическое и гуманистическое образование во Флоренции, служил более двадцати лет в различных комитетах и советах республики, а затем присоединился к папской курии и закончил свою карьеру секретарем неаполитанского короля (Martines 1963, pp. 179–184, 190–191). Маттео Пальмиери (1406–1475) сделал похожую и даже более успешную карьеру во Флоренции: исполнял обязанности посланника в восьми разных миссиях, а также более шестидесяти раз занимал различные городские должности, проведя почти полвека на юридической и административной службе (p. 192).

Однако наиболее важное сходство между средневековыми *dictatores* и флорентийскими гуманистами

начала XV в. качается круга тем, к которым они обращались в своих моральных и политических сочинениях. Подобно их предшественникам, гуманисты в основном интересовались идеалом республиканской свободы, сосредоточив свое внимание на вопросе о том, каким образом этот идеал оказался под угрозой и как можно его защитить.

Конечно, не следует слишком преувеличивать сходство между ранними *dictatores* и поздними гуманистами. Если мы вначале обратим внимание на аргументы, которыми обычно пользовались авторы раннего кватроченто, обсуждая угрозы свободе, мы обнаружим, что они, ставя нередко те же самые вопросы, что и их предшественники, обычно дают на них прямо противоположные ответы. В отличие от *dictatores*, гуманисты уже не придают большого значения опасности внутренних распрей. Причину того, что отношение к ним изменилось, возможно, следует видеть в том, что после провозглашения новой конституции в 1382 г., последовавшей за восстанием чомпи четырьмя годами ранее, Флоренция вступила в относительно стабильный период олигархического господства, который продолжался более одного поколения (Вес 1967, р. 34). Если мы заглянем несколько вперед, в 1430-е гг., мы обнаружим, что страх перед распрями вновь оживает в некоторых трактатах, как, например, «О гражданской жизни» Пальмиери (Palmieri 1944, pp. 110–113). Но если мы сфокусируемся на раннем поколении гуманистов, мы встретим гораздо более благодушное отношение к трудностям внутреннего устройства республики и уверенность в том, что их можно преодолеть. В частности, Бруни поражает чрезмерным оптимизмом в своей «Похвале городу Флоренции», написанной между 1403 и 1404 гг.⁴ Он не только затуше-

4. Эта датировка была предложена Бароном, но — как и датировка «Диалога к Петру Павлу Гистрию», другого сочинения Бруни, — она продолжает обсуждаться учены-

вызывает свидетельства продолжающейся групповой вражды, но даже похвалится тем, что «мы сумели уравновесить все части нашего города до такой степени, что в республике установилась всесторонняя гармония» (Bruni 1968, p. 259; ср. Witt 1976, p. 264).

Вследствие этой возросшей уверенности в большинстве политических сочинений, созданных Салютати и авторами его круга, один из самых важных вопросов, обсуждавшихся ранними *dictatores*, в конечном счете остался без внимания. Множественные распри вызывали у них ощущение, что любое преследование узко индивидуальных интересов обязательно нанесет ущерб общему благу. Как мы уже знаем, это заставило их мучиться над вопросом о том, как примирить права отдельных граждан с благополучием всего общества. Однако у авторов, подобных Бруни, мы встречаем более привычное и благодушное мнение, что эта

ми. Сейджел, желая преуменьшить значение кризиса 1402 г. в формировании «гражданского гуманизма», постарался заново обосновать традиционное предположение, что «Похвала городу Флоренции» была написана до этого кризиса, приблизительно в 1400–1401 гг. (см. Seigel 1966, особенно pp. 19–23). Барон, который остается приверженцем той теории, что взгляды Бруни окончательно оформились в результате кризиса 1402 г., продолжает настаивать на том, что «Похвала» не могла быть составлена раньше зимы 1403 г., а в 1404 г., вероятно, была уже завершена (см. Baron 1967 и особенно Baron 1955, pp. 69–113). Эта проблема, равно как и проблема датировки «Диалога» Бруни, не представляется мне очень важной с исторической точки зрения. Барон действительно смог предложить весомые аргументы, чтобы датировать эти сочинения периодом после 1402 г. Однако было бы ошибкой полагать, что сочинения Бруни этих лет содержат ряд новых идей, которые могли возникнуть только в результате кризиса 1402 г. Рассуждая о взаимосвязи Бруни и предшествующей итальянской политической мысли, я кратко постараюсь показать, что многие схожие идеи можно найти в ряде гуманистических и предгуманистических сочинений, которые, несомненно, были написаны до 1402 г.

проблема может разрешиться сама собой. Когда Бруни в своей «Речи» 1428 г. восхваляет купечество, он, по всей видимости, считает, что пока всякий человек занимается своими делами «усердно» и «предприимчиво», мы можем с уверенностью ожидать, что конечный результат такого просвещенного своекорыстия будет благотворным для республики в целом (Bruni 1761–64, p. 4).

Другим давним источником тревоги за сохранность политической свободы было опасение, что умножение частного богатства может оказать разлагающее воздействие на политическую жизнь. Мы уже видели этот страх у таких авторов, как Латини и Муссато, в следующем столетии он вновь проявился у Макиавелли и Гвиччардини. Однако гуманистов начала XV в. он едва ли беспокоит. Они, напротив, обычно прославляют деятельность флорентийских купцов, чьи неутомимые скитания, как сообщает нам Бруни в своей «Речи» 1428 г., заносили их даже до самой Британии, «которая есть остров, расположенный в океане почти на краю света» (p. 4). Более того, как правило, они специально подчеркивают, что это непрестанное стремление к прибыли является положительным благом для республики. В трактате «О жадности и роскоши», написанном в 1428–1429 гг., Поджо отстаивает мнение, что «деньги — жизненный нерв общественного благополучия, а те, кто жаден до них, являются его столпами» (Poggio 1964b, pp. 12–14; ср. Garin 1965, pp. 43–44). Те же настроения часто встречаются в трактате «О гражданской жизни» Пальмиери, а также в диалоге «О семье», созданном Альберти в начале 1430-х гг.⁵ Альберти, правда, более сдержан. Он напоминает нам о том, что «нет ничего пагубнее для нашего стремления к славе и чести, чем

5. О дате создания трактата см. Baron 1966, p. 348. О взглядах Пальмиери на богатство см. Palmieri 1944, pp. 118–121, 128–131, 146–147 etc.

жадность» (р. 166). Но даже он соглашается с тем, что богатство особенно благоприятствует «обретению и сохранению счастья», и специально настаивает на том, что «богатства отдельных граждан очень полезны» для общего блага, ибо они могут «удовлетворить нужды нашего города», особенно «когда отечество находится в отчаянном положении» (Alberti 1971, pp. 147–148).

Хотя гуманисты раннего кватроценти почти не испытывают традиционных опасений за сохранность свободы, они указывают на совершенно иной источник угрозы, который их предшественники не вполне осознавали. Они утверждают, что главная угроза целостности Флорентийской республики заключается в том, что ее граждане сами уже не готовы отстаивать свою свободу от посягательств тирании, но охотно доверяют заботу об своих вольностях наемникам, на которых нельзя полагаться.

Чтобы разобраться с этой новой опасностью, нам нужно посмотреть, как изменились условия гражданской и военной жизни во Флоренции XIV в. Сложная коммерческая деятельность все больше мешала богатым гражданам исполнять их воинскую обязанность⁶. В ходе войны с Сиеной в 1260-е гг. город мог выставить восемьсот полностью укомплектованных конных ополченцев (Bayley 1961, p. 8). Но спустя примерно восемьдесят лет, когда началась кампания против Лукки, их число сократилось до сорока. За этот период естественным образом возросло доверие к наемным кавалеристам. К середине XIV в. их уже было более двух тысяч на постоянной службе во Флоренции (р. 15). Однако довольно скоро флорентийцы обнаружили,

6. Некоторые современные ученые сомневаются в том, что этот упадок произошел столь быстро, как обычно считают. См. Mallet 1974, p. 13; Waley 1969, p. 135. Мэттингли (Mattingly 1961) также настаивает, что нападки гуманистов на систему наемничества были некорректными.

что войска, состоящие на жалованье, могут представлять столь же большую угрозу независимости их города, сколь и средство ее отстоять. Предвестием этой угрозы стала осада Пизы в 1362 г. Наемные флорентийские солдаты неожиданно потребовали двойное жалованье, а когда им было отказано, три их капитана немедленно покинули лагерь, захватив с собой более тысячи воинов (р. 12). Еще более опасный случай дезертирства произошел в начале войны с Миланом в 1424 г., когда один из главных кондотьеров, Никколо Пиккинино, со всей своей армией перешел на миланскую службу, поставив республику на грань катастрофы (р. 57).

Гуманисты реагировали на эту новую форму политического шантажа, произнося все более яростные тирады против приема на службу наемников. Одна из наиболее ранних и красноречивых речей такого рода появляется в книге писем «О делах повседневных», которую Петрарка начал составлять на основе своей корреспонденции в 1350-е гг. (Wilkins 1961, pp. 87–88, 206). Он сетует на то, что «в нашем войске множество воров и грабителей», которые «чаще терзают своих союзников, чем врагов». Они «охотнее бегут, чем сражаются», их выправка «более женственная, чем воинская», они «любят войну на словах, но ненавидят ее на деле», поскольку по-настоящему беспокоятся только о своем жалованье (Petrarch 1968, pp. 151–152). В письме о состоянии дел во Флоренции, написанном в 1383 г., Салютати выражает то же недовольство. Он опечален тем постыдным фактом, что жители более не защищают свой город, преданный в руки тех, «кого даже нельзя назвать мужчинами, кому безразлична свобода республики, и кто лишь падох на добычу и стремится к преступным удовольствиям»⁷. Поко-

7. *Salutati 1891–1911*, II, p. 85. Все цитаты из переписки Салютати даются по этому изданию, кроме тех случаев, когда используется издание Ригаччи — *Salutati 1741–42*.

ление спустя в своем трактате «Мом, или о государе» Альберти относится к этой проблеме уже смирившись, с иронией. Мом, олицетворяющий темную сторону человеческой природы, делает первые шаги на своем сатанинском поприще, пытаясь подкупить пожилых военных. Однако его планам не суждено сбыться: военные уже полностью развращены (ср. Tenenti 1974).

Решение, предложенное гуманистами в начале XV в., оживляет идеал вооруженного и независимого гражданского населения, который восхвалял Аристотель в третьей книге «Политики». Они утверждают, что Флоренция должна находиться под защитой и управлением людей, готовых проявить не только политическое мастерство, но, если потребуется, пожертвовать жизнью ради сохранения республики и ее свободы. Салютати провозглашает эти ценности уже в 1360-е гг.⁸, но свое наиболее совершенное выражение этот идеал находит у Леонардо Бруни, который постоянно обращается к нему в своих политических работах. В конце своей «Похвалы городу Флоренции» он настоятельно требует, чтобы каждый гражданин «носил оружие для защиты свободы» (Bruni 1968, p. 260). Завершая в 1422 г. свой трактат «О военной службе», он не признает «любовь к деньгам» причиной сражаться и утверждает, что «солдат должен стремиться не к богатству, а славе» (Bruni 1961, pp. 387–388). Он приводит достойные восхищения примеры, которые были поданы выдающимися гражданами, доказавшими свою готовность рисковать жизнью ради безопасности города. В начале «Жизни Данте» Бруни славит молодого поэта за то, что тот «доблестно сражался за свою страну» в великой и знаменитой битве при Кампальдино (Bruni 1901, p. 83). Он включает в «Похвалу городу Флоренции» описание победы, одержанной рес-

8. См., напр.: Salutati 1891–1911, I, 26–27.

публикой в войне против Вольтерры в середине XIII в., и хвалит граждан за то, что они «действуя самостоятельно, без всякой иностранной помощи, сражались за себя, преумножая славу и достоинство» (Bruni 1968, p. 255). И его «Речь», написанная по случаю похорон Нанни Строщи, флорентийского военачальника, погибшего в столкновении с миланцами, была создана — во многом в подражание Фукидиду — с целью показать, «насколько велика разница между иностранными солдатами и теми, кто сражается ради любви к своему городу» (Bruni 1761–64, p. 6). Описывая, как Строщи и его люди попали в роковую засаду, он подчеркивает, что наемники, бывшие среди них, «тут же сдались, посчитав, что нет ничего важнее их собственной безопасности». С их трусливым поведением максимально контрастирует доблестное поведение самого Строщи. «Ставя любовь к своему отечеству выше собственной безопасности», он немедленно бросился в битву и «на время сумел остановить натиск врага», прежде чем пал от смертельной раны (p. 6).

Таким образом, обсуждая опасности, подстерегающие политическую свободу, гуманисты раннего кватроченто приходят к заключениям, которые заметно отличаются от сделанных их предшественниками. Однако, если мы обратимся к анализу самого понятия политической свободы, мы найдем у них много общего.

Гуманисты начинают с традиционного и устоявшегося определения понятия свободы. Обычно они употребляют этот термин, обозначая им одновременно независимость и самоуправление — свободу от вмешательства извне и свободу активно участвовать в управлении республикой. Ханс Барон ошибался, когда описывал такое воззрение как часть «новой идеологии», которая была «порождена» в ходе продолжительных войн с тирани-

ей в первой половине XV в. (Baron 1966, pp. 28–29, 418–419). Анализ гуманистов в действительности продолжает тематику, которая, как мы уже знаем, присутствует в дипломатических переговорах, городских хрониках и других формах политической пропаганды, начиная как минимум с середины XIII в.⁹

Из этого традиционного определения «свободы» гуманисты усваивают необходимость защищать целостность существующих городских республик от дальнейших посягательств со стороны синьоров. Салютати составляет прекрасную прокламацию, выражающую это убеждение, в официальном письме, которое он написал в ответ на объявление войны, прозвучавшее от Джангалеаццо. В конце ее Салютати пишет: «Теперь мы возьмемся за оружие, чтобы защитить нашу свободу и свободу тех, кого ты жестоко угнетаешь ярмом своей тирании, в надежде, что вечная справедливость всемогущего Бога защитит нашу свободу и заметит страдание Ломбардии, предпочитая свободу множества народов амбиции одного-единственного смертного» (Salutati 1723–51, col. 817). В течение последующих войн с Миланом образ Флоренции как сторожевого пса политической независимости постоянно используется Салютати и его последователями, в частности Леонардо Бруни, который в «Похвале городу Флоренции» особенно гордится тем, что «наши граждане с радостью приветствуют свободу всех народов, будучи непримиримыми врагами всех тиранов» (Bruni 1968, p. 245). Бру-

9. Зависимость так называемых гражданских гуманистов от этих ранних сочинений совершенно справедливо подчеркивалась Рубинштейном (Rubinstein 1968, p. 449) и, не так давно, Струвером (Struever 1970, p. 117). О дискуссии вокруг «свободы» в обоих обозначенных мною смыслах во Флоренции на протяжении XIV в. и особенно в ходе конституционного кризиса семидесятых годов — см. Brucker 1962, p. 73; Becker 1962, pp. 395–396.

ни подкрепляет это заявление, вспоминая множество случаев, когда флорентийцы охотно «шли на встречу опасностям ради сохранения спокойствия и свободы других народов» (р. 256). Он восхваляет республику «за спасение народа Лукки и победу над пизанцами» в предыдущем столетии и настаивает на том, что десять лет назад «вся Италия покорилась бы власти» Джангалеаццо, если бы Флоренция «не вступилась за ее свободу» и не выдержала его натиск, проявив при этом «величайшую предусмотрительность и решимость» и, таким образом, «не освободила всю Италию от угрозы порабощения» (р. 256, 258).

Другой традиционный смысл «свободы», который воспроизводят гуманисты, состоит в сохранении свободной конституции, позволяющей всем гражданам на равных участвовать в делах управления. Бруни иногда говорит в этой связи о «подлинной свободе», гордо заявляя, что флорентийская конституция на деле ее обеспечивает. Впервые он заявляет об этом в конце «Похвалы городу Флоренции», утверждая, что суверенность городского Совета гарантирует «полное господство народа и его свободы», так что последняя «находится здесь в такой безопасности», какой нигде больше нет (рр. 260, 262). Но в основном он обсуждает эту тему в своей «Речи» в честь Строцци, в начале которой он вновь превозносит флорентийцев и совершенство их правления. Первейшее достоинство флорентийской конституции заключается, по его мнению, в том, что «она дает равную для всех возможность участвовать в делах республики». Это, в свою очередь, гарантирует, что «все в максимальной степени направлено здесь на сохранение свободы и равенства всех жителей». Они вольны критиковать и контролировать свое правление, поскольку «никому не приходится испытывать благоговейный страх перед чьей-либо властью или способностью причинить им вред». И они свободны от страха по-

рабощения тиранией, поскольку участие всех граждан в делах управления гарантирует, что «власть над городом никогда не окажется в руках одного или нескольких людей» (Bruni 1761–64, p. 3).

Кроме того, подобно авторам ранних риторических сочинений, гуманисты безоговорочно предпочитают республику всем другим формам правления. Ханс Барон снова несколько ошибается в трактовке этой темы. Он считает, что восторженная приверженность «средневековой идее императорской монархии» составляла одно из «традиционных убеждений» итальянских политических мыслителей до начала XV в. (Baron 1966, pp. 160, 242). Таким образом, ему приходится говорить о полном «расколе» между этим наследием и «новым взглядом», приобретенным «гражданскими гуманистами» раннего кватроченто, «чья критика императорской монархии» резко контрастировала «с этими чертами прошлого века»¹⁰. Однако, как мы уже знаем, отречение от империи, равно как и вера в то, что республиканская форма правления наилучшим образом подходит *Regnum Italicum*, присутствуют уже в политических сочинениях Латини 1260-х гг., в хрониках Муссато, комментариях Бартоло и трактате о правлении Птолемея Луккского первой половины XIV в. Поэтому было бы правильнее в разговоре о так называемых «гражданских гуманистах» сказать, что они опирались широкие антимонархические настроения, чтобы вновь убедиться в уникальных особенностях республиканской мысли начала XV в.

Первым «гражданским гуманистом», выступившим с открытой критикой монархии, был Салютати, уже в 1376 г. посвятивший этой теме публичное письмо, в дополнение к которому в 1392 г.

10. См. Baron 1966, pp. 49, 58, а также Witt 1969, p. 450. Витт утверждает, что «концепция республиканизма, основанная на психологическом значении свободы», не встречается нигде до политических работ Салютати.

он написал письмо, прославляющее республиканскую свободу (*Salutati* 1891–1911, II, 386–393; Witt 1969, pp. 452–455). Бруни горячо поддерживает ту же позицию в своей «Речи» о Строщи, в которой содержится прямой вызов тем, «кто предпочитает монархическую форму правления». Он утверждает, что королям нельзя служить добросовестно. К «добрым мужам они относятся с бóльшим подозрением, чем к плохим, поскольку их всегда пугает чужая добродетель» (*Bruni* 1761–64, p. 3). Альберти повторяет это утверждение в диалогах «О семье», когда обсуждает вопросы «хорошего управления». Он настаивает на том, что «при дворах государей лицемеров, льстецов и завистников всегда больше, чем добрых мужей», поэтому государи и короли «редко умеют ценить добродетель» (*Alberti* 1971, p. 245). Согласно Бруни, мораль, которая отсюда следует, состоит в том, что «народную форму правления» нужно считать «единственно легитимной», поскольку она «не только делает возможной подлинную свободу и уравнивает всех граждан перед законом», но также создает условия для «процветания добродетели вне всяких подозрений» (*Bruni* 1761–64, p. 3).

Однако верно и то, что в похвале республиканской политической жизни у Бруни присутствует по меньшей мере один оригинальный — и чрезвычайно важный — элемент. Это его предположение о том, что между свободой и величием республики есть определенная связь. Особое достоинство республики, как он утверждает в своей «Речи», состоит в том, что она позволяет всем в одинаковой мере надеяться «на достижение почестей и самостоятельное продвижение по службе» (*Bruni* 1761–64, p. 3). Это равенство важно по той причине, что «люди тянутся наверх до тех пор, пока надеются, что почести им открыты, и впадают в праздность, когда эта надежда исчезает» (p. 3–4). Это, в свою очередь, означает, что «как только возможность достигать почестей и добиваться власти становится доступ-

ной для свободного народа», можно ожидать, что это обстоятельство, скорее всего, «сделает их таланты востребованными» (р. 4). Таким образом, между поощрением у граждан соревновательного и *ответственного* (*engagé*) этоса и утверждением сильной и дееспособной республики есть самая тесная связь. Это убеждение отчетливо заявляет о себе в конце «Речи» Бруни, когда он замечает, что «нет ничего удивительного» в том, что Флоренция «выделяется своими талантами и усердием», поскольку «среди граждан нашего города приветствуется честолюбие и раскрытие своих способностей». Вскоре после этого в 1438 г. с тем же поучением и с не меньшим самодовольством выступил Поджо Браччолини — в письме, адресованном Филиппо Мария Висконти. Вначале он уверяет герцога в том, что «обладание свободой» вместе со способностью граждан «действовать совместно» приводят народ Флоренции в невероятное возбуждение и необычайно вдохновляют его «взрачивать добродетели». Именно по этой причине, пишет он в заключении, «среди знаменитых и великолепных городов Италии нет такого, который мог бы превзойти Флоренцию талантами, ученостью, мудрыми науками, гражданской зрелостью, добрыми обычаями и добродетелями» (Poggio Bracciolini 1964a, p. 183–184).

Хотя представленный здесь взгляд на то, как соотносятся между собой свобода и власть, и является новым, он определенно возникает из двух предположений, которые были уже заметны в сочинениях средневековых *dictatores*. Первое сводится к убеждению, что здоровая и неиспорченная политическая жизнь зависит не столько от совершенства механизмов управления, сколько от активной деятельности и духа общности¹¹. Как мы уже отмечали, это убеждение было характерно для ряда книг XIII в. из разряда «советов для подеста», и оно по-преж-

11. В оригинале у Скиннера — *public spirit*. — Прим. пер.

нему лежит в основе таких сочинений, как «Похвала городу Флоренции» Бруни. Когда он говорит о величии республики, он продолжает связывать его с тем фактом, что «не может быть стремления к праздности у тех граждан», кто «считает неправильным вести спокойную жизнь» и «постоянно старается ради своего города», выступая против его врагов и «посвящая себя заботам о сохранении его традиционных вольностей» (Bruni 1968, p. 252).

Другое известное предположение, с которым гуманисты продолжают соглашаться, состоит в том, что достоинство гражданина следует измерять не длиной его родословной или величиной богатства, но способностью развивать свои таланты, постигать подлинный смысл духа общественности и, таким образом, использовать свои лучшие качества во благо сообщества. Подобно своим предшественникам, гуманисты выражают эту мысль той формулой, что добродетель создает единственно подлинную знать. Возможно, в своем наиболее изысканном виде это убеждение встречается в рассуждении о понятии благородной знати, автором которого является Бонаккорсо да Монтеманья (ок. 1392–1429), молодой профессор права во Флоренции, тесно связанный, по-видимому, с кругом местных гуманистов (Mitchell 1938, p. 176; ср. Baron 1966, p. 420). Его «Спор о благородстве» был завершен в 1428 г. и переведен на английский двадцать лет спустя Джоном Типтофтом, графом Вустером, изучавшим в это время во Флоренции латынь и греческий (Mitchell 1938, p. 177). (Я буду приводить цитаты из него в этом переводе, поскольку он представляет собой один из самых ранних гуманистических трактатов, вышедших на английском языке.) «Спор» — или «Декламация», как его предпочитает называть Типтофт — имеет вид словесного состязания между двумя молодыми людьми, претендующими на руку Лукреции, дочери римского нобиля, «исполненного богатства, почета и дружеских связей» (Buonaccorso da Monte-

тагна 1938, р. 215). Лукреция говорит отцу, что примет предложение того ухажера, который выкажет «большее благородство» (р. 217). Поэтому каждый выступает с речью, прославляя собственное благородство. Первый, Корнелий, выступает с короткой речью, в которой кичится «высокой славой» своих знаменитых предков и «обилием своего богатства» (рр. 217, 221). Другой, Гай, произносит гораздо более длинную и внушительную (хотя и несколько занудную) речь, нападая на Корнелия за то, что тот свел благородство к «крови и богатству» (р. 226). Подлинное благородство, по словам Гая, «покоится ни на славе другого мужа, ни на мимолетных подарках фортуны, но на собственной добродетели человека» (р. 226). Он повторяет утверждение Данте, что обладание великим богатством не имеет большого значения, поскольку «честная бедность несколько не умаляет добродетель» (р. 232). Он также соглашается с Данте в том, что сведение благородства к «вещи, передаваемой по наследству» — это «пустые домыслы», ибо муж с древней родословной, но не имеющий собственных добродетелей, «позорен и отвратителен», потому что не сумел последовать примеру своих «досточтимых предков» (рр. 229–231). Образ по-настоящему благородного человека тем самым предполагает личность с прямым характером, обладающую «заметной доблестью и мужеством», чьи достижения отражают ее собственные «труд и заслуги (рр. 232, 234).

Несколько лет спустя Поджо Браччолини взялся за разработку той же темы в своем диалоге «О благородстве», после чего уравнивание благородства и добродетели становится общим местом у гуманистов, встречается в сочинениях Альберти, Ландино и Платины, и даже в виде напоминания молодым дворянам украшает герб кембриджского Тринити-колледжа. Диалог Поджо начинается с замечательного обзора различного отношения к благородству в Италии, Германии, Франции, Англии и Испании,

но далее обсуждение сводится к повторению известного аргумента стоиков о важности индивидуального самосовершенствования. «Мнение толпы», будто благородство «состоит из даров фортуны», отвергается на том основании, что оно связывает благородство с «подлыми вещами» (Poggio Bracciolini 1964c, p. 72). А расхожее убеждение — которое, как мы уже знаем, отчасти разделяет Бартолода Сассоферрато, — что обладание благородством по существу зависит от рождения в семье, «известной своими великими деяниями», также отклоняется с замечанием, что «многие великие римляне происходили от безвестной деревенщины, но позднее стали благородными в силу своих добродетелей и личных заслуг» (p. 78). Кульминацией диалога является повторное провозглашение, что «благородство должно быть наградой исключительно за добродетель» (p. 80). По-настоящему благородный человек предстает, как у Бонаккорсо, высокоактивным и амбициозным индивидуалистом, возвращающим «честность и ценные навыки», чтобы потом посвятить их собственному прославлению и служению общему делу (p. 83).

Наконец, гуманисты раннего кватроченто опираются на предшествующие представления о политической свободе в своей философии истории. В первую очередь это касается выражаемого ими предпочтения свободы Римской республики в ущерб деспотизму поздней империи. Ханс Барон вновь несколько заблуждается, неоднократно утверждая, что «республиканская интерпретация римской истории» представляет собой «новый элемент в исторической мысли Ренессанса»¹². Дей-

12. См. Baron 1966, p. 64, см. также: pp. 6, 47–48, 54, 75, 460. См. также: Ferguson 1958, p. 25; Baron 1958, p. 26. Покок (Роскок 1975, p. 56) следует за Бароном, когда говорит о нападах на Юлия Цезаря у Салютати как о «революционном» изменении.

ствительно, такая интерпретация едва ли появляется в сочинениях ранних *dictatores* — хотя даже здесь Латини представляет собой важное исключение. Однако, как мы уже отмечали, все основные элементы республиканского взгляда на античный Рим и его историю можно найти в трактатах Ремиджо, Птолемея, Бартоло и других схоластов начала XIV в. Есть некоторая ирония в том, что Салютати, Бруни, а также их последователи, непрерывно очерняющие всю схоластическую мысль, когда дело касается истории Рима, одобряют и развивают схоластическую, в сущности, интерпретацию исторических фактов.

Это становится отчетливо видно в «Похвале городу Флоренции» Бруни, которая подкрепляет утверждение Салютати о том, что город был изначально основан не Юлием Цезарем, как прежде считали патриотически настроенные граждане, а ветеранами Суллы в последние годы Республики (Вагон 1966, р. 63). Коль скоро Флоренция так славится своими республиканскими вольностями, Бруни считает очевидным, что эта «колония должна была быть основана в том время, когда сила и свобода Рима были на своей вершине» (Вигни 1968, р. 247). Он готов признать, что «эта свобода была подорвана незадолго до основания колонии по причине чудовищных преступлений» (р. 245). Но он настаивает на том, что «столь отменная римская колония» могла быть устроена только тогда, когда «Цезарь, Антоний, Тиберий или Нерон еще не успели украсть у народа его свободу» (р. 235). Это восхваление Римской республики сочетается с активной неприязнью к Юлию Цезарю, что вновь соответствует воззрениям схоластов — предшественников Бруни. В «Похвале городу Флоренции» правление Цезаря — это тот ключевой момент, когда заканчивается свобода Римской республики и начинается тирания империи. До него были Камилл, Сципион, Марцелл и Катон, «самые почитаемые

и достойные мужи» (р. 246). Потом настало время Цезаря, чьи «многие и тяжкие» злодеяния, включая «проскрипцию неповинных граждан», оказались в тени его великих и многочисленных добродетелей (р. 247). А после Цезаря Рим попал в руки кучки людей, «чьи пороки не извинялись никакими добродетелями» — включая сюда отравительно-го Каллигулу, «мечтавшего о том, чтобы у римского народа была одна шея» (рр. 246).

Единственный пункт, где Бруни и его последователи, пожалуй, выходят за рамки анализа, предложенного первыми схоластами, касается их объяснения величия Римской республики и упадка империи. Бруни видит в истории Рима ярчайшее подтверждение своей веры в то, что народ обязательно достигает величия, пока он волен участвовать в делах управления, и непременно растлевается, как только его лишают этой свободы. Видя в этом наилучшее подтверждение своей теории, впервые он отсылает к подъему и упадку Рима в своей «Похвале городу Флоренции», где замечает, что «после того, как Республика была предана в руки одного человека, уже не найти в ней (как говорил Тацит) известных и талантливых умов» (р. 247). Но преимущественно разработкой этого тезиса он занимается в начале своей «Истории флорентийского народа», которая в основном была написана между 1414 и 1420 гг. (Ullman 1946, p. 218; Wilcox 1969, pp. 3, 67, 98). Ее первая книга содержит сводный обзор истории Италии от истоков Римской республики и до войны с Фридрихом II в середине XIII в. В основе его лежит идея, что расширение и крах римской гегемонии главным образом следует объяснять с точки зрения приобретения и утраты политической свободы. Триумфальные успехи Республики должны были стать иллюстрацией того положения, что «когда путь к величию открыт, люди охотнее берутся за дело, когда же он закрыт для них, они вновь впадают в празд-

ность» (Bruni 1926, p. 13). И наоборот, порча и упадок Рима начинаются «с того момента, когда люди лишились свободы и попали под власть императоров» (p. 14). С наступлением принципата «люди передали свою свободу в другие руки», а «с утратой их свободы стала увядать и их сила» (pp. 14, 18). Как в свое время у Гиббона, так и у его отдаленных предшественников среди гуманистов упадок и разрушение Римской империи в основном объясняются избытком абсолютной власти, заявившим о себе с неотвратимостью, как только начал исчезать «дух общности».

Возрождение классических ценностей

До сих пор мы изучали, как тематика предгуманистической и схоластической политической теории была подхвачена и развита так называемыми «гражданскими гуманистами» в начале XV в. Теперь нам нужно расширить рамки, чтобы охватить связь флорентийских авторов раннего кватроченто с более широким гуманистическим движением, которое возникло в XIV веке.

Как мы уже отмечали, в начале XIV в. в Ареццо и Падуе возникло литературное движение, которое можно по праву называть «гуманистическим» — движение, берущее начало в обучении риторике и уделяющее все большее место подражанию образцам классической историографии, поэзии и моральной философии (ср: Kristeller 1956, p. 544). Теперь нам нужно обратить внимание на то, что со второй половины XIV в. это движение усилилось и приобрело большую уверенность благодаря двум событиям, которые, в свою очередь, оказали сильное влияние на флорентийских гуманистов раннего кватроченто.

В первую очередь, важным событием стало быстрое расширение знаний об античном мире. Гума-

нисты стали проводить систематические поиски сочинений классических авторов, в частности текстов Цицерона, которого (по словам Петрарки) считали «великим гением» античности¹³. Эти поиски сокровищ в скором времени принесли серию важных открытий (Kristeller 1956, p. 262). В кафедральной библиотеке Милана в 1392 г. Салютати нашел полное собрание цicerоновских «Писем друзьям» (Baron 1966, p. 493). Были найдены и впервые стали доступными исторические сочинения Тацита и Фукидида, а также ряд жизнеописаний Плутарха (Kristeller 1961, pp. 14–17). В 1421 г. в библиотеке Лоди епископ Ландриани обнаружил рукопись диалога Цицерона «Об ораторе» (Murphy 1974, p. 360). Поджо Браччолини сделал серию потрясающих открытий в северных монастырях, которые посетил, будучи участником Констанцского собора 1414–18 гг. (Murphy 1974, pp. 357–358). В 1416 г. в Санкт-Галлене, впервые после IX в., им была обнаружена полная версия риторического трактата Квинтиллиана (Clark 1899, p. 128). А два года спустя, по-видимому, в Лангре, он натолкнулся на поэмы Стация и Манилия, философский труд Лукреция и несколько речей Цицерона, прежде считавшихся утраченными (Clark 1899, pp. 126 и прим., 128).

Однако самое важное событие состояло в том, что после обретения множества текстов и осознания того, что они были написаны для очень далекого и совершенно другого общества, гуманисты постепенно стали усваивать новый подход к античному миру. До сих пор изучение классической древности — которые знало свои спады и подъемы на протяжении Средневековья — не создавало чувства радикального разрыва с культурой Греции и Рима. Сохранялось чувство принадлежности ко все той же цивилизации. И в Италии, где продолжал действовать Кодекс Юстиниана, латинский

13. См. Petrarch 1948, p. 79.

язык повседневно использовался в области права и образования, а большинство городов продолжали располагаться на местах древнеримских поселений, это чувство было особенно сильным. Как подчеркивал Панофский, вследствие этого сохранявшегося чувства близости, несмотря на возрождение классической традиции, происходившее в течение Средневековья, мы не находим ни одной попытки найти такой подход к культуре античного мира, который отвечал бы ее собственным основаниям (Panofsky 1960, pp. 110–111). Вместо это мы всегда сталкиваемся с тем, что Панофский называл «принципом разделения» — с одной стороны, использования классических форм, с другой — утверждения, что их послания имеют значение для современности. Панофский приводит множество примеров этой тенденции в искусстве и архитектуре романского стиля, где элементы классической декорации использовались совершенно эклектично, в то время как герои греческой и римской литературы обычно выглядели «баронами» и «барышнями» на фоне средневековых ландшафтов, нередко отправляющими христианские обряды и одетыми неизменно анахронично (Panofsky 1960, pp. 85–86, 102). Подобный же облик, как мы уже знаем, принимало проходившее в Средние века обучение античной риторике и философии. Когда учителя риторики в XIII в. перестали заниматься насаждением правил и вместо этого призвали изучать «самых лучших авторов», они с огромным энтузиазмом ухватились за риторические сочинения Цицерона. Но они никогда не пытались определить, в чем для самого Цицерона состояли подлинные цели и задачи обучения риторике. Они просто приспособили его сочинения к существующей структуре традиционной *Ars Dictaminis*.

Однако к концу треченто мы имеем дело с совершенно иным подходом. По словам Панофского, «на классическое прошлое впервые взглянули

как на некую целостность, отрезанную от настоящего» (р. 113)¹⁴. Появилось новое чувство исторической дистанции, благодаря которому цивилизация античного Рима предстала как совершенно отдельная культура, которая заслуживала — и даже требовала — чтобы ее реконструировали и оценивали, насколько это возможно, согласно ее собственным основаниям.

Ярким символом такого изменения стало новое отношение к развалинам императорского Рима. В Средние века торговали мрамором, вырезанным из древних построек. Причем некоторые образцы такого мрамора проделывали далекий путь до Вестминстерского аббатства и кафедрального собора в Ахене (Weiss 1969, p. 9). Но к началу XV в. под влиянием таких писателей, как Флавио Бьондо, автора трактата «Рим восстановленный», подобный вандализм стал выглядеть почти святотатством. Впервые начали проводить археологические раскопки и принимать меры для сохранения античного города (Robathan 1970, pp. 203–205, 212–213). Но, несомненно, самым важным симптомом нового мировоззрения было развитие не-анахронического классического стиля. Впервые он заявил о себе в скульптуре и архитектуре Флоренции раннего кватроченто: Гиберти и Донателло начали воспроизводить точные формы и техники античной скульптуры, а Брунеллески совершил паломничество в Рим, чтобы в точности измерить масштаб и пропорции классических зданий, поскольку он собирался — по выражению его современника и биографа Антонио Манетти — «обновить и вывести на свет» подлинно римский, а не просто романский стиль (Panofsky 1960, pp. 20, 40). В течение одного поколения по-

14. Цит. по: *Пановский Э.* Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада / Пер. с англ. А. Г. Габричевского. М.: Искусство, 1998. С. 100. — *Прим. пер.*

добная трансформация произошла с искусством живописи: Мантенья привнес строгий классицизм во фрески, а Поллайоло и Боттичелли вместе со своими многочисленными учениками и последователями усвоили и развили во Флоренции все те же установки (pp. 174–176).

О революции, произведенной гуманистами в изучении античной риторики и философии в течение XIV в., можно рассказать точно такую же историю. Ее героем является Петрарка. Он окончательно преодолел разрыв между классическими основаниями *Ars Dictaminis* и практическими целями, которым это искусство призвано было служить. Отвергая все попытки поместить сочинения Цицерона в предустановленную традицию обучения искусству риторики, он пытался восстановить — в характерном для Ренессанса историческом духе — то, в чем сам Цицерон видел особую ценность образования, основанного на сочетании риторики и философии. В результате этих поисков, по словам Сейджела, «Петрарка трансформировал средневековую итальянскую риторику, восстановив ее классические основания и масштаб и, таким образом, дав практикующим риторам возможность переделывать себя по образу Цицерона»¹⁵.

Петрарка прежде всего восстановил цicerоновский смысл подлинных целей образования. Как сам Цицерон формулирует этот идеал в «Тускуланских беседах», цель образования состоит не только в том, чтобы создать человека, владеющего определенным набором технических навыков, и даже не человека, способного обрести все добродетели и «хорошие качества души». Скорее следует возвращать «единственную добродетель (*virtus*), которая затме-

15. См. Seigel 1968, p. 222. См. также: pp. 31–32, 61, 215, 224. Я многим обязан тонкому анализу цicerонизма Петрарки, проделанному Сейджелом. См. также ценное обсуждение той же тематики: Whitfield 1943, особенно pp. 47, 104–105, 195.

вает все остальные». Цицерон даже утверждает, что «слово *virtus* происходит от слова *vir* (муж)». Поэтому он настаивает на том, что это особого рода *virtus*, которую мы, в первую очередь, должны стремиться обрести не только потому, что «хотим быть добродетельны», но также потому, что «хотим быть мужами» (Сисего 1927, pp. 195, 197)¹⁶. основополагающая цель всякого образования, тем самым, заключается в воспитании *vir virtutis* — поистине доблестного мужа, личности, о чьем характере можно сказать просто, как говорит шекспировский Антоний о Бруте: «Это был человек»¹⁷.

Петрарка заново открыл то высокое назначение, которое Цицерон предписывал изучению риторики и философии в целях формирования *vir virtutis*, или мужа, обладающего подлинным мужеством. Этой теме посвящен, в частности, трактат «Об ораторе», самое длинное и самое важное риторическое произведение Цицерона. Подлинный *vir* в первую очередь должен быть мудрым человеком. В воспитании его характера Цицерон на первое место ставит изучение моральной философии. Но он также должен быть способен находить практическое применение своей мудрости, связывать философию с жизнью, поступать скорее как гражданин, нежели как мудрец. Поэтому, согласно Цицерону, в системе его воспитания риторике должно также уделяться важное место. Ее особая ценность состоит в том, что «она выражает словами наш ум и волю с такою силой, что напор ее движет слушателей в любую сторону» (Сисего 1942, 1, p. 45; ср. также 1, 23–27)¹⁸.

16. Цит. по: *Марк Туллий Цицерон. Избранные сочинения* / Пер. с лат. и коммент. М. Л. Гаспарова. М.: Художественная литература, 1975. С. 262. — *Прим. пер.*

17. См. *Julius Caesar*, V, v, 75. Об этом античном идеале образования см. Magrou 1956, особенно pp. 98–99.

18. Цит. с небольшими изменениями по: *Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве* / Под ред. М. Л. Гаспарова. М.: Наука, 1972. С. 55. — *Прим. пер.*

Таким образом, объединяя мудрость и красноречие, риторика незаменима, поскольку она способствует передаче знания об истине и позволяет наиболее благотворным философским учениям оказывать надлежащее воздействие на ведение общественных дел.

Для понимания гуманизма Петрарки и его последователей важно иметь в виду, что как только они восстановили это подлинно античное мировоззрение, они превратились в пылких сторонников все того же цицероновского идеала. В итоге произошла трансформация не только существующих взглядов на истинное предназначение и содержание образования, но также на природу человека, границы его возможностей и на подлинные цели его жизни. В оставшейся части этой главы будет сделана попытка проанализировать эту трансформацию.

Понятие *virtus*

Первым и важнейшим шагом гуманистов стало прояснение предпосылок, лежащих в основании цицероновского понятия *virtus*: в первую очередь, что люди действительно способны достигнуть этого высшего совершенства; кроме того, правильно выстроенный процесс образования имеет существенное значение для достижения этой цели; и наконец, такое образование должно строиться на одновременном изучении риторики и античной философии.

Приняв эту классическую систему ценностей, гуманисты с радостью убедились в том, что их занятия риторикой исключительно ценны. Теперь для них было несомненно, что к риторике и философии следует относиться как ключевым культурным дисциплинам (Seigel 1968, p. 61). Таким образом, они смогли произвести на свет учение, которое

впоследствии оказалось поразительно долговечным: согласно ему, классическое образование составляет не только единственно возможную форму обучения для благородного человека, но также является наилучшей подготовкой к его вступлению в общественную жизнь.

Петрарка обосновывает это учение в трактате «О невежестве своем собственном и многих других», написанном в 1367 г. в защиту гуманистических занятий от насмешек четырех ревнителей схоластической философии, которые отзывались о нем самом как о «хорошем, но необразованном человеке» (Wilkins 1961, p. 210). Петрарка настаивает на том, что недостаточно изучать добродетель по Аристотелю. Хотя аристотелевский анализ может способствовать «проникновенному пониманию», однако «его урок не содержит вовсе или содержит в малой степени те стимулы, ту горячность слов, которыми ум зажигается и воспламеняется». Парализующий эффект такой ограниченности состоит в том, что, не умея побудить своих читателей «любить добродетель и ненавидеть пороки»¹⁹, Аристотель также не способен связать свою теорию с практической жизнью (Petrarch 1948, p. 103). Эту слабость можно преодолеть только изучением риторики, в особенности риторики Цицерона, от гения которого, как признается Петрарка, «я с трудом могу оторваться» (p. 85). Только после того, как мы научились соединять мудрость с красноречием, «запечатлевать и доставлять глубоко в сердце самые острые и жгучие уколы речи», мы можем надеяться на то, что выполним жизненно важную задачу философии — рассуждать так, чтобы наши

19. Цит. с изменениями по: *Петрарка Ф. О невежестве своем собственном и многих других* // *Петрарка Ф. Сочинения философские и полемические* / Сост., пер., коммент. Н. И. Девятайкиной и Л. М. Лукьяновой. М.: РОССПЭН, 1998. С. 353.

слушатели не только научались добродетели, но вдохновлялись на свершение добродетельных поступков (р. 104). Эти представления о единстве теории и практики были подхвачены флорентийскими гуманистами начала XV в. В письме от 1374 г. Салютати хвалит Петрарку за то, что он подчеркивал важность риторики и сам «весьма преуспевал в красноречии» (*Salutati* 1891–1911, I, 179). Бруни посвящает значительную часть своего «Диалога к Петру Павлу Гистрию» обоснованию необходимости союза между философией и риторикой, и указывает на Петрарку и Цицерона как на два великих образца такого синтеза. Он начинает с восхваления Цицерона как человека, «перенесшего философию из Греции в Италию и напитавшего ее золотыми потоками своего красноречия» (*Bruni n.d.*, p. 54). А заканчивает изящным прославлением Петрарки за то, что он «восстановил *studia humanitatis* в то время, когда эти занятия уже угасли, и показал нам путь к самообразованию» (р. 94).

В течение одного поколения эта убежденность в важности красноречия превратилась в предмет веры, а также стала определяющей чертой гуманистов. Вследствие этого похвалы, расточаемые ими во славу риторики, становились чрезмерно высокопарными. Хорошим примером тому служит «Речь во славу красноречия», произнесенная Бартоломео делла Фонте (1446–1513) в начале его первого лекционного курса в качестве профессора риторики во Флоренции в ноябре 1481 г. (*Trinkaus* 1960, pp. 91–94). Мастерство красноречия, как убеждал он свою аудиторию, «в наших домашних делах, равно как в общественной деятельности», совершенно необходимо (*Fonte* 1960, p. 96). Человек, способный соединять мудрость с красноречием, может «наказывать нечестивцев, заботиться о добрых, украшать свою родную землю и благодетельствовать всему человечеству» (pp. 96–97). Отсюда должно быть очевидно, что «изучение красноречия» дает «бóльшие

преимущества в общественных и частных делах», чем любая другая наука (р. 95). Словом, мы должны относиться к риторике как «госпоже рода человеческого», ни больше ни меньше (р. 99).

Другим следствием возрождения Цицероновского идеала *virtus* стало огромное внимание к организации образования молодого человека — вопросам о том, к изучению чего его надлежит побуждать и какому порядку предпочтений он должен следовать. К началу XV в. некоторые гуманисты стали открывать свои собственные школы, чтобы подобающим образом обучать правильным предметам. Пионером этого движения был Джованни ди Конверсино, двое учеников которого стали одними из самых влиятельных гуманистических педагогов: Витторио да Фельтре, учредивший знаменитую школу в Мантуе в 1423 г., и Гуарино да Верона, преподававший в Ферраре больше тридцати лет вплоть до своей смерти в 1460 г. (Нау 1961, pp. 154–155). Другим характерным признаком этого мировоззрения стал появившийся в то время совершенно новый вид моральной и политической рефлексии — в жанре книг-советов, уже не столько адресованных подеста или государям, сколько представляющих руководство по наилучшему образованию для тех, кто мог бы впоследствии занять эти важные позиции. Самым первым трактатом такого рода было краткое, но чрезвычайно влиятельное учебное пособие «О благородных нравах и свободных науках», созданное Пьетро Паоло Верджеро в 1402 г. (Варон 1966, р. 494). По мысли Верджеро, если мы с юности получаем правильное наставление, занимаясь «серьезными и свободными науками», мы с большей уверенностью «обретем и будем практиковать *virtus* и мудрость» в нашей последующей карьере (Vergerio 1963, pp. 96, 102). Поэтому он с необычайной серьезностью относится к вопросу о том, какого учебного плана следует придерживаться, чтобы воспитать настоящего *vir virtutis*. Он полагает,

что познанию истории необходимо уделять «первое место»; моральная философия должна идти вслед за ней; «третьей ветвью» должна быть риторика, изучая которую, мы постигаем искусство красноречия (pp. 106–107). В течение одного поколения это мировоззрение воплотилось во множестве гуманистических руководств по правильному воспитанию государей и знатных людей. Те же самые положения мы находим в книге Маффео Веджо «О воспитании детей», у того же Гуарино в книге «О порядке преподавания и изучения», но прежде всего — в педагогических сочинениях Эннея Сильвия Пикколомини, включая его важное письмо от 1445 г. королю Венгрии о воспитании государей, равно как и вышедший пятью годами позже трактат «О воспитании детей» (Garin 1965, p. 76; Woodward 1963, p. 180).

Кроме того, благодаря ожившему идеалу *vir virtutis* гуманисты нашли новый и оригинальный ответ на извечный вопрос, что дает человеку право считать себя по-настоящему образованным. Этот ответ заставил их отказаться от дихотомии, характеризующей педагогическую теорию и практику Высокого Средневековья. До сих пор было общепринято, что существуют две разные системы воспитания, которые нужно сохранять: одна — для благородной знати, другая — для «клириков». Это убеждение сохранялось почти повсеместно в Северной Европе в течение XIV в. Оно еще присутствует, например, в «Кентерберийских рассказах», даже при том что Чосер писал поколением позже Петрарки. Среди паломников, изображенных в прологе, есть оксфордский студент и юный сквайр. Первый проводит все свое время за изучением аристотелевской философии, в то время как второй полностью увлечен рыцарскими идеалами и воинским искусством. Но, возвращаясь к педагогическим сочинениям гуманистов раннего кватроченто, мы обнаруживаем, что вышеуказанное различие у них намеренно стер-

то. Книга советов Верджеро «О благородных нравах и свободных науках» является одним из ранних трактатов, отражающих эту тенденцию. Она начинается с посвящения Убертино да Каррара, в котором молодой синьор удостоивается высочайшей похвалы за то, что «прежде всем приходилось делать выбор между науками и военным делом», а «ты, к своей великой чести, решил стать знатоком в обеих областях» (Vergerio 1963, pp. 103–104). Отныне образцом для подражания становится «ренессансный человек», который стремится ни больше ни меньше как к всестороннему совершенству. Ему больше не позволено думать о себе только как о специалисте в искусстве управления, науках или войне. Он может считать свое образование законченным, когда о нем можно сказать то, что Офелия говорит о Гамлете — тот, по ее словам, мог сочетать в себе «вельможу, бойца, ученого — взор, меч, язык»²⁰.

Однако самым важным следствием принятого гуманистами идеала *Uomo universale* (всестороннего человека) стал отказ от августианианского взгляда на человеческую природу. В «Граде Божиим» Августин писал, что стремление к *virtus*, или к общему человеческому совершенству, было основано на самонадеянном и ошибочном представлении о том, чего может достигнуть человек, полагаясь только на самого себя. Согласно Августину, даже если смертный правитель преуспеет в виртуозном управлении, то такой триумф нельзя приписать его собственным силам, но «лишь благодати Бога». Более того, он был достаточно острожен, чтобы добавить, что даже когда Бог «дарует добродетель» такому правителю за его молитвы, тому, несомненно, будет «недоставать совершенства в праведности» по причине его в корне испорченной природы (Augustine 1957–72, II, p. 245).

20. Hamlet, III, 1, 159 (цит. в переводе М. Л. Лозинского. — Прим. пер.).

В силу этого необычайно весомого аргумента на протяжении Средних веков во всех официальных дискуссиях о природе и способностях человека возможность достижения *virtus* никогда не принималась в расчет, равно как отсутствовала репрезентация этого понятия (как нас убеждает Панофский) в средневековом искусстве (Panofsky 1960, p. 177). При этом, конечно, признавалось, что человек, предрасположенный к праведности, может приобрести ряд индивидуальных добродетелей и, соответственно, избежать наиболее тяжких пороков. Однако всегда предполагалось, согласно учению апостола Павла, изложенному в его Посланиях к Коринфянам, что только Бог обладает *virtus generalis* (общей добродетелью) и только Христос является его воплощением²¹. Любые намеки на то, что люди могут подражать такому исключительному совершенству, автоматически исключаются, как утверждает это Иннокентий III в своем известном трактате «О ничтожестве человека», указывая на «греховные условия человеческого существования» (p. 31).

Петрарка и его последователи намеренно перевернули эту систему ценностей. Однако мы должны быть осторожны, чтобы не смешивать это возвращение к классическому взгляду на человеческую природу с обращением в язычество. Эта путаница содержится в прославленном «восстановлении античности», которое было описано Буркхардтом в книге «Культура Италии в эпоху Возрождения». Не может быть никаких сомнений в том, что Петрарка был ревностным христианским автором, который завещал гуманистам начала кватроченто

21. См. 1 Кор. 1:24. Обсуждение импликаций этой отсылки см. Mommsen 1959b, Mommsen 1959c. Своим отношением к августинианской атаке на *virtus* и восстановлению этого понятия у гуманистов я весьма обязан анализу Моммзена и развитию этой темы в первой главе работы Маусо 1967. См. также: Menut 1943, pp. 308–321.

подлинно христианский взгляд на то, как следует подходить к анализу понятия *virtus*. Это совершенно ясно из его трактата «О невежестве своем собственном и многих других». Он полагает, что достижение *virtus* по сути означает приобретение всех индивидуальных добродетелей, которые, как он подчеркивает, должны включать не только кардинальные добродетели, прославленные моралистами античности, но также основополагающие добродетели христианской веры. Он настаивает на том, что «вера и бессмертие» есть «две вещи, без которых не может быть никакого счастья», и резюмирует это воззрение, отождествляя мудрость с благочестием (Petrarch 1948, pp. 65, 75). Те же самые положения присутствуют у всех гуманистов раннего кватроченто. Возможно, второй диалог из сочинения Альберти «О семье» является наиболее ярким примером развития подобного взгляда на *virtus* среди гуманистов. Он начинает свое рассуждение с предостережения, с которым выступает отец одного из молодых людей, участвующих в дискуссии, о том, что «время, не потраченное вами на достижение *virtù* [доблести, добродетели], безвозвратно потеряно» (Alberti 1971, p. 137). Анализ того, что означает достижение *virtù*, продолжается посредством перечисления всех индивидуальных добродетелей, которые необходимо возвращать, чтобы достойно жить в обществе. Во-первых, нам нужны добродетели, которые «держат людей вместе в человеческом обществе», величайшими из них являются «справедливость, честность, щедрость и любовь». Затем нам понадобится еще один ряд добродетелей, чтобы поддерживать нас в жизненных невзгодах, который включает твердость, стабильность, постоянство, силу и презрение к преходящим вещам (p. 141). До сих пор этот анализ был по сути аристотелевским, поскольку очевидно, что он основывается на убеждении в существовании четырех кардинальных добродете-

лей: справедливости, мудрости, умеренности и мужества. Однако он завершается добавлением двух других требований, которые отражают христианскую систему ценностей. Во-первых, мы никогда не должны поздравлять себя с обретением этих «великих и совершенных добродетелей», поскольку необходимо признать, что способность к такому обретению «закладывается в наши души» Богом (p. 140). Поэтому, во-вторых, ни о ком нельзя сказать, что он ведет добродетельную жизнь, пока его «выдающиеся подвиги» совершаются не только с «мужественной твердостью», но также с «любовью к праведности» и постоянным желанием вернуть себя своему Творцу (p. 142).

Однако было бы неверно заключить отсюда, что Петрарка и его ученики были всего лишь христианскими моралистами. И хотя они встраивали свои воззрения на *vir virtutis* в христианские рамки, нет никаких сомнений в том, что возрожденный ими классический идеал потребовал от них прямого отказа от господствовавших в то время августиновских представлений о падшей природе человека. Решительность, с которой совершается этот отказ, уже заметна в 1337 г., когда Петрарка приступает к написанию первой версии своего трактата «О знаменитых мужах» (Wilkins 1959, p. 283). Он оставляет без внимания привычный средневековый пантеон праведников и святых. Его герои взяты исключительно из античного мира по той причине, что им удалось достичь подлинной *virtus*. Жизнь Камилла поощряла в нем «суровую *virtus*; жизнь Марцелла стала выражением *virtus*, посредством которой он добился славы»; долгая жизнь Сципиона становится любимой темой гуманистов в их рассуждениях о том, что варварская сила и «ярость», как, например, у Ганнибала, никогда не сравнятся с той *virtus*, что проявил Сципион на завершающей и победоносной стадии войны против него (Petrarch 1964, pp. 31, 133, 158). Все

эти жизнеописания подтверждают верность положения о том, что подлинной *virtus* можно достичь на деле, и всякий уважающий себя муж должен обязательно стремиться к ней.

Этот антиавгустинианский взгляд на природу человека и его способности воспроизводится с большей отчетливостью гуманистами раннего квартученто. Они настойчиво утверждают, что люди действительно способны достичь высочайшего совершенства. Подчеркивая это убеждение, они изобретают один из наиболее характерных жанров ренессансной моральной философии — жанр, превозносящий «совершенство и достоинство человека». Самым известным его примером, несомненно, является речь, написанная Пико делла Мирандола в 1484 г. Однако за тридцать лет до нее Джаноццо Манетти написал трактат с очень похожим содержанием в форме потезисного опровержения глубоко пессимистического сочинения Иннокентия III «О ничтожестве человека» (Trinkaas 1970, p. 177). Необычайно самоуверенный ответ Манетти завершается на ноте, которая будет потом повторяться на протяжении всего итальянского Ренессанса: на пронзительной по своему звучанию уверенности в «неизмеримом достоинстве и совершенстве» человека и «необыкновенных дарованиях и редких привилегиях» его природы (Manetti 1966, pp. 102, 103).

Другое требование, которое подчеркивают флорентийские авторы, состоит в том, что поскольку люди способны достигать такого совершенства, стремление к *virtus* должно стать главной целью их жизни. Салютати объявляет об этом уже в 1369 г., заверяя своего корреспондента в том, что «другие могут прославлять богатство, высокое положение и власть», но «я предпочитаю восхищаться самой *virtus*» (Salutati 1891–1911, I, 79). Манетти подхватывает эту тему в трактате «О достоинстве человека», подразумевая цицероновскую идею связи между ис-

тинным мужем (*vir*) и стремлением к добродетели (*virtus*), и завершает свое рассуждение предписанием: «Пусть вашей главной целью будет *virtus*» (Maretti 1966, 102). И Альберти в завершении первого диалога «О семье» резюмирует свои воззрения, лежащие в основании подобного требования, провозглашая, что *virtus* есть не что иное, как совершенная и прекрасно развитая природа» (Alberti 1971, p. 80).

Наконец, гуманисты превращают это видение способностей человека в настойчивый патриотический призыв. Видя в Римской республике величайшее хранилище *virtus* в мировой истории, они сетуют на то, что современное *Regnum Italicum* так тяжело пало с тех первоначальных высот, и призывают соотечественников возродить древнюю славу своей родины. Это требование — нередко выраженное в виде надежды, — будучи главным в рассуждении о *virtus* у Петрарки, находит прекрасное воплощение в его канцоне «Моя Италия», включая следующие строки (которые я цитирую в изящном переводе Эдварда Дакра, жившего в XVII веке)²²:

Virtue 'gainst fury shall advance the fight
 And it i' the combat soon shall put to flight;
 For the old Roman valour is not dead,
 Nor in the Italians' breasts extinguished²³.

Салютати подхватывает этот боевой клич в письме от 1377 г., адресованном народу Рима, в котором

22. Этими строками Дакр завершает свой перевод «Государя» Макиавелли, сделанный им в 1640 г. Я использую версию Дакра из перевода «Государя», выполненного Джорджем Буллом: *The Prince*, p. 138. Оригинал Петрарки см. Petrarca 1908, p. 279.

23. Этой цитатой заканчивается текст «Государя» Макиавелли. В переводе Г. Муравьевой она выглядит так: «Доблесть ополчится на неистовство, / И краток будет бой, / Ибо не умерла еще доблесть / В итальянском сердце». — *Прим. пер.*

он просит его «вспомнить древнюю *virtus*» и противостоять тираническим устремлениям папства, направленным на «опустошение Италии»²⁴. В своей «Похвале городу Флоренции» Бруни соглашается с тем, что древний Рим дал «больше примеров *virtus*, чем другие республики во все времена», и все еще выражает радужную надежду на то, что отчасти этот дух заново родился во Флоренции, которую он славит «не только за ее великолепие и благородство», но «также за ее *virtus* и ее свершения» (Bruni 1968, pp. 244, 251).

Возможности *vir virtutis*

Утверждение о том, что люди способны достигать высшего совершенства, предполагает, что они должны уметь преодолевать любые препятствия на пути к этой цели. Гуманисты охотно признают, что их видение природы человека влечет за собой откровенно оптимистический подход при анализе его свободы и его возможностей, поэтому они предлагают вдохновенное описание *vir virtutis*, понятого в качестве творческой социальной силы, способной формировать судьбу человека и заставлять социальный мир отвечать его собственным желаниям.

Они возвращаются к характерному для античных времен убеждению, что удел человека лучше всего представлять себе в виде борьбы между его собственной волей и своеволием фортуны. Римляне поклонялись богине Фортуне, дочери самого Юпитера (Patch 1922, p. 133). Они всегда признавали за ней большую власть над делами людей и изображали ее вместе с колесом, на котором, по одной ее прихоти, вращаются судьбы людей. Но при этом они твердо верили в то, что ее капризам положен предел, поскольку поистине добродетельный че-

24. См. это письмо: *Salutati* 1741–42, II, pp. 141, 143.

ловек всегда может с ней договориться или даже подчинить ее себе. Ренессансные моралисты, таким образом, оживляют классическую оппозицию *virtus* и *fortuna*, которая сопровождается верой в то, что фортуна благоволит храбрым. Буркхардт, рассуждая о характере Альберти в «Культуре Возрождения», дает прекрасный образец того отношения к жизни, которое они усвоили (Burckhardt 1960, p. 87). Носящий пятно незаконнорожденности, испытавший нищету, позор изгнания, слабый здоровьем, Альберти воспринимал все эти удары судьбы только как серию вызовов, настроивших его волю на их последовательное преодоление. В итоге, благодаря своей могучей *virtus*, он смог отразить удары фортуны и выхватить из ее завистливых лап высочайшую награду в виде нетленной памяти и неувядаемой славы.

Восстановленная гуманистами классическая драматургия условий человеческого существования представляла собой почти пелагианское отступление от основных положений августинианского христианства. Решительная атака, с которой Августин обрушивается на римский политеизм в четвертой книге «О граде Божием», в действительности (после обсуждения Юпитера и богов меньшего ранга) имела своей целью богинь-двойняшек Добродетель и Фортуны (Augustine 1957–72, II, pp. 65, 71). Он обнаружил две серьезные ошибки, объясняющие, как эти силы превратились в объекты поклонения. Во-первых, обожествление фортуны предполагало отрицание благодетельной силы божественного провидения. Августин постоянно настаивает на том, что «человеческие царства» учреждаются «божественным провидением». Это не может происходить необдуманно или наугад, поскольку все зависит от воли Господа Бога, а не «Фортуны, богини удачи» (II, pp. 125–135). Во-вторых, поскольку весь мир управляется только божественным провидением, не может быть никакой речи о творении сво-

ей собственной судьбы, согласно тому способу, который предполагала классическая идея сражения между *fortuna* и *virtus*. Истина такова, что человек может достичь величия, если только Бог захотел этого: необходимая для этого способность является не богиней, но божественным даром (II, p. 71).

Обоим этим утверждениям суждено было утвердиться в средневековой моральной и политической мысли (Рососк 1975, pp. 39–43). Еще в XIV в. их с однозначным одобрением воспринимали флорентийские *dictatores*, и мы находим их даже у Данте в его политических произведениях. Когда Латини обсуждает «блага Фортуны» в своих «Сокровищах», он настаивает на тождестве фортуны и провидения, отвергая классическое утверждение, будто «фортуна слепа», на том основании, что «мы должны верить словам мудрецов, что только Бог может ниспровергать сильных и возвышать слабых» (Latini 1948, p. 279). Когда Данте говорит в «Монархии» о средствах, с помощью которых «римский народ во всей вселенной взял верх», он твердо убежден, что ход событий определило божественное провидение, а не воля людей. Мнение, будто римляне «достигли этого не по праву, а лишь силой оружия», он заклеил как «поверхностный взгляд», поскольку оно не способно заметить «убедительнейшие признаки, что это совершено божественным провидением» (Dante Alighieri 1954, p. 28)²⁵. И когда позднее, в седьмой песне «Ада» он обсуждает могущество фортуны, он продолжает, вслед Бозцию, видеть в ней орудие небес, «правительницу судеб», назначенную Богом распоряжаться «счастьем всех племен» (Dante Alighieri 1970–75, p. 73)²⁶.

25. Цитаты из «Монархии» приводятся по изданию: Данте Алигьери. Монархия / Пер. с итал. В. П. Зубова. М.: КАНОН-Пресс-Ц — Кучково поле, 1999. С. 54. — Прим. пер.

26. Цит. в переводе М. Лозинского («Ад», VII, 78, 68). — Прим. пер.

Но когда мы переходим к Петрарке и его последователям, мы встречаем намеренную попытку восстановить классическое представление о человеческом уделе, которое Августин постарался изгладить. Прежде всего гуманисты возвращаются к утверждению, что способность человека к действию может ограничиваться только силой капризной фортуны, а не суровым провидением. Альберти дает нам, возможно, наиболее ясное подтверждение этого концептуального сдвига. Когда он в своих «Трех диалогах» говорит о чудовищной силе Фортуны, он относится к ней как «верховой богине», заявляя, что только она одна «отправляет богов на небеса» и «с помощью своих лакеев, когда захочет, низвергает их» (Alberti 1967, p. 33). И когда он говорит о ней в своих диалогах «О семье», он вновь изображает ее в качестве высшей силы, помогающей и препятствующей человеку в его делах. Он не только признает «на основании опыта», что Фортуна воздействует на нашу жизнь; говоря о «волнах времени и порывистом токе фортуны» как о главных препятствиях к нашему счастью, он описывает ее всемогущество с помощью тех же фигур речи, которые позднее получают известность благодаря «Государю» Макиавелли (Alberti 1971, p. 106, 143).

Это переживание капризной тирании фортуны порой вызывает у гуманистов крайний пессимизм. Мы встречаем это настроение прежде всего у Поджо, особенно к концу его жизни, когда он даже написал трактат, озаглавленный «Ничтожество человеческого состояния», жалуясь на «своеволие и власть фортуны над делами людей» (Poggio Bracciolini 1964d, p. 89; ср. Trinkaus 1940, pp. 84–92). Однако главным следствием обращения к этому античному представлению о человеческом уделе стало появление у гуманистов нового, волнующего ощущения способности человека противостоять напору фортуны, усмирять и подчинять ее мощь,

становясь тем самым, пусть и отчасти, хозяином своей судьбы.

Важным отражением этого оптимистического ощущения стал тот новый и сильный акцент, который стали делать гуманисты на понятии свободы воли. Это проявилось наиболее отчетливо в их трактатах о достоинстве человека. До сих пор рассуждения о совершенстве человека и его уникальном месте во вселенной в большинстве своем сосредоточивались на том, что он является обладателем бессмертной души. Начало нового понимания впервые проявилось в сочинении Петрарки «О средствах против всякой судьбы» (Trinka 1970, pp. 179, 190–193). После его публикации гуманисты начинают все охотнее соглашаться с Петраркой в том, что среди всех творений только человек способен управлять своей судьбой. Манетти прославляет достоинство человека за то, что он может лепить свою судьбу с помощью «рассудка и воли» (Manetti 1966, p. 193). И одной из важнейших тем «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандола являются творческие способности отдельной личности. Пико изображает Бога, который, создав человека, обратился к нему, чтобы объяснить его уникальное место во вселенной. Все другие творения, открывает ему Бог, «определены в пределах установленных нами законов». Человек же один не стеснен «никакими пределами» и наделен «своей волей». Бог потому и поместил человечество «в центре мира», что пожелал, чтобы люди «согласно своей воле и своему решению» определяли свой образ (Pico della Mirandola 1948, p. 225)²⁷.

Те же самые взгляды находят отражение в уверенности, с которой гуманисты начинают отрицать идею, что все в этом мире предопределено про-

27. Цит. по: Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека / Пер. Л. Брагиной // Эстетика Ренессанса: В 2 т. М.: Искусство, 1981. Т. 1. С. 249. — Прим. пер.

видением. Это становится заметно в их подходе к истории, как это недавно отметил Грин, исследуя флорентийские хроники XIV в. Представление о тождестве фортуны и провидения, отношение к нему как законоподобной силе (которое мы все еще находим у Компаньи) сменяется пониманием, что фортуна — это просто случай и что ответственность и выбор человека сказываются на ходе исторических событий гораздо сильнее, чем это могли предположить историки, жившие ранее²⁸. Вскоре после этого те же воззрения появляются в ряде рассуждений гуманистов о религиозной вере. Осознание человеческой свободы лежит в основе сокрушительной атаки Пико на псевдонауку астрологию и открыто заявляет о себе в таких сочинениях, как диалог Альберти «О религии», где предположение, что «рок или судьба» составляет «источник наших горестей», решительно отклоняется на том основании, что «люди сами являются причиной своих собственных страданий» (Alberti 1967, pp. 29–30; ср. Garin 1965, pp. 108–111).

Гуманисты суммируют все эти взгляды в виде учения, которое Гарэн охарактеризовал как «типичный ренессансный мотив»: для мужей всегда открыта возможность совершенствования своих *virtus*, чтобы они могли преодолевать силу Фортуны (Garin 1965, p. 61; ср. Kristeller 1965, pp. 59–60). Одно из превосходных высказываний по этой важной теме содержится в предисловии к диалогам Альберти «О семье». Автор ставит вопрос о том, почему такое множество древних семейств, которые некогда были самыми счастливыми и прославленными, сегодня вымерли. Многие считают, что это произошло в силу «непостоянства и капризов Фортуны». Они воображают, будто она спо-

28. См. Green 1972, pp. 57–59. Ср. также: Gilmott 1956, p. 59. О тождестве фортуны и провидения у Компаньи см. Compagni 1906, pp. 74, 150, 234 etc.

собна «большие семьи доблестных мужей», которые «украшают великое достоинство, слава, почет, авторитет и утонченность», обрекать на «нищету, одиночество и страдания» (Alberti 1971, p. 27). Однако, по его мнению, такие обвинения несправедливы (p. 28). Он твердо придерживается бескомпромиссного и типично гуманистического мнения, что «большую часть времени мужи сами несут ответственность за то хорошее или плохое, что случилось с ними» (p. 28). Поэтому он заключает, что только после того как великие семьи утратили свою *virtus*, фортуна смогла их подчинить их себе». Мораль состоит в том, что до тех пор пока мы сохраняем свою «мужественную *virtù*», мы всегда сможем, «вопреки завистливой фортуне», достигать «вершин славы» и совершать «величайшие и самые возвышенные» подвиги (p. 32).

Этот акцент на творческих способностях человека стал частью одного из наиболее влиятельных и характерных учений ренессансного гуманизма. Прежде всего, он благоприятствовал новому интересу к отдельной личности. Стало казаться, что свободу можно употребить также на то, чтобы стать архитектором и исследователем своего собственного характера. Это, в свою очередь, объясняет растущую сложность литературы XVI в., а также страсть к интроспекции, которая позднее заставит Монтеня посвятить всю творческую энергию изучению своей натуры. Те же воззрения помогли популяризировать новый взгляд на отношения человека с окружающей средой. Вера в то, что человек способен преобразовывать физический мир, становится все более распространенной. С одной стороны, она стала источником представлений о волхве, благотворном маге, который применяет оккультные искусства, чтобы раскрыть секреты природы. Этот фаустовский образ является действительным героем «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандола, где он прославляется в качестве под-

линного философа и побуждается к тому, чтобы всматриваться «пристально в тайны природы, воздавая каждой вещи должное почитание в уединенных местах, на лоне природы, в тайниках бога, выставляя на всеобщее обозрение тайные чудеса» (Pico della Mirandola 1948, p. 249)²⁹. С другой стороны, если перейти на более прозаический уровень, тот же акцент на естественной творческой способности человека дал начало не менее влиятельному учению о моральном значении труда. Мы привыкли думать о нем как о пуританском наследии, однако есть основания полагать, что пуританское восхваление труда, звучащее с конца XVI в., отчасти является откликом на аналогичное учение, продвигаемое гуманистами столетием ранее. Уже Манетти выступает с предположением, что особое достоинство человека тесно связано с его умением трудиться. Он заявляет, что «без активной деятельности нет наслаждения» и добавляет, что так же, как некоторый тяжелый труд заключен во всякой деятельности, точно так же мы находим удовольствие, равное или даже превосходящее труд, во всяком из наших занятий» (Manetti 1966, p. 95). Те же убеждения, но с большой пылкостью, проповедует Альберти в своих диалогах «О семье». Нас приучили «гнушаться праздности и лени» и мы уверены в том, что никогда «не обретаем почета и достоинства» без «преданного изучения изящных искусств, без прилежной работы, без мужественного преодоления трудных задач» (Alberti 1971, p. 138). Как и у Манетти, прославление возможностей человека достигает здесь высшей точки в кредо, весьма напоминающем пуританское: с одной стороны, нас предупреждают, что «нет ничего, что бы с такой силой вело к позору и бесчестию, как праздность»; с другой стороны, нам напоминают, что «человек

29. Цит. по: *Пико делла Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека. Т. 1. С. 262.

рожден не для того, чтобы лежать и разлагаться в праздности, но чтобы бодрствовать и действовать» (pp. 138, 139; ср. Garin 1965, pp. 43–44).

Говоря о возможном достижении высшего совершенства, гуманисты завершают свое описание *vir virtutis* объяснением, почему следует посвящать свою жизнь стремлению к этой цели. Они описывают, на какие награды должен рассчитывать муж, обладающий подлинной *virtus*, если он сможет проявить свои благороднейшие способности. О том, насколько люди, согласно представлениям того времени, обладают богоподобными качествами, свидетельствует то обстоятельство, что гуманисты выражают свое понимание *vir virtutis* точно таким же языком, который позднее используется в Библии короля Якова для описания того, что подобает Богу: и в том и другом случае наградой за такое непревзойденное совершенство являются честь, слава и почет.

И вновь эти воззрения влекли за собой откровенное наступление на положения августинианского христианства (Lida de Malkiel 1968, p. 89). Августин в труде «О граде Божием» прямо заявляет, что «любовь к похвалам порочна», стремление к почету есть «тлетворное понятие» и «там, где добродетель зависит от человеческой славы, там нет подлинной добродетели» (Augustine 1957–72, II, pp. 207, 209, 243). «Если в сердце страсть к славе сильнее, чем страх перед Господом или любовь к Нему», она неизбежно творит великого «врага к святой вере». Единственное спасение покоится на уверенности, что «страсть к славе должна отступать перед любовью к праведности» (II, p. 211).

Это предостережение против мирской суетности вновь стало одним из наиболее сильных высказываний в позднехристианской моральной философии. Если мы, например, обратимся к трактату «О ничтожестве человека» Иннокентия III,

мы встретим сильнейшее осуждение «амбициозного человека», который «неистово домогается почестей» по причине своего «необузданного тщеславия» и «болезненного желания господствовать» (Innocent III 1966, p. 49). И даже в таких поздних трактатах, как «О правлении государей» Фомы Аквинского, мы находим все ту же систему ценностей. Согласно Аквинату, отношение к «мирскому почету и славе» как «достаточной награде для тех, кто состоит на королевской службе», следует признать тяжелой ошибкой (Thomas Aquinas 1949, p. 241). Ссылаясь на августиновскую критику «стремления к мирским и мимолетным почестям», он продолжает настаивать на том, что хорошие правители «должны исполнять свои обязанности не из пустого тщеславия, но из любви к вечному блаженству» (p. 243–244).

В моральных и политических сочинениях Петрарки и его последователей предлагается совершенно иная точка зрения. Но как в случае обсуждения понятия *virtus*, так и здесь очень важно не допускать смешения их воззрений на классическое наследие с чисто языческим взглядом на жизнь. Они продолжают придерживаться положений христианского вероучения, считая, что следует избегать пороков просто по причине их зла, а следовать добродетелям стоит уже потому, что они благо сами по себе. Как утверждает Альберти в трактате «О семье», мы должны научиться оставлять «уродливые ухищрения» как «недостойные мужа» и следовать пути добродетели просто потому, что она «сама по себе большая награда» и потому «заставляет невольно прославлять себя» (Alberti 1971, pp. 41, 301).

Однако спасительные оговорки такого рода, что добродетель сама служит себе наградой, едва ли имели существенное значение. Они не могли воспрепятствовать развитию полнокровной гуманистической веры в то, что подлинной целью чело-

века, исповедующего *virtus*, равно как и главным основанием посвятить свою жизнь достижению высшего совершенства, является надежда на стяжание наибольших почестей и мирской славы. Один из важных эпизодов в истории формирования этой идеи относится к 1341 г., когда Петрарка реализовал, наконец, давнее желание быть увенчанным в качестве «великого поэта и историка» в Риме (Wilkins 1943, pp. 155, 158–159, 171). Получив лавровый венок, он выступил с речью о назначении поэта, в которой заявил, что высочайшее стремление литератора должно состоять в том, чтобы сделать себя «достойным славы» и тем самым добиться «бессмертия для своего имени» (р. 174). В течение следующего поколения последователи Петрарки превратили эту установку в полномасштабную идеологию, объединявшую природу человека, цели образования и подлинные цели человеческой жизни. Одно из наиболее изящных кратких изложений этого воззрения мы вновь встречаем на страницах диалогов Альберти «О семье». Альберти начинает с предположения, что «природа привила великое желание похвалы и славы каждому, кто не ленив и не туп окончательно» (Alberti 1971, p. 84). Поэтому он утверждает, что принципиальной целью образования должно быть руководство молодыми людьми «на путях чести и почета», ведущее их «по дороге добродетели и чести» и показывающее им, что это также дорога «к славе и уважению» (pp. 40, 81). Ценность такого обучения состоит в том, что оно создает совершенно нового человека, подлинного *vir virtutis*, который приучается ценить «красоту чести, прелести известности и божественность славы» больше всего на свете (р. 202).

Образ кичливого ренессансного джентльмена сохранялся в качестве идеала, несмотря на скептицизм Макиавелли, по крайней мере, до конца XVI в. (ср. Bryson 1935, pp. 1–14). И некоторые принципы, принятые в отношении его образования, сохрани-

лись также до наших дней. Об университетских студентах XX в. все еще говорят, что они стремятся к «почестям» (*honours*), и в конце своего обучения чествуются со славой, получая свои степени *cum laude* (с почетом) или даже *summa cum laude* (с наибольшим почетом). Однако, помимо таких причудливых пережитков, идеология, связанная с *vir virtutis*, в основном исчезла. В Северной Европе она исчезает к середине XVII в. Со своим ершистым кодексом чести и постоянной жаждой славы типичный ренессансный герой начинает выглядеть несколько комично, упрямо пренебрегая естественным инстинктом самосохранения — тем инстинктом, который упорно защищал Фальстаф в своем известном порицании «чести» за то, что она зовет людей сражаться, не объясняя, как «унять боль от раны»³⁰. После столь неприкрытого отказа от главного идеала вся система предпосылок в отношении добродетели, чести и славы начала разваливаться — подорванная ироническим недоверием Ларошфуко и соперничающим учением Гоббса об универсальности личной выгоды (ср. Hirschman 1977, особенно pp. 9–12).

Гуманисты и Ренессанс

До сих пор мы разбирались с тем, насколько расцвет социальной и политической теории во Флоренции начала XV в. можно считать порождением двух предшествующих интеллектуальных традиций: одной — средневековых *dictatores* и другой — гуманистов, последователей Петрарки в конце XIV в. Тем не менее нельзя сказать, что сочинения ренессансных гуманистов можно адекватно объяснить, рассматривая их как простое продолжение этих направлений мысли. Эта оговорка важна, поскольку

30. Henry IV, Pt I, v, i, 134. [Пер. Е. Беруковой. — Прим. пер.]

ку предположение о гладкой линии наследования от *dictatores* к гуманистам, по-видимому, лежит в основании пользующегося авторитетом объяснения эволюции ренессансной культуры, которое мы находим у Кристеллера. К примеру, он говорит о «непрерывности мысли, связывающей Средние века и Ренессанс» и заявляет, что «период Ренессанса» должен в значительной мере рассматриваться как «прямое продолжение Средних веков» (Kristeller 1956, pp. 38, 359; ср. Seigel 1966, p. 43).

Подход Кристеллера, несомненно, оказался чрезвычайно плодотворным. Он предостерегает нас от принятия традиционного, но вводящего в заблуждение представления о Ренессансе как периоде внезапных и резких культурных изменений (ср. Ferguson 1948, pp. 195–252). Поскольку главным недостатком классического анализа Буркхардта признается отрыв Ренессанса от его средневековых корней, важно обратить внимание, насколько подобные предпосылки продолжают определять последние исследования в области ренессансной мысли, чтобы внести в них необходимые уточнения. Ханс Барон, например, продолжает отмечать резкий разрыв «около 1400 г.» и заявляет, что хотя такие авторы, как Салютати, все же в некоторых отношениях остаются «сугубо средневековыми», но появившиеся вскоре после них произведения, такие как «Похвала городу Флоренции» Бруни, показывают, что «порог между Средневековьем и Ренессансом был уже пройден»³¹. Другое достоинство позиции Кристеллера состоит в том, что она помогает придать точное и не-анахроничное значение термину «гуманизм». Ранее это понятие было во-

31. См. Baron 1966, pp. 8, 105, 449. Джермино (Germino 1972, p. 1) также говорит о «глубоком разрыве в развитии западной политической теории», произошедшем в период Ренессанса, и Покок (Pocock 1975, p. 52) заявляет о том, что обнаружил «решительный разрыв» около 1400 г.

обще лишено всякой определенности и использовалось для обозначения некоего «нового философского направления», характерного для Ренессанса (ср. Kristeller 1956, p. 574). Кристеллер решительно порвал с этим мифом, показав — как мы уже успели заметить — что большинство так называемых «гуманистов» были в действительности профессиональными преподавателями и мастерами в искусстве риторики, и потому имели дело с той стороной гражданской культуры Италии, которая не была ни новой, ни философской по своему характеру (ср. Kristeller 1962a; Campana 1946).

Однако есть основания полагать, что вследствие такого подхода возникло упрощенное объяснение моральной и политической мысли кватроченто. В первую очередь стали часто делать преувеличенный акцент на чисто «внутреннем» объяснении возникновения гуманизма. К примеру, Сейджел считает, что раз мы установили зависимость гуманистов от предшествующих интеллектуальных традиций, мы тем самым показали, что «чувство гражданственности и непосредственное политическое участие не были определяющими элементами в раннем гуманизме» (Seigel 1966, p. 10). Аналогично, Робей подобным же образом в своей работе о Верджерио утверждает, что поскольку его «оправдание Римской республики» может, по-видимому, объясняться «преимущественно литературным вдохновением», отсюда следует, что мы должны воспринимать с «определенным скептицизмом» любые указания на «возможную связь между гуманистическим движением и политическими обстоятельствами» Флоренции раннего кватроченто (Robey 1973, pp. 24, 33).

И все же слишком односторонним выглядит предположение о том, что «внутренняя» история гуманизма может служить достаточным объяснением его развития, и потому следует исключить «внешнее» объяснение, подобное тому, которого при-

держивается Барон. Как мы успели заметить, нет никаких сомнений в том, что большинство аргументов, предложенных так называемыми гражданскими гуманистами в отношении политической свободы, были уже намечены некоторыми схоластами, а также предгуманистами в течение двух предшествующих столетий. Нам все еще нужно разобраться, почему случилось так, что эти аргументы возродило — и с таким напором — именно это поколение в начале XV в. Даже если мы будем считать (как это делает Сейджел применительно к Леонардо Бруни), что гуманисты начала кватроченто пользовались набором традиционных литературных навыков, чтобы заслужить высокую оценку правителей Флорентийской республики, нам следует поинтересоваться, почему они считали подходящими именно эти навыки, если на самом деле их целью было привлечь внимание флорентийского правительства к своим талантам (ср. Seigel 1966, p. 25). Наиболее правдоподобный ответ состоит, по-видимому, в том, что, возрождая и популяризируя традиции республиканской политической мысли, они могли отчасти вдохновляться патриотическим стремлением — или надеждой, за которой могло стоять такое стремление, — прославить и защитить свободу Флоренции перед лицом опасной зависимости от Милана герцога Висконти (ср. Holmes 1969, p. 101).

Есть еще один, более важный момент, когда описанная у Кристеллера связь между гуманистическим движением и интеллектуальной жизнью средневековой Италии приводит к упрощенному пониманию ренессансной политической мысли. Как мы уже знаем, в конце Средних веков в итальянских университетах возникли две различные интеллектуальные традиции, каждая из которых к началу XIV в. сумела развить собственный подход к обучению. Одна традиция выросла из свойственного для этих мест и уже вполне почтенного изуче-

ния искусства риторики. Другая развилась из схоластической программы, перенесенной в Италию из Северной Европы во второй половине XIII в. Как это показал Кристеллер, не может быть никаких сомнений в существовании непрерывной преемственности между средневековыми риторами и гуманистами кватроченто. Но будет в высшей степени неверно заключать отсюда, что между гуманистами и сторонниками схоластической философии можно проследить подобную связь. Напротив, вполне очевидно, что гуманисты выкристаллизовали свою идентичность и стали самостоятельным интеллектуальным движением, по меньшей мере частично основываясь на растущей враждебности к набирающим популярность схоластическим занятиям. Поэтому можно утверждать, что гуманистическое движение выросло из негативной реакции на новую интеллектуальную ортодоксию и сознательного отречения от нее, равно как из способности углублять и расширять существующие традиции обучения в итальянских университетах³².

Конечно, Кристеллер и его последователи верно указывали на враждебность гуманистов подъему схоластики в Италии. Но, по всей видимости, они недооценили его самостоятельное значение. Как правило, они утверждали, что, будучи сторонниками той формы обучения, которой уделялось центральное место в итальянских университетах, гуманисты выражали свое консервативное негодование, попросту опасаясь за то, что подъем схоластики может угрожать их положению и престижу. Поэтому они старались убедить своих студентов в том, что традиционный куррикулум, в центре которого находилось искусство риторики, был «более человеческим» (*humaniora*) и более подходящим для поис-

32. Этот пункт и его последствия для описанного Кристеллером возникновения гуманизма очень хорошо показан Греем (Gray 1963).

тине образованного человека, чем увлечение модными схоластическими каламбурами (Kristeller 1956, pp. 563, 572). Как утверждает Кристеллер, это повлекло за собой чисто поверхностное столкновение между гуманистами и их соперниками-схоластами. Поэтому он считает, что за «нападками гуманистов» скрывалось не более чем «ведомственное соперничество», и настаивает, что оно охотно предоставляло схоластике свободу в границах ее собственной интеллектуальной сферы (pp. 263–264, 577). Он утверждает, что несмотря на всю «их шумную рекламу», гуманисты никогда не были заинтересованы «в отрицании существования или значимости» схоластических занятий и выказывали готовность к «долгому периоду мирного сосуществования» со схоластикой, при котором «обе традиции развивались бы бок о бок» (pp. 563, 574, 576, 577).

В описании того, что Кристеллер называет широко распространенной тенденцией «преувеличивать сопротивление гуманистов схоластике», содержится, конечно, одно ценное уточнение (p. 561). Иногда высказывается мнение, будто с торжеством гуманизма схоластическая философия была изгнана из итальянских университетов (см., напр., Lester 1960, II, p. 12). Кристеллер многое сделал, чтобы показать, что это впечатление стало возможным в результате успешной пропаганды гуманистов. Достаточно вспомнить о присутствии таких важных фигур, как Помпонацци и Георгий Трапезундский, чтобы убедиться в том, что аристотелевская философия продолжала процветать и развиваться в течение позднего кватроченто, а сочинения таких гуманистов, как Манетти, помогают увидеть, что приверженность к классике была вполне совместима с устойчивыми схоластическими интересами (ср. Seigel 1968, pp. 226–241, Monfasini 1976, особенно p. 156).

Однако эта точка зрения приводит к заблуждению, как только нам хотят внушить, будто схоласти-

ка и гуманизм просто «существовали вместе как различные направления культуры» на протяжении Ренессанса (Kristeller 1956, p. 580). Она преуменьшает возросшую готовность гуманистов вторгаться в область схоластических занятий, осуждать своих соперников за то, что те продолжают полагаться на устаревшие методы, и властно настаивать на необходимости особых гуманистических техник, которые следовало использовать во всех интеллектуальных дисциплинах. Поэтому очень важно с гораздо большим вниманием отнестись к этим соображениям, если мы хотим найти приемлемое объяснение подъему отчетливо гуманистической моральной и политической теории (ср. Weisinger 1945a).

Прежде всего, гуманисты атаковали схоластику на методологическом уровне, сосредоточившись в первую очередь на схоластическом подходе к интерпретации римского права. Их наступление основывалось на ключевом убеждении, что все тексты античного мира следует изучать и оценивать, насколько это возможно, в их собственных терминах. Это убеждение заставило их весьма критично отнестись к работам Бартоло и его последователей, чьи методы утвердились в качестве ортодоксальных во всех правовых школах Италии в течение XIV в. Как мы уже знаем, кардинальным принципом бартолистской интерпретации было то требование, что древние своды законов должны интерпретироваться так, чтобы они находили максимальный отклик в современном правовом и политическом опыте. Этот преднамеренно анахронистический подход побудил гуманистов, в свою очередь, относиться ко всей школе постгlossаторов с уничтожающим презрением. Одно из самых ранних и наиболее язвительных порицаний появляется в письмах Лоренцо Валлы своему приятелю, гуманисту Пьеру Кандидо Дечембрио, в котором Валла комментирует трактат Бартоло о знаках чести. Валла считает «совершенно недостойным»,

что книги такого рода «имеют так много поклонников», будучи «совершенно невежественными» и «так удивительно неумело написанными» (Valla 1962b, I, p. 633). Он начинает с высмеивания Бартоло, Бальдо, Аккурсия и «всего этого людского племени» за то, что они писали на «варварском наречии», которое «вовсе не является языком римлян», поэтому они звучат, словно множество гогочущих гусей (I, p. 633). А в завершение добавляет, что в вопросах исторического смысла и контекста Бартоло обнаруживает еще более скандальное недопонимание, «ибо он искажает толкуемые законы своими извращениями», «делает множество утверждений без всякого основания» и позорит себя буквально в тысяче пунктов (I, pp. 635–636, 643; ср. Kelley 1970, p. 41).

Это неприятие схоластической методологии сыграло ключевую роль в утверждении подлинно исторического правоведения. Настойчивое требование Валлы о необходимости относиться к Кодексу Юстиниана как продукту чужой культуры, повторенное затем Крипито и особенно Полициано, вскоре после этого с необычайным энтузиазмом встретили во Франции, где пионерские работы Бюде и Альчато помогли популяризировать чисто исторический подход к праву — метод, который в дальнейшем будет развит в работах Ле Дюарана, Коннана, Бодуэна и внушительного Кюжэ (Kelley 1966, pp. 186–187; ср. Kisch 1961). Как мы увидим в дальнейшем, это движение окажет глубокое влияние на развитие социальной и политической мысли XVI в. Признание древних законов продуктами совершенно иного общества помогло заложить основы сравнительного изучения различных правовых систем. А это, в свою очередь, обеспечило историческим материалом Жана Бодена, а также сообщило ему интеллектуальную перспективу, в которой он сумел придать форму своей «науке» политики.

Оспаривая методологию схоластов, гуманисты осуждали также их занятия. Они настаивали на том, что философия должна демонстрировать определенную практическую пользу применительно к социальной и политической жизни. Вследствие этого они оспаривали схоластический подход к изучению философии, причем делали это двумя различными способами. В первую очередь они упрекали схоластов за их преимущественно тривиальные разыскания и невнимание к вопросу о том, как нам следует себя вести. В трактате «О невежестве своем собственном и многих других» Петрарка жалуется на то, что схоласты всегда готовы поведать нам о множестве вещей, которые, «даже если бы они были правдой», «никак не помогут» нам обогатить нашу жизнь. Но они остаются в полном неведении относительно таких жизненно важных вопросов, как «природа человека, цель, ради которой мы были рождены и в поисках которой странствуем» (Petrarch 1948, pp. 58–59). Нападки на то, что Петрарка считал «высокомерным невежеством» схоластов, были усилены гуманистами раннего кватроченто (р. 116). Самая острая критика, как можно было ожидать, последовала со стороны Лоренцо Валлы. Согласившись выступить с «Похвальным словом святому Фоме Аквинскому», Валла превратил его заглавие в издевательскую иронию, когда, вслед за признанием святых добродетелей ангельского доктора, заявил, что мы не можем закрывать глаза на то, что «знания святого» не имели «серьезных последствий», поскольку он почти полностью посвятил себя «мелочным умозаключениям диалектиков», не видя в этих занятиях «препятствия для лучших знаний» (Valla 1973, pp. 22, 23, 24; ср. Gray 1965)³³.

33. Цит. с изменениями по: *Лоренцо Валла. Похвальное слово святому Фоме Аквинскому* / Пер. И. Х. Черняка // *Лоренцо Валла. Об истинном и ложном благе. О свободе воли*. М.: Наука, 1989. С. 382. — *Прим. пер.*

Другое обвинение гуманистов состояло в том, что даже когда схоласты брались за изучение социальных и политических вопросов, они лишь обнаруживали свое неумение разобраться в них. Они продолжали воспроизводить свои привычные дистинкции в привычном для них варварском стиле. Поэтому они не смогли осознать, что для философии, если последняя надеется оказывать благотворное воздействие на нашу волю и политическую жизнь, чрезвычайно важно объединить усилия со стремлением к красноречию (Gray 1963, p. 505; ср. Struever 1970, pp. 60–61). В трактате «О невежестве...» Петрарка рассказывает нам о том, как он «ворчит на глупых аристотеликов», когда те «тратят свое время на то, чтобы познавать добродетель, вместо того, чтобы стяжать ее». Они не схватывают суть (которую он сформулировал в известной эпиграмме), что «важнее желать добра, чем знать истину» (Petrarch 1948, pp. 105, 107). И вновь гуманисты раннего кватроченто значительно усилили наступление в этом направлении. Салютати, например, отвергает схоластическую логику на том основании, что та «предъявляет доказательства, чтобы научить», в то время как занятия гуманистов способны выполнять более полезную функцию, поскольку те «убеждают, чтобы направлять» (Emerton 1925, p. 358). И Бруни в похожем стиле отводит заметное место в первой части своего «Диалога к Петру Павлу Гистрию» нападкам на «высокомерие, соединенное с невежеством», отличающее схоластов, которые «стараятся распространять философию, совсем не зная грамоты», и потому «произносят солецизмов не меньше, чем слов» (Bruni n.d., p. 56).

Подобные порицания сыграли определенную позитивную роль в оформлении наиболее характерных ценностей и взглядов гуманистов. К примеру, теперь мы можем увидеть, почему, несмотря на их сильный уклон в сторону литературы, гума-

нисты с большим интересом относились к экспериментальным наукам и практическим искусствам. Отвергнув схоластические абстракции, они горячо настаивали на том, что всякое знание должно иметь свою «пользу» — это воззрение, по-видимому, достигло своего апогея в работах Френсиса Бэкона. Некоторые поздние гуманисты были даже готовы утверждать, что этот критерий должен применяться и к самым абстрактным философским разысканиям, которые ранее были монополизированы схоластами. Наиболее ярким примером здесь являются работы по логике Пьера де ла Раме (1515–1572), поставившего перед собой задачу демонтировать всю структуру аристотелевской логики, поскольку она не была «предназначена для пользы», и приступившего к разработке нового и более «естественного» набора логических категорий, «который можно было бы использовать в преподавании, изучении или практическом освоении любой дисциплины или искусства» (ср. Gilbert 1960, p. 135).

Та же враждебность в отношении пресловутой отвлеченности схоластических занятий помогает раскрыть некоторые характерные особенности социальной и политической мысли гуманистов. В первую очередь она помогает объяснить растущее убеждение в том, что жизнь, посвященная чистому досугу и созерцанию (*otium*), вряд ли имеет большую ценность и способна благоприятствовать мудрости, чем жизнь, поощряющая стремление к полезной деятельности (*negotium*). Как подчеркивал Ханс Барон, этот аргумент впервые был использован гуманистами в начале XV в. (ср. Baron 1966, pp. 121–129). Данте продолжал воспринимать мудрость как чисто интеллектуальную, а не моральную добродетель, и в «Божественной комедии» сделал созерцание божества под водительством Беатриче своей высочайшей целью (Rice 1958, p. 30). Петрарка еще активнее выступал против предполагаемой ценности *negotium*, несмотря на то, что его великий герой,

Цицерон, горячо ее поддерживал. В 1346 г. он написал трактат «Об уединенной жизни» и позднее в «Письмах о делах повседневных» упрекал Цицерона за то, что тот на склоне лет «отказался от *otium*, соответствующего его возрасту и призванию», ради возвращения к политической жизни, «исполненной великого множества бесполезных ссор»^{34,35}. Однако, когда мы обращаемся к гуманистам раннего кватроченто, мы видим, что они все больше верят в то, что мудрая жизнь должна включать в себя рассудительные поступки наравне с созерцанием, а также настаивают на том, что жизнь, посвященная чистому *otium*, не годится ни поэту, ни мудрецу (ср. Rice 1958, p. 30). Одно из наиболее ранних и ярких выражений этой системы ценностей можно встретить в письме Верджерио от 1394 г. (Vergegio 1934a, p. 436). В нем он представляет себя Цицероном, отвечающим Петрарке на возмутительные упреки в том, что продолжает заниматься политической деятельностью. Он заставляет Цицерона настаивать на том, что всякий муж обязан добиваться расположения вначале своего собственного отечества, а потом и всего человечества. Поэтому он считает совершенно оправданным свое желание «во все времена заниматься *negotium*» (p. 439). В течение одного поколения этот явный отказ от аристотелевского убеждения, что жизнь в *otium* образует высшую ступень бытия, становится

34. См. Petrarch 1968, pp. 226–227, ср. Petrarch 1924, p. 109.

35. В переводе В. В. Библихина это место из письма Петрарки Цицерону (XXIV, 3) выглядит так: «...Чего ты добивался бесчисленными спорами и совершенно бесплодным соперничеством? Куда забросил ты приличный твоим годам, и занятиям, и достатку спокойный досуг? Какое обманчивое сияние славы втянуло тебя, старика, в войну с юношами и, проведя через превратности случая, отдало недостойной философа смерти». См. *Петрарка Ф. Письма о делах повседневных // Письма / Пер. с лат. В. В. Библихина.* СПб: Наука, 2004. С. 315–316. — *Прим. пер.*

в ряд основных гуманистических ценностей. И когда, к примеру, Бруни тридцать лет спустя примется за написание «Жизни Данте», он будет считать одним из прекраснейших качеств поэта (вня Боккаччо за то, что тот не сказал ничего об этом в своей биографии) то, что он умел оставаться полезным гражданином даже в самый разгар своих творческих занятий. Это доказывает, по мнению Бруни, неправоту невежд, которые считают, что «тот не студент, кто не похоронил себя в одиночестве и праздности». Истина, заключает он, состоит в том, что «сторониться общества годится только тем, чье скудоумие делает их неспособными для каких бы то ни было знаний» (Bruni 1901, p. 84).

Наконец, эта неприязнь отвлеченных схоластических спекуляций и пренебрежения гражданской жизнью также помогает объяснить, почему гуманисты раннего кватроченто считали столь важным адресовать свои сочинения широкой аудитории своих сограждан. Этим они тоже сильно отличаются от наследуемых ими традиций. Как мы уже успели заметить, даже первые *dictatores*, их ближайшие интеллектуальные предшественники, адресовали свои трактаты не гражданам в целом, а подеста и другим избранным магистратам. В чем-то похожее отношение к делу можно встретить еще у Салютати, который в 1400 г. написал трактат «О тиране», последовательно отстаивая точку зрения правителя и подчеркивая опасность, скрытую в любом оправдании тираноубийства, и даже защищая Юлия Цезаря от обвинений в том, что он правил, как тиран³⁶. Однако, когда мы переходим к наследникам Салютати, мы наблюдаем устойчивый интерес к другой, гораздо более широкой аудитории. Бруни начинает вторую часть «Диалога к Петру Павлу Гистрию» (Bruni n.d., p. 78) с неявного

36. Salutati 1925c, pp. 81, 91–93, 94–100; ср. Witt 1969, pp. 434, 439–440.

упрека Салютати в том, что тот поддерживает монархические взгляды, а позднее в «Похвале городу Флоренции» гордится тем, что «флорентийцы горячо ненавидят высокомерие и презирают надменность сильных мира», уповая на добродетель и честность всех граждан» (Vigni 1968, p. 3). Альберти же предлагает, по всей вероятности, самое решительное резюме этого нового мировоззрения в своих диалогах «О семье». Он презирает саму мысль о том, чтобы выступать в качестве советника государей, считая их «ленивыми, далекими от всякого почтенного призвания», трудно обучаемыми, поскольку обычно они «легко уступают любым своим прихотям» (Alberti 1971, p. 259). Вместо этого он всецело полагается и обращается исключительно ко всем гражданам Флоренции, советуя главам простых семейств, «как заниматься государственными делами», как «нести бремя общественного служения», убеждая их «сохранять спокойствие» и «беречь благосостояние» республики, в которой они одновременно являются правителями и управляемыми (p. 186).

Вследствие этого наступления на схоластику и связанного с ним самоопределения гуманисты окончательно усвоили новое видение истории вместе с необыкновенной уверенностью в собственной исторической значимости. И это вновь заставило их усомниться в ключевых положениях августинианского христианства (ср. Mommsen 1959c). Августин рассматривал ход истории по существу как линейное развитие, постепенное раскрытие миру замысла Господа. Гуманисты же, напротив, вернулись к утверждению, первоначально выдвинутому Аристотелем в пятой книге «Политики», а затем повторенному Полибием и Цицероном, что ход событий человеческой жизни представляет собой серию повторяющихся циклов. Они усвоили этот взгляд не только от античных авторитетов, но также бла-

годаря собственному убеждению, что золотой век античности, омраченный периодом схоластического обскурантизма, начал возрождаться с восстановлением ими славы классического мира. Так, Салютати уже в 1379 г. одобрительно отзывается о словах Экклезиаста, что «нет ничего нового под солнцем» (Emerton 1925, p. 304). Он признает, что «ничто не возвращается в прежнем виде», но при этом подчеркивает, что «ежедневно мы видим некоторый образ обновленного прошлого», и предсказывает, что «все, существующее сейчас, должно вернуться вновь» (pp. 303, 305).

Вместе с этим новым видением прошлого гуманисты приобрели высокое чувство собственного предназначения в постоянно меняющемся цикле событий. В первую очередь они придумали понятие «средних» веков — которые они одновременно мыслили как «темные» — для описания периода между достижениями классической античности и восстановлением ее величия в их собственное время. Это также заставило их пересмотреть господствующие представления о правильном разделении прошлого. До сих пор античная эпоха считалась веком мрачного невежества, который завершился приходом Христа, принесшего «свет миру». Но теперь гуманисты, невзирая на Воплощение, уравнивали наступление тьмы с увяданием классической культуры в раннехристианской Европе — и вновь это был скорее гиббоновский, чем христианский взгляд на события.

Эти новые воззрения можно найти уже у Петрарки, в частности в его письме от 1359 г., где он объясняет, почему он решил завершить свое сочинение «О знаменитых мужах» периодом вскоре после падения Римской республики (ср. Mommsen 1959a, pp. 111, 118). Он пишет, что у него не было никакого желания двигаться дальше, поскольку затем последовала эра «настолько темная», в которой было так мало знаменитых мужей (ср. Mommsen

1959a, pp. 118, 122). Тот же самый словарь и тот же подтекст использовали гуманисты раннего кватро-ченто, но придали им гораздо бóльшую полеми-ческую силу. Бруни посвятил первую часть «Диалога к Петру Павлу Гистрию» сетованиям на то, что «славное наследие» античного мира было «сильно ограблено» нахлынувшей на него темнотой и варварством (Bruni n.d., pp. 58, 62). Джованни Андреа Бусси (1417–1475) намеренно заключил в скобки этот переходный период обскурантизма, обозвав его с намеренной снисходительностью «средним веком» (Edelman 1938, p. 4). А Флавио Бьондо стал первым историком, использовавшим предполагаемую такой терминологией идею, что прошлое можно разделить на три отдельных периода, когда в начале 1440-х гг. приступил к работе над «Декадами истории начиная от упадка Римской империи» (Нау 1959, pp. 102, 116–117). В результате появилась первая осознанная история «средневековой» Европы — первое исследование, выстроенное на основе привычного для нас предположения, что тысячелетие, последовавшее за падением Римской империи в 410 г., можно рассматривать как самостоятельный модуль исторического времени.

Кроме того, гуманисты не только видели, что этот темный период подходит к завершению в их собственное время, но и считали, что от них более всего зависит величественное преображение этого мира (Weisinger 1943, pp. 563, 567). Они выражали эту уверенность с помощью двух метафор, которые оказались навсегда встроены в наши размышления о кватроченто и его значении. Первая подчеркивает идею возрождения, возвращения к жизни, Ренессанса в изучении искусства и литературы. К примеру, Валла в предисловии к книге «Об изяществе латинского языка» говорит о том, что в наши времена «вновь пробуждаются и возвращаются к жизни» (*reviviscant*) гуманистические занятия после «столь долгого упадка» (Valla 1962c, p. 14).

Другая излюбленная метафора возвещает наступление рассвета, конец тьмы и возвращение света. В трактате «О невежестве своем собственном и многих других» Петрарка именно в этих выражениях говорит о тех, кто, подобно ему самому, «радуется свету» и более не обязан «шататься в темноте», спотыкаясь о схоластическую ученость (Petrarch 1948, p. 96). Бруни подобным образом восхваляет Флоренцию за то, что она «вернула к свету» (*in lucem revocavit*) знание латинской словесности, «восстановив и возродив тот вид ученых занятий, который прежде находился при смерти» (Bruni 1761–64, p. 4). И кажется, Салютати вторил общему мнению, когда в письме от 1406 г. приводил слова Поджо о том, что Петрарка был человеком, который больше других заслуживает уважения за то, что его усилиями «возвращена к свету» (*redacta ad lucem*) гуманистическая словесность, а его стремление к славе воспринималось как уникальное достижение, поскольку он был «первым, кто воодушевлял на эти занятия своим собственным трудом, прилежанием и вниманием» (Salutati 1891–1911, IV, p. 161; ср. Weisinger 1944, pp. 625–626).

После того как гуманисты обрели уверенность в том, что они положили конец темным векам и дали начало подлинному Ренессансу, им оставалось сделать один небольшой шаг и прийти к более дерзкому выводу о том, что зажженный ими свет сможет светить ярче, чем прежде. Бруни в конце «Диалога к Петру Павлу Гистрию» уже выражал надежду на то, что «наши флорентийские авторитеты» в области свободных искусств «могут сравняться с античными мудрецами или даже превзойти их» (Bruni n.d., p. 96). Поколением позже Бенедетто Аккольти в своем «Диалоге о преимуществе людей его века» будет с большей убежденностью говорить о том, что современность не уступает величием античному миру (ср. Вагон 1966, p. 347). А когда возможно стало оглядываться на достиже-

ния кватроченто как целой эпохи, убежденность в превосходстве «современных» над «древними» стала предметом веры. Когда в 1550-е гг. Вазари делает обзор достижений художников Ренессанса, ему представляется очевидным, что в произведениях таких мастеров, как Микеланджело, лучшие образцы античного искусства были «похвально превзойдены» (ср. Panofsky 1960, p. 33). И когда Луи Леруа (1510–1577) приступил к написанию своего «Рассуждения о французской и всеобщей истории этого времени», он убежденно говорит о «новых вершинах совершенства», достигнутых в течение последних ста лет, заявляя, что «вещи, прежде скрытые во мраке невежества, не только возвращены свету», но что также «стало известно множество других вещей, совершенно неизвестных в древние времена» (Weisinger 1945b, p. 418; ср. также: Gandersheimer 1966, pp. 115–116).

ГЛАВА 5

Век государей

Триумф правления государей

КОГДА Франческо Гвиччардини писал в конце 1530-х гг. «Историю Италии», он разделил поздний Ренессанс на два отдельных и трагически противостоящих друг другу периода политического развития. Линия демаркации приходится на 1494 г., когда «французские войска, приглашенные нашими же государями, начали производить большие раздоры» (Guicciardini 1969, p. 3). До этого рокового момента «Италия никогда не переживала такого процветания, не знала столь благоприятной ситуации» (p. 4). Долгий период конфликта между Флоренцией и Миланом завершился в 1454 г., после чего «повсюду воцарились величайший мир и спокойствие» (p. 4). Однако с приходом французов Италия «начала испытывать на себе все несчастья, от которых обычно страдают жалкие смертные» (p. 3). Когда в 1494 г. в Италию вторгся Карл VIII, он заставил подчиниться Флоренцию и Рим и, двигаясь на юг, дошел до Неаполя, позволив своей огромной армии грабить сельское население. Его преемник Людовик XII еще трижды вторгнулся в страну, неоднократно нападая на Милан и вызвав междоусобицу по всей Италии. Наконец, самое большое бедствие пришло в начале 1520-х гг., когда император Карл V решил оспорить господство французов над Миланом, и это решение на ближайшие тридцать лет превратило *Regnum Italicum* в одно сплошное поле битвы (Green 1964, pp. 94–99).

Однако в течение всех этих бурных потрясений сохранялась одна постоянная тенденция: расширение и укрепление все более деспотических форм правления государей. Иногда, как в Неаполе и Милане, это скорее означало приход к власти новых и более могущественных владык, чем утверждение новых стилей управления. Но в городах с активными республиканскими традициями — таких как Флоренция и Рим — возник затяжной конфликт между защитниками республиканской «свободы» и сторонниками «тиранических» практик.

Для того, чтобы составить представление об этой борьбе, нет ничего лучше, чем обратиться к главе «О церковных государствах» из «Государя» Макиавелли. В ней он замечает, что фатальная слабость папства начала XV в. состояла в неспособности усмирить враждующие партии «римских баронов», возглавляемые Орсини и Колонна (Machiavelli 1961a, p. 75). Оба эти семейства разжигали народные волнения, мешая папству добиться контроля над городским управлением. Колонна поддержали республиканское восстание в 1434 г., вынудив папу Евгения IV удалиться из Рима на девять лет, а аналогичный заговор республиканцев, случившийся в 1453 г., наполнил страхом последние годы понтификата Николая V (Armstrong 1936, pp. 169, 174). Но, как сообщает Макиавелли, во второй половине XV в. ситуация резко изменилась. Сначала Сикст IV, папа, «обладавший мужеством», повел наступление на республиканские клики и на время восстановил свой авторитет во всей Папской области (Machiavelli 1961a, p. 75). Потом пришла очередь Александра VI, которым Макиавелли восхищается за то, что «он куда более всех своих предшественников сумел показать», как можно усилить престиж папства, без колебаний «действуя деньгами и силой» (p. 75). И наконец, наступило блестящее правление Юлия II, который «радел о величии Церкви» и «осуществил все свои замыслы» (p. 76).

Он «застал по восшествии могучую Церковь», которая «смирила римских баронов, чьи партии распались под ударами Александра». Однако он «придал делу большой размах», превратив папство в деспотическое государство и внушительную военную силу, пользуясь теми средствами, которые Макиавелли считал необходимыми для искоренения порчи в политической жизни (р. 76)¹.

В чем-то похожее, но более изощренное развитие «тиранических» практик происходило в это время во Флоренции. Изменения начались уже в 1434 г., когда Козимо Медичи вернулся из изгнания и занялся построением правящей олигархии под своим собственным руководством². Следующий шаг навстречу учреждению синьории был сделан в 1458 г., когда новому Совету Ста — более подверженному электоральным манипуляциям, чем традиционные большие советы — были даны совещательные и законодательные полномочия по широкому кругу финансовых и политических вопросов (Rubinstein 1966, pp. 113–116). Но самый решительный шаг в направлении деспотизма Медичи был предпринят в 1480 г., когда с подачи внука Козимо, Лоренцо Великолепного, был учрежден новый и постоянный Совет семидесяти, составленный в основном из его сторонников, получивший почти полный административный контроль над делами республики (pp. 199–203). Как в 1480-е гг. заявил один из противников Лоренцо, в результате этих «реформ»

-
1. Цитаты из «Государя» Макиавелли приводятся с изменениями по: *Макиавелли Н. Государь* / Пер. с итал. Г. Муравьевой // Избр. соч. М.: Художественная литература, 1982. С. 334. — *Прим. пер.*
 2. См. Rubinstein 1966, pp. 11–18. Хотя информация, содержащаяся в этом параграфе, взята мною из книги Рубинштейна, важно отметить, что он оспаривает традиционное предположение — с которым я склонен согласиться, — что эти изменения можно интерпретировать как преднамеренные шаги навстречу учреждению синьории.

был создан режим, при котором «ни один магистрат даже по самым ничтожным делам не смел принимать никаких решений, не заручившись перед этим согласием Лоренцо» (pp. 225).

Нельзя сказать, что флорентийцы без всякой борьбы отказались от своих древних конституционных прав. После безвременной смерти Лоренцо в 1492 г. были предприняты две серьезные попытки отстранить его наследников от власти и восстановить старые традиции республиканской свободы. Первый заговор произошел в 1494 г., когда сын Лоренцо, Пьеро, был вынужден отправиться в изгнание сразу после позорной сдачи города французам (pp. 229–235). Второй переворот случился в 1527 г., когда Медичи вновь лишились власти и была провозглашена республика.

Однако этих усилий оказалось недостаточно, чтобы воспрепятствовать неумолимому движению в направлении *il governo d'un solo* (единоличного правления) во Флоренции. Республика 1494 г. бесславно пала в 1512 г., когда Медичи восстановили свою власть с помощью испанских войск (Schevill 1936, p. 369). Последняя попытка установить народный режим в 1527 г. закончилась еще более скорым поражением. Климент VII, папа из дома Медичи, сумел заключить мирный договор с императором Карлом V, обязавший того направить свою армию против мятежных флорентийцев (p. 487). Продержавшись с замечательной храбростью больше года, республика в итоге была вынуждена капитулировать, и Клименту VII осталось уладить ее дела. Он назначил юного и незаконнорожденного Алессандро де Медичи пожизненным гонфалоньером Флоренции, а в 1532 г. даровал его наследникам и преемникам бессрочное право владения городом. Таким образом, Флорентийская республика окончательно растворилась в Великом герцогстве Тосканском и в течение следующих двухсот лет терпела упадочническое правление герцогов Медичи.

Окончательный триумф *синьоров* почти по всей Италии способствовал ряду важных изменений в характере ренессансной политической мысли. Одним из наиболее очевидных из них стало заметное ослабление интереса к ценностям, помогавшим поддерживать традиционную республиканскую концепцию гражданства. Для Бруни и его последователей казалось очевидным, что идея *negotium*, или полного участия в гражданских делах, представляет высшее человеческое состояние. Но для Пико делла Мирандола, Фичино и других ведущих философов позднего кватроченто стало казаться не менее очевидным, что жизнь в *otium*, или созерцательном уединении, следует ценить более всего (Rice 1958, p. 58). Поэтому они свергли Цицерона с пьедестала, на который его возвели ранние «гражданские» гуманисты, и провозгласили диалоги «божественного Платона», по словам Фичино, «первыми и величайшими» философскими трудами древности (Ficino 1959, vol. 2, pp. 116, 117).

Вследствие подобной смены приоритетов тот интерес к политике, который проявляли гуманисты раннего кватроченто, стал расцениваться как пустяковая или даже вульгарная разновидность интеллектуальной деятельности. Это отношение явственно отражается в «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандола, в которой он презирает тех, чья «жизнь проходит в поисках денег или славы», и хвалится, как сам он, «отбросив заботу обо всех частных и общественных делах, предавался покою размышления» (Pico della Mirandola 1948, p. 238)³. Более радикальное следствие отказа от ценности *negotium* состояло в том, что всякое сколько-нибудь осмысленное участие в делах управления стало казаться совершенно невозможным. Этот поздний дух скептицизма прекрасно ил-

3. Цит. по: Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека. Т. 1. С. 256–257. — Прим. пер.

люстрирует Франческо Дони (1513–1574), писавший через одно поколение после окончательного коллапса Флорентийской республики. Он постоянно подчеркивает, что ничего нельзя сделать, чтобы исправить испорченный мир, и настаивает на том, чтобы эта откровенно циническая позиция воспринималась не более чем поощрение «доброжелательного невежества» (ср. Grendler 1966, pp. 243–246).

Другое изменение в мировоззрении, которое произошло с наступлением века государей, состояло в том, что те, кто продолжал уделять основное внимание изучению политики, стали обращаться к совершенно другой аудитории (ср. Gilben 1939, p. 456). Как мы уже знаем, ранние «гражданские» гуманисты обычно принимали в расчет республиканские порядки и направляли свои советы и наставления всем гражданам. Когда мы переходим к гуманистам позднего Ренессанса, мы почти всегда видим, что они принимают в расчет власть государей, даже когда заметно — как в случае Макиавелли и Патрици — что их собственные предпочтения лежат на стороне республики. Поэтому они склонны не замечать фигуру отдельного гражданина и сосредоточивать все свое внимание на более внушительной и влиятельной фигуре государя.

Нельзя сказать, что они были первыми мыслителями, писавшими книги-советы, специально предназначенные *синьорам* или государям. Как мы уже заметили, подобный жанр впервые появляется в XIV веке в Падуе, где Феррето Феррети написал похвалу делла Скала почти сразу же, как тот захватил власть, и где между 1394 и 1405 гг. Пьетро Паоло Верджеро написал свой фрагмент «О монархии» (Robey 1973, p. 17). Вскоре после этого подобная традиция стала развиваться в Милане, особенно когда Джангалеаццо Висконти начал подчеркивать абсолютный характер своей власти, запрещая употреблять термин «народ» и настаивая на том, что все граждане должны считаться его *subditi*, или под-

данными (Нау 1961, р. 105). Миланские гуманисты быстро отреагировали на это серией верноподданических панегириков о совершенстве государева правления. В двадцатые годы XV в. Уберто Дечембрио (ок. 1350–1427) посвятил четыре книги «О государстве» Филиппо Мария Висконти, а его сын Пьер Кандидо Дечембрио (1392–1477) написал «Похвальное слово в честь города Милана» в 1436 г. как прямой ответ на «Похвалу городу Флоренции», написанную Леонардо Бруни тридцатью годами ранее (Cosenza 1962, pp. 607–609; Вагон 1966, pp. 69, 425).

Однако расцвет подобных панегириков и книг-советов пришелся на вторую половину XV в. Этот жанр получил за это время даже новый размах. Был создан целый ряд трактатов, причем уже не столько для государей, сколько для их придворных, предназначенный дать им наставления в отношении их воспитания, манер и той роли, которую они играют для своего государя. Одним из самых ранних образцов таких сочинений был трактат Диомеда Карафы «О совершенном придворном», который он завершил, находясь на службе при неаполитанском дворе в 1480-е гг. (Cosenza 1962, р. 419). Но наиболее прославленной и влиятельной работой подобного рода был «Придворный» Бальдассаре Кастильоне (1478–1529), представляющий собой серию диалогов, составленную между 1513 и 1518 гг., впервые опубликованную десять лет спустя и ставшую одной из самых широко читаемых книг XVI в. (Mazzeo 1967, р. 132).

Но основными адресатами книг-советов были сами государи, и было очевидно, что большинство гуманистов составляли свои трактаты, имея в виду конкретных правителей. Так, Франческо Патрици (1412–1494) посвятил написанную в семидесятые годы сложную дискуссию «О королевстве и воспитании короля» папе Сиксту IV (Cosenza 1962, р. 1345). Бартоломео Сакки (1421–1481) написал в 1471 г. трактат «Государь» для одного из мантуанских гер-

цогов Гонзага (Baron 1966, p. 437). Диомед Карафа (1407–1487), наряду с советами придворным, подготовил в восьмидесятые годы памятную записку «Об обязанностях доброго государя» для неаполитанского короля Фердинанда (Gilbert 1939, p. 469). Джованни Понтано (1426–1503), прослуживший более двадцати лет секретарем Фердинанда, первоначально обратил на себя внимание короля трактатом «Государь», который был написан в 1468 г. (Cosenza 1962, pp. 1461–1462).

Но, конечно, самой известной из этих книг-советов является «Государь» Макиавелли; он завершил книгу в конце 1513 г. и двумя годами позже посвятил «его светлости Лоренцо деи Медичи» (p. 29)^{4,5}. У Макиавелли была особая причина предложить себя в качестве советника государя в 1513 г., невзирая на то, что вся его карьера вплоть до того момента прошла на службе вновь восстановленной Флорентийской республики (Ridolfi 1963, pp. 15, 131–132). Как мы знаем, республика пала за год до этого. Медичи вернулись к власти, Макиавелли был отставлен от должности и лишен средств к существованию. Ему было крайне необходимо привлечь к себе внимание новых хозяев города, и он отчаянно надеялся (как это явствует из письма к Веттори)⁶ на то, что если ему удастся убедить Медичи прочесть его книгу, то он сможет заслужить возвращение на политическую службу,

4. Цит. по: *Макиавелли Н. Государь*/Пер. с итал. Г. Муравьевой // Избр. соч. М.: Художественная литература, 1982. С. 302. — *Прим. пер.*

5. Сегодня все сходятся на том, что черновой вариант «Государя» был написан между июлем и декабрем 1513 г., как это следует из письма Макиавелли к Франческо Веттори от декабря 1513 г. См. это письмо в: Machiavelli 1961b, pp. 139–144. Относительно предположения, что посвящение было вставлено в текст между сентябрем 1515 и 1516 г., см. Bertelli 1960, p. 9. Недавний обзор дискуссий о датировке «Государя» см. в Geerken 1976, p. 337.

6. См. Machiavelli 1961b, pp. 101–107, 139–144.

о которой сильно тосковал. Книга не достигла желаемой цели, но внесла ценный вклад в развитие жанра книг-советов государям и одновременно революционизировала его.

Гуманистический идеал государева правления

Хотя политическая теория позднего Ренессанса резко меняет фокус, было бы неправильно заключить отсюда, что появившаяся тогда литература в жанре книг-советов государям и придворным представляет совершенно новое направление в гуманистической политической мысли. Не было ничего необычного в том, чтобы советовать политическим лидерам, как им вести свои дела. Цель предшествующей традиции книг-советов, предназначенных подеста или магистратам, состояла именно в этом. А она, в свою очередь, использовала значительно более древнюю фигуру зеркала для государей, которое предлагало им идеальный образ и просило найти свое отражение в его глубинах⁷. В положениях, составлявших основание советов, с которыми гуманисты позднего Ренессанса обращались к государям своего времени, тоже не было ничего необычного. Обращаясь к анализу их сочинений, необходимо показать, насколько они продолжали опираться на ценности и воззрения, которые были уже сформулированы «гражданскими» гуманистами раннего кватроченто.

Их героем оставался *vir virtutis*, и они продолжали настаивать на том, что он должен стараться завоевать себе честь, славу и известность в максимально возможной степени (ср. Kontos 1972, pp. 83–88). Поздние гуманисты даже делали более сильный

7. Дискуссию о сложной образности *speculum*, «зеркала для государей», см. в Shapiro 1975, pp. 41–44.

акцент на этих известных убеждениях, поскольку они видели в государе человека, способного добиться *virtus*, которую невозможно никому превзойти. Как заявляет Патрици в заголовке одного из разделов, «король должен создавать себе славу своими деяниями», и он вовсе не сомневается в том, что достижение славы должно считаться «величайшим вознаграждением за проявленную *virtus*» (Patrizi 1531, p. 399). Кастильоне демонстрирует даже более сильную приверженность той же системе ценностей, особенно в четвертой книге «Придворного», где он размышляет об отношениях между придворным и государем. Вначале он сообщает, что главным стремлением придворного и «целью, на которую он наведен», должно быть снабжение правителя благоразумным политическим советом (Castiglione 1959, p. 288). Затем он объявляет, что цель этого совета должна состоять в том, чтобы обеспечить условия, позволяющие государю «искать чести и пользы», стремиться к «вершинам славы» и, в итоге, стать «знаменитым и прославиться во всем мире»⁸. Через все диалоги проводится мысль о том, что, хотя и неправильно «искать ложной и незаслуженной славы», столь же неправильно «лишать себя заслуженной чести и не искать похвалы, которая есть единственная настоящая награда за доблестные труды» (p. 99).

Макиавелли в «Государе» с не меньшим одобрением относится к этим ценностям. Он настаивает на том, что поведение правителя должно быть столь же *onesto* (честным), сколь и *utile* (полезным), и поэтому требует, что все государи должны иметь в качестве образца «кого-либо из прославленных и чтимых людей древности и постоянно держать

8. См. Castiglione 1959, pp. 290, 319–321. Ср. обсуждение четвертой книги в Ryan 1972. У Карафы есть похожее описание отношений между придворным и государем. См. Carafa 1971, pp. 77–80, 94–95.

в памяти его подвиги и деяния» (Machiavelli 1961a, p. 90)⁹. Он ссылается на Фердинанда Арагонского как на современного правителя, достойного подражания, упоминая его в начале главы «Как надлежит поступать государю, чтобы его почитали» на том основании, что «слабый вначале, он сделался по славе и блеску первым королем христианского мира» (p. 119)¹⁰. И напротив, он выражает презрение Агафоклу Сицилийскому, несмотря на его замечательные достижения, поскольку преступными методами, к которым он неизменно прибегал, «можно стяжать власть, но не славу» (p. 63)¹¹. Когда же в заключении «Государя» Макиавелли обращается непосредственно к Медичи, он стремится уверить их, что «ничто ведь не приносит человеку... столько чести», как основание нового государства — тем самым напоминая им, что, если они смогут дать Италии «новые законы и учреждения», то добудут себе самую ценную награду в политической жизни (pp. 133–136)¹².

Второй элемент преемственности между теоретиками «зеркала для государей» и их предшественниками касается анализа сил, препятствующих *vir virtutis* добиваться почета, славы и известности. Все они согласны с тем, что главную ответственность за провал наших самых хитроумных планов следует приписать капризной и потенциально разрушительной силе фортуны. Они, конечно, признают, как это делает Понтано в трактате «О Фортуне», что пусть богиня и «лишена разума», но иногда она «может способствовать человеческому счастью»

9. Цит. по: Макиавелли Н. Государь. С. 343. — Прим. пер.

10. Цит. по: Там же. С. 365. — Прим. пер.

11. Цит. по: Там же. С. 325. — Прим. пер.

12. Старый перевод М. С. Фельдштейна точнее передает важный для Скиннера смысл фразы Макиавелли. Цит. по: Макиавелли Н. Князь / Пер. с итал. М. С. Фельдштейна / Макиавелли Н. Сочинения. М.-Л.: Academia, 1934. С. 327. — Прим. пер.

(Pontano 1538, pp. 519, 543, 549). Однако обычно основной акцент делается на способности фортуны наносить неожиданный и зачастую непоправимый вред. В «Придворном» Кастильоне эта тема проговаривается с необыкновенной горечью. Ее автор настолько часто ругает фортуны за то, что она «возносит до небес тех, кому благоволит», и «хоронит в пучинах тех, кто достоин возвышения», что «Придворный» был включен в «Индекс запрещенных книг» за ересь, состоящую в приписывании столь большой важности языческому божеству (ср. Castiglione 1959, pp. 1–2, 14, 30, 285; Cartwright 1908, II, p. 446).

Это же убеждение воспроизводится — с характерной страстностью — в «Государе» Макиавелли (ср. Flanagan 1972, pp. 127–135). Подобно Понтано, он соглашается с тем, что привлечь благосклонное внимание фортуны вполне возможно, и признает, что люди иногда могут «достигать величия» таким путем. В первой главе Макиавелли принимает за аксиому, что «государства приобретаются либо своим, либо чужим оружием, либо милостью судьбы, либо доблестью» (Machiavelli 1961a, p. 33)¹³. Затем в разделе «О новых государствах, приобретаемых чужим оружием или милостью судьбы» приводит случай Цезаре Борджиа в качестве наиболее поучительного примера, когда человек «приобрел власть благодаря фортуне» (pp. 53–54)¹⁴. При этом Макиавелли всегда подчеркивает непостоянный характер богини и считает безумием полагаться на ее сколь-нибудь длительную поддержку. Он посвящает свою предпоследнюю главу размышлениям о том, «какова власть судьбы над делами людей», и уподобляет ее «бурной реке, которая, разбушевавшись, затопляет берега», так что все «отступают пе-

13. Цит. по: *Макиавелли Н. Государь. С. 303. — Прим. пер.*

14. Цит. по: Там же. С. 319. — *Прим. пер.*

ред ее напором, бессильные его сдержать» (р. 130)¹⁵. Вместе с тем, по его мнению, мораль, которую следует извлечь из карьеры Цезаре Борджиа, состоит в том, что государь, старающийся «удержать власть», всегда должен больше полагаться на свою *virtù*, чем на благосклонность фортуны. Получив власть «благодаря фортуне, высоко вознесшей его отца», Цезаре должен был потерять ее, как только удача оставила его. И это произошло в урочное время с пугающей внезапностью, так что «распорядительность не спасла его», и он закончил свою жизнь, став добычей «необычайно коварной фортуны» (рр. 54–55)¹⁶.

Указывая на роль фортуны в человеческих делах, авторы «зерцал для государей» продолжали интересоваться тем, какими качествами нужно обладать правителю, чтобы гарантировать, что ее сила надежно контролируется или сведена к минимуму. Решение, к которому они приходят, обнаруживает их зависимость от концепции, схематично обрисованной гуманистами раннего кватроченто. Все соглашаются с тем, что «только с помощью *virtus*», по словам Патрици, государь может справиться с коварством фортуны и добиться «почета, славы и известности» (Patrizi 1531, р. 228). Подобно ранним гуманистам, у Патрици имелось два аргумента на этот счет. Первый состоит в том, что государь, который располагает подлинной *virtus*, «в своих делах никогда не будет подчиняться фортуне», ибо всегда сможет оставаться стойким даже при самых неблагоприятных обстоятельствах (р. 280). Другой же предполагает, что у государя, обладающего *virtus*, всегда будут наилучшие шансы заручиться поддержкой богини в своих делах, поскольку «удача всегда сопутствует храбрости» (р. 280). Понятие *virtus*, таким образом, представляет собой основное

15. Цит. по: Макиавелли Н. Государь. С. 373. — Прим. пер.

16. Цит. по: Там же. С. 319. — Прим. пер.

качество, которое нужно развивать государю, если он собирается «удержать власть». Как это подчеркивает Понтано в своем трактате «Государь», «*virtus* следует чтить столь высоко», чтобы все правители «побуждали себя следовать ей» во всех публичных делах (Pontano n.d., p. 1034, 1042). *Virtus* является «самой прекрасной вещью на свете», своим величием превосходящей даже солнце, ибо «слепые не видят солнца», но «даже они могут видеть *virtus* совершенно отчетливо» (p. 1044)¹⁷.

Макиавелли в «Государе» вторит этому учению. Прежде всего он настаивает на том, что мужа, обладающего подлинной *virtù*, никогда не сможет одолеть даже самая злая судьба. И хотя в главе «Какова власть судьбы над делами людей» Макиавелли соглашается с тем, что фортуна, возможно, «распоряжается половиной всех наших дел», он все же уверен, что «другую половину, или около того, она предоставляет самим людям» (Machiavelli 1961a, p. 130)¹⁸. Он также считает верной поговорку *Fortes Fortuna Adiuvat* — «храбрым судьба помогает». Вместе с тем он подчеркивает, что «фортуна — женщина», «подруга молодых, ибо они не так осмотрительны, более отважны и с большей дерзостью ее укрощают». Доблестный муж — Макиавелли завершает свое рассуждение характерным росчерком — «должен колотить и пинать» фортуна до тех пор, пока она не покорится его воле (p. 133)¹⁹.

Таким образом, Макиавелли, как и другие гуманисты, использует понятие *virtù* для обозначения неперменного качества, которое позволяет правителю уклоняться от пуль и стрел жестокой судьбы

17. Цит. по: Понтано Дж. Государь / Пер. Н. А. Федорова // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) / Под ред. Л. М. Брагиной. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985. С. 298. — Прим. пер.

18. Цит. по: Макиавелли Н. Государь. С. 373. — Прим. пер.

19. Цит. по: Там же. С. 375. — Прим. пер.

и добиваться в итоге почета, славы и известности. Об этом со всей очевидностью свидетельствует глава «Почему государи Италии лишились своих государств» (р. 128). Всех новых государей, которые хотят стяжать «двойную славу», приходящую вместе с созданием нового государства и укреплением его, Макиавелли предупреждает, что им прежде всего нужно осознать: «только те способы защиты хороши, основательны и надежны, которые зависят от тебя самого и от твоей доблести» (р. 129)²⁰. Те же убеждения, выраженные даже с большей силой, можно найти в заключительной главе «Государя», в которой Макиавелли призывает Медичи «овладеть Италией и освободить ее от варваров» (р. 133). Поскольку их «славный дом» располагает «доблестью и милостью судьбы», он наилучшим образом годится для того, чтобы «принять на себя дело освобождения Италии» (р. 135)²¹. Завершает он цитатой из канцоны «Моя Италия», в которой, как мы уже знаем, Петрарка просит своих соотечественников доказать, что они не утратили свою *virtus* и способны воскресить славу античного Рима (р. 138)²².

Наконец, большинство авторов «зерцал для государей» продолжает придерживаться известного предположения гуманистов о существовании тесной связи между лучшими советами в области воспитания и политическими советами. Это предположение исходит из того, что правильное воспитание имеет решающее значение для формирования характера *vir virtutis*. Макиавелли скорее представляет здесь исключение из общего правила, поскольку он лишь вскользь говорит об «умственных упражнениях» правителя — возможно потому, что всерьез верит (как это иногда следует из его высказываний) в то, что самое лучшее воспитание должно со-

20. Цит. по: Макиавелли Н. Государь. С. 372. — Прим. пер.

21. Цит. по: Там же. С. 376. — Прим. пер.

22. См. с. 164 настоящего издания.

стоять просто в заучивании содержания «Государя» (ср. р. 89)²³. Но в большинстве других книг-советов правителям и придворным центральными всегда оказываются два утверждения, которые, как мы уже знаем, столь характерны для гуманистических воспитательных трактатов. В первую очередь, большое одобрение вызывает убеждение, что между воспитанием, пригодным для людей благородного звания и государей, и воспитанием, подходящим для «клириков», нет никакого существенного различия. Очень важная дискуссия по этой теме содержится в первой книге «Придворного» Кастильоне. В ней неоднократно осуждаются французы за свое неверие в то, что «образованность» может идти «на пользу воинскому искусству», а также за варварский обычай поносить кого бы то ни было, называя его «клириком» (Castiglione 1959, р. 67, 69)²⁴. И хотя Кастильоне убежден, что «настоящим призванием придворного должно быть военное дело», он также должен быть развитым в культурном отношении, «должен иметь познание не только в латинском, но и в греческом языке», и «в науках он должен быть образован более чем удовлетворительно, по крайней мере в тех, что мы зовем «гуманитарными» (*d'humanità*) (р. 32, 70)²⁵. Другой хорошо известный вопрос, который обсуждают эти авторы, касается характера учебной программы, которой равно должны следовать честолюбивые государи и придворные. Самое полное ее описание мы находим у Патрици во второй книге трактата «О королевстве и воспитании короля». В ней он подчеркивает, как важно подобрать подходящих наставни-

23. Цит. по: *Макиавелли Н. Государь. С. 344. — Прим. пер.*

24. Цит. по: *Кастильоне Б. Придворный/Пер. с итал. О. Ф. Кудрявцева//Сочинения великих итальянцев XVI в./Под ред. Л. М. Брагиной. СПб: Алетейя, 2002. С. 233, 231. — Прим. пер.*

25. Цит. по: Там же. С. 234. — *Прим. пер.*

ков для молодых государей, и намечает подробный курс обучения в типично гуманистическом духе. Его описание начинается с грамматики, «основания всех других дисциплин», после которой следует переходить к изучению лучших античных авторов, и завершается обширным перечнем того, что «король должен знать из математики», а также дискуссией о важности музыки и телесных упражнений (Patrizi 1531, pp. 69–75, 78–86). В итоге государю следовало принять на себя обязанность быть образцом «ренессансного человека» для своих подданных.

До сих пор нас интересовало, насколько авторы «зерцал для государей» позднего Ренессанса продолжали следовать ценностям и понятиям, которые были сформулированы до них гуманистами раннего кватроченто. Нам остается рассмотреть, как со сменой аудитории в их моральную и политическую мысль был введен ряд новых элементов.

Прежде всего позднеренессансные гуманисты резко отличались от большинства своих предшественников своим отношением к целям правления. «Гражданские» гуманисты, равно как и авторы книг-советов для подеста или городских магистратов, свято верили в то, что сохранение свободы и справедливости должно представлять главную ценность в политической жизни. В противоположность им теоретики «зерцал для государей» развивали идею, которую, как мы уже знаем, отстаивали самые первые сторонники «деспотических» и «тиранических» режимов. Они утверждали, что важнейшая задача правления состоит не столько в сохранении свободы, сколько в обеспечении безопасности и спокойствия. Эта смена приоритетов особенно хорошо прослеживается в заключительной части «Придворного» Кастильоне. Один из персонажей диалога пытается протестовать против сильного акцента на преимуществах спокойствия и послушания, который делают другие собеседники. Он заявляет, что «раз сво-

бода дана нам Богом в качестве высшего дара», совершенно неправильно, «когда один человек имеет ее в большем объеме, чем другой». А «это происходит при правлении государей, которые по большей части держат своих подданных в сильной зависимости» (Castiglione 1959, p. 304). Однако его вскоре убеждают, что такой взгляд на политическую жизнь представляет собой не что иное, как призыв «жить так, как нам нравится», вместо того, чтобы «жить согласно хорошим законам» (p. 305). И как только между свободой с равноправием и полнейшим произволом исподволь был поставлен знак равенства, другие собеседники с большей уверенностью смогли заключить, что хороший правитель обязан «издавать такие законы и указы для своих людей, чтобы те могли жить мирно и непринужденно» и «заслуженно наслаждались» состоянием безмятежного спокойствия (pp. 310–311).

Та же смена приоритетов не менее четко проявляется и в «Государе» Макиавелли. Он вспоминает о «былой свободе» республик лишь для того, чтобы сказать, что она делает их менее пригодными для правления государя (Machiavelli 1961a, p. 49)²⁶. И неоднократно заявляет, что правитель прежде всего должен заботиться о своей собственной «крепости и безопасности», одновременно беспокоясь о том, чтобы его подданные обрели «устойчивость и прочность» (pp. 113, 114)²⁷. Макиавелли даже описывает цель написания «Государя» как попытку составить свод таких правил, следуя которым любой правитель «становится как бы исконным, и правление его сразу делается крепче и обеспеченнее, чем если бы он правил с древних времен» (p. 128)²⁸.

26. Цит. по: *Макиавелли Н. Государь*. С. 315. — *Прим. пер.*

27. Цит. по: Там же. С. 360–361. — *Прим. пер.*

28. Цит. с изменениями по: *Макиавелли Н. Князь* / Пер. с итал. М. С. Фельдштейна / Макиавелли Н. Сочинения. М.-Л.: Academia, 1934. С. 318. — *Прим. пер.*

Авторы «зерцал для государей» обычно берутся утверждать, что, поскольку власть государей с наибольшим успехом позволяет укреплять эти ценности, монархия должна считаться наилучшей формой правления. Однако Макиавелли и Патрици отказываются делать этот подозрительный вывод. Макиавелли, в частности, предпочитает сохранять напряжение между двумя противоположными взглядами на соперничающие достоинства государя и народного режимов. С одной стороны, и в «Государе», и позднее, в «Рассуждениях о первой декаде Ливия», он подчеркивает, что в условиях прогрессирующей политической коррупции — причем в республике не в меньшей степени, чем в монархическом государстве — всегда придется полагаться на сильную власть одного человека, чтобы восстановить первоначальное *virtù* политического сообщества. Но, с другой стороны, как он намекает об этом в «Государе» и совершенно открыто заявляет в «Рассуждениях», его собственные предпочтения всегда будут на стороне политической свободы, а следовательно — республиканской формы правления.

И все же, как правило, никто из тех, кто всерьез был озабочен ценностями мира и спокойствия, не мог сохранять традиционную верность республиканской свободе. Фрагмент Верджерио «О монархии», имеющий подзаголовок «О лучшей форме правления», уже весьма показателен в этом смысле. Верджерио начинает с утверждения, что главной целью правления является недопущение раздоров и обеспечение «безопасности, охраны и защиты невинных» (Vergerio 194b, p. 447). Затем он стремится убедить, что «правление множества» не приносит ничего, кроме «беспорядков» вместе с непрекращающимися межпартийными дразгмами, постоянными разграблениями имущества и вечной угрозой гражданской войны (p. 448). Поэтому он считает очевидным, что «монархию следует предпочесть

правлению народа» (р. 447). Он не только настаивает на том, что государи «гораздо лучше», когда дело касается «устранения всяческой крамолы и бесчинств среди граждан», но даже заявляет, намеренно смешивая традиционно противоположные категории, что «с добрым королем, который праведен и милостив» мы по сути получаем «подлинную свободу», потому что «мы получаем мир» (рр. 447, 449). В течение XVI в. этот способ противопоставления безопасности *regna* (королевства) бунтарству *communitates* (коммуны) стал общим местом для гуманистов — таким же, каким ранее он был среди схоластов. Когда, например, Джованни Рондинелли в 1583 г. оглядывается на «прежние дни» Флорентийской республики, он убежден, что «в городе было множество башен, замков и ссор» все то время, покуда сохранялось правление народа, и замечательное достижение Медичи состояло в том, что они положили конец этим беспорядкам, установив *Pax Medicea* (мир Медичи), мирную власть своего государева правления (ср. Cochrane 1965, p. 12).

Другое важное изменение, произведенное теоретиками «зерцал для государей» в унаследованном политическом словаре, касалось ключевого понятия *virtus*. До сих пор мы видели, что они соглашались со своими предшественниками-гуманистами в эвристическом определении этого понятия как качества, которое позволяет человеку сражаться с фортуной и добиваться почета, славы и известности. Однако, если мы повнимательнее посмотрим на природу тех качеств, которые они подразумевали под этим термином, то мы обнаружим, что их интерес скорее к *virtus* правителей, а не обычных граждан, побуждал их внести два совершенно новых акцента в свой анализ.

Первым из них было заимствованное из «Политики» Аристотеля предположение о том, что качества, которые восхищают нас в государе, могут отличаться от тех, которые восхищают нас в обыч-

ном гражданине. Поэтому несколько опрометчиво утверждать, как делают некоторые ученые, что эти авторы «считали политические добродетели тождественными добродетелям частного человека» (ср. Anglo 1969, p. 190). Если мы, к примеру, посмотрим на то, как Патрици обсуждает *virtus* в трактате «О королевстве и воспитании короля», мы увидим, как он недвусмысленно утверждает, что «добродетели правителя — совсем иное дело, чем добродетели простолюдинов» (Patrizi 1531, p. 95). Он заявляет, что у обычных граждан есть много «в высшей степени похвальных» качеств, соответствующих «умеренным взглядам», но они совершенно не пригодны для государей (pp. 95–96). Патрици согласен с тем, что «граждане должны стремиться к достижению *virtus*», но ясно дает понять, что относится к ней как довольно пассивному качеству, которое включает в себя склонность к «послушанию и доброжелательности», а также «благодарность за полученные от короля благодеяния» (pp. 371, 392).

Та же дихотомия с еще большей четкостью проводится в «Государе» Макиавелли. *Virtù* правителя рассматривается как изумительно творческая сила, ключевая для «сохранения его власти» и позволяющая ему отражать врагов. Главное же достоинство народа, напротив, заключается в его характерной склонности к смиренной покорности. Макиавелли неизменно предполагает, что «народ лишь не желает быть угнетенным», и поэтому не заботится о том, чтобы дать ему слово в драме политической жизни. Он настаивает на том, что пока правители «не задевают их честь или имущество», «большая часть людей довольна жизнью» и весьма податлива (Machiavelli 1961a, p. 102)²⁹. Макиавелли советует «мудрому государю» усилить эту склонность к лояльности, «принимая меры к тому, чтобы граждане

29. Цит. с изменениями по: Макиавелли Н. Государь. С. 329, 353.

всегда и при любых обстоятельствах имели потребность в государе», и тогда они «останутся верны ему» в трудные времена (р. 71)³⁰. Он рисует образ государя, находящегося в непрерывном движении, но активность народа ограничена «честолюбием немногих, которое можно обуздать различными способами и очень легко» (р. 102)³¹.

Другой новый элемент, который вводят поздние гуманисты в свою разработку *virtus*, — это объяснение значения термина с помощью растущего перечня героических моральных качеств. И хотя Макиавелли по возможности старается воздерживаться от этого шага, в более типичных книгах-советах обычно предполагается, что обладание *virtus* можно приравнять к обладанию двумя наборами традиционных добродетелей.

В первую очередь делается утверждение, что никто не может считаться мужем, обладающим *virtus*, пока не проявит все главные христианские добродетели, равно как и те «кардинальные» добродетели, которые выделяли античные моралисты. В этой части подобный анализ просто воспроизводит аргументы, которые мы уже встречали в сочинениях Петрарки и гуманистов раннего кватроченто. Патрици в трактате «О королевстве и воспитании короля» полностью одобряет такой подход. В начале шестой книги он задается вопросом, «что есть *virtus*», и отмечает, что Платон по сути дает нам на него ответ, когда «заявляет о существовании четырех основных добродетелей» (Patrizi 1531, pp. 235, 237). Потом он перечисляет их и подробно разбирает. Вначале идет благоразумие, или мудрость, в которую принято включать разум, интеллект, осмотрительность и проницательность (pp. 237–250). За ней следует умеренность, сопровождаемая скромностью, воздержан-

30. Цит. с изменениями по: Там же. С. 331.

31. Цит. по: Макиавелли Н. Князь. С. 290.

нием, целомудрием, честностью, сдержанностью и трезвостью (pp. 254–270). Третьей кардинальной добродетелью выступает мужество, более простое и более очевидное свойство, о котором говорят, что оно «присуще прежде всего великим людям» (p. 275). И наконец, есть всеобъемлющая добродетель — справедливость, которую Патрици разделяет на священные, естественные и гражданские аспекты, соглашаясь с Платоном, что она должна рассматриваться как «величайшее благо» (pp. 314–319). Но анализ Патрици отнюдь не ограничивается развитием платоновской типологии. Он с большим одобрением относится к традиционному гуманистическому предположению, что все эти добродетели окажутся тщетными, пока их не дополнят и не усилят основополагающие христианские качества — благочестие, религия и вера. Он определяет благочестие как «идею Бога» и утверждает, что религия является «неразлучной спутницей» этой добродетели, поскольку «она связана с поклонением божеству» (pp. 346–350). Но при этом он настаивает, что величайшей добродетелью из всех является христианская вера — она «испускает такое сияние, без которого тускнеют все другие добродетели королей и государей» (p. 358). Если наши правители не будут возвращать это качество, заключает Патрици, «их мудрость останется пустой и лживой», их умеренность — «печальной и стыдливой», мужество — «малодушным и бездеятельным», а отправление правосудия будет «равносильно кровопролитию» (p. 358).

Вместе с тем эти авторы специально подчеркивают добродетели, которые королям и государям следует возвращать с особенным тщанием. Такая заинтересованность почти не заметна в сочинениях «гражданских» гуманистов, поскольку их основная задача была в том, чтобы проанализировать *virtus*, свойственную всем гражданам. Тем не менее этот подход был предвосхищен в более ранних кни-

гах-советах, предназначенных для подеста и городских магистратов, именно он был воспринят авторами «зерцал для государей» и развит ими в более изощренной манере.

Они провозглашают, что все правители должны стремиться к приобретению родственных добродетелей щедрости и великолепия. Это «величайшие добродетели из всех», как считает Патрици, «что относятся к королям и государям» (pp. 304, 308). Понтано посвящает два отдельных трактата восхвалению этих качеств, причем каждый из них выстраивается из предположения, что государь, который проявляет бережливость или скупость, несомненно обманывается, надеясь получить славу и известность в качестве высочайшей награды. В трактате «О щедрости» он настаивает на том, что нет ничего более позорного для государя, чем недостаток щедрости, и неоднократно (и несколько опрометчиво) хвалит Фердинанда Неаполитанского за щедрое покровительство (Pontano 1965a, pp. 10, 45, 55). В трактате «О великолепии» Понтано внушает, что неизменным дополнением к славе государя является доброе имя, полученное за строительство «благородных зданий, прекрасных храмов и театров», и вновь выделяет Фердинанда Неаполитанского за «великолепие и величие» общественных зданий, созданных по его распоряжению (Pontano 1965b, pp. 85–87).

Следующей добродетелью государя считалось милосердие. Как мы уже знаем, теоретики «зерцал для государей» ставили вопрос, который ранее обсуждался в книгах-советах для подеста и городских магистратов: что лучше для правителя — чтобы его боялись или любили? Вслед за своими предшественниками все эти авторы отвечают, подобно Кастильоне, что государь должен всегда стремиться «к тому, чтобы подданные его не только любили, но готовы были его обожать» (Castiglione 1959, p. 317). Правда, мнения здесь иногда расходились,

поскольку некоторые — как, например, Патрици — полагали, что в ряде случаев правителю подобает проявлять отменную суровость (Patrizi 1531, p. 325). Но даже Патрици признает, что это опасный путь, поскольку «суровость легко вырождается в свирепость», а для государя «нет более постыдного, отвратительного и бесчеловечного порока», чем жестокость (p. 325). Кроме того, общее мнение было таково, что «те, кто хочет властвовать», как об этом говорит Понтано в начале трактата «Государь», «должны прежде всего заботиться о двух вещах: первое — быть щедрым, второе — быть милосердным» (Pontano n.d., p. 1026). Важность милосердия, продолжает Понтано, вряд ли можно преувеличить, ибо «в ком мы видим милосердие, мы все любим, чтим, принимаем за бога» (p. 1026)³².

Наконец, государя убеждали оставаться в любой ситуации человеком чести, легко давать обещания и никогда не нарушать их. Правда, в отличие от щедрости и милосердия, эти качества не рассматривались как исключительно государевы добродетели. Обычно они считались частью более общего кодекса поведения, разрабатывавшегося гуманистами для наставления ренессансного благородного человека где «поклониться своей честью» и «дать слово джентльмена» означало — как мы видим уже в «Придворном» Кастильоне — говорить всю правду, как она есть (ср. pp. 117, 138, 290). Однако имеется достаточно свидетельств, когда ожидалось, что государь как образцовый блюститель кодекса чести будет проявлять это достоинство с исключительной щепетильностью. Как говорит об этом название одной из глав, Патрици делает очень сильный акцент на том, что «король никогда не должен прибегать к обману, никогда не лгать самому и не позволять лгать другим» (Castiglione 1959, p. 138). В трактате «Государь» Понтано соглашается с тем,

32. Цит. с изменениями по: Понтано Дж. Государь. С. 291.

что «нет ничего позорнее», чем «не сдержать своего слова», и настоятельно требует, чтобы в сложной ситуации правитель выполнял слово, «даже если оно дано врагу» (Pontano n.d., p. 1026)³³. Более того, из некоторых мемуаров современников нам известно, что государь, который сумел в полной мере проявить эти качества, пользовался высочайшим восхищением и похвалой. Например, это со всей определенностью следует из прекрасного описания карьеры герцога Федерико Урбинского, составленного Веспасиано да Бистиччи (1421–1498), флорентийским книготорговцем, который создал известную серию «Жизнеописаний замечательных людей XV века». Первым качеством из внушительного списка «выдающихся добродетелей» Федерико было «его честное слово, которое он никогда не нарушал» (Vespasiano da Bisticci 1963, p. 85). Веспасиано сообщает, что «все, кому он давал обещания, свидетельствуют, что он никогда не нарушал их», а также приводит несколько анекдотов, демонстрируя, что герцог считал все обещания «нерушимыми», давались ли они «по необходимости или по собственной воле», письменно или устно (p. 86).

Критика гуманизма у Макиавелли

До сих пор наш интерес к «Государю» Макиавелли определялся тем, насколько он показателен как воплощение ценностей и интересов, характерных для жанра «зерцал для государей» в целом. Мне представляется важным начинать работу с усвоения этой точки зрения. Прежде всего, она позволяет разглядеть расхожее заблуждение, касающееся того, как «Государь» соотносится с более традиционной литературой своей эпохи. Нередко можно слышать утверждения, что книга Макиавелли со-

33. Цит. по: Там же. С. 291.

вершенно *sui generis* (своеобразна), что ее «нельзя отнести ни к какой категории», и что она «совершенно пренебрегает понятиями и категориями», посредством которых другие политические теоретики его поколения привыкли выражать свои мысли³⁴. Теперь же становится очевидным, что форма, предпосылки и ряд центральных положений «Государя» делают его узнаваемым вкладом в устойчивую традицию политической мысли позднего кватроченто. Вторая причина принять эту точку зрения заключается в том, что, продемонстрировав основные положения авторов «зерцал для государей», мы оказываемся в лучшем положении для того, чтобы ответить на вопрос, собирался ли Макиавелли оспаривать или даже высмеивать близкие им ценности. Конечно, это очевидно, и мы располагаем заверениями самого Макиавелли, свидетельствующими о том, что он считал себя критиком некоторых ключевых элементов, на которых основывались книги-советы для государей (ср. Machiavelli 1961a, p. 90). Однако точно определить, где он действительно демонстрирует готовность поставить под сомнение или совсем отречься от своего гуманистического наследия, а также оценить степень такой готовности мы можем только после того, как смогли в точности представить ин-

34. В связи с этими утверждениями см. Plamenatz 1963, I, p. 7; Berlin 1972, p. 160. Это стандартный, обычный для учебников взгляд на политическую мысль Макиавелли. Однако, как следует из вышеприведенных цитат, такие же утверждения встречаются в работах выдающихся историков. И это происходит невзирая на то, что первое исследование, посвященное тому, как связаны между собой «Государь» и гуманистическая литература книг-советов для государей, было предпринято много лет назад. Интересную (несмотря на некоторые преувеличения) серию поглавных параллелей между Макиавелли и другими гуманистами см. в Alan Gilbert 1938. См. также несколько иной подход к той же теме: Felix Gilbert 1939. Последняя статья имеет большую ценность, и я многим ей обязан.

теллектуальный контекст, в котором существовало его творчество.

Есть два раздела «Государя», где Макиавелли демонстрирует готовность пойти в наступление на политические теории своих современников. Вначале он осуждает их за неспособность осознать значение обладания властью в политической жизни³⁵. Как мы уже знаем, существовало предположение, что пока государь искренне посвящает себя добродетельной жизни, он может достичь высочайшей чести, славы и известности. Однако Макиавелли настаивает, что при этом простодушно не принималось в расчет, насколько сильно благополучное правление зависит от неколебимой готовности подкреплять искусство убеждения применением военной силы. Именно эту сторону государева правления — стыдливо проигнорированную большинством его современников из соображений вежливости — восстанавливает на страницах «Государя» Макиавелли с сильным полемическим акцентом, настаивая на необходимости (если воспользоваться удачным выражением Шелдона Волина) «экономии насилия» (ср. Wolin 1961, pp. 220–224).

Однако делать подобные высказывания нужно с большой осторожностью. Иногда можно слышать,

35. Этот пункт особенно подчеркивает Феликс Гилберт. См. Gilbert 1965, особенно р. 154. (Вся книга Гилберта имеет исключительную ценность, и я весьма обязан ей.) Вуд утверждает (Wood 1967, р. 171), что Макиавелли даже переопределил понятие *virtù*, чтобы оно «означало образец поведения, которое подобает демонстрировать, образно говоря, в военно-полевых условиях». Есть основания полагать — как подчеркивает Ханнафорд — что такой подход несправедливо пренебрегает политическим подтекстом, стоящим за употреблением этого термина у Макиавелли (Hannaford 1973). Однако нет никаких сомнений в том, что, как я постараюсь показать в конце этой главы, Макиавелли по сути переопределяет этот понятие, и отчасти это переопределение заставляет его сделать исключительно сильный акцент на воинской доблести государя.

что с того момента, как политическая теория Макиавелли получила известность, «мы можем датировать появление нового взгляда на войну» (Walzer 1966, p. 273). Новизна заявлений Макиавелли о необходимости создать понятие *virtù*, имеющее отношение к воинским качествам, здесь все же несколько преувеличена. Было бы неправильно считать его первым автором, который ввел это учение в политическую мысль гуманистов. Ибо желание сражаться во имя *patria*, готовность применять насилие во благо отечества всегда воспринимались ранними «гражданскими» гуманистами как непременная составляющая *virtus* подлинного гражданина. Было бы также неправильно относиться к Макиавелли как первому писателю, который внес мысль о неизбежности насилия в более утонченную атмосферу «зерцал для государей». Бартоломео Сакки — бывший в молодости профессиональным солдатом в войске кондотьера Пиччинино — в трактате «Государь», написанном в 1471 г., тоже настаивал на том, чтобы правитель всегда был готов сочетать дипломатию с принуждением, и потому он должен позаботиться об опоре на полностью обученную армию своих граждан (ср. Bayley 1961, p. 234).

И все же не приходится сомневаться в том, что Макиавелли делает исключительно сильный акцент на той роли, которую играет в управлении неприкрытая сила. Он посвящает три центральные главы «Государя» обсуждению военных вопросов, полагая, что «основу власти во всех государствах» создают «хорошие законы и хорошее войско» (Machiavelli 1961a, p. 77)³⁶. Макиавелли начинает с очень сильного утверждения: «где есть хорошее войско, там хороши и законы» (p. 77)³⁷. И резюмирует свой совет настойчивой рекомендацией со свойствен-

36. Цит. с изменениями по: Макиавелли Н. Государь. С. 335. — Прим. пер.

37. Там же. — Прим. пер.

ной ему гиперболой — «государь не должен иметь ни других помыслов, ни других забот, ни другого дела, кроме войны, военных установлений и военной науки» (р. 87)³⁸. Кроме того, он обсуждает родственную тему, которая, как мы уже знаем, находилась в центре внимания гуманистов раннего кватроченто: безрассудство и опасность применения наемного войска. Макиавелли формулирует непреложное правило: «никогда не будет ни прочной, ни долговечной та власть, которая опирается на наемное войско» (р. 77)³⁹. По его мнению, нет никакой необходимости «доказывать то, что и так ясно: чем иным вызвано крушение Италии, как не тем, что она долгие годы довольствовалась наемным оружием?» (р. 78)⁴⁰. Предлагаемое им решение вновь соответствует взглядам ранних гуманистов. Оно состоит в том, что всякий государь должен создавать гражданскую милицию и «должен лично возглавить войско, приняв на себя обязанности военачальника» (рр. 78, 84). Пока это не сделано, сурово заключает Макиавелли, «государство непрочно — более того, оно всецело зависит от прихотей фортуны, ибо *virtù* не служит ему верной защитой в трудное время» (р. 87)⁴¹.

Другой пункт, где Макиавелли оспаривает предпочтения авторов «зерцал для государей», относится к роли *virtù* в политической жизни. Как мы уже знаем, гуманистическая традиция моральной и политической мысли породила два основных положения относительно идеи *virtù*: согласно первому, *virtù* — это качество, которое позволяет правителю достигать благородных целей; согласно второму, обладание *virtù* может быть приравнено к обладанию всеми другими главными добродетелями. В результате все ведущие теоретики государева

38. Цит. с изменениями по: Там же. С. 342. — Прим. пер.

39. Цит. с изменениями по: Там же. С. 335. — Прим. пер.

40. Цит. с изменениями по: Там же. С. 336. — Прим. пер.

41. Цит. с изменениями по: Там же. С. 342. — Прим. пер.

правления сформулировали основополагающий политический совет одинакового образца: если правитель хочет «сохранить свою власть» и стяжать честь, славу и известность, ему прежде всего необходимо культивировать полный набор христианских, а затем и моральных добродетелей. Именно этот вывод не признает Макиавелли. Он соглашается с тем, что настоящими целями государя должны быть честь, слава и известность. Но он горячо отрицает господствующее убеждение, что для достижения этих целей следует поступать традиционно добродетельным образом.

Хотя нам ясна позиция, которую атакует Макиавелли в этом ключевом пункте своей аргументации, точный смысл той позиции, которую он собирается защищать, трудно прояснить до конца из-за его любви к парадоксам. Иногда, кажется, он хочет сказать, что хотя государя обязаны поступать добродетельно, они должны осознать, что для того, чтобы поступать настолько добродетельно, насколько это возможно, они не должны стараться действовать добродетельно все время. Иначе говоря, иногда кажется, что он прибегает к иронии, которую часто использовали ренессансные моралисты: иронии, которая (по выражению Гамлета) нередко требует «быть жестоким, чтобы быть добрым»⁴². Макиавелли впервые дает это понять, когда обсуждает добродетель щедрости. Он обращает внимание на то, что желание прослыть щедрым часто заставляет правителей обременять народ податями, но за государем, который не боится проявить бережливость, «со временем утвердится слава щедрого правителя» (р. 93)⁴³. Тот же парадокс, и даже с большей очевидностью, используется в последующем обсуждении милосердия. Как замечает

42. *Hamlet* III, iv, 178.

43. Цит. с изменениями по: Макиавелли Н. Государь. С. 346. — Прим. пер.

Макиавелли, «Чезаре Борджиа многие называли жестоким», но он тут же добавляет, что «жестокостью этой он навел порядок в Романье, объединил ее, умиротворил и привел к повиновению» (р. 95)⁴⁴. Мораль этой истории в том, что государь, который не побоится «учинить несколько расправ, проявит больше милосердия, чем те, кто по избытку его потворствует беспорядку» (р. 95)⁴⁵.

При этом послание Макиавелли состоит из двух несколько отличных — но не менее парадоксальных — утверждений относительно роли традиционных добродетелей в достижении почета, славы и известности. Смысл первого в том, что ничто так не важно, как сохранение благоприятной видимости. И даже если все выглядит превосходно, все равно ничего важнее этого нет. Цель государя, как нам неоднократно напоминает Макиавелли, в том, чтобы его «считали достойным и одобряли» (р. 101)⁴⁶. Если же на деле он не является добродетельным человеком, то ему особенно важно «быть настолько мудрым, чтобы уметь избегать бесславия таких пороков, которые лишили бы его государства» (р. 92)⁴⁷. В свою очередь, это означает, что он должен хотеть стать «изрядным обманщиком и лицемером», пользуясь тем, что «люди так простодушны», что «обманывающий всегда найдет того, кто даст себя одурачить» (р. 100)⁴⁸. Незаменимым даром является умение симулировать добродетель: «государю нет необходимости обладать всеми названными добродетелями, но есть прямая необходимость выглядеть обладающим ими» (р. 100)⁴⁹.

44. Цит. с изменениями по: Там же. С. 348. — *Прим. пер.*

45. Цит. по: Там же. — *Прим. пер.*

46. Цит. с изменениями по: Там же. С. 353. — *Прим. пер.*

47. Цит. с изменениями по: *Макиавелли Н. Князь*. С. 278. — *Прим. пер.*

48. Цит. с изменениями по: *Макиавелли Н. Государь*. С. 352. — *Прим. пер.*

49. Цит. по: Там же. — *Прим. пер.*

Более того, Макиавелли благодушно заверяет государя, что этот дар нетрудно приобрести. И пусть «каждый знает, каков ты с виду, немногим известно, каков ты на самом деле» (р. 101)⁵⁰. В результате, как правило, деятельность государя будет оцениваться по не по ее сущностным качествам, а «по видимости и успеху» (р. 101). Поэтому государь не должен волноваться: если ему удастся сохранить в достаточной мере отстраненность и величие, его «всегда сочтут достойным и одобряют», даже если методы его на деле лишены всякого достоинства (р. 101).

Причина, по которой Макиавелли придает столь большое значение искусству притворства и скрытности, проясняется, как только он переходит к своему следующему утверждению о роли добродетелей в политической жизни. По его мнению, хотя государям всегда важно выглядеть добродетельными в традиционном смысле, часто они просто не могут вести себя подобным образом. Дело, как он учтиво подсказывает, тут в том, что «вдумавшись», государь «находит немало такого, что на первый взгляд кажется добродетелью, а в действительности пагубно для него, и наоборот: выглядит как порок, а на деле доставляет государю благополучие и безопасность» (р. 92)⁵¹. Отсюда следует, «что государь, если он хочет сохранить власть», а также добиться почета, славы и известности, «должен приобрести умение не быть добродетельным и пользоваться этим умением смотря по надобности» (р. 91)⁵².

Макиавелли намеренно придает спокойный тон этому самому гетеродоксальному своему заявлению из главы XV «Государя», в которой речь идет «о том, за что людей, в особенности государей, вос-

50. Цит. по: *Макиавелли Н. Государь. — Прим. пер.*

51. Цит. с изменениями по: Там же. С. 345. — *Прим. пер.*

52. Цит. по: Там же. — *Прим. пер.*

хваляют или порицают» (р. 90). На протяжении четырех последующих глав он занят разработкой этого учения и выводов из него — все это составляет известный раздел о том, «как государь должен вести себя по отношению к подданным и союзникам» (р. 90)⁵³. Макиавелли сразу формулирует заключение, которое собирается обосновать: «расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо» (р. 91)⁵⁴. Затем он иллюстрирует этот аргумент посредством наступления именно на те добродетели, которые, по мнению авторов книг-советов для государей, правители должны были возвращать в себе в первую очередь.

Эффект от этого наступления предусмотрительно усиливается тем обстоятельством, что Макиавелли продолжает пользоваться всеми известными гуманистическими конвенциями, создавая на контрасте с ними свое собственное описание предполагаемых добродетелей государя. Он напоминает нам, «что во всех людях, а особенно в государях, стоящих выше прочих людей, замечают те или иные качества, заслуживающие похвалы или порицания» (р. 91)⁵⁵. Затем он сосредоточивается на трех добродетелях государя, на которые всегда обращают внимание в подобных дискуссиях: «говорят, что один щедр, другой скуп»; «один жесток, другой сострадатель»; «один честен, другой вероломен» (р. 91)⁵⁶. Собираясь же предложить собственный анализ этих свойств, он предваряет каждую часть своего обсуждения латинским заголовком, как это принято у гуманистов. Так, глава XVI называется «De Liberitate et parsimonia»; глава XVII

53. Цит. по: Там же. С. 344. — *Прим. пер.*

54. Цит. по: Там же. С. 345. — *Прим. пер.*

55. Цит. по: Там же. — *Прим. пер.*

56. Цит. по: Там же. — *Прим. пер.*

«De Crudalitate et pietate»; глава XVIII «Quomodo fides a principibus sit servanda»⁵⁷.

Приведя этот канонический список государевых добродетелей, Макиавелли начинает опровергать его пункт за пунктом. Разбирая щедрость, он уверяет государя, что он «навредит самому себе», если будет «проявлять щедрость, чтобы слыть щедрым» (р. 92)⁵⁸. Потом он обращается к милосердию и показывает, что в случае Сципиона оно было едва ли не «вредной чертой» его характера, от которой «пострадало бы и его доброе имя, и слава — если бы он не состоял под властью Сената» (р. 98)⁵⁹. Наконец, обсуждая добродетель верности слову, он сухо заключает, что государь, принимающий это обязательство всерьез, обнаружит, что во многих случаях оно «вредит его интересам» (р. 100)⁶⁰.

И наоборот, как настаивает Макиавелли в этих главах, если государь хочет сохранить «свою власть», он всегда сочтет необходимым и положительно выгодным «идти против своего слова, против милосердия, доброты и благочестия» (р. 101)⁶¹. Он иллюстрирует это утверждение в аналогичной полемической манере, акцентируя полезность именно тех пороков, которых авторы «зерцал для государей» советовали избегать любой ценой. Говоря о скупости, он подчеркивает, что «в наши дни лишь те совершили великие дела, кто прослыл скупым» (р. 93)⁶². Переходя к пороку жестокости, он утверждает, что без него нельзя обойтись, если государь «желает удержать в пови-

57. «О щедрости и бережливости», «О жестокости и милосердии», «О том, как государи должны держать слово» (лат.). — *Прим. пер.*

58. Цит. с изменениями по: *Макиавелли Н.* Государь. С. 346. — *Прим. пер.*

59. Цит. с изменениями по: Там же. С. 350. — *Прим. пер.*

60. Цит. с изменениями по: Там же. С. 351. — *Прим. пер.*

61. Цит. с изменениями по: Там же. С. 352. — *Прим. пер.*

62. Цит. с изменениями по: Там же. С. 346. — *Прим. пер.*

новении подданных» (р. 95)⁶³. И наконец, он подчеркивает важность мошенничества и обмана, делая акцент на том, «что в наше время великие дела удавались лишь тем, кто не старался сдержать данное слово и умел, кого нужно, обвести вокруг пальца; такие государи в конечном счете преуспели куда больше, чем те, кто ставил на честность» (р. 99)⁶⁴.

Часто можно слышать, что оригинальность аргументации Макиавелли в этих главах объясняется расторжением связи между моралью и политикой, которое он производит, и соответственно, подчеркнутым вниманием к «автономии политики»⁶⁵. Но эта интерпретация, по всей видимости, заключает в себе неверное понимание отношения между его мировоззрением и мировоззрением его современников. Как мы уже знаем, Макиавелли и более традиционные авторы, писавшие о государевом правлении, полностью согласны относительно целей, которые должны преследовать государи. Как неоднократно утверждает Макиавелли, их целью должно быть «сохранение власти», «великие дела», а также стремление к высочайшим наградам в виде почета, славы и известности (р. 99, 101). Решающее различие между Макиавелли и его современниками относится к природе методов, которые они считали пригодными для достижения этих целей. Основная установка более традиционных теоретиков состояла в том, что государь, желая достичь этих целей, должен неизменно следовать

63. Цит. с изменениями по: Там же. С. 348. — *Прим. пер.*

64. Цит. с изменениями по: Там же. С. 351. — *Прим. пер.*

65. Об истоках и широком распространении этой интерпретации см. Coherence 1961, р. 115. Как считает Кокрейн, Кроче был самым влиятельным источником того мнения, что основной целью Макиавелли было оправдание «автономии политики»; ср. Croce 1945, особенно р. 59. Самым влиятельным интерпретатором Макиавелли, принявшим эту точку зрения, был Шабо (Chabod 1958, особенно р. 184).

предписаниям христианской морали. Основная же установка Макиавелли такова, что государь, «желающий поступать добродетельно во всех случаях», вскоре потерпит крах, «пребывая среди множества тех, кто чужд добродетели» (р. 91)⁶⁶. Таким образом, он критикует своих современников в основном за невосприимчивость к тому, что он считает характерной дилеммой государя. С заметным раздражением он замечает, что они хотят восхищаться таким великим вождем, как Ганнибал, но в то же время «необдуманно порицают главную причину» его успехов и, в частности, его «нечеловеческую жестокость», которую Макиавелли откровенно считает ключом к успеху Ганнибала (pp. 97–98)⁶⁷. Чтобы разрешить эту дилемму, по его твердому убеждению, нужно решительно признать, что правителю, если он искренне озабочен «сохранением своей власти», придется отбросить требования христианской добродетели и безоговорочно принять совсем иную мораль, которую диктует его положение. Поэтому различие между Макиавелли и его современниками нельзя адекватно охарактеризовать, приняв его за различие между моральным взглядом на политику и взглядом на политику, оторванным от морали. Скорее здесь важно различие между двумя несходными моральями — двумя соперничающими и несовместимыми представлениями о том, что следует делать⁶⁸.

После упразднения системы ценностей, которая лежит в основе «зерцал для государей», Макиавелли осознает, что следующим его шагом —

66. Цит. с изменениями по: *Макиавелли Н.* Государь. С. 345. — *Прим. пер.*

67. Цит. с изменениями по: Там же. С. 350. — *Прим. пер.*

68. На редкость выразительное изложение такого понимания оригинальности Макиавелли см. в недавней статье Берлина: Berlin 1972, особенно р. 183.

как он замечает без лишней скромности — должно стать составление «оригинального набора правил» для наставления новых государей (р. 90)⁶⁹. Однако предлагаемые им советы не выглядят достаточно связными. Вроде бы порой он хочет сказать, что добродетели государя могут быть хороши сами по себе, но они неуместны в политической жизни (р. 100). Поэтому он утверждает, что хотя правителю следует всеми силами сохранять видимость обладания этими качествами, в то же время он должен совершенно отказаться от них, занимаясь текущим управлением. Вероятно, на этом держатся его доводы о мнимой ценности щедрости. И хотя, по признанию Макиавелли, «хорошо иметь славу щедрого государя», тем не менее он никогда не советует государям добиваться и практиковать эту добродетель, насколько это возможно (рр. 92–95). Напротив, невзирая на рекомендацию возвращать в себе щедрость, он, кажется, предлагает осмотрительно избегать реальности. Сначала он говорит, что «презрение и ненависть поданных — это то самое, чего государь должен более

69. Следует отметить, что Скиннер цитирует текст Макиавелли в переводе Джорджа Булла ("I draw up an original set of rules"), который в этом месте существенно отличается от русских переводов: «Зная, что об этом писали многие, я опасаюсь, как бы меня не сочли самонадеянным за то, что, избрав тот же предмет, в толковании его я более всего расхожусь с другими» (*Макиавелли Н. Государь. С. 344*); «Так как я знаю, что об этом писали многие, то боюсь прослыть самонадеянным, если буду писать о том же, потому что при обсуждении этого предмета я больше всего отойду от взглядов других» (*Макиавелли Н. Князь. С. 277*). Мне представляется, что в этом случае русские переводы оказываются ближе к смыслу оригинального текста Макиавелли: E perchè io so che molti di questo hanno scritto, dubito, scrivendone ancor io, non esser tenuto presuntuoso, partendomi, massime nel disputare questa materia, dagli ordini degli altri (*Il Principe di Niccolò Machiavelli. Edizione di riferimento: a cura di Luigi Firpo, Einaudi, Torino, 1961. p. 55*). — *Прим. пер.*

всего опасаться» (р. 95). Но вслед за этим он предупреждает, что «щедрость ведет к тому и другому», поскольку стремлением показать ее приобретает «имя хищника, от которого будет и бесчестье, и ненависть» (р. 95)⁷⁰. Отсюда, по-видимому, следует, что мнимые добродетели щедрости и великодушия нужно рассматривать в одном ряду с наиболее опасными пороками государя.

Эта чрезвычайно разрушительная линия мысли достигает кульминации в главе XVII, где Макиавелли ставит вопрос, которому, как мы знаем, уделялось особое внимание в книгах-советах для подеста и магистратов: «что лучше: чтобы государя любили или чтобы его боялись» (р. 96)⁷¹. До сих пор эта дилемма решалась одинаково. Раз страх внушается жестокостью, а жестокость считается бесчеловечным пороком, правителю предписывалось заставлять себя любить, а не бояться. Но у Макиавелли противоположная точка зрения. Откровенно советуя избегать традиционных добродетелей, он доказывает, что «лучше всего, когда бояться и любят одновременно», но поскольку «любовь плохо уживается со страхом, если уж приходится выбирать, то надежнее выбрать страх» (р. 96)⁷². Ибо узами любви, утверждает он, люди «могут пренебречь ради своей выгоды, тогда как страх поддерживается угрозой наказания, которой пренебречь невозможно» (рр. 96–97)⁷³.

Однако советы Макиавелли, в сущности, не влекут за собой немедленного отказа от норм традиционной морали. Он начинает свое обсуждение добродетелей государя с признания, что «было бы делом достойным величайшей хвалы», если бы правитель обладал теми качествами, которые «счи-

70. Цит. по: *Макиавелли Н.* Князь. С. 281–282. — *Прим. пер.*

71. Цит. по: *Макиавелли Н.* Государь. С. 348–349. — *Прим. пер.*

72. Цит с изменениями по: Там же. — *Прим. пер.*

73. Цит. по: Там же. С. 349. — *Прим. пер.*

таются хорошими» (р. 91)⁷⁴. Далее он повторяет, что государь должен не только казаться «сострада- тельным, верным слову, милостивым, искренним и благочестивым», но и быть таковым, насколько позволяют обстоятельства (р. 100)⁷⁵. Поэтому фра- за, что государь должен «по возможности не уда- ляться от добра, но при надобности не чураться и зла», представляет собой наиболее точное резю- ме его советов, как он сам дает понять в финале гла- вы XVIII (р. 101)⁷⁶. В этом месте содержится ясная аллюзия на традиционное положение гуманистов о том, что подлинный *vir virtutis* не должен прибе- гать к подобным закулисным трюкам, ибо не дол- жен никогда уклоняться от поведения, подобающе- го человеку, исполненному подлинного мужества. Макиавелли вначале отмечает, что правителю, по- скольку открытый и мужественный способ ведения дел «часто недостаточен», неизбежно приходит- ся становится «полузверем-получеловеком», ибо «иначе он не выживет» (р. 99)⁷⁷. Затем он добав- ляет, что поскольку государь «должен усвоить то, что заключено в природе и человека, и зверя», ему также следует знать, какому зверю следует подра- жать (р. 99)⁷⁸. Так что суть макиавеллевского сове- та воплощена в образе правителя, который, будучи «вынужден «хорошо владеть природой зверя», бе- рет себе примером лисицу и льва (р. 99)⁷⁹.

74. Цит. по: Макиавелли Н. Князь. С. 278. — Прим. пер.

75. Цит. по: Макиавелли Н. Государь. С. 352. — Прим. пер.

76. Цит. по: Там же. — Прим. пер.

77. В русских переводах эта мысль передана по-другому: «Какой иной смысл имеет выбор в наставники получеловека-по- лузверя, как не тот, что государь должен совместить в себе обе эти природы, ибо одна без другой не имеет достаточ- ной силы?» (Там же. С. 351); «Иметь наставником полузве- ря, получеловека означает не что иное, как то, что Князю нужно владеть природой одного и другого; одно без дру- гого непрочно» (Макиавелли Н. Князь. С. 287). — Прим. пер.

78. Цит. по: Макиавелли Н. Государь. С. 351. — Прим. пер.

79. Цит. по: Макиавелли Н. Князь. С. 287. — Прим. пер.

Благодаря этому ошеломляющему заключению Макиавелли быстро приобрел среди христианских моралистов репутацию человека сатанинской злобности. Как заметил Маколей в начале своей известной статьи, «из его фамилии они смастерили эпитет для плута», а из «его христианского имени — синоним для дьявола» (Macauley 1907, pp. 1–2). Фигура «смертоносного Макиавелли» стала избитой карикатурой в драме XVI в., а склонность привносить мотив ужасного разоблачения в обсуждение его работ, — впервые популяризованная Жантийе в его трактате «Анти-Макиавелли», изданном в 1576 г., — все еще встречается даже у современных ученых. Например, Баттерфилд в начале «Искусства государственного управления Макиавелли» загадочно намекает на то, что елизаветинские критики «Государя», возможно, были не так уж далеки от истины, как иногда считается (Butterfield 1940, pp. 10–11). И Лео Штраус в «Мыслях о Макиавелли» настаивает на том, что учение «Государя» попросту «находится вне морали и религии», а его автора можно характеризовать только как «учителя зла» (Strauss 1958, pp. 9–10, 12, 175).

Нужно отдать должное этим традиционным интерпретациям: Макиавелли иногда нравится вызывающий и аморальный тон. Отчасти это отражает его понимание собственной роли политического эксперта, способного формулировать максимы и предлагать рассуждения, подходящие для каждой ситуации без исключения. Поэтому о проблемах с очевидным моральным значением он иногда говорит так, как если бы они имели чисто техническое решение. Когда в главе VIII, рассуждая о «тех, кто приобретает власть злодеяниями», он предлагает примеры, как стать государем «путем преступным и незаконным», настаивая при этом, что нет никакой необходимости вдаваться в вопрос, «насколько достойно так поступать» (pp. 61–62)⁸⁰.

80. Цит. с изменениями по: *Макиавелли Н.* Князь. С. 246. — *Прим. пер.*

Но главной причиной шокирующего тона Макиавелли является глубоко пессимистический взгляд на человеческую природу. «Ведь о людях в целом можно вообще сказать, — пишет он, — что они неблагодарны, изменчивы, лицемерны, трусливы перед опасностью, жадны до наживы» (р. 96)⁸¹. Поэтому едва ли удивительно, что он считает себя обязанным предупредить государя о том, что тому, поскольку обычно «люди дурны», придется действовать вопреки традиционной морали, если тот хочет оставаться в безопасности (pp. 96, 101)⁸².

Несмотря на любовь Макиавелли к парадоксам и несомненную слабость к шокирующим сентенциям, мне представляется вульгаризацией его мировоззрения клеймить его как учителя зла. Он далек от того, чтобы принимать зло за благо, а также редко делает высказывания, из которых следовало бы, что традиционные добродетели не должны считаться превосходными сами по себе. Это верно, что он не вполне последователен в этом вопросе и обычно подчеркивает бóльшую важность обладания добродетельной репутацией, чем добродетелью как таковой. Но он также может недвусмысленно настаивать на том, что «всякий понимает», насколько похвально для государей «соблюдать данное слово и быть в жизни прямым, а не лукавить» (р. 99)⁸³. Более того, он часто подчеркивает, что нельзя беспричинно пренебрегать традиционными добродетелями. Но его больше заботит тот печальный факт, что если государь обладает «всеми добрыми качествами» и «всегда согласно ним поступает», то они «принесут ему вред» (р. 100)⁸⁴. Однако он неодобрительно отзывается о тех государях, которые никогда не стараются вести себя доб-

81. Цит. по: Там же. С. 283. — *Прим. пер.*

82. Цит. по: Там же. С. 284. — *Прим. пер.*

83. Цит. по: Там же. С. 286. — *Прим. пер.*

84. Цит. по: Там же. С. 288. — *Прим. пер.*

родетельно даже в благоприятных обстоятельствах. Главным примером служит Агафокл, сицилийский тиран, «который на всех ступенях своего жизненного пути вел себя злодеем» (р. 62)⁸⁵. Несмотря на то, что это принесло ему невероятный успех наперекор самой неблагоприятной фортуны, Макиавелли отказывается считать его образцом государевой *virtù*, поскольку считает, что бесстыдное использование преступных приемов «не позволяет славить его как одного из замечательных людей» (р. 63)⁸⁶.

Теперь должно быть очевидно, что в своих советах Макиавелли руководствуется весьма оригинальным пониманием подлинной *virtù* государя. До сих пор, как мы уже знаем, обладание *virtù* приравнивалось к обладанию всеми другими добродетелями. У Макиавелли, напротив, понятие *virtù* используется для обозначения *любого* набора качеств, которым государь пожелает обладать, чтобы «удержать власть» или совершить «великие дела». И тогда становится беспощадно ясно, что предположение о необходимой или даже приблизительной равнозначности между *virtù* и традиционными добродетелями, даже если они иногда частично совпадают между собой, катастрофически ошибочно⁸⁷. Несомненно, для Макиавелли порочный человек, подобный Агафоклу, никогда не считается человеком, обладающим подлинной *virtù*. *Virtù* нельзя приравнять к порочности. Но не менее верно и то, что Макиавелли ожидает от обладателя высшей *virtù*, если ситуация того потребует, совершенно

85. Цит. по: Макиавелли Н. Государь. С. 246. — Прим. пер.

86. Цит. по: Там же. С. 248. — Прим. пер.

87. О том, что *virtù* у Макиавелли означало любое качество, которое помогало государю «сохранять свою власть», и о том, как такое употребление вводило «острый и решительный» разрыв между *virtù* и добродетелями, см. замечательное обсуждение в Нехтер 1964, особенно pp. 956–957. Покок разработал аналогичную интерпретацию в Росокк 1975, особенно pp. 166–177.

порочного поведения. Ибо *virtù* не исключает порочности в ситуации государя. Поэтому в качестве правителя, обладающего выдающейся *virtù*, в «Государе» (и позднее в «Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия») Макиавелли выделяет императора Севера, о котором мы узнаем, что он «отличался крайней алчностью и жестокостью» и одновременно «прославился такой *virtù*», что «счастливо правил до конца жизни», невзирая на бесчисленные трудности (р. 109)⁸⁸. В конечном счете смысл того, что значит быть человеком *virtù*, согласно Макиавелли, и его последний совет государю сводятся к тому, чтобы тот «всегда был готов переменить направление»: он должен уметь изменять свой образ действий в диапазоне от добра ко злу и обратно, «если события примут другой оборот или в другую сторону задует ветер фортуны» (р. 101)⁸⁹.

88. Цит. с изменениями по: Макиавелли Н. Государь. С. 358. — *Прим. пер.*

89. Цит. по: Там же. С. 352. — *Прим. пер.*

Закат республиканских ценностей

ИСТОРИЯ политической теории позднего Ренессанса замечательно иллюстрирует изречение Гегеля о том, что сова Минервы расправляет крылья только с наступлением сумерек. Как мы уже знаем, столетие, последовавшее за миром в Лоди, заключенным в 1454 г., узрело окончательный триумф государевых форм правления, утвердившихся почти во всей Италии. И тем не менее в тот же период в сумраке, опустившемся на городские республики, был сделан несопоставимый по своей оригинальности и важности вклад в развитие республиканской политической мысли.

Центры республиканизма

Среди различных центров, в которых продолжали обсуждаться и прославляться республиканские идеи в течение позднего Ренессанса, Венеция была одним из тех, где приверженность традиционным ценностям независимости и самоуправления сохранялась с наибольшим упорством. В то время как остальная Италия подпала под власть *синьоров*, венецианцы никогда не отрекались от своих традиционных свобод. Они продолжали пользоваться конституцией, принятой ими в 1297 г., которая состояла из трех основных элементов: *Consiglio Grande* (Большого совета), органа, отвечающего за назначение большинства городских чиновников; Сената, ведающего внешнеполитическими и финансовыми

ми вопросами; и дожа, который вместе со своим советом служил выборным главой правительства. Верно то, что когда эта строго олигархическая система была впервые введена, она сразу же вызвала серию народных восстаний, руководимых бесправными. Но их быстро усмирили, а после учреждения в 1335 г. Совета десяти в качестве тайного и постоянного комитета общественной безопасности никаких дальнейших волнений уже не последовало. В Венеции на долгое время утвердились свобода и спокойствие, а сама она стала предметом зависти для всей Италии, заслужив уникальную репутацию в качестве *Serenissima*, самой спокойной республики.

Вопрос о том, как венецианцам удалось сочетать их политическую свободу с упразднением внутренних раздоров, впервые начал привлекать внимание теоретиков конституционализма в конце XIV в. Пьетро Паоло Верджерио, по-видимому, был самым первым автором, предложившим то, что позднее будет считаться классическим решением этой головоломки. Первоначально он представил свое решение в письме канцлеру Венеции от 1394 г., а потом включил его в свой «Фрагмент о республике Венеции» (Gilbert 1968, p. 468 и прим.). В своих рассуждениях он основывался на «Законах» Платона, в которых утверждается, что самая надежная и безопасная форма правления должна сочетать три «чистые формы» — в результате мы получаем амальгаму из монархии, аристократии и демократии. Он полагает, что венецианская конституция особенно замечательна тем, что удачно сплавила воедино эти разные режимы в устойчивую форму смешанного правления, где дож представляет монархический элемент, Сенат — аристократический, а *Consiglio Grande* — демократический. Верджерио делает вывод, что благодаря ясному пониманию «того, что Платон считал благом для городов», венецианцы смогли столь долгое время прожить «в мире и согласии» и вести свои дела с таким

успехом, что «нет другого столь же процветающего и великолепного города ни в Италии, ни даже в остальном мире» (pp. 103, 104).

Это толкование было с благодарностью воспринято венецианским кружком интеллектуалов середины XV в., возглавляемым Франческо Барбаро. Георгий Трапезундский, которого Барбаро привез с Крита в 1417 г., в письме от 1451 г. объяснял ему, что причина «долгой и счастливой» жизни венецианской республики заключается в наилучшем платоновском сочетании монархических, аристократических и демократических свойств (Gilbert 1968, pp. 468–469). В ответ Барбаро выразил восхищение необыкновенной проницательностью Георгия и предложил тому сопроводить уже выполненный им перевод «Законов» Платона предисловием, в котором подобие между платоновской теорией и венецианской практикой было бы раскрыто более подробно. Георгий исполнил все надлежащим образом и посвятил свой текст дожу, получив взамен солидное вознаграждение за лестное истолкование уникальной политической стабильности Венеции (ср. Bouwsma 1968, p. 63–64).

С начала XVI в. чудо неизменной венецианской конституции стало вызывать громадный интерес в остальной Италии. В особенности флорентийцы, — когда Медичи урезали их собственную свободу, — задавались вопросом, что помогло венецианцам сочетать не менее миролюбивый режим с гораздо более обширной системой политических свобод. Самой значительной работой, которая была непосредственно посвящена этому вопросу, был «Диалог о республике венецианцев» Донато Джаннотти (1492–1573). Джаннотти был другом Макиавелли и пылким республиканцем, служившим секретарем по военным делам при Совете десяти в период существования Флорентийской республики, восстановленной в 1527 г. После окончательной реставрации Медичи в 1530 г. он был вынужден

отправиться в изгнание (Starn 1968, pp. 21, 26, 39). Он подготовил свою книгу о Венеции, когда жил там в 1526 г., и опубликовал ее в 1540 г., когда вновь оказался в изгнании (Gilbert 1967, pp. 178–182). Джаннотти описывает эволюцию, а также характер венецианской конституции, полагая, что такое сочетание свободы и безопасности, которого достигли венецианцы, может объясняться двумя основными причинами. Первая — это равновесие между властью одного, немногих и большинства, которое они могут поддерживать, сочетая власть дожа, Сената и *Consiglio Grande* (Giannotti 1819b, pp. 50ff). Другая — это тщательно разработанная система голосования и жребьевки, которую они используют для того, чтобы каждый магистрат избирался и всякое политическое решение принималось с целью обеспечить превосходство общего блага над любыми фракционными преимуществами (pp. 91–117). Джаннотти приходит к выводу, что эти инструменты позволили венецианцам достичь того, что недавно один ученый назвал «механизацией *virtù*», и, следовательно, совершенной формы правления (ср. Роскок 1975, p. 285).

Если флорентийцы смотрели на Венецию как на источник практической политической мудрости, то сами венецианцы, все сильнее осознавая свою необычайную устойчивость посреди потрясавших Италию волнений, начали продумывать и с не меньшим самодовольством прославлять успех своего конституционного устройства (Bouwsta 1968, pp. 95, 111). Величайшим венецианским мыслителем, выразившим эту тенденцию, был Гаспаро Контарини (1483–1542), автор трактата «О магистратах и устройстве Венецианской республики», который был написан между 1522 и 1525 гг., отредактирован в начале 1530-х гг. и впервые опубликован в 1543 г.¹ В сравнении с книгой Джаннотти сочине-

1. Об этой датировке см. Gilbert 1967, pp. 174–177.

ние Контарини является скорее панегириком, обнаруживает меньший интерес к деталям конституционной машинерии Венеции и большее стремление подчеркнуть гениальность ее основателей, которые «не упустили ничего, что надлежит к правильному устройству» и создали «превосходную республику» (Contarini 1969, pp. 15, 17; ср. Gilmore 1973, p. 433)². К тому же работа Контарини решает очевидные консервативные задачи, которые выражаются в требовании, что главной обязанностью ведущих граждан, поскольку никто «не смог бы осудить столь правильное и законопослушное устройство» (Contarini 1969, p. 147³; ср. Gilbert 1969), должно быть предотвращение изменений в конституции любым способом. Однако главная цель этой книги в том, чтобы поставить и дать ответ на тот же вопрос, какой обожатели Венеции обсуждали уже более ста лет со времени публикации трактата Верджерио: как венецианцам удастся поддерживать «благо и процветание», когда остальная Италия страдает от «столь великого разорения»? (Contarini 1969, pp. 4–6)⁴. Контарини отвечает на него в духе известной мудрости, что венецианская конституция представляет собой «такое смешение всех полезных видов власти (*statuum*), что в одной республике сосуществуют и царское правление, и влияние оптиматов, и гражданский строй, так что все формы соседствуют на равных», поэтому опасность внутреннего конфликта фактически сведена на нет (p. 15)⁵.

Разработка этого самопрославляющего тезиса стала главным делом венецианской политической мысли во второй половине XVI в. (Bouwisma 1968,

2. Цит. по: Контарини Г. О магистратах и устройстве Венецианской республики / Пер. с лат. М. А. Юсима. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. С. 61, 63. — *Прим. пер.*

3. Цит. по: Там же. С. 159.

4. Цит. с изменениями по: Там же. С. 53.

5. Цит. по: Там же. С. 62.

pp. 270, 273). Самым значительным среди множества развивавших его авторов был Паоло Парута (1540–1598), написавший «Политические рассуждения», которые впервые были опубликованы в 1599 г., спустя год после его смерти (Monzani 1852, pp. vii, xxxvi). «Политические рассуждения» состоят из двух книг: в первой из них Парута обсуждает республику древнего Рима, во второй — тогдашнюю Венецианскую республику. Он прослеживает процесс, в результате которого римляне утратили свою свободу с приходом империи. Этому упадку в первой главе второй книги он противопоставляет беспримерный успех своего родного города, сумевшего сочетать «величие и свободу». Как и все его предшественники, Парута объясняет этот успех «формой и порядком» венецианской конституции, в которой «все части настолько хорошо расположены», что невозможен никакой «внутренний раздор», а всякая сторона управления настолько тщательно «ограничивается и уточняется» другими сторонами, что «общественная польза» обеспечивается в любом случае (Paguta 1852, pp. 228, 231; ср. Bouwsma 1968, pp. 270–291).

Сохраняя неразрывную преемственность в Венеции, республиканская традиция политической мысли возрождается в начале XVI в. во Флоренции и Риме. Как мы уже успели заметить, почти на всем протяжении позднего Ренессанса эти города страдали от неизменно усиливающихся деспотических форм правления. Однако эта тенденция до некоторой степени была прервана после вторжения французов в 1494 г. Медичи и папы испытывали большие трудности, когда им приходилось сопротивляться захватчикам или даже находить с ними общий язык. Неудачи давали их противникам возможность оспаривать правомочность их режимов и призывать к восстановлению народных свобод.

В Риме самое значительное из республиканских восстаний произошло в 1511 г. Оно было вы-

звано распадом вероломной Камбрейской лиги, которую папа Юлий II организовал тремя годами ранее. Он собирался найти противовес Венеции, но главным результатом его дипломатических усилий стало усиление позиции французов. Они нанесли решительное поражение венецианцам в битве при Аньяделло в 1509 г. и сумели восстановить контроль над Миланом (Green 1964, p. 97). Когда Юлий, пытаясь обуздать их амбиции, решил выйти из лиги, Людовик XII ответил тем, что объявил о созыве Вселенского собора в Пизе и приказал Юлию присутствовать на нем (La Brosse 1965, pp. 58–59). (Именно в этот момент, между прочим, флорентийцы, опасаясь папских войск, старались убедить Людовика XII провести собор в другом месте и с этой целью отправили к нему послов, в числе которых был Макиавелли [Renaudet 1922, pp. 469–76].) В этот момент Юлий тяжело заболел, и это обстоятельство вместе с провалом его политики дало сигнал тому, что Грегоровиус назвал «восстанием во имя утраченной свободы» в Риме (Gregorovius 1967, 8, p. 81). Правда, это восстание было неудачным, и на следующий год, организовав Священную лигу, Юлий смог перехватить инициативу в борьбе с французами. Но за это время, как сообщает Гвиччардини в своей «Истории Италии», Помпео Колонна смог подбить жителей на серьезный бунт, воодушевив их пламенной речью, в которой он осудил «тиранию священников», призвал сограждан «пробудиться от глубокого сна» и сражаться за свои древние свободы (Guicciardini 1969, p. 231).

Однако самым большим испытанием власть синьоров подверглась во Флоренции. Как только в октябре 1494 г. войска Карла VIII вступили на территорию Флоренции, молодого Пьеро Медичи, лидера местного «деспотического» режима, охватила паника (Schevill 1936, p. 436). Он немедленно подчинился всем требованиям французско-

го короля, включая сдачу двух главных флорентийских портов и разоружение всех приграничных крепостей (Weinstein 1970, pp. 130–131). Когда новость об этой позорной капитуляции достигла города, вспыхнуло стихийное восстание. Лука Ландуччи (ок. 1436–1516), видевший происходящее собственными глазами, сообщает в своем «Дневнике», что площадь внезапно наполнилась «всеми гражданами» и «отрядами вооруженных людей, громко скандирующими *Popolo e Libertà* (Народ и свобода) (Landucci 1927, p. 61). Пьеро был заблокирован восставшей *синьорией*, а за его голову была назначена награда в тысячу дукатов (p. 62). После некоторого замешательства он решил сдаться без боя, но, пока толпа грабила его дворец, вырвался из города с немногочисленными сторонниками, чтобы отправиться в пожизненное изгнание (Weinstein 1970, p. 134).

Правда, флорентийцы очень недолго наслаждались восстановленными свободами. Как мы уже знаем, в 1512 г. Медичи сумели восстановить свою власть с помощью испанских войск. Тем не менее за это время успела возродиться подлинно народная форма правления, при которой верховная власть принадлежала *Consiglio Grande*, состоявшему из более трех тысяч граждан⁶. Кроме того, возвращение Медичи в 1512 г. отнюдь не означало, что Флоренция перестала быть привержена этому более традиционному типу режима. Только после того как им удалось подавить серию заговоров, произошедших в двадцатых годах и увенчавшихся возрождением республики в 1527 г., Медичи смогли окончательно утвердиться в качестве наследственных властителей Флоренции в начале 1530-х гг.

6. См. Gilben 1965, pp. 11, 20. См. также Weinstein 1970, p. 248. Описание межфракционных споров, приведших к учреждению Большого совета, см. в Rubinstein 1960, особенно pp. 155–159.

Хотя эти последние попытки остановить распространение правления государей оказались по большей части напрасными, они сочетались с самым впечатляющим расцветом республиканской политической мысли. Последним приверженцам республиканской свободы были доступны две основные ветви республиканской идеологии: во-первых, это традиция итальянской схоластики XIV в., ведущими представителями которой были Бартолода Сассоферрато, Птолемей Луккский и Марсилиус Падуанский; во-вторых, это традиция «гражданского» гуманизма XV в., представленная именами Салютати, Бруни, Поджо, а также их многочисленными последователями. В начале XVI в. возрождаются и получают необычайно плодотворное развитие оба направления этой мысли. Оставшаяся часть этой главы будет посвящена изучению этого интеллектуального движения.

Вклад схоластики

Вклад схоластики в развитие республиканской политической мысли позднего Ренессанса обычно недооценивается. Аллен, к примеру, настаивает, что итальянская политическая теория конца XV в. «ничем не обязана людям школы», поскольку она «совершенно оторвалась» от средневекового взгляда на политическую жизнь (Allen 1957, pp. 446, 478). И Боусма недавно заявлял, что «средневековые» упражнения схоластической философии нужно четко отличать от «ренессансного республиканизма» с его совершенно отдельной линией аргументации, которую он связывает с гуманистической традицией, идущей от «Салютати к Гвиччардини» (Bouwma 1968, pp. 1–11, 41). Это довольно распространенные суждения, но они упускают из виду тот факт, что в эпоху позднего Ренессанса традиционные свободы итальянских городских

республик защищали не только гуманисты, но также ряд теологов и правоведов, чьи работы обычно были написаны на языке, гораздо теснее связанном со схоластической, чем с моральной и политической мыслью гуманистов.

Если мы вначале посмотрим на Флоренцию, то обнаружим в сочинениях Савонаролы и его учеников после 1494 г. систематические попытки защищать восстановленную республику преимущественно языком схоластики. Собственные политические работы Савонаролы, в особенности написанные между 1494 и 1498 гг., заново формулируют несколько аргументов, которые мы уже встречали у некоторых томистов XIV в., в частности в трактатах Птолемея Луккского. Савонарола иногда дословно следует продолженному Птолемеем трактату Фомы Аквинского «О правлении государей»⁷.

Фра Джироламо Савонарола (1452–1498), уроженец Феррары, впервые прибыл во Флоренцию в 1482 г. после обучения в Болонском университете и оставался там до 1487 г. (Ridolfi 1959, pp. 13–16, 25–26). Лоренцо Медичи вновь пригласил его во Флоренцию в 1490 г., и на следующий год он был избран настоятелем доминиканского монастыря Сан-Марко (р. 29). Вскоре он прославился как проповедник, и уже в 1491 г. толпа, приходившая его послушать, стала настолько велика, что он был вынужден перенести свои проповеди в собор (Weinstein 1970, p. 99). Но признание в качестве пророка и защитника республиканских ценностей он получил только после свержения власти Медичи в 1494 г. С этого момента и до суда и казни, последовавших четырьмя годами позже, он был

7. О поразительных параллелях между Птолемеем и Савонаролой см. Weinstein 1970 и примечания к pp. 292, 293, где книга IV глава VIII трактата Птолемея сопоставляется с пассажем из «Краткого изложения философии» Савонаролы.

одним из самых влиятельных сторонников возрожденной Флорентийской республики и одним из самых мощных ораторов, выступавших в защиту традиционных городских свобод (ср. Rubinstein 1960, pp. 155–161).

Конечно, очевидно, что Савонарола не был заурядным проповедником усвоенных политических убеждений. Прежде всего он считал себя пророком, человеком, ощущающим на всем длань Господа, избранным объяснить своим согражданам пути Всемогущего. Поэтому он с презрением относился к тем положениям, которые, как мы знаем, составляли основу моральной и политической мысли Флоренции позднего Ренессанса. Он воспринимал с естественной неприязнью то внимание, с которым гуманисты относились к пресловутой фортуне за ее способность вмешиваться в ход человеческих дел и управлять ими. Он постоянно учил, что без Божьей воли ничего не происходит, и потратил немалую часть своей энергии пророка, стремясь убедить свою паству в том, что Бог непосредственно управляет Флоренцией (Weinstein 1970, pp. 141–142). И потому Савонарола яростно выступал против «нечестивцев», которые продолжают упорствовать, рассуждая о «счастье и фортуне», хотя им следовало бы помнить о божественном провидении (р. 280). Он также с пренебрежением смотрел на гуманистический идеал мужа (*vir*), который посвящает свою добродетель (*virtus*) стяжанию почета, славы и известности. Он настаивал на том, что подлинные цели человека менее всего связаны с мирскими успехами, но только с христианским смирением и благочестием. С пуританской нетерпимостью он обрушивался на нравы флорентийцев, устраивал печально известные «костры тщеславия» в 1497 и 1498 гг., добивался отмены одних традиционных карнавалов и превращения других в религиозные праздники (Ridolfi 1959, p. 128; ср. Schevill 1936, pp. 271, 446).

Тем не менее было бы неверно полагать, подобно Шабо и другим, что «главной темой» Савонаролы был «бунт против времени и исторической ситуации» и что вся его программа была антагонистична традициям и устремлениям Флоренции эпохи кватроченто⁸. Напротив, очевидно, что его особое пророческое видение будущего было тесно связано с рядом прочно укоренившихся флорентийских мифов. Бруни и его последователи уже говорили о том, что город был основан в период величайшей свободы Рима — как и подобает стражу тосканских свобод — а жители Флоренции сражались за свою независимость, особенно против Милана герцога Висконти, так, что подавали пример остальной Италии. Как показывает Вайнштейн, успех Савонаролы в проектировании апокалиптического видения особого предназначения Флоренции можно объяснить его почти оппортунистической сноровкой, с которой он приспособливал и применял эту распространенную веру в историческую значимость города⁹. Верно то, что в 1494 г., когда французы вторглись в Италию, он предвещал гибель республики и предупреждал своих слушателей о том, что им «еще придется пострадать от многих бедствий и большого горя» (Weinstein 1970, p. 139). Но вскоре вместо этого он начал подчеркивать особый характер Флоренции в качестве избранного города, пространно наме-

8. См. Chabod 1958, p. 19. Такие суждения о Савонароле стали традиционными. Ср. также Schevill 1936, особенно p. 454. Эта точка зрения была недавно оспорена в работе Weinstein 1970. Я весьма обязан ее прекрасному и совершенно убедительному анализу.

9. См. Weinstein 1970, особенно pp. 34–36, 139–145. Аналогичный подход был предложен несколько ранее Гилбертом (Gilbert 1957). Вайнштейн верно обратил внимание на то, как изменялись пророчества Савонаролы, становясь отчасти непоследовательными: от прямого указания на гибель города к не менее яркому описанию его роли в качестве избранного Богом сосуда для самых высоких целей. Ср. Weinstein 1970, особенно pp. 67, 141, 169–170.

кая на традиционный образ республики как «сердца Италии», пример итальянской свободы, центр, из которого «исходит живительный дух» и «звучит голос по всему *Regnum Italicum* (ср. р. 169).

Когда мы обращаемся непосредственно к конституционным идеям Савонаролы, мы обнаруживаем даже более тесную связь между его мировоззрением и принятыми во флорентийской политической мысли положениями. Кажется, Покок все же ошибался, когда предлагал видеть смысл его политической теории в попытке «привязать гражданство к пророчеству» (Роскок 1975, р. 115). Политические взгляды Савонаролы в значительной мере брали начало в более привычной и более мирской традиции политической мысли доминиканцев, которая была уже хорошо известна флорентийцам благодаря проповедям и другим сочинениям, созданным, в частности, таким мыслителем, как Ремиджо де Джиролами, почти двумя веками ранее.

Наиболее систематическое изложение своих взглядов Савонарола предлагает в коротком трактате «О строе и управлении города Флоренции», написанном на народном языке за две недели до своего падения (Weinstein 1970, р. 289). Трактат состоит из трех основных разделов. В первом из них обсуждается тема, к которой уже обращались в своих политических работах Бартоло да Сассоферрато и Птолемей Луккский. Речь идет о том утверждении, что, хотя монархия в некотором абсолютном смысле может считаться лучшей формой правления, она не лучшая для Италии и особенно для Флоренции, где важно сохранять республиканский режим (Savonarola 1965, pp. 446–450). Обосновывая это суждение, Савонарола подходит к сути своего политического послания. Оно состоит в том, что Флоренция прежде всего должна заботиться о безопасности ее традиционных свобод. Он полагает, что город должен оставаться республикой, потому что только она гарантирует ее гражданам возможность пользоваться «подлин-

ной свободой», которая «дороже золота и серебра» и «важнее всех прочих сокровищ» (pp. 481, 488).

Выделив свободу флорентийцев как их «самое ценное достояние», Савонарола во второй части своего анализа переходит к вопросу о том, что угрожает сохранности столь необходимого качества их политической жизни. Он не тратит времени на обсуждение старинного предостережения, гласящего, что чрезмерное стремление к личной выгоде может нанести ущерб свободному правлению. Он охотно соглашается с благодушным предположением, что большое богатство Флоренции нужно воспринимать как знак Божьей милости и что ее жители могут рассчитывать на «преумножение богатств», пока они следуют божественным заповедям (p. 482; ср. Weinstein 1970, p. 311). Савонаролу больше интересует распространенное мнение о том, что огромную опасность для политической свободы представляют наемные войска, которым доверяют безопасность города. И хотя он не ссылается на это утверждение непосредственно в «Трактате», в своем более раннем сочинении «О политическом и королевском правлении» он уже намекает на опасность, заключенную в найме солдат, «которые сражаются не во имя любви к родине, но просто за плату». И один из его последователей, Доменико Чекки, в опубликованном в 1496 г. памфлете обличает использование наемников и призывает формировать гражданскую милицию¹⁰. Но самая главная угроза свободе, которую подчеркивает Савонарола, состоит в распространении раздоров и гражданских распрей. Большое место во второй части своего трактата он уделяет — в манере Бартоло и Салютати — изображению ужасов тиранического правления и утверждает, что основной причиной тирании всегда является внутренний разлад, который позво-

10. См. рассуждение о наемниках в Savonarola 1542, p. 582. Обсуждение памфлета Чекки см. в Bayley 1961, pp. 237–238.

ляет вожакам партий, неразборчивым в средствах, захватывать власть и упразднить свободы народа (pp. 456–471; ср. Weinstein 1970, pp. 253, 298).

Обсудив угрозы свободе, в последней части своего «Трактата» Савонарола, в ничуть не менее традиционном ключе, рассуждает о том, какие следует принять меры, чтобы драгоценное сокровище свободы всегда оставалось в целостности и сохранности. И вновь он соглашается с теми ответами, которые были уже даны Бартоло да Сассоферрато и Марсилием Падуанским. Он очень надеется на эффективность институтов, рассуждая в типично схоластическом стиле, что единственно надежное решение — это относиться ко всем гражданам как высшему авторитету во всех политических делах. Он признает, что «поскольку очень трудно всему народу проводить собрания каждый день», потребуется учредить Совет, состоящий из «определенного числа граждан, пользующихся авторитетом у всего населения» (p. 474). Однако он продолжает настаивать на том, что люди просто делегируют свои полномочия, учреждая такой *Consiglio Grande*, и приходит к выводу, что сохранность свободы зависит прежде всего от мер, направленных на то, чтобы граждане и правительство были едины.

Если мы обратимся теперь к наступлению на папскую «тиранию», разразившемуся в Риме в 1511 г., мы обнаружим, что защитники древних городских свобод так же опирались на язык правовой и политической мысли схоластики. Это отчетливо видно на примере самого выдающегося трактата, появившегося в связи с этим кризисом, каковым является серия из семи диалогов, озаглавленная «Суверенитет римского патрициата»¹¹. В этой работе бар-

11. *The Sovereignty of the Roman Patriciate* — так Скиннер перевел латинское название этой работы *Patritii Romani de Principatu*, которое на русский точнее было бы перевести «О превосходстве римского патриция». — Прим. пер.

толистская по своей сути теория неотчуждаемого народного суверенитета представлена как наиболее подходящая форма правления для города Рима.

Автор этой работы, Марио Саламонио (ок. 1450–1532), родился в Риме и принадлежал к одному из самых древних патрицианских семейств (D'Addio 1954, pp. 3, 10). Он обучался в Римском университете, а затем приобрел большой опыт в юридических и политических делах. В 1494 г. он получил назначение в комиссию, которую папа Александр VI организовал для реформы правовой системы Рима, а четырем годами позже выступал в качестве *капитана народа* во Флоренции (р. 7). Он находился в Риме во время восстания 1511 г. и, по-видимому, решительно поддержал семейство Колонна, когда оно попыталось оспорить власть папства над городом. И хотя его книга о народном суверенитете не была напечатана до 1544 г., она была написана сразу после кризиса, между 1512 и 1514 гг., явно для того, чтобы послужить теоретической опорой республиканскому делу¹².

Саламонио был, конечно, не только памфлетистом, занявшим сторону римского патрициата. Он был одним из ведущих правоведов своего времени, известным комментатором Дигест и одним из первых ученых, стремившихся найти применение историческим методам гуманистов в философии права. Некоторые его академические интересы оставили след на страницах «Суверенитета римского патрициата», где первые три диалога полностью посвящены правовой теории *Imperium*¹³. Только

12. Поэтому Аллен совершает ошибку, когда утверждает (Allen 1957, p. 332), что Саламонио был испанцем и, вероятно, иезуитом, и что его «Суверенитет» был написан и опубликован в 1544 г. См. полностью документированный биографический очерк в первой главе всестороннего исследования Д'Аддио (D'Addio 1954, pp. 3–10).

13. Оценку его теории *имперума* см. в томе 2 настоящего издания, с. 193–197.

в начале четвертого диалога Саламонио переходит к обсуждению вопросов, которые непосредственно были вызваны хаосом, охватившим Рим и остальную Италию. Этот переход происходит тогда, когда один из персонажей диалога, Философ, подчеркивает вслед за Аристотелем, что политическое общество было учреждено и наделено *Imperium* «не просто ради жизни, но ради хорошей и счастливой жизни» (Salamonio 1544, fo. 34b). После этого другие участники диалога — Историк, Теолог и Правовед — рассуждают о трудностях, которые препятствуют полноценной и счастливой жизни в Италии в то время. Они охотно соглашались с мнением Историка, что живут в несчастливую эпоху, когда распространены дурные нравы и почти увяла добродетель (fo. 36a). И затем они говорят о том, что мешает им наслаждаться полноценной гражданской жизнью, и задаются вопросом, что нужно сделать, чтобы исправить многочисленные пороки их эпохи — две эти проблемы будут занимать их до конца книги.

Все они соглашались с тем, что распространенность чрезмерного богатства препятствует добродетельной гражданской жизни. Как мы уже знаем, гуманисты школы Бруни не придавали большого значения этой опасности, и даже Савонарола придерживался патриотической позиции, полагая, что богатством итальянских городов следует гордиться. Но Саламонио, напротив, был одним из первых авторов, признававших, что военная слабость в сочетании с огромным богатством стала главной причиной недавнего падения Италии, ибо сделала ее беззащитной жертвой «варваров», искавших легких побед и крупной добычи. Поэтому он обращается к старинному аргументу, — который вскоре повторят Макиавелли и Гвиччардини, — что в основе правильной гражданской жизни должна лежать добродетель умеренности. Основание для такого вывода было предложено Теологом,

который подчеркивает, что «никто не может служить Богу и мамоне», и напоминает нам о словах Христа, что «легче верблюду пройти сквозь игольное ушко, чем богачу войти в царствие небесное» (fo. 46a). Но главный довод приводит Философ, напоминая, что «когда в городе богатство и богачи пользуются почетом, добродетельные люди и честность обречены на презрение» (fos. 45b–46a). Оба согласны с тем, что «богачи не ценят добродетели», и потому стремление к богатству и поддержание гражданской жизни в хорошем состоянии «нелегко приспособить друг к другу» (fo. 46a).

Однако основную вину за развал гражданской жизни в Италии несут частые вторжения «варваров», начавшиеся в 1494 г. Историк выразительно описывает, как с того времени «войска захватчиков угнетали Италию» (fo. 40b). Они хлынули в материковую часть Венеции, затопили всю Тоскану и Эмилию и даже заняли Папскую область (fo. 40b). И последствия повсюду были совершенно губительными. Грабежи и осквернения происходили «безотносительно к возрасту и полу»; реки текли кровью и вся Италия была предана «греховному своеволию» (fos. 40b, 41b).

Как же спастись Италии, спрашивает философ, от всего этого «бесчестия и горя»? (fo. 47a). Несколько ответов, предлагаемых Саламонио, говорят о том, что города должны научиться сами защищать себя. Они дают возможность Философу начать традиционную критику «тех, кто воюет с помощью наемников», которую с энтузиазмом подхватывают другие собеседники (fo. 44b). Правовед утверждает, что «наемники проводят все время в лагерях и бесполезны в битве», а Историк в подтверждение этому ссылается на недавнюю победу французов над венецианцами и папой (fo. 45a). Все они сходятся на том, что каждый город должен формировать собственную милицию, приучая своих жителей к мысли, что «гораздо благороднее самим сражать-

ся за свою свободу, своих детей, свой очаг и кров, чем перекладывать эту обязанность на наемников» (fo. 44b). Как показывает Историк, «римляне таким образом возвеличились», а в наши дни «памятный пример Пизы свидетельствует о том, что сражаться за самих себя — совсем не то, что сражаться за других» (fo. 44b). Пизанцы не могли позволить себе привлечь наемные войска или рассчитывать на помощь союзников. Полагаясь только на самих себя, они в течение четырнадцати лет с величайшей храбростью выдерживали осаду не только со стороны «богатой Флоренции», но даже устояли перед «натиском французов». По его убеждению, объясняется это тем, что «они сражались за свою свободу», а не за чьи-то деньги (fo. 44b).

Однако более всего Саламонио интересуется, как можно устроить жизнь в городе таким образом, чтобы свободе граждан ничего не угрожало и у них были все возможности вести полноценную и благополучную жизнь. Он начинает с предложения, вдохновленного скорее гуманистическими, чем схоластическими идеями, согласно которому «город должен заботиться о *virtus* своих граждан» и каждый правитель должен заботиться о *virtus*, предлагая пример «всех моральных добродетелей» своим подданным (fo. 34b, 42a). Но его главный ответ состоит в повторе то же самого аргумента, который ранее развивали Бартоло, Марсили и вся традиция правовой и политической схоластической мысли в Италии и который незадолго до этого воспроизвел Савонарола вместе со своими учениками. Ключ к сохранению свободной и благополучной гражданской жизни лежит в создании эффективных гражданских институтов, а ключ к сохранению этих институтов в хорошем состоянии лежит в обеспечении условий, при которых все граждане во все времена продолжают обладать суверенитетом.

Разработка этого ответа заняла три последних диалога Саламонио. Вначале в пятой книге он от-

вергает идею, что у государей есть какие-либо права, освобождающие их от действия закона, полагая, что такое устройство было бы ничем не лучше тирании, и что «уважением к закону должно руководствоваться во всех решениях» (fo. 48b). Затем он старается оправдать более специфическое утверждение, что власть народного собрания образует наилучшую и наиболее подходящую форму правления для города Рима. Такая форма объявляется — в традиционном бартолистском ключе — не только отвечающей нуждам города и требованиям естественного права; доказывается — в более модном стиле правовых гуманистов, — что она является отражением исторических прав римских жителей. Два последних диалога призваны обосновать это утверждение. Философ просит Правоведа описать, как в Риме «был установлен суверенитет» (fo. 51a). Правовед отвечает, что по этому вопросу есть очень богатая литература, и отсылает к авторитету Джулио Помпонио (1428–1497), чья история городских законов и магистратур была опубликована поколением ранее. Согласно Помпонио, говорит правовед, «только потому, что собирать всех людей вместе оказалось трудно», они разрешили передать сначала сенаторам, а потом и императорам осуществление своей суверенной власти (fo. 51b). Этот анализ с энтузиазмом был поддержан Историком. «Из свидетельства Помпонио становится совершенно ясно», соглашается он, что только трудность, связанная с проведением больших собраний для всех граждан, вынудила их передать действительное исполнение законодательных полномочий одному человеку «ради наилучшего управления общим благом» (fo. 52a). Затем собеседники разбирают знаменитый вопрос, не пострадал ли суверенитет народа от мнимой передачи *Imperium* императором Константином папе. Правовед ставит эту передачу под сомнение и немедленно получает заверения Историка в том, что «многоученейший Ло-

ренцо Валла» смог показать, что предполагаемый Константинов дар, на котором держатся претензии папства на светское господство, в действительности есть подделка, которой пользовались папы, чтобы обманывать римский народ (fo. 52b). Даже надписи, оставшиеся со времен принципата, продолжают говорить об «*Imperium* римского народа», и этот факт позволяет Историку победоносно заключить, что в Риме «никакой принцепс не может быть повелителем, но только слугой народа», который тем самым сохраняет полную суверенную власть над городом во все времена (fos. 55a–b; ср. также fo. 59).

Вклад гуманизма

Хотя вклад правовой и политической мысли схоластики в оживление республиканизма в начале XVI в. был более значительным, чем его иногда представляют, безусловно верно, что наиболее важные работы из написанных тогда в русле республиканской политической теории, были, как правило, выполнены в согласии скорее с гуманистическим, нежели схоластическим идеалом. Сочинения так называемых «гражданских» гуманистов раннего кватроцента — Салютати, Бруни, Поджо и их различных последователей — несомненно, оказывали преимущественное влияние на развитие республиканизма в этот период. Последние и величайшие произведения ренессансной политической мысли, включая республиканские трактаты Гвиччардини и Макиавелли, обязаны своим появлением возрожденному и получившему новое развитие мировоззрению «гражданских» гуманистов. Именно эту интеллектуальную традицию нам теперь предстоит рассмотреть в завершении нашего обзора политической мысли итальянского Ренессанса.

Начало возрождения флорентийского республиканизма можно разглядеть за целое поколение

до восстания против Медичи в 1494 г. Негодование в отношении Медичи начало расти по меньшей мере с 1458 г., когда Козимо сделал свой первый решительный шаг навстречу «тираническому» режиму. Ответом на него со стороны ряда авторов стало восстановление идеологии «гражданского» гуманизма. Одним из первых в этом ряду был Франческо Патрици (1413–1492), успевший написать в 1460-е гг. большой трактат «Об учреждении республики», прежде чем смирился с ролью советника государя в своей более поздней работе «О королевстве и воспитании короля». В 1470-е гг. те же самые ценности поддерживал Аламанно Ринуччини (1419–1499), корреспондент Патрици и заклятый враг Медичи, опубликовавший откровенно подстрекательский трактат «О свободе» в 1479 г. (Kristeller 1965, p. 46). Проводником подобной критики был также Донато Аччайоли (1429–1478), написавший в семидесятые годы комментарии к «Этике» и «Политике» Аристотеля, а также историческое сочинение о войне Рима с Карфагеном (Baron 1966, p. 437).

Но настоящий расцвет республиканской политической теории произошел поколением после возвращения Медичи в 1512 г. В это время защитники традиционных флорентийских свобод вдохновлялись тремя основными соображениями: памятью об успешной реставрации республики между 1494 и 1512 гг.; надеждой на повторное свержение правительства Медичи, вполне оправдавшей себя в 1527 г.; и необходимостью поддерживать дух сопротивления «деспотическим» и «тираническим» практикам власти. Вследствие чего республиканские политические принципы были продуманы с беспрецедентной силой и усердием для Европы раннего Нового времени.

Главной площадкой, где обсуждались эти идеи, стали *Орти Оричеллари*, сады в предместьях Флоренции, которые принадлежали Козимо Ручеллаи, аристократу — противнику восстановленного режи-

ма Медичи (Gilbert 1949, pp. 101, 118). Среди ведущих интеллектуалов, настроенных против Медичи и принимавших участие в проходивших там собраниях, был Антонио Бручиоли, изгнанный после провала республиканского заговора в 1522 г., и четыре годами позже опубликовал свои «Диалоги о моральной философии». Первый раздел этой работы под заглавием «О республике» содержит очерк традиционной теории республиканских свобод (Santimogì 1937, pp. 88–90, 95–96). Но самым известным писателем, часто посещавшим сады Оричеллари в это время, был Макиавелли. Как мы уже знаем, после крушения республики в 1512 г. он поначалу надеялся найти работу у новых хозяев города и решил посвятить свой трактат «Государь» Лоренцо деи Медичи. Тем не менее было бы правильно говорить о том, что по своему происхождению и убеждениям Макиавелли, служивший между 1498 и 1512 гг. в должности второго секретаря в канцелярии восстановленной Флорентийской республики, в основном оставался республиканцем. После того как ему не удалось привлечь внимание Медичи после 1512 г., он легко вошел в круг республиканских теоретиков и заговорщиков, собиравшихся в садах Оричеллари, и, по-видимому, обсуждал с ними наброски своих «Рассуждений о первой декаде Тита Ливия». Козимо Ручеллаи был одним из тех, кому он посвятил свои «Рассуждения», и в своем посвящении Макиавелли благодарит Козимо за то, что он заставил «меня взяться за сочинение, которого я без побуждения извне не написал бы» (Machiavelli 1970, p. 93)¹⁴.

Судя по всему, Макиавелли почти наверняка принялся за написание своих «Рассуждений», осознав, что его надежды получить назначе-

14. Цит. по: *Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия* / Пер. с итал. М. Юсима // *Макиавелли Н. Государь*. М.: Эксмо; СПб.: Мидград, 2007. С. 17. — *Прим. пер.*

ние при власти Медичи оказались напрасными¹⁵. Вполне вероятно, что он начал работу над книгой в 1514 г., поэтому предположение Феликса Гилберта о том, что первоначально она имела форму комментария к соответствующим главам «Истории» Тита Ливия, а затем была переработана в более систематический трактат путем перераспределения материала по тематическим разделам, звучит правдоподобно¹⁶. Источники ясно говорят о том, что работа продолжалась в 1517 г. В середине второй книги Макиавелли делает замечание, что «если бы накопленных сокровищ было достаточно для победы», то «несколько дней тому назад» папа и флорентийцы разбили бы Франческо Марию в Урбинской войне (р. 301)¹⁷. Недавнее сражение, о котором здесь идет речь, завершившееся возвращением Ур-

15. Это утверждение было наиболее подробно обосновано Бароном (Вагон 1961), у которого я заимствую детали документальных свидетельств, подтверждающих датировку «Рассуждений». Тезис Барона отвергает ставшее привычным предположение, что Макиавелли начал работу над «Государем» и «Рассуждениями» приблизительно в одно и то же время. Об отношении Барона к этому традиционному тезису см. Вагон 1961, р. 231 и ссылки там же. О его собственном утверждении, что Макиавелли вначале взялся писать «Государя», завершил работу над ним к концу 1513 г. и вскоре после это начал работать над «Рассуждениями», см. Вагон 1961, особенно pp. 236, 247. Хекстер пытался доказывать, что первое из «Рассуждений» не могло быть начато ранее 1515 г. (см. Hexter 1956, особенно pp. 93–95). Но это заявление было убедительно оспорено Гилбертом (Gilbert 1965, pp. 230–231). Доводы Барона в целом вызывают доверие, и новейшие исследования их подтверждают. См., напр.: Hale 1961, особенно р. 168 и прим. И все же датировка «Рассуждений» остается дискуссионной. О двух попытках тщательного изучения свидетельств см. Cohrane 1961, pp. 133–136 и совсем недавнюю работу: Geerken 1976, p. 357.

16. См. Gilbert 1953, p. 147. Обсуждение теории Гилберта см. в Richardson 1972.

17. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. С. 144. — Прим. пер.

бино под контроль папы, произошло 17 сентября 1517 г. Наконец, как явствует из аналогичного свидетельства, «Рассуждения» явно были завершены до конца 1519 г. В третьей книге Макиавелли говорит о Максимилиане (умершем в 1519 г.) как о правящем императоре, а в своем посвятельном письме просит Козимо Ручеллаи (который умрет в том же году) не сомневаться в том, что тот прочтет его книгу (pp. 94, 490).

Несколько в стороне от этой группы пламенных республиканцев, встречавшихся в садах Оричеллари, находился Франческо Гвиччардини (1483–1540), личность более утонченная и скептическая. Ему удалось пережить смену режима в 1512 г. гораздо более успешно, чем Макиавелли, и впоследствии послужить под началом обоих пап Медичи, Льва X и Климента VII, на важных губернаторских должностях. Тем не менее его политические сочинения — которые как раз охватывают период между реставрацией Медичи в 1512 г. и их окончательным возвращением в 1530 г. — демонстрируют стойкую, хотя и несколько осторожную республиканскую позицию: тот взгляд на вещи, которого и можно было бы ожидать от представителя одного из наиболее выдающихся аристократических семейств Флоренции. Свой первый политический трактат Гвиччардини написал в то время, когда служил послом в Испании в 1512 г. Известный как «Рассуждение в Логроньо», название он получил по имени города, в котором остановился Гвиччардини, когда писал его (Rubinstein 1965a). Следующей важной его работой стал «Диалог об управлении Флоренцией», который он написал между 1521 и 1523 гг. (Ridolfi 1967, p. 134). Вслед за ним между 1528 и 1530 гг. были созданы «Заметки о делах политических и гражданских», серия коротких *aperçus* (очерков) о людях и делах, которую он впервые набросал в 1512 г. (pp. 206, 310–311). И наконец, последним его политическим произведением, написанным до того, как он занялся своей

великой «Историей Италии», стали незавершенные «Размышления о „Рассуждениях“ Макиавелли», созданные им, по всей вероятности, в 1530 г. (pp. 206–207).

Последний значительный мыслитель в этом ряду — человек, который может претендовать на мрачноватый титул последнего теоретика Флорентийской республики — был Донато Джаннотти, которого мы уже упоминали как эксперта по венецианской конституции. Джаннотти вернулся в родную Флоренцию в момент изгнания Медичи в 1527 г. и сыграл важную роль организатора гражданской милиции во время долгой осады города между 1529 и 1530 гг. (Россок 1975, p. 273). После окончательного возвращения Медичи в 1530 г. он испытал горечь пожизненного изгнания, за время которого и написал «О Флорентийской республике» — последнее и едва ли не ностальгическое произведение, прославляющее вековую флорентийскую свободу.

Как и все их предшественники, эти мыслители присягают на верность основополагающему идеалу политической свободы. Хотя иногда, особенно у Гвиччардини, ее ценность представлена с менее восторженным рвением, чем у некоторых более ранних авторов, рассмотренных выше. Гвиччардини предостерегает нас в своих «Заметках»: «не верьте тем, кто горячо проповедует свободу», настаивая на том, что «почти у каждого» из них есть свои интересы, и «если бы люди надеялись найти для себя лучшие условия в тираническом государстве твердой руки, они кинулись бы туда опрометью» (Guicciardini 1965b, p. 58)¹⁸. И хотя он защищает значимость свободы для управления Флоренцией, он скло-

18. Цит. по: *Гвиччардини Ф.* Заметки о делах политических и гражданских / Пер. с итал. М. С. Фельдштейна. М.: РИПОЛ классик, 2009. С. 79. — *Прим. пер.*

нен опираться при этом скорее на социологические, чем на строго моральные основания (Gilbert 1965, pp. 98–99). Как это следует из его «Рассуждения в Логроньо», он довольствуется наблюдением, что до сего дня флорентийцы настолько привыкли к своей свободе, что «она врожденна им», и считает ее «надлежащей и естественной для города» (Guicciardini 1932b, p. 223). Вследствие этого, как он замечает в характерной для него прагматической и скептической манере в более позднем «Диалоге», сегодня было бы трудно ввести другую форму правления во Флоренции, даже если бы она выглядела предпочтительной. Поскольку «город всегда был свободным» и «естественно привержен свободе», флорентийцы в силу своих политических традиций и «сложившихся условий» обречены защищать общее достояние (Guicciardini 1932a, pp. 97–99).

Однако чаще значимость политической свободы поддерживалась в более традиционных и менее двусмысленных терминах. Например, Патрици в главе «О равенстве граждан» из трактата «Об учреждении республики» требует, «чтобы каждый беспокоился о свободе», ибо «нет ничего важнее для гражданского общества, чем свобода, к которой должен быть обращен дух всего города» (Patrizi 1585, fos. 24a, 25a). Подобным же образом Ринуччини начинает свой «Диалог о свободе», объявляя «любовь к свободе» основой политической жизни (Rinuccini 1957, p. 272). Он скорбит о том, что в итальянских городах, некогда лелеявших свою независимость, «желание жить свободной жизнью» подрывается тиранами (pp. 272–273). Ринуччини также настаивает на том, что известная «жажда свободы», которая в свое время отличала флорентийцев, должна вновь заявить о себе, если они все же надеются жить счастливой и успешной гражданской жизнью (p. 274).

Для понимания «Рассуждений» Макиавелли очень важно иметь в виду, что он в основном при-

держивается того же самого набора ценностей¹⁹. Этот ключевой факт обычно затемняется распространенным утверждением, что между «Государем» и «Рассуждениями» нет больших различий, и что эти две книги лучше всего рассматривать (по выражению Гиркена) как «взаимозависимые аспекты органически единого мировоззрения» (Geerken 1976, p. 357). Безусловно верно, что в «Рассуждениях» имеется много отсылок к «Государю», равно как в них представлены в более развернутом виде многие центральные его положения: в них содержится все та же противоположность между *virtù* и *fortuna*; делается все тот же акцент на роли грубой силы в преодолении враждебной судьбы; все та же самобытная и революционная мораль основывается на все том же четком различии между *virtù* и добродетелями. Тем не менее представляется неверным заявлять без оговорок, как это делают Гиркен и другие, «фундаментальное единство» этих двух книг (p. 357). Основной ценностью «Государя», вокруг которой выстраивается содержащееся в нем наставление, является ценность безопасности: государь получает совет прежде всего «сохранять власть», после чего он должен стремиться к чести, славе, известности. И напротив, основной ценностью «Рассуждений» является ценность свободы: Макиавелли желает, чтобы мы ставили именно этот идеал, а не просто безопасность, превыше всего, включая требования традиционной морали.

Характерное для Макиавелли понимание важности политической свободы обнаруживает себя уже в первой книге «Рассуждений», где он описывает

19. Безусловной заслугой Барона (Baron 1961) и Покока (Rosock 1975) является то, что они заявили об этом со всей ясностью. См. в особенности Baron 1961, p. 228; Rosock 1975, p. 316. Хотя я не согласен с их анализом по ряду пунктов, эти работы являются авторитетными исследованиями, которым я весьма обязан.

возрастание свободы в античном Риме и заявляет, что «разумные основатели республик, наряду с прочими необходимыми вещами, заботились об охране свободы» (Machiavelli 1970, p. 115)²⁰. Он повторяет это мнение в главе, где говорит о трудностях сохранения политической свободы и утверждает, что главная цель любого законодателя «при устройстве республики» состоит в том, чтобы «предусмотреть все законы, которые смогут сохранить ее свободу» (p. 230)²¹. В конце той же главы он добавляет, что величие Римской республики может в значительной степени считаться заслугой ее лидеров, которые постоянно вводили «новые учреждения в пользу гражданской свободы» (p. 232)²². Впоследствии он подкрепляет эту убежденность в первостепенной важности свободы многочисленными примерами. Он с восхищением говорит о германских городах своего времени, поскольку они настолько свободны и так строго соблюдают «свои законы, что никто ни изнутри, ни снаружи не дерзает на них посягать» (p. 244)²³. Когда во второй книге он обсуждает, как Рим управлял завоеванными территориями, он признается, что его интерес к этой теме объясняется тем, что подобный экспансионизм неизменно играет ключевую роль в том, чтобы помочь республике «жить в мире и спокойствии, наслаждаясь своей свободой» (p. 335)²⁴. И когда он подробно рассматривает отношения между ранней Римской республикой и ее соседями, он с одобрением цитирует мнение римского сенатора, заявлявшего, что «лишь те, кто преданы свободе и только свободе, достойны стать римлянами» (p. 350)²⁵.

20. Цит. по: *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. С. 29. — *Прим. пер.*

21. Цит. с изменениями по: Там же. С. 101. — *Прим. пер.*

22. Цит. с изменениями по: Там же. С. 102. — *Прим. пер.*

23. Цит. с изменениями по: Там же. С. 110. — *Прим. пер.*

24. Цит. по: Там же. С. 166. — *Прим. пер.*

25. Цит. по: Там же. С. 177. — *Прим. пер.*

Макиавелли использует термин «свобода» в том же значении, что и ранние гуманисты. Под «свободой» он понимает, во-первых, независимость от внешней агрессии и тирании. Таким образом, он уравнивает момент, когда флорентийцы «получили свободу», с моментом, когда они смогли отнять у чужеземцев полномочия выносить смертный приговор (р. 232)²⁶. Подобным же образом он говорит о времени, когда «римляне покорили Африку и Азию и подчинили себе почти всю Грецию, их свободе уже ничто не угрожало, так как они не видели врагов, способных на нее посягнуть» (р. 162)²⁷. Во-вторых, когда Макиавелли говорит о «свободе», он имеет в виду соответствующую власть свободного народа управлять самим собой, а не находиться под управлением государя. В шестнадцатой главе первой книги он проводит четкое различие между «народом, привыкшим подчиняться одному государю», и народом, который сумел свергнуть этот тип «тиранического правления» и потому стал свободным (рр. 153–154)²⁸. И когда в следующей главе он обсуждает происхождение Римской республики, он считает момент, когда были изгнаны цари и учреждена представительная форма правления, равнозначным «обретению и упрочению» свободы (р. 158)²⁹.

Вряд ли будет преувеличением сказать, что увлеченность Макиавелли политической свободой предоставила ему основную тему для всех трех книг его «Рассуждений». В первой книге он в основном показывает, как Рим смог избавиться от своих царей и обрести величие в условиях республиканской свободы. Главная цель второй книги — продемонстрировать, как поступательная экспансия Рима в ка-

26. Цит. с изменениями по: Там же. С. 102. — *Прим. пер.*

27. Цит. по: Там же. С. 58. — *Прим. пер.*

28. Цит. с изменениями по: Там же. С. 53. — *Прим. пер.*

29. Цит. с изменениями по: Там же. С. 56. — *Прим. пер.*

честве военной силы помогла обеспечить свободу его народа. И третья книга проясняет, «насколько поступки отдельных граждан способствовали величию Рима и сколько добра они принесли городу» — особенно длительную непрерывность его политических свобод (р. 390)³⁰.

Ранние гуманисты также всегда делали сильный акцент на важности свободы, а поскольку смешанный тип республиканской власти является наилучшим способом ее сохранения, они заключали, что республиканизм должен быть наилучшей формой правления. Этот аргумент поддерживали их интеллектуальные наследники в период позднего Ренессанса. Патрици начинает свой трактат «Об учреждении республики» с вопроса: «что лучше, находиться под управлением лучшего из государей или жить в свободном городе, имеющем самые лучшие законы и обычаи?» (Patrizi 1585, fo. 8a). Он отвечает без колебаний, что «республика предпочтительнее власти государя», поскольку, «судя по всему, жизнь в республике безопаснее, чем жизнь при государе» (fos. 8b, 10b). Даже Гвиччардини выражает сдержанное согласие по этому вопросу. «Велики недостатки и неустройства правления народного», — пишет он в своих «Заметках», поэтому мудрый человек согласится на такое правление только как на меньшее зло (Guicciardini 1965b, p. 100)³¹. Тем не менее в «Размышлениях о „Рассуждениях“ Макиавелли» он признает, что «город, находящийся под управлением народа, более удачлив, нежели тот, которым управляет государь» (Guicciardini 1965a, p. 106). И затем он приходит к выводу, что если необходимо делать выбор, он всегда будет выступать за смешанную форму республиканского

30. Цит. по: *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. С. 202. — *Прим. пер.*

31. Цит. по: *Гвиччардини Ф.* Заметки о делах политических и гражданских. С. 157. — *Прим. пер.*

правления, поскольку она дает наилучшие средства обеспечить сохранность свободы «вопреки любым попыткам подавления республики» (р. 71).

И Макиавелли в «Рассуждениях» поддерживает ту же систему ценностей. Поэтому несколько опрометчиво полагать, как это делают Кассирер и другие, что Макиавелли всего лишь «естествоиспытатель и технолог политической жизни», который бесстрастно наблюдает и классифицирует ее различные формы (Cassirer 1946, p. 156). В действительности он последовательный и пламенный сторонник народного правления. Это правда, что он признает — в соответствии с более ранним его утверждением, сделанным в «Государе», — что «город, пришедший в упадок... может воспрянуть только благодаря *virtù* одного лица, действующей на протяжении его жизни, а вовсе не из-за *virtù* граждан» (Machiavelli 1970, p. 159)³². Но, как правило, в «Рассуждениях» он относится к любой форме монархического правления с заметной враждебностью. По его наблюдениям, «существовало и существует много государей, но мудрых и добронравных среди них можно по пальцам пересчитать» (р. 252)³³. Макиавелли замечает, что в силу исторических причин многие короли и государи стали считать, что «роль государя состоит только в том, чтобы превосходить прочих в роскоши, сластолюбии и во всех других видах распущенности» (р. 107)³⁴. Поэтому он уверенно высказывается в пользу аристотелева смешанного правления, которое следует предпочитать любым «чистым» формам, включая власть государей (р. 109). Более того, впоследствии он недвусмысленно заявляет, что народное правление «лучше, чем правление государя», и подроб-

32. Цит. с изменениями по: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. С. 56–57. — Прим. пер.

33. Цит. по: Там же. С. 115. — Прим. пер.

34. Цит. по: Там же. С. 24. — Прим. пер.

но обосновывает это убеждение (р. 256)³⁵. «Государя далеко превосходят» народ в неблагодарности к своим гражданам (р. 184)³⁶. Народу труднее «внушить ложное мнение», чем государю, и он «всегда совершает меньше ошибок» (р. 499)³⁷. В отличие от государя, народ «очень редко ошибается в своем выборе» должностных лиц (р. 255)³⁸. Народ в целом «разумнее и надежнее государя, а также обладает более верным суждением», его заблуждения «не столь значительны и ему можно больше доверять, чем государю» (рр. 255, 260)³⁹. Но важнее всего, что только народ может «заботиться об общем благе», ибо «он исполняет все, что клонится к общей пользе» (р. 275; ср. также р. 154)⁴⁰.

Однако мнение этих поздних республиканских мыслителей очень серьезно разнилось в отношении характера самоуправляющегося режима, к которому они хотели бы принадлежать. Это расхождение возникло в связи с вопросом о том, кто должен обладать преимущественным политическим авторитетом, аристократия или граждане в целом. Традиционный ответ состоял в том, что основа хорошо устроенной республики должна быть скорее *largo* (широка), чем *stretto* (узкая), и скорее покоится на широком *Consiglio Grande*, чем находится под контролем немногочисленной элиты (ср. Gilbert 1965, pp. 60, 156). Джаннотти воскресил эту идею в трактате «О Флорентийской республике», озаглавив один из разделов его третьей книги как «В основании республики должен быть народ», и посвятил этот раздел доказательству этого утверждения (Giannotti 1819a, pp. 104–202). Он полагает, что «в республике, кото-

35. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. С. 117. — Прим. пер.

36. Цит. по: Там же. С. 72. — Прим. пер.

37. Цит. по: Там же. С. 274. — Прим. пер.

38. Цит. по: Там же. С. 117. — Прим. пер.

39. Цит. по: Там же. С. 117–120. — Прим. пер.

40. Цит. по: Там же. С. 127. — Прим. пер.

рая склоняется к государеву правлению», амбиции вельмож, скорее всего, приведут к упразднению свобод всех граждан (pp. 105–106). Поэтому он заключает, что «хорошо устроенная республика» должна покоиться на широком *Consiglio Grande*, включающем граждан разных разрядов — не только аристократию и граждан среднего достатка, но также обычных пополанов, даже если их статус не позволяет им выполнять обязанности магистратов (p. 118). Подобное устройство, в котором «забота о городе возложена на всех его граждан», гораздо скорее принесет стабильность и укрепит ключевую ценность свободы, чем ограничительная форма аристократического режима (p. 119; ср. Росок 1975, pp. 310–313).

То же предпочтение *governo largo* (широкого правления) встречается также у Макиавелли, у которого Джаннотти мог позаимствовать некоторые аргументы. Макиавелли обсуждает этот предмет в пятой главе первой книги «Рассуждений», где пишет, что «поскольку в каждой республике есть гранды и популяры, возникает вопрос, кому лучше поручить охрану свободы» (Machiavelli 1970, p. 115)⁴¹. Он полагает, что если вы хотите лишь «сохранить владение», тогда — по примеру Спарты и Венеции — заботу о республике следует передать нобиллям (pp. 116–117)⁴². Но при этом он уверен, что если «ты рассуждаешь о республике, желающей создать империю, подобную Риму», тогда гарантом свободы следует сделать весь народ (pp. 116–117)⁴³. Более того, позднее он поясняет, когда обсуждает соперничающие достоинства принципатов и республик, что сам он находится на стороне «массы» (*la mol-*

41. Цит. по: Там же. С. 29. — *Прим. пер.*

42. Цит. по: Там же. С. 30. — *Прим. пер.*

43. Перевод Р. Хлодовского точнее выражает мысль Макиавелли, которую хочет подчеркнуть Скиннер. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждение о первой декаде Тита Ливия / Пер. с итал. Р. Хлодовского // Макиавелли Н. Избр. соч. М.: Художественная литература, 1982. С. 392. — *Прим. пер.*

titudine) и выступает против сторонников олигархии (р. 252). Он с восхищением говорит о римском народе, «который, пока республика сохранялась неразвращенной, никогда рабски не прислуживал и никогда надменно не властвовал» (р. 253)⁴⁴. И завершая на нехарактерной для него высокой ноте, Макиавелли подчеркивает: «Не без причин голос народа сравнивается с гласом Божьим» (р. 255)⁴⁵.

Однако против *governo largo* выступало более аристократическое по своей форме течение республиканизма, которое исходило из того, что во главе народа должен стоять небольшой и сплоченный правящий класс. Патрици склоняется к этой позиции, когда в четвертой главе «Учреждения республики» обсуждает существующие виды республик (Patrizi 1585, fo. 16a). Он осмотрительно заявляет, что «лучшей является такая форма республики, в которой люди всех разрядов смешаны вместе» (fo. 18b). При этом он считает важным, когда дело касается выбора, кому следует управлять, «только знати или только плебсу», чтобы «управление находилось скорее в руках знати», поскольку она обычно демонстрирует гораздо большую преданность общему благу (fos. 18a–b). Как можно было ожидать, самым отчаянным защитником этой точки зрения является Гвиччардини, который резко критикует Макиавелли в своих «Размышлениях». Гвиччардини настаивает на том, что основная масса граждан просто «не способна принимать решения большой важности», ибо ее отличают «безрассудство и непостоянство, жажда перемен, чрезмерная подозрительность» и «бесконечная зависть ко всем, кто имеет богатство или положение» (Guicciardini 1965a, pp. 66, 106). Это означает, что «любая республика, которая предоставляет народу распоряжаться

44. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. С. 438. — Прим. пер.

45. Цит. по: Там же. С. 440. — Прим. пер.

ся ее делами, вскоре приходит в упадок», поскольку она «обречена на нестабильность и ищет перемен», а кроме того, «ее легко обманывают и вводят в заблуждение честолюбцы и изменники» (р. 66). Гвиччардини делает вывод, что мудрость заключается в осознании того, что «народу нельзя давать решать важные дела» (р. 66). Напротив, контроль над республикой следует передать оптиматам, которые наверняка смогут «управлять ею с бóльшим умом и рассудительностью, чем народные массы», поскольку они, несомненно, обладают «бóльшим благородием и достоинствами» (pp. 64, 71).

Наконец, эти авторы подкрепляют свои предпочтения республиканской «свободы» серией весьма пристрастных размышлений об истории древнего Рима. И вновь их замечания, как правило, повторяют суждения более ранних «гражданских» гуманистов школы Бруни. С одной стороны, они гневно осуждают Юлия Цезаря за то, что он уничтожил римскую свободу. Патрици нападает на него как на «узурпатора республики», подготовившего «тиранию» (Patrizi 1585, fo. 900). И Гвиччардини отзывается о нем с чрезмерной горячностью в своих «Размышлениях» как об «отвратительной и чудовищной» личности, «домогающейся власти», чтобы «установить тиранию в свободной стране» вопреки потребностям и желаниям ее народа (Guicciardini 1965a, p. 77). С другой стороны, они идеализируют добродетельность и непритязательность ранней Римской республики и ее героев. Патрици предлагает особенно восторженное описание ее институтов и их основателей, утверждая при этом, что в любой дискуссии о хорошо устроенной республике всегда «можно воспользоваться Римом как наилучшим примером» (Patrizi 1585, fo. 80a).

И вновь мы видим, как Макиавелли воспроизводит все те же традиционные темы. Он подчеркивает, что никто не должен «обольщаться славой Цезаря», «который так одурманил толпу, что она,

сама того не замечая, поставила шею под ярмо». Это позволило ему «стать первым римским тираном, и после этого со свободой Рима было покончено навсегда» (Machiavelli 1970, pp. 135–136, 158, 203)⁴⁶. И наоборот, значительное большинство героев, о которых Макиавелли пишет с большим почетом, жили в эпоху ранней Римской республики до начала первой Пунической войны (ср. Wood 1967, pp. 161–162). Образцом гражданского патриотизма выступал для него Юний Брут, «отец римской свободы» (Machiavelli 1970, p. 390)⁴⁷. Его любимым полководцем был Камилл, «благоразумнейший из всех римских военачальников», которому «государям следует подражать» (pp. 347, 443)⁴⁸. А идеалом гражданской добродетели служил Сципион, примеру которого, по его убеждению, может следовать каждый гражданин. При этом Макиавелли надеялся на то, что люди, «живущие частной жизнью у себя на родине», научатся «быть скорее Сципионами, чем Цезарями» (p. 135)⁴⁹.

Наряду с обсуждением идеала свободы эти мыслители уделяли значительное внимание уже хорошо знакомому нам вопросу о том, что угрожает свободе при республиканской форме правления и как ее можно утратить. Они вновь выступают с идеей, которая первоначально обстоятельно разбиралась предгуманистами, такими как Латини и Муссато, но потом была погребена патриотической риторикой Бруни и его школы: идея состояла в том, что одна из самых больших угроз для свободы и общественной добродетели состоит в чрезмерном стремлении к частному благополучию.

46. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. С. 41, 56, 84. — *Прим. пер.*

47. Цит. по: Там же. С. 202. — *Прим. пер.*

48. Цит. по: Там же. С. 235–175. — *Прим. пер.*

49. Цит. по: Там же. С. 401–402. — *Прим. пер.*

Встречая этот аргумент у Гвиччардини вместе с требованием ограничения непомерной роскоши, Покок охарактеризовал его как «почти савонароловское предложение», «трансмутацию» аналогичного пуританского мировоззрения в «не столь откровенно христианскую риторику» (Rosock 1975, pp. 135, 136). Однако, как мы уже знаем, нападки на «суету» флорентийцев не помешали Савонароле подтвердить правоту более раннего предположения «гражданских» гуманистов о том, что богатство города нужно расценивать как знак его особого преимущества. И напротив, негодование Гвиччардини по поводу «непомерных appetitov» тех, кто гонится за богатством вместо «подлинной славы», больше напоминает таких классических моралистов, как Саллюстий и Ювенал, чье отвращение к избыточному богатству Рима было столь злободневным, что на них ссылались Муссато и, много позднее, Саламонио⁵⁰. Самый ранний политический трактат Гвиччардини, «Рассуждение в Логроньо», содержит подобное осуждение «тысячи захватов» и «тысячи обманов», которые появляются в жизни граждан вследствие чрезмерной погони за выгодой. В завершении трактата Гвиччардини говорит с огорчением, что «эту болезнь чрезвычайно трудно и даже, по-видимому, невозможно прогнать» (Guicciardini 1932b, pp. 257–258). Это отвращение не было для него мимолетным чувством, поскольку спустя почти двадцать лет он возвращается к этим размышлениям в своих «Заметках о делах политических и гражданских». И вновь он сетует на то, что «по свойственному нам образу жизни каждый жаждет богатства» (Guicciardi-

50. См. замечания в Guicciardini 1932b, p. 257. О высказываниях Муссато на ту же тему и свидетельстве о том, что Саллюстий был одним из главных его источников, см. Rubinstein 1957, pp. 172–175. Об опоре Саламонио на Саллюстия см. Salamonio 1544, особенно fos. 192–196.

ni 1965b, p. 102)⁵¹. Это недостойное положение дел тревожит его потому, что мешает «отстоять свободу в городе», поскольку «стремление к богатству побуждает человека гнаться за частной пользой, не думая о чести и славе» самого города (p. 102)⁵².

Все та же нелюбовь к «удовольствиям» по причине угрозы, которую они несут политической свободе, еще с большей силой была выражена Макиавелли в его «Рассуждениях» спустя несколько лет после того, как этот аргумент вновь прозвучал у Гвиччардини и Саламонио и был популяризирован рядом венецианских моралистов (Gilbert 1973, pp. 277–280). В третьей книге «Рассуждений» Макиавелли заявляет, что «богатство без доблести»⁵³ является неизменной причиной разложения гражданской жизни, и добавляет, что мог бы еще «много говорить о преимуществах бедности над богатством, о том, как она способствовала славе многих городов», в то время как «богатство служило причиной их краха; однако об этом неоднократно писали другие авторы» (Machiavelli 1970, pp. 452, 477)⁵⁴. Кроме того, он ясно дает понять, что под этими авторами он прежде всего имеет в виду Саллюстия и Ювенала (ср. Gilbert 1965, p. 175). Это заметнее всего в девятнадцатой главе второй книги, где Макиавелли обсуждает проблемы, которые возникают, когда республика собирается приобретать новые территории (Machiavelli 1970, p. 334). Он указывает на то, что завоевания «наносят немалый ущерб всякой хорошо устроенной респуб-

51. Цит. по: Гвиччардини Ф. Заметки о делах политических и гражданских. С. 160–161.

52. Цит. по: Там же. — Прим. пер.

53. В оригинале у Макиавелли *la ricchezza senza virtù*. В переводе М. Юсима эта фраза передана как «неумеренное богатство» (С. 241), что не соответствует смыслу английского перевода, которым пользуется Скиннер: *wealth without worth*. — Прим. пер.

54. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждение о первой декаде Тита Ливия. С. 258. — Прим. пер.

лике, когда она присоединяет к себе город или область, предающуюся удовольствиям» (р. 338)⁵⁵. И добавляет, что «Ювенал как нельзя лучше выразил» содержащуюся здесь опасность в своих «Сатирах», заметив, что «вследствие завоевания чужих земель в римских сердцах привились чужеземные нравы и вместо бережливости и прочих замечательных добродетелей „роскошь с обжорством налегла на нас и мстит за всех побежденных“» (р. 338)⁵⁶.

Другая и более привычная угроза свободе, обсуждаемая этими авторами, исходит от наемных войск, которым доверяют оборону города. Эта тема не слишком выразительно звучит у Джаннотти, несомненно из-за его восхищения Венецией, которой всегда удавалось сочетать использование наемников и защиту свободы (ср. Рососк 1975, р. 306). Однако в целом у них чаще появляется ставшая почти избитой жалоба на то, что всеобщая склонность полагаться на наемные войска наносит огромный ущерб. Патрици уже в 1460-е гг. сетует на то, что пренебрежение военной подготовкой «позволило врагам наводнить всю Италию» (Patrizi 1585, fo. 282b). Поэтому неудивительно, что после громкого возвращения «варваров» в 1494 г. подобные жалобы участились. Гвиччардини, например, начинает свое «Рассуждение в Логроньо» с утверждения, что наемные войска неизменно угрожают стабильности народного правления. Кроме того, его не впечатляет контрпример Венеции, поскольку он считает (и вполне справедливо), что в войнах,

55. Цит. по: Там же. С. 168. — *Прим. пер.*

56. См. также контекст этой фразы Ювенала в переводе Д. С. Недовича: «Ныне же терпим мы зло от долгого мира: свирепей / Войн налегла на нас роскошь и мстит / За всех побежденных. / Римская бедность прошла, с этих пор у нас — / все преступленья / И всевозможный разврат (Сатиры, VI, 292–298). Латинского существительного *gula* («обжорство»), которое есть в цитате у Макиавелли, нет в оригинале у Ювенала. — *Прим. пер.*

развязанных Камбрейской лигой в 1508 г., доверие к наемникам едва не привело венецианцев к утрате независимости (Guicciardini 1932b, p. 222).

И Макиавелли разворачивает в своих «Рассуждениях» ту же линию аргументации. В какой-то момент он напоминает, — со всей очевидностью отсылая нас к «Государю», — что поскольку он «рассмотрел весьма подробно» в другом своем сочинении «всю никчемность наемных и вспомогательных сил», то ему вряд ли стоит заново приводить здесь свои аргументы (Machiavelli 1970, p. 339)⁵⁷. Но на деле он не может устоять перед соблазном вновь повторить урок, который считает особенно важным. Сначала он совершенно недвусмысленно заявляет, что «посторонние силы» всегда «способны погубить свободу» (p. 125)⁵⁸. Позднее он объясняет это тем, что их «удерживает на месте только получаемая от тебя небольшая плата», которой «никогда не хватит для того, чтобы приобрести их преданность» (p. 218)⁵⁹. И в дальнейшем он дополняет это утверждение, упрекая своих соотечественников за полное отсутствие у них воинского духа, которое имеет самые пагубные последствия. Он осуждает «общую слабость войск», которые в целом «лишены доблести», равно как и деятельных командиров (p. 326)⁶⁰. Он высмеивает «праздных государей» и «изнеженные республики» Италии за то, что те занимаются воинскими упражнениями только «из тщеславия, а вовсе не из каких-либо похвальных побуждений» (p. 434)⁶¹. И заключает Макиавелли свое обозрение сокрушительной критикой «современных итальян-

57. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. С. 169. — *Прим. пер.*

58. Цит. по: Там же. С. 35. — *Прим. пер.*

59. Цит. по: Там же. С. 93. — *Прим. пер.*

60. Цит. по: Там же. С. 161. — *Прим. пер.*

61. Цит. по: Там же. С. 229. — *Прим. пер.*

ских армий, от которых не бывает никакой пользы», ибо «им никогда не одержать победы», если они не встретят армию, которая вдруг по каким-то причинам сама обратится в бегство (р. 504)⁶².

Наконец, большинство этих авторов выступают с не менее привычным утверждением, что главной причиной гибели итальянской свободы является «разложение» (*corruption*). У Макиавелли эта тема разрабатывается наиболее глубоко. В некотором смысле, это понятие находится в центре его «Рассуждений», поскольку он сообщает нам, что главная цель его книги в том, чтобы предложить совет «государям и республикам, желающим избежать разложения» (р. 142)⁶³. Он подробно обсуждает это понятие в семнадцатой и восемнадцатой главах первой книги, где проясняет, что под «разложением» он главным образом имеет в виду неспособность отдавать все свои силы во имя общего блага и соответствующую склонность ставить собственный интерес выше интереса сообщества. Это отчетливо видно из описания падения нравов в древнем Риме, которое он объясняет расположением «влиятельных лиц» выдвигать законы, «благоприятные для их усиления, а не для общественной свободы» (р. 162)⁶⁴. Такое развитие несет, по его убеждению, самую серьезную угрозу свободе. Это положение иллюстрируется сравнением поведения римлян после изгнания царей, когда они сумели «сразу же обрести и удержать свободу», и их поведением, когда «после гибели всего Цезарева рода» в период ранней Империи они не только не могли вернуть свою свободу, но и «не смели помышлять» об этом (р. 158)⁶⁵. Как считает Макиавелли, «такое различие в ходе событий, имевших место в одном

62. Цит. по: Там же. С. 277. — *Прим. пер.*

63. Цит. по: Там же. С. 46. — *Прим. пер.*

64. Цит. по: Там же. С. 59. — *Прим. пер.*

65. Цит. по: Там же. С. 56. — *Прим. пер.*

и том же городе, порождено ничем иным, как тем обстоятельством, что во времена Тарквиниев римский народ не был еще развращенным, а в более поздние времена он был развращен до крайности» (р. 158)⁶⁶. Таким образом, суть учения Макиавелли, как он резюмирует его в начале шестнадцатой главы, состоит в том, что «народ, целиком охваченный разложением, не может быть свободным не то что малое время, но и вовсе» (р. 154)⁶⁷.

Позднее Макиавелли возвращается к этой теме, уделив ей особое внимание в своей «Истории Флоренции», работе, которую ему было поручено написать в 1520 г. и которую он представил папе из дома Медичи Клименту VII в 1525 г. (Gilbert 1972, pp. 82, 84–85). После панорамного обзора ранней истории Италии и Флоренции в первых двух книгах он обращается к анализу флорентийских событий, произошедших за период со второй половины XIV в. до смерти Лоренцо Великолепного в 1492 г. Возрастающая коррупция города — постоянная тема Макиавелли, поэтому каждый раздел он снабжает риторическим предисловием, которое призвано проиллюстрировать неуклонную утрату республиканской *virtù*. В начале третьей книги он сетует на то, что отстранение знати от управления в течение XIV в. привело к угасанию ее «воинской доблести» и «душевного величия», а поскольку ее неуклонное разложение никогда не возмещалось сколько-нибудь соразмерной *virtù* простого народа, «Флоренция становилась все слабее и униженнее» (Machiavelli 1970, p. 1141)⁶⁸. В начале четвертой

66. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждение о первой декаде Тита Ливия / Пер. с итал. Р. Хлодовского // Избр. соч. С. 415. — Прим. пер.

67. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия / Пер. с итал. М. Юсима // Макиавелли Н. Государь. С. 53. — Прим. пер.

68. Цит. по: Макиавелли Н. История Флоренции / Пер. Н. Я. Рыковой. М.: Наука, 1987. С. 104. — Прим. пер.

книги он продолжает обвинять народ и знать в беспрестанном разложении, происходившем в первой половине XV в., указывая на то, что пополаны «стремятся к своеволию», а нобили жаждут «порабощения других», поэтому ни тех, ни других нисколько не беспокоит свобода или общее благо республики (р. 1187). Наконец, в первой главе пятой книги он завершает рассказ о падении нравов во Флоренции, показывая, «каким образом варварам снова была открыта дорога в Италию» из-за утраты воинской *virtù*, произошедшей в серии войн, которые «велись вообще так вяло, что начинали их без особого страха, продолжали без опасности для любой из сторон и завершали без ущерба» (р. 1233)⁶⁹. К концу XV в. «воинская доблесть, обычно угасающая в других государствах из-за долгих лет мирной жизни», во Флоренции угасла «вследствие той низменной вялости, с которой в ней велись войны», не оставив ничего, кроме «разложившегося общества» и «текущих злоупотреблений» (р. 1233)⁷⁰.

Бытует мнение, что Макиавелли «был первым мыслителем Ренессанса», который всесторонне изучил роль коррупции в политической жизни (Вопалео 1973, р. 1). Однако, как мы уже знаем, ряд ранних гуманистов — особенно Леонардо Бруни — уже беспокоил вопрос о том, как сделать так, чтобы уважались интересы всего сообщества в целом, а не только интересы отдельных групп граждан. Тем не менее можно сказать, что гуманисты позднего Ренессанса и в особенности Макиавелли обнаруживают более глубокое понимание этой проблемы и уделяют беспрецедентное внимание исследованию ее причин.

Основная причина, которую выделяет Макиавелли вслед за Бруни, состоит в том, что народ лишен возможности играть сколько-нибудь заметную

69. Цит. по: Там же. С. 182. — *Прим. пер.*

70. Цит. с изменениями по: Там же. С. 182. — *Прим. пер.*

роль в деле управления. Когда Макиавелли впервые поднимает этот вопрос в семнадцатой главе первой книги «Рассуждений», он уравнивает «разложение» с «непригодностью к свободной жизни», объясняя эту возрастающую непригодность «неравенством, существующим в городе», в котором группе олигархов удается захватить институты и отстранить остальных граждан от участия в управлении (Machiavelli 1970, p. 160; ср. Росокс 1975, p. 209). В дальнейшем он иллюстрирует эту опасность, рассматривая историю двух институциональных образований, которые оказались губительными для свободы Римской республики. Первая опасность заключалась в увеличении срока, в течение которого различные магистраты могли исполнять свои обязанности. Это произошло в случае диктаторов, которые в конечном счете помогли «обратить Рим в рабство», сосредоточив власть «в руках отдельных граждан вследствие продолжительности верховного командования» (Machiavelli 1970, p. 194)⁷¹. То же самое произошло с децемвирами, которые получили «произвольную власть» на длительное время, вследствие чего «их власть стала тиранической и открыто заменила собой городскую вольность» (p. 197)⁷². Другим, не менее губительным развитием событий, которое Макиавелли разбирает в третьей книге «Рассуждений», было «продление полномочий главнокомандующих» (p. 473)⁷³. И хотя оно становилось все более необходимым ввиду продолжающихся завоеваний, в итоге оно уничтожило римскую свободу (p. 474). Ибо «если один из граждан длительное время командовал войском, он привлекал его на свою сто-

71. Цит. по: *Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия* / Пер. с итал. М. Юсима // Макиавелли Н. Государь. С. 78. — *Прим. пер.*

72. Цит. по: Там же. С. 80. — *Прим. пер.*

73. Цит. по: Там же. С. 255. — *Прим. пер.*

рону и находил приверженцев в солдатах». Это позволяло беспринципным военачальникам, начиная с Суллы и Мария и заканчивая Цезарем, всегда иметь солдат, «поддерживающих их вопреки общественному благу». А это, в свою очередь, означает, что власть военачальников «привела к падению республики» (р. 474)⁷⁴.

Однако самое впечатляющее обвинение, с которым выступает Макиавелли, разбирая причины морального разложения, адресовано христианству. Можно сказать, что отчасти ему предшествовало то пренебрежение *otium* ради более деятельной системы ценностей, за которое ратовали «гражданские» гуманисты. Но Макиавелли разворачивает эту старинную идею в полномасштабное гиббоновское наступление на христианскую религию из-за того, что она подорвала устои гражданской жизни. Он начинает с предположения, что религиозные обряды помогают сохранять «единство и благополучие» республики, и поэтому «государя и республики, желающие избежать разложения, выше всего должны охранять обряды своей религии и поддерживать уважение к ним» (рр. 142–143)⁷⁵. Но при этом настаивает на том, что религия может положительно влиять на гражданскую жизнь, если она прославляет правильные ценности, каковыми для Макиавелли выступают «величие духа, крепость тела и все то, что придает человеку силы» (р. 278)⁷⁶. Он полагает, что христианство в принципе могло бы выполнять эту роль, поскольку оно «располагает к любви и защите родины» (р. 278–279)⁷⁷. Однако, как подчеркивает Макиавелли, на практике христианская вера превозносит ложные ценности, поскольку «высшее благо она ви-

74. Цит. по: Там же. С. 256. — *Прим. пер.*

75. Цит. по: Там же. С. 46–47. — *Прим. пер.*

76. Цит. по: Там же. С. 129. — *Прим. пер.*

77. Цит. по: Там же. — *Прим. пер.*

дит в смирении, униженности, презрении к людским заботам» (р. 278)⁷⁸. Поощрение «такого образа действий» ослабило мир и «отдало его негодьям на растерзание» (р. 278)⁷⁹. Поэтому он смело заявляет, отвечая на вопрос, «отчего в древние времена жили более свободолюбивые народы, чем теперь», что причину нужно видеть в «различии между нашей и античной религией» (р. 277)⁸⁰. «Старая религия» прославляла гражданские добродетели и помогала поддерживать политическую свободу; наша религия «прославила людей смиренной и созерцательной жизни» и тем самым довела нас до сегодняшнего разложения (р. 278).

Макиавелли был не одинок, предлагая этот шокирующий диагноз; вскоре им с явным удовольствием воспользовался Гвиччардини в своих «Заметках». Он соглашается с тем, что «избыточное благочестие портит мир, так как оно размягчает души, увлекает людей в тысячи заблуждений и отвращает их от многих благородных и мужественных дел» (Guicciardini 1965b, р. 104)⁸¹. Подобно Макиавелли, он делает оговорку (хотя не слишком убедительную), что отнюдь не желает ослабления «веры христианской и богопочитания» (р. 104)⁸². Однако в другом месте своих «Заметок» он откровенно осуждает текущую практику христианского вероисповедания и делает это с гораздо большим неистовством, чем мог бы себе позволить Макиавелли. Он сетует на то, что «высокое положение, которое я занимал при нескольких папах, заставило меня любить их величие в силу моих собственных обстоятельств». Но он добавляет, что «не будь

78. Цит. по: *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. — *Прим. пер.*

79. Цит. по: Там же. — *Прим. пер.*

80. Цит. по: Там же. С. 128. — *Прим. пер.*

81. Цит. по: *Гвиччардини Ф.* Заметки о делах политических и гражданских. С. 164. — *Прим. пер.*

82. Цит. по: Там же. С. 164. — *Прим. пер.*

у меня такого отношения к их величию, я бы возлюбил Мартина Лютера, как самого себя», и с нетерпением ожидал бы увидеть, как «скрутят эту шайку негодяев» (р. 48)⁸³.

После рассмотрения вопроса о том, что несет угрозу политической свободе, эти авторы обсуждают, как можно справиться с этими опасностями и трудностями, чтобы надежно обезопасить традиционные идеалы независимости и самоуправления. Нельзя сказать, что они всегда остаются оптимистами в этом отношении. Патрици и Макиавелли осознают, что эту задачу невозможно решить в условиях, когда моральная деградация достигла такого уровня, и, вероятно, поэтому решают воззвать к государям, а не к гражданам своей эпохи. Гвиччардини склоняется к еще более пессимистической оценке, а к концу XVI в., во времена Траяно Боккалини (1556–1613), эта традиция полностью сходит на нет (ср. Schellhase 1976, pp. 145–147). «Известия с Парнаса» Боккалини, написанные в 1612–1613 гг., исполнены глубокой и безысходной иронии и не оставляют никакой надежды на возрождение мира, который абсолютно развращен. Книга представляет собой серию бесед, которые ведет Аполлон с различными государями и философами, посещающими Парнас. В начале выдающиеся представители итальянских академий сообщают, что «охота к учебе» во всей Италии «совершенно пропала». Они просят дать какое-нибудь средство, «чтобы защититься от столь великого морального падения» (*corruption*), но Аполлон отвечает, что сделать уже ничего нельзя (Voccalini 1657, p. 24). В другом разговоре Макиавелли защищает от обвинения в том, что он оказывает пагубное влияние, обращая внимание на то, что жизни государей на деле «состоят из дурных слов и еще худших поступков» (р. 164). Ирония до-

83. Цит. по: Там же. С. 61. — Прим. пер.

стигает своего апогея в заключительной части второй книги, когда «выдающийся виртуоз» выступает перед Аполлоном «с элегантною речью, сочиненной во славу нынешнего века» (pp. 324–325). После того, как она была принята «очень холодно», автору вручают «отличные очки», изготовленные Тацитом, чтобы помочь ему увидеть мир в истинном свете (p. 324). Надев их, он обнаруживает, что этот век настолько развращен и изобилует столь «подлыми ухищрениями», что не может вовсе на него глядеть (p. 325; ср. Meinecke 1957, pp. 71–89).

Однако прежде чем попасть в ловушку такого рода беспомощности, гуманисты позднего Ренессанса постарались возродить и расширить число традиционных аргументов, направленных на сохранение свободы. Обычно они начинали вопрошать себя в новом, самоиспытующем тоне, как можно получить достоверные сведения о лучших методах искоренения разложения и сохранения свободы в политической жизни. Их ответ — который содержался во многих древних трактатах, но выражался теперь с большей наглядностью — заключался в том, что ключ к политической мудрости лежит в систематическом изучении древних республик, особенно древнеримской. Это правда, что Гвиччардини с обычным для него скептицизмом представляет некоторое исключение в этом отношении. Предположение о том, что наука о политике может быть построена на историческом свидетельстве, не нравилось ему тем, что содержало чрезмерно механистический взгляд на дела людей. Он отвечает в своих «Заметках» тем, кто «при каждом слове ссылается на римлян», что делать такие сравнения «так же несообразно, как требовать от осла конской рыси» (Guicciardini 1965b, p. 69)⁸⁴. Кроме того, он постоянно критикует Макиавелли в сво-

84. Цит. по: Гвиччардини Ф. Заметки о делах политических и гражданских. С. 98. — *Прим. пер.*

их «Размышлениях о „Рассуждениях“ Макиавелли» за то, что его построения основаны на нескольких исторических обобщениях, и за непонимание того, что множество суждений и решений «не подчиняются твердым правилам» (Guicciardini 1965a, pp. 66, 101; ср. Phillips 1977, pp. 69–73, 88).

Тем не менее большинство придерживалось мнения, которое позднее выразил Боден, что «в истории лучшая часть всеобщего закона остается скрытой». И вновь, как это часто бывало раньше, Макиавелли с большим блеском переформулирует распространенную гуманистическую точку зрения (ср. Kristeller 1965, p. 28). Как он объясняет в предисловии к первой книге «Рассуждений», он написал это сочинение для того, чтобы «извлечь ту самую пользу, ради которой должно стремиться к познанию истории» (Machiavelli 1970, p. 99)⁸⁵. В поисках практических уроков он руководствуется предположением, что «люди рождаются, живут и умирают, всегда следуя одному и тому же порядку вещей» (p. 142)⁸⁶. Следовательно, его методика предполагает, что «желающий предвидеть будущее должен обратиться к прошлому, потому что все события в мире во всякое время могут быть сопоставлены с подобными же им в старину» (p. 517)⁸⁷. «Происходит это оттого, — повторяет он, — что действуют в них люди, и прежде, и ныне обуреваемые одними и теми же страстями». «И это, с необходимостью, — заключает он с обычной для него уверенностью, — приводит к одинаковым результатам» (p. 517)⁸⁸.

85. Перевод Р. Хлодовского здесь оказывается ближе к смыслу английского перевода, которым пользуется Скиннер. Цит. по: *Макиавелли Н. Рассуждение о первой декаде Тита Ливия / Пер. с итал. Р. Хлодовского // Избр. соч. С. 382. — Прим. пер.*

86. Цит. по: Там же. С. 407. — *Прим. пер.*

87. Цит. по: *Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия / Пер. с итал. М. Юсима // Макиавелли Н. Государь. С. 286. — Прим. пер.*

88. Цит. по: Там же. С. 286. — *Прим. пер.*

Ряд современных исследователей постарались возродить ту критику, с которой Гвиччардини обрушивался на методологию Макиавелли, утверждая (на манер Баттерфилда), что последний обнаруживает определенную «ригидность» в своем подходе, равно как и «раболепие» в «своем почитании искусства государственного управления древнего мира» (Butterfield 1940, pp. 28, 40). Однако это обвинение говорит скорее о недостаточной чуткости, поскольку пренебрегает тем фактом, что Макиавелли неоднократно указывает на ограниченность своих пресловутых «исторических» правил. Он признает и даже настаивает на том, что «никогда нельзя рассчитывать, что все пойдет без сучка и задоринки», поскольку в политике случается много такого, против чего нельзя предписать «никаких средств» (Machiavelli 1970, pp. 121, 418)⁸⁹. Более того, можно определенно утверждать, что критиковать Макиавелли за «раболепное» подражание древним значит совершенно не понимать его позицию. Его не привлекает искусство государственного управления древнего мира просто потому, что оно древнее. Напротив, как он подчеркивает в своем предисловии ко второй книге «Рассуждений», «до нас доходит не вся правда о древности; о ее постыдных сторонах в большинстве случаев умалчивается, зато о славных трубят и возглашают где только можно» (p. 265)⁹⁰. Его интерес к древнему — и особенно римскому — искусству государственного управления объясняется тем, что оно оказалось на редкость успешным (ср. Gilbert 1965, pp. 181–182). Он призывает нас изучать Римскую республику не потому, что она олицетворяет величие древности, но исключительно по прагматическим соображениям: поскольку «римляне своей доблестью

89. Цит. по: *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. С. 32, 220. — *Прим. пер.*

90. Цит. по: Там же. С. 121. — *Прим. пер.*

превосходили жителей всех прочих городов и республик», они более других достойны подражания (Machiavelli 1970, p. 104)⁹¹.

Основываясь на такого рода свидетельствах прошлого, Макиавелли и его современники приступают затем к разработке полномасштабной программы по защите политической свободы. Они исходят из предположения, возникающего из страха перед личными богатствами, что свобода и бедность, как правило, идут рука об руку. Гвиччардини завершает свое «Рассуждение в Логроньо» замечанием, что хотя свободные города должны быть богатыми, их жителей следует держать в бедности, чтобы между ними не было столь большого имущественного неравенства, которое вызывает зависть и приводит к политическим возмущениям (Guicciardini 1932b, pp. 258–259). Та же самая идея — которая навлекла бы проклятие со стороны Бруни и его последователей — была вскоре подхвачена несколькими мыслителями, которые собирались в садах Оричеллари. Бручиоли вспоминает о ней в конце своего диалога «О республике», а Макиавелли просто воспроизводит почти дословно замечание Гвиччардини в третьей книге своих «Рассуждений» (ср. Gilbert 1965, pp. 151–152). Чтобы избежать морального разложения в «трудные времена», Макиавелли вначале предлагает «удерживать граждан в бедности», а позднее подчеркивает, что «полезнее всего устроить свободное общество так, чтобы граждане оставались бедными» (Machiavelli 1970, pp. 452, 475)⁹².

Следующее предложение этих авторов почти полностью переворачивает систему приоритетов ранних «гражданских» гуманистов. Как мы знаем, Бруни и его последователей главным образом интересовал вопрос, как поощрять в народе и у его лидеров надлежащий гражданский дух, чтобы поддер-

91. Цит. по: Там же. С. 22. — *Прим. пер.*

92. Цит. по: Там же. С. 241, 256. — *Прим. пер.*

живать свободу во всем городе. Напротив, поздние гуманисты сосредоточиваются на вопросе, который прежде принимался в расчет только представителями схоластического подхода к проблемам городских республик и их вольностей. Иными словами, они начинают обращаться к изучению механизма управления и интересоваться той ролью, которую в деле сохранения свободы играют законы и институты.

Это помогает объяснить появление нового и важного элемента во флорентийской политической мысли того времени: изучение венецианских конституциональных практик и подражание им. Подняв вопрос о том, как разрабатывать законы и изобретать институты для сохранения свободы, флорентийцы сочли естественным исследовать случай Венецианской республики, которая, как тогда казалось, на редкость успешно решила эту проблему. Как мы знаем, сами же венецианцы полагали, что сочетанием спокойствия и свободы они обязаны стабильности смешанной формы республиканского правления. Это, в свою очередь, означало, что по мере того как флорентийских мыслителей все более восхищал успех венецианской модели, они все более склонялись к тому, что Флоренция должна учредить у себя институт дождей, небольшой Сенат, состоящий из *ottimati* (лучших граждан, оптиматов), и демократический *Consiglio Grande*.

Макиавелли был великим исключением из этого правила. Верно, что он, в отличие от своих предшественников — «гражданских» гуманистов — больше интересовался разработкой «законов для поддержания свободы», поэтому полностью соглашался с тем, что необходимо изучать действующие конституциональные практики, если мы хотим узнать тайну благополучного сочетания свободы и спокойствия (р. 231)⁹³. Однако, когда он нуждался

93. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. С. 101. — Прим. пер.

в примерах, он вообще не демонстрировал модного тогда восхищения Венецианской республикой. Гораздо больше его занимала модель экспансионистской республики, «желающей, как Рим, расширить свои владения», а не идеал вековой безмятежности, который с таким самодовольством транслировали венецианцы (р. 117)⁹⁴. Поэтому он посвящает значительную часть первой книги «Рассуждений» описанию «многих вещей, необходимых для защиты вольности», которые произвели римляне в эпоху ранней республики, считая это более важным и безотлагательным делом, нежели изучение венецианских практик (р. 110)⁹⁵.

Однако большинство современников Макиавелли искренне верили в то, что венецианцы являются образцом для подражания. Эта убежденность впервые заметно повлияла на внутренние дела Флоренции сразу после революции 1494 г., когда Савонарола в серии своих проповедей призывал сограждан одобрить предлагаемый им *Consiglio Grande* на том основании, что такое же учреждение доказало свою успешность в Венеции (Weinstein 1970, pp. 151–158). Вскоре после этого венецианская модель стала использоваться критиками восстановленной республики, чтобы оправдать аристократическое сопротивление ее популистским тенденциям. Бернардо Ручеллаи (1448–1514), дед Козимо и инициатор дискуссий, проводившихся в садах Оричеллари, старался доказать на собраниях, проходивших между 1502 г. и его изгнанием в 1506 г., что восстановление традиционного *Consiglio Grande* опасно накрепило Флорентийскую республику в сторону демократии. Его предложение, поддержанное рядом других исключенных и рассерженных *ottimati*, состояло в том, чтобы добавить к нему небольшой аристократический Сенат по венецианскому образ-

94. Цит. по: Там же. С. 30. — Прим. пер.

95. Цит. по: Там же. С. 26. — Прим. пер.

цу. Утверждалось, что эта реформа может послужить противовесом избыточной власти популяров и поможет обеспечить стабильность режима (Gilbert 1968, pp. 475, 477, 483).

Гвиччардини с величайшим энтузиазмом встретил этот адаптированный вариант венецианской модели как способ продвижения классовых интересов *ottimati*. Согласно его «Рассуждению в Логроньо», слабым местом флорентийской конституции является чрезмерная поляризация ее демократического аспекта, представленного *Consiglio Grande*, и монархического аспекта, представленного должностью пожизненного гонфалоньера, которая была учреждена в 1502 г. и присвоена Паоло Содерини (Guicciardini 1932b, p. 228). В качестве решения этой проблемы Гвиччардини предлагал учредить Сенат, состоящий из двухсот *ottimati*, который, по его убеждению, послужил бы восстановлению баланса между двумя крайними полюсами, как это было сделано в Венеции (pp. 234–235). Тот же самый аргумент развивается более подробно в его «Диалоге об управлении Флоренцией». Первая часть этого сочинения в основном демонстрирует, что, отклоняясь в различные стороны от нормы смешанного правления, флорентийцы поставили под угрозу свою свободу, равно как и свою безопасность. Под властью Медичи управление стало слишком монархическим; в период восстановленной в 1494 г. республики оно оказалось слишком демократическим. И вновь решение этой проблемы, изложенное Бернардо Неро во второй части и заключающееся в учреждении среднего звена между двумя крайностями, открыто объявляется «венецианским по своему замыслу» и обещает гарантировать желанное сочетание свободы и спокойствия (Guicciardini 1932a, p. 103).

Наконец, убежденность в том, что адаптированные формы венецианских институтов могут спасти Флорентийскую республику, позднее повторил Джаннотти в двух своих основных политических

работах. В «Диалоге о республике венецианцев», созданном в 1526 г., он главным образом старается представить подробный анализ венецианской конституции, которая должна послужить моделью управления более своенравными гражданами Флоренции. В третьей книге более позднего трактата «О Флорентийской республике» содержится проект реформ, который строится на предположении, что если бы сограждане Джаннотти прислушались к мудрости венецианцев, они могли бы навсегда избавиться от господствующей тирании и восстановили бы свои утраченные вольности.

Таким образом, обсуждая достоинства бедности и роль институтов, гуманисты раннего чинквеченто дополнили соображения своих предшественников о том, как следует сохранять политическую свободу, и даже отчасти оспурили их. Однако если мы обратимся теперь к их главным предложениям, то обнаружим, что они возрождают и развивают два аргумента, которые всегда оставались важными для гуманистической традиции и которым они придали теперь законченный вид.

Они начинают с повторения известного утверждения, что поскольку наемники бесполезны и опасны, республика, которая ценит свою свободу, должна сама побеспокоиться о своей защите. Аристотелевская фигура вооруженного и независимого гражданина, готового сражаться за свою свободу и законодательствовать в интересах свободы, таким образом, вновь появилась в центре политической сцены. Это верно, что Гвиччардини, с характерным для него скептицизмом, не вполне согласен с этим аргументом. Он признает в начале своего «Рассуждения в Логроньо», что республика «должна вооружить своих граждан», и соглашается с тем, что гражданская милиция будет всегда «несравнимо полезнее наемных войск» (Guicciardini 1932b, p. 221). Но вместе с тем он опасается угрозы внутренней безопас-

ности, которая возникнет, если слишком многим гражданам будет позволено носить оружие (р. 221). В своем более позднем «Диалоге об управлении Флоренцией» он добавляет к этому, что даже если гражданская милиция может быть довольно ценным институтом, она остается предметом весьма отвлеченного интереса, поскольку в период столь серьезного упадка, переживаемого республикой, ее возрождение маловероятно (Guicciardini 1932a, pp. 90–93). Однако чаще эти авторы выражали свое одобрение давней гуманистической приверженности идее вооруженных граждан гораздо менее двусмысленно. К примеру, Патрици в трактате «Об учреждении республики» пишет, что «как можно больше нашей молодежи должно обучаться военной дисциплине», и предлагает подробную инструкцию, как отбирать «крепких и прилежных» молодых людей для того, чтобы во время войны всегда можно было воспользоваться боеготовой милицией (Patrizi 1585, fos. 293, 287b). Джаннотти в памятной записке, составленной в его бытность секретарем Военного совета десяти, действующего при восстановленной Флорентийской республике в 1527 г., рассуждает аналогичным образом. Он отвергает обвинение в том, что гражданской милиции всегда будет недоставать опыта, чтобы составлять эффективную боевую силу, и повторяет известные доводы в пользу необходимости для каждой уважающей себя республики самостоятельно оборонять себя ради обеспечения своей свободы (ср. Starn 1972, pp. 289–290).

Макиавелли в «Рассуждениях» приходит к точно таким же выводам. Он признает, вновь со ссылкой на «Государя», что «основанием всех государств является хорошая армия, и что при отсутствии таковой невозможно ввести хорошие законы и вообще что-нибудь полезное» (Machiavelli 1970, p. 491)⁹⁶.

96. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. С. 229. — Прим. пер.

Однако, как и прежде, он не может удержаться от повторения. Он подчеркивает, что «поскольку требуемая любовь и ревность могут возникнуть только» у вооруженных граждан, «тому, кто желает сохранить власть в республике или королевстве, необходимо вооружить своих сограждан» (р. 218)⁹⁷. Он восхваляет основателей Римской республики за усилия, которые они предприняли для того, чтобы их войска состояли из граждан, «воспитывая их в духе защиты своей свободы» (р. 168)⁹⁸. Макиавелли делает решительный вывод, что «государя и республики, лишённые собственного войска, заслуживают всемерного порицания» (р. 168)⁹⁹. Подобно другим своим современникам, он решительно отказывается признавать, что никакие ополчения добросовестных и патриотичных граждан не помогут небольшим итальянским княжествам справиться с огромными национальными армиями, возникшими во Франции, Германии и Испании с 1494 г. и приступившими к уничтожению цивилизации Ренессанса (ср. Anderson 1974, pp. 163–168).

Макиавелли, сохраняя приверженность идеалу гражданской армии, вышел далеко за пределы простого повторения этих гуманистических общих мест. Он воспользовался положением второго секретаря республики и личным влиянием на Содерини, чтобы начать яркую кампанию за восстановление во Флоренции гражданской милиции. Он получил свой большой шанс в 1505 г., когда наемники, состоявшие на службе у города во время затянувшийся осады Пизы, подняли серьезный мятеж. Начальники десяти компаний отказались продолжать сражение, что привело к позорному снятию осады (Bauley 1961, pp. 251–252). Реагируя на это сочетание измены и некомпетентности, Макиавелли составил деталь-

97. Цит. с изменениями по: Там же. С. 93. — *Прим. пер.*

98. Цит. с изменениями по: Там же. С. 64. — *Прим. пер.*

99. Цит. с изменениями по: Там же. С. 62. — *Прим. пер.*

ный план для замены наемных войск города восстановленной гражданской милицией (Machiavelli 1970, p. 254). В декабре 1506 г. воплотились лучшие его надежды: *Consiglio Grande* оказал законодательную поддержку идее возрожденной милиции, распорядившись провести вербовку десяти тысяч мужчин и взяв на себя ответственность за обеспечение их оружием, униформой и жалованием (pp. 260–262). Таким образом, один из почтенных и заветных проектов политической теории гуманистов превратился в признанный политический факт.

Правда, ополченцы, набранные из сельской местности, согласно плану Макиавелли, оказались совершенно непригодны для защиты республики в 1512 г. Их попытки предотвратить штурм и разграбление Прато были без труда отбиты наступающей испанской пехотой, поэтому флорентийцы были вынуждены немедленно сдаться во избежание подобной участи (p. 276). Тем не менее этот разгром не поколебал веру Макиавелли в превосходство гражданской милиции. Приступив в 1521 г. к написанию трактата «О военном искусстве», он посвятил лучшие места его заключительной части защите концепции гражданской милиции от ее хулителей. Он утверждал, что его план провалился только потому, что ему не была оказана надлежащая поддержка, и в результате родился «недоносок», а не грозная военная сила (Machiavelli 1965a, p. 725)¹⁰⁰. Макиавелли считал, что никто не может ставить под сомнение ценность гражданской милиции, пока она не прошла настоящую проверку. А заканчивает он свое рассуждение откровенной похвальбой, говоря, что тот правитель Италии, который преуспееет в создании гражданского войска, следуя правилам, изложенным в его трактате, «будет властелином всей страны» (p. 725)¹⁰¹.

100. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. С. 927. — Прим. пер.

101. Цит. по: Там же. — Прим. пер.

Другой традиционный аргумент, на котором делали акцент поздние гуманисты, состоял в том, что для поддержания ценности свободы необходимо не столько выстраивать структуру действенных институтов и законов, сколько воспитывать гражданское достоинство и патриотизм во всем народе. Как утверждалось, человек, преданный этим идеалам, не должен отличать собственное благо от блага своего города, должен отдавать все свои силы ради его свободы и величия, и тем самым мужество, энергия и прочие способности этого человека будут служить всему сообществу. Эта система приоритетов на языке гуманистов была суммирована в том высказывании, что для сохранения свободы в республике нужно поощрять добродетель во всех гражданах.

Таким образом, анализ *virtù*, произведенный этими авторами, имел более общий характер, чем в зеркалах для государей. Их, конечно, не интересовали пресловутые «государевы» добродетели, и они не слишком беспокоились о том, что идею *virtù* можно свести к перечню отдельных добродетелей, хотя иногда и допускали такую возможность. Они просто склонялись к тому, чтобы уравнивать обладание *virtù* с общественным служением в широком смысле. Это очень заметно на примере обсуждения понятия *virtus* в шестой книге трактата Патрици «Об учреждении республики». Вначале он провозглашает, что «добродетель — это качество, с помощью которого можно сохранять стабильное и прочное политическое общество» (Patrizi 1585, fo. 196b). Затем объясняет, что человека, обладающего *virtus*, можно узнать по «отсутствию у него личных амбиций» и готовности ставить пользу республики выше своих собственных интересов (fo. 196b). Подобно тому как «разложение» обычно определялась этими авторами как неспособность посвятить свой талант общему благу, обычно они определяли идею *virtù* как преимущественную заботу об общем благе.

Макиавелли полностью разделяет такую точку зрения в своих «Рассуждениях». Поэтому его анализ *virtù* в этой работе несколько отличается от того, что он пишет в «Государе». Там его главным образом интересовала *virtù* непосредственно государя, и он в основном пользуется этим понятием для того, чтобы описать качества, необходимые успешному лидеру. В «Рассуждениях», напротив, его увлекает не просто *virtù* отдельных людей, но представление о том, что граждане в целом могут демонстрировать это качество. Его также занимает предположение более отвлеченного и метафорического свойства, что сама политическая общность способна обладать *virtù*, которая может подвергаться порче¹⁰². В результате сложился совокупный взгляд на *virtù*, который связывает значение этого термина с идеей «гражданского духа» (*public spirit*) — Генри Невилл использовал это выражение для перевода *virtù* в своем издании «Сочинений знаменитого Никколо Макиавелли».

Макиавелли проясняет значение этого термина уже в предисловии в первой книге «Рассуждений», где он говорит, что высочайшей *virtù* обладают «трудолюбивые на благо родины» (Machiavelli 1970, p. 98)¹⁰³. Он повторяет ту же мысль в конце третьей книги, возрождая идею, которой, как мы уже знаем, Ремиджо де Джиролами посвятил отдельный трактат, а Макиавелли выразил в названии одной глав: «добропорядочный гражданин ради любви к отчеству должен забывать о понесенных

102. Об изменчивом значении *virtù* у Макиавелли существует обширная и полезная литература. См., например, Whitfield 1947, pp. 92–105; Rousseau 1965, pp. 152–157; Gilbert 1965, pp. 179–199 (этой работе я обязан особенно); Hanmford 1972, pp. 185–189; Price 1973, pp. 315–331; Росоцк 1975, pp. 206–211.

103. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия / Пер. с итал. М. Юсима // Макиавелли Н. Государь. С. 18–19. — Прим. пер.

обидах» (р. 523)¹⁰⁴. Кроме того, Макиавелли подкрепляет эти общие размышления серией примеров из истории республиканского Рима, которые должны продемонстрировать тесную связь между идеей *virtù* и отказом от личных амбиций во имя общего блага. Первый ряд примеров появляется в третьей книге, где речь идет о великих людях. Мы узнаем, что *virtù* Манлия заключается в его образе действия, который «исходит из интересов общественного блага и не принимает во внимание честолюбивых интересов» (р. 469)¹⁰⁵. Подобным же образом величайшим доказательством *virtù* Камилла было то, что он «три раза был диктатором и всегда использовал эту власть не для собственной выгоды, а для общественной пользы» (р. 485)¹⁰⁶. Но наиболее показательным был другой ряд примеров, который был призван продемонстрировать, что римские граждане в целом обладали *virtù* того же свойства. Из них мы узнаем, что «любовь к отчеству перевешивала в гражданах все прочие соображения» (р. 428)¹⁰⁷, что «на протяжении четырехсот лет» римский народ оставался «врагом царского звания и поборником всеобщего блага и славы своей родины» (р. 254)¹⁰⁸. Желание граждан сохранить свою «безупречность» и защищать благо своей страны было столь велико, что их лидерам приходилось проявлять величайшую предосторожность, чтобы «на них не пала тень подозрения во властолюбии и чтобы не дать народу повода выступать против них» (р. 186)¹⁰⁹.

Однако если мы обратимся к взглядам Макиавелли и его современников на значение *virtù* — на то, по-

104. Цит. по: Там же. С. 290. — *Прим. пер.*

105. Цит. по: Там же. С. 253. — *Прим. пер.*

106. Цит. по: Там же. С. 264.

107. Цит. с изменениями по: Там же. С. 225. — *Прим. пер.*

108. Цит. по: Там же. С. 116. — *Прим. пер.*

109. Цит. по: Там же. С. 73. — *Прим. пер.*

чему народу, по их мнению, важно обладать этим качеством, — мы обнаружим большее сходство между их воззрениями и теми, которые отличали авторов зеркал для государей. Авторы книг-советов, как мы уже знаем, склонялись к эвристическому определению *virtù* как качества, которое позволяет политическому лидеру «сохранить власть» и добиваться высочайших наград в виде почета, славы и известности. Аналогично, теоретики республиканской свободы размышляли о *virtù* как о качестве, которое позволяет свободным людям сохранить свободу и преумножить величие их сообщества. Таким образом, авторы обеих групп последовательно использовали понятие *virtù* для обозначения тех качеств, которые гарантируют успех в политической жизни.

Это становится отчетливо заметно на примере такого сочинения, как диалог «О свободе» Ринуччини. Когда Элевтерий, персонаж, чье имя созвучно названию диалога, обличает развращенный век, он в частности вспоминает об отсутствии *virtus* и «добрых искусств», злых магистратах и слепых пороках (Rinuccini 1957, p. 279). А когда во второй части он размышляет над тем, как можно возродить гражданские ценности, то ясно дает понять, что прежде всего хотел бы увидеть правильно возвращенную добродетель (pp. 294–295). Даже более циничный Гвиччардини с не меньшим одобрением говорит об этой шкале ценностей. Уже во второй части своего «Диалога об управлении Флоренцией» он заставляет персонажа Содерини задаться вопросом о том, что принесло величие Флоренции. Тот немедленно отвечает, что *virtù* ее выдающихся граждан более всего послужила сохранению свободы республики и превратила Флоренцию в город несравненный по «своему благородству, великолепию и щедрости» (Guicciardini 1965a, pp. 93, 95; ср. Россок 1975, pp. 248–249).

И вновь Макиавелли в «Рассуждениях» приходит к тем же самым выводам. Он рассматривает наличие *virtù* как способ, помогающий определить

величие империй и республик, отмечая, что сначала *virtù* всего мира «была сосредоточена в Ассирии, затем перенесена в Мидию» и, наконец, «достигла Италии и Рима» (Machiavelli 1970, p. 267)¹¹⁰. И наоборот, он уравнивает крах *virtù* с началом политического упадка, обращая внимание на то, что Спарта, утратив немалую часть своей «старинной *virtù*», немедленно потеряла свое «могущество и части владений» (p. 133). Но в основном он рассказывает о том, как связаны между собой *virtù* и величие, когда речь идет о республиканском Риме. По его убеждению, только благодаря *virtù* консулов ранней республики Рим впервые «достиг вершины своего величия» (p. 167)¹¹¹. Благодаря все той же «выдающейся *virtù*» римляне подчинили себе своих соседей (p. 274)¹¹². И только благодаря тому, что они всегда «отдавали предпочтение *virtù*», когда выбирали своих лидеров, римляне смогли столь долго поддерживать величие своего города (p. 260)¹¹³.

Доказав, что *virtù* является ключом к политическому успеху, эти авторы считают нужным объяснить, как это качество приобретает на практике. Как нам уже известно, авторы зеркал для государей, отвечая на этот вопрос, указывали на то, что правителей и магистратов нужно воспитывать таким образом, чтобы они следовали добродетелям во всех общественных делах. Отчасти эта обеспокоенность также содержится в ряде поздних трактатов, посвященных республиканской свободе. Риннучини говорит о значении гуманистического образования во второй части диалога «О свободе», а Патрици необычайно пространно обсуждает ту же тему во второй и четвертой книгах трактата «Об учреждении

110. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. С. 122. — Прим. пер.

111. Цит. по: Там же. С. 61. — Прим. пер.

112. Цит. по: Там же. С. 126. — Прим. пер.

113. Цит. по: Там же. С. 120. — Прим. пер.

республики». Во второй книге он говорит о «пользе и важности наук», подробно объясняя, почему каждому гражданину нужно изучать грамматику, математику, астрономию и медицину, а также упражняться в традиционно гуманистических занятиях поэзией, историей и риторикой (Patrizi 1585, fos. 43b–77a). В четвертой книге он добавляет описание семейной жизни — отчасти в манере Альберти — и говорит, что родители должны беспокоиться о том, чтобы их дети усвоили правильные представления о гражданских обязанностях (fos. 43b–77a).

Макиавелли приводит ряд соображений подобного рода в своих «Рассуждениях». Он сообщает, что многие стороны нашего поведения определяются воспитанием, и подчеркивает, что «добрые примеры» гражданской жизни «проистекают из хорошего воспитания» (Machiavelli 1970, pp. 114, 490)¹¹⁴. Он склонен полагать, что «слабость» итальянцев в его времена вызвана «жалким воспитанием и недостаточными житейскими познаниями» (p. 479)¹¹⁵. В начале второй книги, рассуждая о религии, он заявляет о том, «в древние времена жили более свободолюбивые народы, чем теперь» — главным образом из-за «различия нашего и античного воспитания» (p. 277)¹¹⁶.

Однако, отвечая на вопрос, как можно обрести *virtù*, эти авторы следуют не столько взглядам авторов зеркал для государей, сколько ранним «гражданским» гуманистам. Леонардо Бруни и его последователи уже обсуждали проблему, как привить всему народу дух гражданственности, чувство ответственности и готовность ставить интересы города выше собственных. Как мы знаем, они видели решение в создании таких условий, которые обеспе-

114. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. С. 28. — Прим. пер.

115. Цит. по: Там же. С. 260. — Прим. пер.

116. Цит. по: Там же. С. 128. — Прим. пер.

чивали бы всем гражданам путь к почету, так чтобы у всех была равная возможность осуществлять свои самые честолобивые замыслы на службе обществу. В сущности, именно это решение было одобрено и вновь предложено поздними теоретиками республиканской свободы. Поскольку, по их убеждению, разложение возникает тогда, когда народ перестает играть сколько-нибудь значительную роль в делах управления, они утверждают, что для поощрения *virtù* гражданам нужно как можно активнее вовлекаться в дела управления.

Именно Макиавелли был тем, кто предложил наиболее ясное переопределение этого традиционного убеждения. Впервые он указывает на ключевое значение политического участия, когда рассказывает поучительную историю о децемвирах. Первоначально им была предоставлена «произвольная власть», чтобы они могли использовать ее «для составления законов» (р. 197)¹¹⁷. Однако, передавая им неограниченные полномочия, граждане фатальным образом подорвали свою способность контролировать управление, и в результате «их власть стала тиранической и открыто заменила собой городскую вольность» (р. 197)¹¹⁸. Мораль, на взгляд Макиавелли, очень проста: народ свободной республики никогда не должен передавать никакой власти, «если только речь не идет о том, что народ вручает ее только в определенных обстоятельствах и в определенное время» (р. 198)¹¹⁹. Свое твердое убеждение, стоящее за этими высказываниями, Макиавелли прояснил позднее, в третьей книге, где он перешел к обсуждению обязанностей гражданина. Он говорит об опасности — весьма типичной для Флоренции того времени — со стороны богатых граждан, которые могут становиться «причиной утверждения

117. Цит. по: Там же. С. 80. — *Прим. пер.*

118. Цит. по: Там же. — *Прим. пер.*

119. Цит. по: Там же. — *Прим. пер.*

тирании», «оказывая благодеяния» и покупая поддержку, и тем самым ставить под угрозу свободу города (pp. 481–482)¹²⁰. Единственный способ избежать этой опасности состоит в том, чтобы создать условия, при которых каждому гражданину выгоднее «добиваться успеха публично», нежели искать прибежище в сулящих раскол частных альянсах (p. 482). Таким образом, Макиавелли твердо убежден в том, что непосредственное политическое участие должно быть не только доступным любому гражданину, но и в высшей степени привлекательным для самых талантливых людей. Одного этого, по его мнению, будет достаточно, чтобы всякий мог «пользоваться почетом и довольством» на службе обществу; а это, в свою очередь, будет способствовать тому, чтобы могущество отдельных граждан «шло на пользу, а не вредило городу и его свободе» (pp. 481–482)¹²¹.

Вскоре после этого Гвиччардини также начинает акцентировать необходимость гражданского участия в своем «Диалоге об управлении Флоренцией». В силу своих аристократических наклонностей он в меньшей степени, чем Макиавелли, был озабочен тем, чтобы все граждане несли ответственность за управление городом. Но даже он еще сильнее настаивает на том, что любой город, который ценит свою свободу, должен обеспокоиться тем, чтобы его ведущие граждане могли «удовлетворять свое честолюбие» в служении обществу (Guicciardini 1932a, p. 93). Он должен предоставить им «возможность и свободу, чтобы они могли продемонстрировать и проявить свою *virtù*» на благо всего города (p. 93). Если же на этом пути к «настоящему почету и славе» они будут встречать препятствия, возникнет смертельная опасность раскола или коррупции, и тогда рвущийся к власти тиран сможет легко за-

120. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. С. 260. — Прим. пер.

121. Цит. по: Там же. С. 261. — Прим. пер.

хватить управление. Однако пока их воодушевляют на «благородные и похвальные дела, направленные на благо и возвышение страны», их честолюбивые устремления не будут представлять угрозы и упрочат свободу и величие города (р. 93).

Вместе с этими аргументами, нацеленными на продвижение *virtù*, гуманистическая защита республиканской свободы совершила полный круг. По утверждению всех этих авторов, одно из исключительных достоинств республиканской формы правления заключается в том, что она позволяет людям, обладающим высочайшей *virtù*, добиваться почета, славы и известности, служа своему сообществу. Поэтому отношения между *virtù* и свободой выглядят тем самым как взаимодополнительные: те возможности, которые даются талантливым людям в условиях свободной конституции, способствуют развитию *virtù*; а поощряемая таким образом *virtù* играет ключевую роль в сохранении свободной конституции. Таким образом, устанавливается воодушевляющая перспектива бесконечного существования республики, исполненной добродетели. По словам самого Макиавелли: «Если бы какой-либо республике выпала такая удача, что кто-либо из граждан, как мы говорили выше, своим примером помогал бы обновлению законов и не только предупредил бы ее крушение, но и возвратил ее к началам, — такая республика существовала бы вечно» (Machiavelli 1970, р. 467)¹²².

Вклад Макиавелли

До сих пор нас занимал вопрос, в какой степени «Рассуждения» Макиавелли могут рассматриваться как вполне ожидаемый вклад в устоявшуюся традицию республиканской политической мысли. Как и в случае «Государя», нам важно начинать

122. Цит. по: Там же. С. 251. — Прим. пер.

с этого вопроса. В первую очередь он позволяет скорректировать ту точку зрения, согласно которой «Рассуждения» ничуть не меньше, чем «Государь», содержат совершенно особый взгляд Макиавелли. Он также дает нам ориентир, с помощью которого мы можем оценивать, насколько действительно Макиавелли собирался скорее оспаривать, нежели подтверждать распространенные гуманистические убеждения относительно идеала свободы.

Есть два ключевых места, где Макиавелли занимает совершенно неортодоксальную позицию в отношении понятия республиканской свободы. Первое содержится в четвертой главе первой книги, где он оспаривает «распространенное мнение, что если бы благосклонность судьбы и воинская доблесть не возместили бы внутренне присущих Римской республике недостатков, то бесконечные потрясения и смуты поставили бы ее ниже всех прочих государств» (р. 113)¹²³. Отвечая на это возражение, Макиавелли начинает с общепринятого предположения, что одна из основных целей любой республики, которая ценит свою свободу, должна состоять в том, чтобы не давать отдельным группам населения узаконивать свои эгоистические интересы. Затем он дает понять, что если мы на деле соглашаемся с этим доводом, то мы не можем одновременно придерживаться распространенного мнения, будто «беспорядки» и гражданские распри неизбежно наносят ущерб свободе республики (р. 114)¹²⁴. Он подкрепляет это утверждение примерами из истории древнего Рима. Макиавелли замечает, что в Риме, как и в любой другой республике, во все времена существовали «два противоборствующих стана», народ и его противники из среды знати (р. 113)¹²⁵.

123. Цит. по: *Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. С. 27. — Прим. пер.*

124. Цит. по: Там же. С. 28. — *Прим. пер.*

125. Цит. по: Там же. — *Прим. пер.*

Затем он говорит, что пока народ мог собираться и «проклинать Сенат», а сенаторы, в свою очередь, могли хулить народ, в результате возникало сложно управляемое равновесие, которое не позволяло партиям притеснять или пренебрегать интересами друг друга (pp. 114–115). Поэтому он заключает, что «те, кто осуждает беспорядки между нобилиями и плебсом», происходившие во времена древней Республики, «порицают саму причину римской вольности» (p. 113). Они не способны признать, что эти конфликты помогали свести к нулю групповые интересы и в то же время способствовали тому, чтобы силу закона принимали лишь те решения, которые приносили пользу всему сообществу.

В основе рассуждений Макиавелли находится предположение, что большинство его современников, которые указывали на опасность гражданских распрей, но при этом защищали ценность политической свободы, были просто не в состоянии сделать правильные выводы из своих убеждений. Как мы знаем, они соглашались с тем, что сохранить свободу можно только тогда, когда поддерживается *virtù*, а поддерживать *virtù* можно только тогда, когда граждане полноценно участвуют в политических делах. Но они не смогли, по мнению Макиавелли, признать, что «беспорядки» в древнем Риме были следствием интенсивного политического участия и проявлением высочайшего политического *virtù*. Поэтому они оказались неспособны добиться того, что Макиавелли считал важнейшим политическим прозрением: «все законы, охраняющие свободу, рождаются из противостояния» между классами, поэтому классовый конфликт — не растворитель, а клей, скрепляющий сообщество (p. 113)¹²⁶.

Такое оправдание «беспорядков» привело в ужас современников Макиавелли. Гвиччардини говорил

126. Цит. по: Там же. — Прим. пер.

за них всех, когда в своих «Размышлениях о „Рассуждениях“ Макиавелли» заявил о том, что «хвалить разобщенность все равно что хвалить болезнь за качественное лекарство, применяемое для излечения от нее» (Guicciardini 1965a, p. 68; Phillips 1977, pp. 85–86). Такую реакцию обычно объясняют тем, что доводы Макиавелли очерняли модное увлечение венецианской «безмятежностью». Например, Покок утверждает, что «Рассуждения» в целом «лучше всего интерпретировать как выражение систематического несогласия с венецианской парадигмой» (Роскок 1975, p. 186). Возможно, это верно, но не позволяет по достоинству оценить всю глубину несогласия Макиавелли с общепринятыми представлениями. Как мы знаем, убежденность в том, что все гражданские распри должны быть запрещены, равно как и в том, что распри представляют смертельную угрозу политической свободе, стала одной из главных тем флорентийской политической мысли с конца XIII в., когда Ремиджо, Латини, Компаньи и особенно Данте горячо осудили своих сограждан за то, что те ставят под угрозу свою свободу, отказываясь жить в мире. Поэтому ошеломляющее утверждение Макиавелли, что «беспорядки заслуживают высочайшего одобрения», было не только насмешкой над поклонниками венецианской конституции; оно также ставило под вопрос одно из самых глубоко укоренившихся убеждений за всю историю флорентийской политической мысли (Machiavelli 1970, p. 114¹²⁷; ср. Роскок 1975, p. 194).

Другим местом подрыва господствующего филистерства был вопрос о связи между стремлением к *virtù* и христианскими предписаниями. Более ортодоксальные защитники республиканской свободы не видели здесь никакой проблемы. Соглашаясь с тем, что любого гражданина, обладающего

127. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. С. 28. — Прим. пер.

virtù, можно узнать по его готовности ставить интересы сообщества выше собственных, они никогда не допускали, что это может привести к конфликту с требованиями добродетели в общепринятом христианском смысле. Напротив, они ясно давали понять, что считают добродетели и *virtù* полностью совместимыми. Это отчетливо можно увидеть на примере того, как обсуждается *virtus* в третьей книге «Учреждения республики» Патрици. Вначале он говорит о том, что «всех граждан нужно воспитывать так, чтобы они искренне посвящали себя стяжанию *virtus*» (Patrizi 1585, fo. 80a). Но затем он показывает, что под *virtus* он понимает традиционный набор кардинальных добродетелей, из которых на первое место ставит справедливость (fo. 80b).

Предпринятая Макиавелли критика этих удобных допущений принимает форму утверждения, что его современники, веря в совместимость *virtù* и добродетелей, вновь оказываются неспособны разглядеть следствия своих собственных аргументов. Он настаивает на том, что если нас действительно беспокоит идеал *virtù* и если мы согласны с тем, что он заставляет нас ставить интересы отечества выше всяких других, тогда мы не можем больше считать, что муж, обладающий *virtù*, и добродетельный муж должны вести себя одинаковым образом. Ибо мы не можем делать вид, будто такие добродетели, как доброта, правдивость и поддержание справедливости всегда — или хотя бы достаточно часто — окажутся совместимыми с искренним стремлением к благу сообщества.

Макиавелли представляет эту дилемму в самой откровенной форме в главе, где речь идет о проблемах, с которыми сталкивается новый правитель «в захваченном им городе или стране» (p. 176)¹²⁸.

128. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждение о первой декаде Тита Ливия / Пер. с итал. Р. Хлодовского // Избр. соч. С. 422. — Прим. пер.

Такой лидер, естественно, пожелает избежать жестоких и несправедливых методов, которые «враждебны всякому образу жизни, не только что христианскому, но и вообще человеческому» (р. 177)¹²⁹. Но в то же время он, естественно, захочет «удержаться» и сохранить свои новые территории (р. 177)¹³⁰. Согласно Макиавелли, этот правитель скорее всего посчитает, что он не сможет добиться желаемых целей, если не прибегнет ради них к нежелательным средствам. В этом случае перед ним встанет вопрос, действительно ли он хочет совершенно отказаться от этих средств и «предпочесть частную жизнь», или он готов «вступить на путь зла» ради сохранения своей власти (р. 177)¹³¹.

Макиавелли дает совершенно недвусмысленный ответ. Он вовсе не сомневается в том, что поддержание свободы и безопасности республики действительно имеет первостепенное значение для политической жизни. Поэтому он без колебаний заключает, что следует совершенно отказаться от любых попыток использовать христианскую систему ценностей в суждениях о политических делах. И конечно, он продолжает побуждать нас вести себя настолько добродетельно, насколько это возможно. Но, вместе с тем, он настаивает на том, что мы должны решительно вступить на путь преступления, если этого потребует от нас свобода нашего отечества. Об этом с грубой прямоотой Макиавелли пишет в конце третьей книги, где предлагает нам суждение, которое, по его словам, «заслуживает внимания и подражания со стороны всякого гражданина, родина которого окажется в сходных обстоятельствах» (р. 515). Суждение это таково:

129. Цит. по: *Макиавелли Н.* Рассуждение о первой декаде Тита Ливия / Пер. с итал. Р. Хлодовского. С. 422. — *Прим. пер.*

130. Цит. по: *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия / Пер. с итал. М. Юсима // *Макиавелли Н.* Государь. С. 67. — *Прим. пер.*

131. Цит. по: Там же. С. 67. — *Прим. пер.*

«Когда на весы положено спасение родины, его не перевесят никакие соображения справедливости или несправедливости, милосердия и жестокости, похвального и позорного. Наоборот, предпочтение во всем надо отдавать тому образу действий, который спасет ее жизнь и сохранит свободу» (р. 515)¹³².

Несмотря на все различия между «Государем» и «Рассуждениями», в основании этих книг лежит одна и та же политическая мораль. Единственное изменение в основной позиции Макиавелли возникает из-за смены адресата его политического послания. Если в «Государе» он старался главным образом оказать формирующее влияние на образ действия отдельных государей, то в «Рассуждениях» он предлагает свои советы гражданам в целом. Но предпосылки, на которых основываются его советы, остаются теми же, что были раньше. Это становится видно уже в начале первой книги, где он рассказывает том, как Ромул основал Рим. Макиавелли считает необходимым напомнить, что по ходу своих трудов Ромул погубил «своего брата и сотоварища», но тут же добавляет, что он «заслуживает извинения» за эти злодеяния (р. 133)¹³³. Дело в том, что эти поступки были очень важны для обеспечения безопасности нового города. Макиавелли твердо уверен, что неблагоприятно осуждать человека «за те чрезвычайные действия, к которым он прибег при заложении основ республики или монархии» (р. 132)¹³⁴. Таким образом, его взгляды можно резюмировать, по его собственному признанию, в форме того, что он сам называет «здоровым правилом»¹³⁵: «в пользу» Ромула «го-

132. Цит. по: Там же. С. 284. — Прим. пер.

133. Цит. по: Там же. С. 39. — Прим. пер.

134. Цит. по: Там же. С. 39. — Прим. пер.

135. В оригинале у Макиавелли *conviene bene*. В английском переводе, который цитирует Скиннер, это выражение передано как *sound maxim*, в переводе М. Юсима — как «по справедливости». См.: Там же. С. 39. — Прим. пер.

ворит если не поступок, то результат; и это верно для каждого, кто в своих добрых намерениях уподобится Ромулу»¹³⁶.

Повсюду в «Рассуждениях» Макиавелли сопровождает этот аргумент советами, которые обнаруживают его стойкую приверженность антихристианской системе ценностей. Как и в «Государе», он настаивает на том, что правителю лучше, когда его боятся, чем когда любят, и следует «рассчитывать больше на страх перед наказанием, чем на послушание», когда он имеет дело со своими подданными (р. 460)¹³⁷. Он утверждает, что в ситуации, когда целый город с оружием выступает против своего правительства, правителю лучше отказаться от любых мыслей о милосердии к его жителям и «уничтожить их» полностью (р. 349)¹³⁸. И он неоднократно одобряет использование мошенничества, притворства и обмана даже в делах, которые имеют важнейшее общественное значение (см., напр., pp. 143, 310, 390, 423)¹³⁹. Оправдание, которое он предлагает в каждом случае для «предосудительных» поступков такого рода, состоит в том, что они неизбежны, когда на кону стоит свобода политического сообщества — ее значение, таким образом, настолько велико, что оно позволяет пренебречь милосердием, справедливостью и други-

136. Machiavelli 1970, p. 132. Однако, возможно, этот перевод чрезмерно настойчиво заставляет Макиавелли сказать, что «цель оправдывает средства». Макиавелли использует глаголы *accusare* и *scusare*, которые он эпиграмматически противопоставляет друг другу. Сам поступок обвиняет, но его результат скорее извиняет, нежели оправдывает его свершение. [Это примечание автора имеет отношение исключительно к английскому переводу, не к самому тексту Макиавелли. — Прим. пер.]

137. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия / Пер. с итал. М. Юсима // Макиавелли Н. Государь. С. 246. — Прим. пер.

138. Цит. по: Там же. С. 177. — Прим. пер.

139. Цит. по: Там же. С. 46, 202. — Прим. пер.

ми общепринятыми добродетелями политической жизни (pp. 143, 349, 393)¹⁴⁰.

В итоге, как мы уже видели в «Государе», понятия *virtù* и добродетели у Макиавелли утрачивают какую-либо необходимую связь друг с другом. Идея *virtù* просто уравнивается с любыми качествами, которые на практике нужны для того, чтобы «спасти жизнь и сохранить свободу» отчизны. Затем становится абсолютно ясно, что эти качества совершенно никак не связаны с общепринятым набором христианских и моральных добродетелей (p. 515)¹⁴¹. Как в случае аналогичного места из «Государя», наиболее ярко это видно там, где Макиавелли описывает двух своих любимых античных героев, Севера и Ганнибала. Макиавелли вновь выделяет Севера за его высочайшую *virtù* и «необыкновенную удачу», но тут же стремится уверить нас, что он был отъявленным негодяем (p. 137)¹⁴². И когда он вновь восхваляет Ганнибала за его «великую *virtù*» и славу, Макиавелли одновременно напоминает нам, что свое доброе имя он приобрел, пользуясь в том числе «бесчестием, вероломством и жестокостью», доведенными до крайней степени (p. 464–465)¹⁴³.

Учитывая эту моральную позицию Макиавелли в его «Рассуждениях», многое можно сказать о том, насколько Гвиччардини, его друга и младшего современника, допустимо по-настоящему считать первым «макиавеллистом». Его «Заметки о делах политических и гражданских» содержат множество горьких размышлений о политической жизни. Гвиччардини согласен, что быть «правдивым и открытым» может оказаться «вредно» для политического успеха и полагает, что «притворство, которое всеми осуждается и ненавидимо, тебе гораздо по-

140. Цит. по: Там же. С. 46, 177, 204. — Прим. пер.

141. Цит. по: Там же. С. 284. — Прим. пер.

142. Цит. по: Там же. С. 42. — Прим. пер.

143. Цит. по: Там же. С. 248. — Прим. пер.

лезнее; чистосердечие же полезнее скорее другим, чем тебе» (Guicciardini 1965b, pp. 67, 107)¹⁴⁴. Он еще охотнее соглашается с тем, что правитель должен «больше полагаться на суровость», поскольку «того требует испорченность людей» (pp. 53, 116)¹⁴⁵. И резюмирует свои советы, наставляя нас в театрально «макиавеллевской» манере, что ты «не ошибешься, мало кому доверяя и мало на кого полагаясь» (p. 81)¹⁴⁶. Тем не менее будет преувеличением считать, следуя примеру Доманди и некоторых других ученых, что Гвиччардини гораздо больший «макиавеллист», чем сам Макиавелли (Domandì 1965, p. 33; ср. также Allen 1957, p. 498). Когда Гвиччардини в «Размышлениях о „Рассуждениях“ Макиавелли» обсуждает ту главу, где речь идет о проблемах, с которыми сталкивается новый правитель, он критикует Макиавелли за то, что тот продемонстрировал свою «чрезмерную расположенность к чрезвычайным и насильственным средствам» и поэтому не допускал, что новый государь может управлять «человечно, доброжелательно, пользуясь благосклонностью своих подданных» (Guicciardini 1965b, p. 92). И хотя Гвиччардини в своих «Заметках» позволяет себе ряд исключительно жестких суждений о недостатках своих современников, он отнюдь не пессимистичен в своей оценке человеческой природы и ее возможностей. Порой он уверенно заявляет, что «люди так переменчивы, так коварны, так любят действовать окольными и скрытыми путями, так корыстны и так мало считаются с интересами других», что им вообще не стоит доверять (p. 81)¹⁴⁷. Но в другие моменты он столь же уверен и в том, что «все люди по своей природе более склонны

144. Цит. по: *Гвиччардини Ф. Заметки о делах политических и гражданских*. С. 94–95, 169. — *Прим. пер.*

145. Цит. по: Там же. С. 69, 187. — *Прим. пер.*

146. Цит. по: Там же. С. 120. — *Прим. пер.*

147. Цит. по: Там же. С. 120. — *Прим. пер.*

к добру, чем к злу; нет человека, который делал бы охотнее добро, чем зло. Если другие соображения не побуждают его к обратному» (р. 75)¹⁴⁸. Макиавелли же, напротив, проявляет последовательный, почти гоббсианский скептицизм в отношении возможности побудить человека вести себя достойно, если только не прибегать ради этого к лести и принуждению. Первые строки «Рассуждений» говорит о «завистливой природе человеческой», а вся работа исходит из предположения, что «учредителю республики и создателю ее законов» необходимо заведомо считать всех людей злыми и верить, что они всегда проявят злобность своей души, едва лишь им представится к тому удобный случай» (pp. 97, 111–112)¹⁴⁹. И если Гвиччардини все еще готов позволить себе судорожные вспышки оптимизма и самообмана, чтобы приукрасить мрачную картину политической жизни, то Макиавелли неизменно видит мир политики таким, где рациональные методы законотворца должны постоянно дополняться свирепостью льва и хитростью лисицы.

Конец республиканской свободы

Возможно, самым важным мотивом ренессансного гуманизма, как подчеркивает Гарэн, был *virtú vince fortuna* (*virtú* побеждает судьбу) — *virtú* сильнее власти фортуны над нашими делами (Garin 1965, p. 61). Гуманисты всегда признавали, что фортуна обладает большим влиянием, но в то же время настаивали на том, что муж, обладающий *virtú*, всегда найдет средства, чтобы ограничить или подавить ее тиранию. Сегодня мы продолжаем встре-

148. Цит. по: Там же. С. 108–109. — *Прим. пер.*

149. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждение о первой декаде Тита Ливия / Пер. с итал. Р. Хлодовского // Избр. соч. С. 380, 387. — *Прим. пер.*

чать эту уверенность, которую выразили когда-то Макиавелли и его современники. В «Рассуждениях» он заявляет, что только там, где *virtú* невелика, «судьба на каждом шагу доказывает свою власть» (Machiavelli 1970, pp. 375–376)¹⁵⁰. Он даже утверждает, что «фортуна не властна над» великими людьми, поскольку те «не изменяются и сохраняют твердость духа» даже перед лицом ее величайшего злорадства (p. 488)¹⁵¹. А главу о влиянии фортуны на людские дела он завершает, жизнерадостно провозглашая, что несмотря на все могущество богини, людям никогда не следует «опускать руки» (p. 372)¹⁵². Они должны радоваться тому, что всегда есть надежда, даже если им неведома цель и движутся они к ней окольными и неведомыми путями. Но поскольку остается надежда, никогда не стоит отчаиваться, «какие бы беды и несчастья ни случились» (p. 372)¹⁵³.

Однако по мере того, как разворачивалась ужасающая история Италии XVI в., поздние гуманисты все больше убеждались в том, что они живут в эпоху, когда *virtú* и *ragione* (разум) более не способны парировать удары фортуны. Попытки республиканцев вновь учредить в Риме народное правление были окончательно подавлены в 1527 г., когда вышедшие из повиновения войска Карла V разграбили город и предоставили захватчикам решать его дальнейшую судьбу (Green 1964, pp. 153–154). Последняя флорентийская республика была повержена все теми же имперскими войсками тремя годами позже, после чего Медичи смогли окончательно заглушить традиционные требования республикан-

150. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия / Пер. с итал. М. Юсима // Макиавелли Н. Государь. С. 194. — Прим. пер.

151. Цит. по: Там же. С. 266. — Прим. пер.

152. Цит. по: Там же. С. 191. — Прим. пер.

153. Цит. по: Там же. С. 191. — Прим. пер.

ской свободы. Столкнувшись с этими сокрушительными доказательствами вредоносности фортуны, характерная для гуманистов самоуверенность дрогнула и съезжилась до ощущения полной безнадежности. И вместе с этой утратой веры в силу *virtù* великая традиция итальянского республиканизма подошла к концу.

Начало этого упадка можно разглядеть уже у Макиавелли, соглашающегося с крайне фаталистической точкой зрения, что, несмотря на изощренное искусство политического управления, существует неумолимый цикл подъема и упадка, через который должны проходить все политические сообщества. В «Государе» нет признаков подобного рода детерминизма, но «Рассуждения» начинаются с описания полибиевой теории неизменных циклов. Макиавелли заявляет, что все политические сообщества вначале управляются государями, которые, получив наследственную власть, вырождаются в тиранов и тем самым провоцируют заговоры аристократии. Затем аристократы устанавливают свое собственное правление, которое вырождается в олигархию и вызывает возмущение народных масс. Те, в свою очередь, учреждают демократию, которая в конце концов приводит к анархии, что убеждает их вернуться к изначальной власти государя. Таков «круг, вращаясь в котором, все республики управлялись и управляются» (Machiavelli 1970, p. 106–109)¹⁵⁴. Конечно, Макиавелли верит в то, что этих неизбежных этапов порчи и упадка можно избежать, учредив смешанную форму республиканского режима, поскольку она позволяет сочетать сильные стороны трех «чистых» форм правления, оставляя в стороне сопутствующие им слабые стороны (p. 109). Но позднее он поясняет, что, глядя

154. Цит. по: Макиавелли Н. Рассуждение о первой декаде Тита Ливия / Пер. с итал. Р. Хлодовского // Избр. соч. С. 385. — Прим. пер.

на дела людей широким взглядом, мы вынуждены признать, что фортуна в конечном счете играет решающую роль. Он не только соглашается с распространенным гуманистическим убеждением, что «по воле небес часто происходят события, которые невозможно предотвратить» (р. 369)¹⁵⁵. Он даже берется утверждать, будто «из всех исторических сочинений явствует, что люди могут приноравливаться к судьбе, но не противоборствовать ей, могут плести ее сети, но не обрывать их» (р. 372)¹⁵⁶.

Если мы, минуя десять лет, от «Рассуждений» Макиавелли обратимся к «Заметкам» Гвиччардини и его «Истории», мы обнаружим значительно усилившееся ощущение неравенства между могуществом фортуны и возможностями человека. «Заметки» начинаются со вполне традиционных размышлений о фортуне, «столь властной» над нашими жизнями и имеющей «огромную власть в делах человеческих» (Guicciardini 1965b, pp. 45, 49)¹⁵⁷. Однако вскоре становится слышна нота усиливающегося отчаяния. Гвиччардини осознает, что «все города, все государства, все царства смертны» и что «все когда-нибудь заканчивается по своей природе или вследствие стороннего вмешательства», невзирая на все усилия, которые мы можем предпринимать, чтобы предотвратить этот неизбежный конец (р. 89)¹⁵⁸. Поэтому, старясь утешить тех, кому, подобно ему самому, «выпало жить в конце времен своей отчизны», он утверждает, что в такой ситуации человеку «надо скорбеть не столько о ее бедах», сколько о своих, ибо «с отчизной случилось лишь то, что так или иначе должно было случить-

155. Цит. по: *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия / Пер. с итал. М. Юсима // *Макиавелли Н.* Государь. С. 189. — *Прим. пер.*

156. Цит. по: Там же. С. 191. — *Прим. пер.*

157. Цит. по: *Гвиччардини Ф.* Заметки о делах политических и гражданских. С. 55, 66. — *Прим. пер.*

158. Цит. по: Там же. С. 135. — *Прим. пер.*

ся; несчастна же участь того, кому довелось родиться в столь бедственную годину» (р. 89)¹⁵⁹. Когда на закате жизни он приступил к написанию своей «Истории», это ощущение неотвратимой катастрофы стало определяющим в мировоззрении Гвиччардини. Отказавшись от гуманистического убеждения, что основной долг историка состоит в том, чтобы давать своим читателям полезные наставления и советы, он посвятил все свое сочинение трагическому рассказу о поступательном разграблении и крахе Италии. Единственный урок, который он парадоксальным образом старается преподать, заключается, по словам Гилберта, «в беспомощности и бессилии человека перед лицом судьбы» (Gilbert 1965, pp. 288, 299).

Наконец, если мы обратимся к такому писателю, как Боккалини, ищущему свой путь на руинах республиканской традиции в конце XVI в., мы обнаружим настроение полной безысходности. В последней части «Известий с Парнаса» содержится сцена, в которой все «самые могущественные властелины на земле» предстают перед «общественным блюстителем политических дел», обвиняемые, как зло иронизирует Боккалини, в неспособности обеспечить своих граждан хотя бы минимальным подобием здравого и деятельного управления (Vossolini 1657, p. 439). Император Священной Римской империи обвиняется в скандальной халатности; французов осуждают за чистое безумие; испанцы узнают, что их правление «отвратительно мужчинам»; англичан клеймят как опасных еретиков; Оттоманская империя проклинается за свою «жестокую строгость»; и даже Венеция получает выговор за, что ее безмятежности угрожают неумеренные нобили (pp. 440–447). Все они пытаются защищаться, но предлагаемые оправдания служат лишь для того, что подчеркнуть меланхолическое

159. Цит. по: Там же. С. 135. — *Прим. пер.*

заключение — век *virtú* подошел к концу. Кто-то пытается коварно изворачиваться, стараясь доказать, что их очевидные провалы в действительности говорят об изощренном искусстве государственного управления. Так, французы жалуются на то, что их осуждают за «главные достоинства» их правления, а турки оправдывают свою жестокость в чисто макиавеллевской манере, настаивая на том, что «героические добродетели милосердия и мягкости» угрожают «спокойствию и миру государств» (pp. 441, 445–446). Более скромные нации соглашались с тем, что ведут себя постыдно, хотя утверждают при этом, что злая фортуна и их собственные неблагоприятные условия попросту исключают саму мысль о реформах. Император заявляет, что проблемы управления, с которыми он имеет дело, настолько неразрешимы, что заставили бы самого царя Соломона выглядеть «болваном» (p. 441). Испанцы признают, что их система управления «испорчена и сулит большие опасности», но уверяют, что они не в их силах ее исправить (p. 442). А английский король просто обливается слезами, даже не пытаясь себя оправдать (p. 443). Таким образом, вся эпоха осуждается за то, что в ней едва ли можно разглядеть *virtú*, а если даже ее еще можно где-то разглядеть, ей уже невозможно следовать.

Литература для дальнейшего чтения

- 1) *Гвиччардини*. Стандартную биографию см. в работе Ridolfi 1967. Полезный очерк политический идей Гвиччардини см. в работе Rubinstein 1965а, их прекрасное описание см. в Gilbert 1965. Более полный их анализ см. в книге Росокк 1975. В работе Phillips 1977 хорошо обсуждается вопрос об отношении между историческими и политическими воззрениями Гвиччардини.
- 2) *Макиавелли*. Две ценные попытки обозреть обширную критическую литературу о Макиавелли были сделаны в работах: Cochrane 1961; Geerken 1976. Стандартную биографию см. в работе Ridolfi 1963. Политический контекст мысли Макиавелли

ЗАКАТ РЕСПУБЛИКАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ

обрисован в книге Hale 1961. Происхождение политической теории кватроченто обсуждается в работах Baron 1966, Gagin 1965 и в ряде ценных статей, собранных в Kristeller 1961, Kristeller 1965. Работа Gilbert 1965 дает едва ли не лучшее общее представление о политических идеях Макиавелли. В другом прекрасном исследовании Rosock 1975 делается специальный акцент на «Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия». Несколько важных исследований посвящены специальным темам: о проблеме датировки «Государя» и «Рассуждений» см. Baron 1961. О Макиавелли как историке см. Gilbert 1972. О Макиавелли в связи с военным искусством см. Bayley 1961. О политической морали Макиавелли см. Berlin 1972. Два противоположных и влиятельных взгляда на этот предмет см. в Chabod 1958 и Strauss 1958. О значении ключевого понятия *virtú* у Макиавелли см. Whitfield 1947, Hexter 1964, Price 1973.

Часть III
Северный Ренессанс

Распространение гуманистической учености

Миграция гуманистов

РАБЛЕ рассказывает нам, как юный Пантагрюэль, прибыв на учебу в Парижский университет, получил от своего отца Гаргантюа суровое письмо, в котором тот призывал его посвятить всего себя научной жизни. Гаргантюа написал это письмо, чтобы ознакомить сына с довольно-таки героической учебной программой, которой тот должен был следовать. Но он также воспользовался возможностью предложить несколько весьма уместных наблюдений о значительном улучшении «серьезного обучения», которое было достигнуто во Франции при его жизни. Его молодость пришлось на «темное время, тогда еще чувствовалось пагубное и зловерное влияние готов, истреблявших всю изящную словесность»¹. Но теперь свет просвещения проник повсюду. Изобретение «изящного и исправного тиснения» позволило настолько широко распространять новые знания, что «всюду мы видим ученых людей, образованнейших наставников, обширнейшие книгохранилища»². Новое образование повлекло за собой «восстановление наук», «возрождение языков» и замечательное

1. Цит. по: *Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль*/Пер. с фр. Н. Любимова. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1961. С. 183.

2. Там же.

сближение с непревзойденной цивилизацией Древнего мира³.

Мы можем достаточно точно датировать появление этого нового обучения при Парижском университете. Первым ученым, который старался сочетать преподавание латыни и греческого с изучением гуманитарных дисциплин, был, вероятно, Грегорио да Тиферна (ок. 1415–1466), прибывший из Неаполя, чтобы стать первым профессором греческого языка в 1458 г. (Renaudet 1953, p. 82). Его лекции, по-видимому, имели огромный успех, поэтому вскоре за ним последовали другие итальянские гуманисты, готовые поставить под сомнение традиционную схоластическую программу университета. Первым из них был Филиппо Бероальдо (ок. 1440–1504), который заявил в своей инаугурационной лекции, что хотя Париж и является «самым блестящим средоточием всех искусств», необходимо все же выполнить «одну важную задачу», за которую он собирался взяться сам. Речь шла о занятиях по «поэтическим искусствам» и *studia humanitatis*, которые должны были обнаружить их «связь с философией» и «объяснить пользу, которую они могли бы ей принести» (p. 116 и прим.). Следующим ученым, откликнувшимся на этот дерзкий призыв, был Джироламо Бальби (ок. 1450–1536), прибывший в Париж в 1484 г. как преподаватель греческого и гуманитарных дисциплин в Коллеж де Наварр (p. 121). Но решающую кампанию в поддержку гуманитарных наук провел Фаусто Андрелини (ок. 1460–1518), начавший свою преподавательскую карьеру в Париже в 1489 г. (Cosenza 1962, pp. 82–83). Он пробыл там почти тридцать лет, неустанно читая лекции о Ливии и Светонии, латинских поэтах и риториках, и заслужил высокую похвалу от Бюде и Эразма Роттердамского за свои познания в классической филологии (Rep-

3. Rabelais 1955, p. 194. Ср. также Rabelais 1893, II, p. 499.

audet 1953, p. 123–125). Больше, чем кто-либо другой, он способствовал тому, чтобы к началу XVI в., несмотря на растущее негодование схоластов, гуманитарные науки закрепились в учебной программе.

Примерно в то же время идеи гуманистов стали проникать в Англию (Weiss 1964, pp. 90–92). Первопроходцем здесь выступил Пьетро дель Монте (ум. 1457). Он прибыл туда в качестве сборщика папских налогов и оставался там в течение пяти лет. Дель Монте был значительным ученым в своем роде, автором рассуждения «О различии между добродетелями и пороками», которое может считаться первым гуманистическим трактатом, написанным в Англии (Weiss 1957, p. 25). Но он сыграл куда более важную роль в качестве неформального литературного наставника герцога Хамфри Глостера, первого английского покровителя гуманистов. В 1436 г. Дель Монте убедил его ввести в свой дом *dictator-a* (p. 26). Им стал Тито Ливии Фруловизи (ок. 1400–1456), в обязанности которого входило составлять панегирики, прославляющие правление брата Хамфри, короля Генриха V. Это назначение имело большое значение для развития английского гуманизма, поскольку Фруловизи ответил на него, написав «Жизнь Генриха V», английскую хронику, на страницах которой впервые был представлен полный набор риторических приемов, включая речи короля перед решающими сражениями (см., напр., Frulovisi 1716, pp. 14–16, 66–68). Дель Монте также поощрял страсть Хамфри к собиранию книг, посылая ему множество томов из Италии, куда он вернулся в 1440 г., и познакомив его с другими выдающимися учеными — включая Бруни и Дечембрио, — которые консультировали его в деле приобретения рукописей (Weiss 1957, pp. 46, 58, 62). Это позволило Хамфри собрать значительную библиотеку, содержащую не только известные работы по теологии и схоластической философии, но также лучшие переводы Платона, Аристотеля

и Плутарха, весь сохранившийся текст Тита Ливия, большинство ключевых работ Цицерона и большое число современных гуманистических трактатов, включая работы Петрарки, Салютати, Поджо, Бруни и Дечембрио (pp. 62–65). Эта сторона ученой деятельности Хамфри даже сильнее сказалась на распространении *studia humanitatis* в Англии, особенно после того как он между 1439 и 1444 гг. подарил около 280 томов своего собрания Оксфордскому университету, впервые сделав доступной для публики большую коллекцию гуманистических текстов (pp. 66–67).

В дальнейшем ренессансная культура в Англии распространялась усилиями итальянских ученых, прибывших преподавать в Оксфорд и Кембридж в конце XV в. Миланец Стефано Суригоне (годы деятельности — 1430–1480) был в числе первых из них. Он преподавал грамматику и риторику в Оксфорде между 1454 и 1471 гг. (Cosenza 1962, p. 1726). За ним вскоре последовал Корнелио Вителли (ок. 1450–1500), получивший приглашение от Томаса Чондлера на должность прелектора греческого языка в Нью-колледже в 1470-е гг. и ставший, таким образом, первым публичным преподавателем греческого в английском университете⁴. Вскоре после этого несколько преподавателей с такими же убеждениями стали работать в Кембридже. Лоренцо да Савона читал там лекции в семидесятые годы и опубликовал учебник по риторике в 1478 г., который выдержал два издания до конца XV в. (Weiss 1957, p. 162). Гайо Ауберино (годы деятельности — 1450–1500) сочетал свою должность *dictator-a* университета с чтением лекций по латинской литературе в течение 1480-х гг. (Cosenza, 1962, p. 163).

4. Так говорится в: Cosenza 1962, p. 1903. Но в работе Weiss 1938 нет упоминания об этом. Вейсс утверждает (p. 225), что Вителли впервые приехал в Оксфорд в 1490 г.

Распространению ренессансной культуры весьма способствовало то обстоятельство, что вторая половина XV столетия была также первым веком книгопечатания. Гуманисты быстрее других осознали громадные преимущества этого нового средства информации. Введение книгопечатания во Францию является показательным примером успешного продвижения интересов гуманистов в ущерб интересам их противников-схоластов. Первая французская типография была устроена в подвале Сорбонны в 1470 г. Вдохнителем нового предприятия стал Гийом Фише, который подчеркивал в переписке с Робером Гагеном значение «этого нового изобретения, недавно появившегося в Германии»⁵. Он рассчитывал, что книгопечатание «внесет существенный вклад в восстановление гуманитарных наук» (Fichet 1889, p. 2). Во времена его юности, по его признанию, «не было ни ораторов, ни поэтов», которые преподавали бы в Париже, в результате чего «изучение латыни впало в состояние почти деревенского невежества» (p. 1). Но сейчас «музы снова в почете», а благодаря печатным книгам становится возможным еще лучше поддерживать «хорошее образование» и «ученых мужей» (p. 3). Человек слова и дела, Фише использовал свою типографию, чтобы как можно шире распространять учебники и сочинения гуманистов. За первые три года он выпустил «Об обязанностях» Цицерона, всего Саллюстия и множество современных сочинений, включая свой собственный учебник по искусству риторики, трактат «Об изяществе латинского языка» Лоренцо Валлы и *dictamen* (учебник по составлению деловых писем, письмов-

5. См. Fichet 1889, p. 2. Оригинал не содержит пагинации и знаков разделения, поэтому мне приходится предлагать свои номера страниц. Об отношении между книгопечатанием и распространением гуманизма в Германии см. Hirsch 1971.

ник) Гаспарино да Барцицца, который стал первой книгой, напечатанной во Франции (Renaudet 1953, p. 84).

Проникновение в северную Европу *studia humanitatis* и их поборников, осуществлявшееся по различным каналам, вызвало ответную форму интеллектуального движения. Все больше ученых из северных университетов находили в себе решимость отказаться от схоластических занятий и посвятить себя гуманитарному знанию, ища возможность оказаться в итальянских университетах, чтобы приобщиться к новому образованию там, где оно возникло.

Безусловно верно то, что множество студентов из Франции, Англии и Германии на всем протяжении Средневековья отправлялись в Италию, желая получить степень по медицине или праву — двум дисциплинам, благодаря которым итальянские университеты пользовались высочайшей репутацией в Европе (Parks 1954, pp. 423–425; Mitchell 1936, p. 272). Вместе с тем мы замечаем признаки нового настроения, видя, как ряд ученых, прибывающих в Италию для специализации в одной из традиционных дисциплин, соблазняются привлекательностью гуманитарных наук. Карьера Томаса Линакра (ок. 1460–1525) дает яркий тому пример. Он впервые приехал в Италию в 1487 г., чтобы получить медицинское образование в Падуе, но вскоре стал изучать греческий язык в Риме и гуманитарные дисциплины во Флоренции и Венеции, и впоследствии с равным успехом успевал заниматься медициной и классической филологией (Parks 1954, p. 457). Похожую, но еще более решительную «перемену подданства» мы видим в случае Рудольфа Агриколы (1444–1484). Он прибыл в Италию в 1469 г. якобы для того, чтобы заниматься правом в университете Павии, но практически тут же переключился на изучение риторики, а позднее переехал в Феррару, чтобы продвинуться в греческом (Spitz

1963, p. 23). Вернувшись в родную Германию, где он не был десять лет, он быстро получил признание в качестве преподавателя гуманитарных наук, так что впоследствии Эразм хвалил его за «исключительную одаренность во всех свободных искусстваах» (Erasmus 1974–75, p. 38).

Следующим важным шагом стало растущее число студентов северных университетов, которые чувствовали необходимость специально отправиться в Италию, чтобы улучшить свою познания в *studia humanitatis*. Одними из первых были выходцы из Сорбонны, обязанные своим энтузиазмом Грегорио да Тиферна (Renaudet 1953, p. 186). Робер Гаген (1435–1501), которого Эразм в своем письме от 1495 г. приветствует как «главное украшение французского университета», дважды подолгу бывал в Италии между 1465 и 1471 гг., а его друг и наставник Гийом Фише завел множество знакомств с итальянскими гуманистами во время своей продолжительной дипломатической миссии между 1469 и 1470 гг. (Fichet 1889, p. 87; ср. Renaudet 1953, pp. 83, 186). Вскоре после этого подобные путешествия совершила группа молодых ученых из Оксфорда. Уильям Гросин (ок. 1449–1519), ученик Корнелио Вителли, приехал во Флоренцию учиться у Полициано между 1488 и 1490 гг. (Parks 1954, p. 462). Вместе с ним был его друг, Уильям Латимер (ок. 1460–1545), отправившийся затем в университет Падуи, чтобы улучшить свой греческий (Caspari 1968, p. 36). Джон Коллет (ок. 1467–1519), который, по всей вероятности, обучался у Гросина, продолжил образование в Италии между 1493 и 1496 гг. (Jaune 1963, pp. 16, 21). К тому времени тот же маршрут избрали множество ученых из Германии и Нижних Земель — кульминацией этой моды, если так можно сказать, стало знаменитое путешествие Эразма по Италии между 1506 и 1509 гг. (Nolhas 1925, pp. 20–52). Два путешествия имели особое значение для развития немецкого гуманизма. Виллибальд Пиркхей-

мер (1570–1530) проучился в Италии почти семь лет в 1490-е гг., став прекрасным знатоком греческого и приобретя весьма широкую начитанность в гуманитарных науках (Spitz 1963, p. 157). Конрад Цельтис (1549–1508), вдохновленный Агриколой в Гейдельберге, покинул Германию в 1487 г. ради более продолжительного пребывания в Италии, во время которого ему довелось работать помощником библиотекаря при соборе Святого Марка в Венеции и посещать университеты Падуи, Флоренции и Рима (Spitz 1963, pp. 3 11–13).

Эти путешествия оказались важны потому, что большинство этих людей вернулись преподавать в свои родные университеты, чем помогли инициировать интеллектуальную революцию, которая привела к окончательному низвержению схоластицизма. Гаген получил место в Сорбонне, где с огромным успехом читал лекции по риторике и латинской литературе (Tilley 1918, p. 188). Впоследствии он внес заметный вклад в развитие гуманистической учености, состоявший из частичного перевода Тита Ливия, создания трактата по латинскому стихосложению и хроники, озаглавленной «Компендий о происхождении и деяниях французов», первого французского исторического сочинения, полностью написанного в риторическом стиле (Reynolds 1955, pp. 26–28). Гросин, Латимер и Колет вернулись из Италии, чтобы преподавать в Оксфорде. Гросин стал первым университетским лектором по греческому языку в 1491 г., вскоре после этого Латимер был назначен тьютором по гуманитарным дисциплинам Магдален-колледжа, а Колет между 1498 и 1499 гг. прочитал знаменитую серию лекций о посланиях Святого Павла «перед всем университетским сообществом»⁶. Подобным же об-

6. О Гросине и Латимере см. Caspari 1968, pp. 35–36. Об аудитории Колета см. Duhamel 1953, p. 493. О датировке лекций Колета см. Jaune 1963, особенно p. 37. Джейн убедитель-

разом Цельтис, вернувшись из своего путешествия, стал, по выражению Спица, «архигуманистом» немецких университетов, ведя между 1491 и 1496 гг. занятия по *Ars Dictaminis* в Ингольштадте, и впоследствии став первым профессором поэзии и риторики в Венском университете, где он служил до самой смерти в 1508 г. (Spitz 1957, pp. 22, 55, 116).

В результате этих контактов к началу XVI в. во Франции, Англии и Германии возникла новая и напористая гуманистическая культура⁷. Удивительно самоуверенный дух этого северного Ренессанса очень удачно передал Джон Демаре в письме, опубликованном в 1516 г. во вступлении к «Утопии» Томаса Мора. Ученость, по его признанию, «принадлежала прежде почти только грекам да италийцам». Но теперь их цивилизация не толь-

но оспаривает традиционную датировку, демонстрируя, что первые лекции Колета о Послании к Римлянам состоялись не ранее января 1498 г., в то время как лекции о Посланиях к Коринфянам были прочитаны годом позже, а последние лекции о Послании к Римлянам читались в октябре 1499 г.

7. Как будет продемонстрировано в последующих главах, носители этой культуры должны были иметь общие моральные, социальные и политические убеждения. Мне будет важно показать, что они обнаруживают настоящую культурную идентичность, которая, будучи несколько разболтанной, тем не менее была прочнее любых национальных различий и разногласий. Приняв это во внимание, приходится задуматься об общем условном термине, который бы описывал их движение в целом. Из соображений краткости я предпочел говорить о нем как о «Северном Ренессансе», а его представителей называть «северными гуманистами». Это обозначение далеко не идеально, учитывая, что в дальнейшем я буду утверждать, что подобные контакты через одно поколение вызовут появление схожей культуры в Испании и Португалии. Вряд ли возможно говорить о том, что эти страны лежат к северу от Италии. Я это прекрасно понимаю, но не нахожу лучшего термина, чем «Северный Ренессанс», для описания того ключевого факта, что интересующая меня культура происходила из Италии и потом распространилась на большую часть Западной Европы.

ко перенесена в Северную Европу, она уже даже превзойдена. Германия может похвастаться множеством знаменитых ученых мужей; во Франции есть Бюде; и в Англии есть также множество, «притом выдающихся», ученых, способных «поспорить с самой античностью» (More 1965, p. 27)⁸.

Однако было бы неверным заключить отсюда, что развитие гуманизма в Северной Европе можно просто объяснять, как предлагают некоторые исследователи, «непосредственно и исключительно» с помощью «влияния со стороны возобновленной культурной активности в Италии»⁹. Есть две причины полагать, что это традиционное объяснение допускает чрезмерно грубую интерпретацию фактов. Одна из них — как подчеркивает Симоне — в том, что уже в середине XIV в. мы можем различить некоторое влияние итальянской культуры в северной части Европы и особенно во Франции. Главным агентом этого влияния был папский двор, расположившийся в 1308 г. в Авиньоне и оставшийся там почти семьдесят лет. Симоне говорит даже о том, что «сильный ток» итальянских идей, шедший из этого центра, проникал «во все части Франции» на протяжении XIV в. (Simone 1969, p. 57).

8. Цит. по: *Мор Т.* Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III / Отв. ред. И. Н. Осинковский. М.: Ладомир, Наука, 1998. Изд. 2-е. С. 17, 16. Лувенский гуманист, друг Эразма Роттердамского, Джон Демаре (John Desmarais) фигурирует в этом издании под своим латинизированным именем — Иоган Палудан. — *Прим. пер.*

9. Эту формулировку использует Симоне (Simone 1969, pp. 37–38), дабы предvarить заявление о своем пренебрежении к «романтическим» объяснениям феномена Северного Ренессанса. Однако есть сомнение в том, что какой-нибудь историк когда-либо защищал столь простую версию того тезиса, который критикует Симоне. Более умеренный и ясный обзор существующих попыток объяснить Северный Ренессанс в терминах «насаждения» итальянских ценностей см. в Ferguson 1948, pp. 253–289. Об историографии французского Ренессанса см. Hornik 1960.

И хотя это звучит несколько фантастично, но нет никаких сомнений в том, что существует определенная связь между Авиньоном, центром гуманистической культуры того времени, — в котором на протяжении пятнадцати лет жил сам Петрарка, — и более поздним расцветом *studia humanitatis* в Парижском университете. На эту связь указывает карьера Гийома Фише, который учился в Авиньоне перед тем, как отправился преподавать в Париже в 1453 г., был хорошо знаком с сочинениями Петрарки и перевел для себя некоторые из них (Repaudet 1953, p. 83; Simone 1969, p. 148). Другая проблема традиционного объяснения — ее Симоне склонен не замечать — заключается в том, что многие элементы предренессансного искусства и литературы, которые впоследствии будут восприниматься как отчетливо итальянские, в действительности были заимствованы из Франции в конце XIII — начале XIV в. Французское влияние было заметно в ранней гуманистической поэзии: исследователи неоднократно обращали внимание на провансальскую тематику и провансальские художественные приемы в сочинениях Петрарки и его подражателей (Nordström 1933, pp. 160–162). Похожее влияние прослеживается в великих произведениях живописи и скульптуры дученто: и Дуччо, и Пизано, по всей видимости, многим обязаны образцам французской готики. И как мы уже знаем, даже самобытная риторическая культура ренессансной Италии имела французские корни: произошедшее к концу XIII в. решительное изменение в характере *Ars Dictaminis* — отказ от насаждения четких правил и переход к изучению классических авторитетов — по-видимому, во многом основывалось на подражании давней традиции обучения во французских кафедральных школах (ср. pp. 58–70).

Следует также признать, что даже в начале XVI в., когда влияние культуры Ренессанса на Северную Европу было наибольшим, большинство север-

ных гуманистов в лучшем случае были отзывчивы только к тем идеям, которые казались им близкими, а значит, доступными для усвоения в пространстве их собственного опыта. Это очень хорошо заметно на примере рецепции социальной и политической мысли итальянских гуманистов (Нута 1940, pp. 11–17). Как мы уже отмечали, итальянская политическая мысль всегда относилась с особой серьезностью к двум проблемам: необходимости сохранения политической свободы и той опасности для нее, которую представляют постоянные наемные армии. Но ни одна из этих тем не волновала северных гуманистов. Поскольку правители их стран могли набирать массовые национальные армии, они не воспринимали всерьез проблему наемников. А при наличии во Франции, Германии и Англии постфеодальных и монархических институтов они не видели большого смысла в итальянской одержимости *libertas* и не могли сочувственно воспринимать аргументы в пользу республики как наилучшей формы правления. Поэтому этим вопросам не уделяли большого внимания даже наиболее италянизированные северные гуманисты.

Эти соображения побудили некоторых историков отказаться от объяснения Северного Ренессанса даже в терминах поступательного распространения итальянских идей по ходу XV столетия. Например, по утверждению Буша, «действительный характер английского гуманизма» начинает формироваться уже в XII в., а более поздние заимствования итальянской учености «лишь дали созреть и укрепиться» этой ранее существовавшей культуре (Bush 1939, pp. 47–49, 71). И Нордстрём не стесняясь говорит о том, что культура итальянского Ренессанса была только «прямым продолжением» традиции, сложившейся к «северу от Альп», «наиболее прославленный» центр которой вначале располагался во Франции и гораздо позднее переместился в Италию (Nordström 1933, pp. 12–13).

Однако отрицание очевидного факта переноса итальянского гуманизма во Францию, Германию и Англию в течение XV в., который сыграл важную роль в определении программы и характера Северного Ренессанса, похоже на преднамеренный обман (ср. Kristeller 1962b, p. 14). И конечно, сами северные гуманисты признавали этот факт. Эразм суммирует их отношение к этому вопросу в письме к Корнелию Герарду от 1489 г. Сотни лет, жалуется он, страдали мы от «неуклонного роста варварства» и прошли через эпоху, когда люди «отвернулись от наказов древних». Но теперь полное знание гуманитарных наук восстановлено «восхитительными учеными стараниями нашего доброго Лоренцо Валлы» и его итальянских учеников, в результате чего, наконец, можно «вновь обратиться» ко всем забытым античным авторам и их работам (Erasmus 1974–75, p. 40). Разумеется, к такого рода заявлениям можно относиться как к типичной саморекламе гуманистов. Однако основной тезис последующих глав будет состоять в том, что такая реакция была бы ошибочной. Мы будем утверждать, что, несмотря на множество необходимых уточнений, традиционное объяснение феномена Северного Ренессанса в основном верно: в том, что касается технической стороны их учености и более общего социального и политического мировоззрения, северные гуманисты весьма сильно зависели от понятий и теорий, которые уже были разработаны гуманистами итальянского кватроченто.

Гуманизм и правоведение

Одним из аспектов культуры итальянского Ренессанса, вызывавшим повышенный интерес у северных гуманистов с начала XVI в., являлись технические средства гуманизма — возможность применять обстоятельные методы филологической и истори-

ческой критики к текстам античного мира. Последующий рассказ является частью истории классической филологии. Цельтис и Пикерхеймер прославились в Германии как издатели греческих и латинских классиков, Линакр получил сопоставимую известность в Англии благодаря своим переводам Аристотеля, Бюде приобрел репутацию выдающегося специалиста в греческом, опубликовав «Комментарии к греческому языку» в 1529 г. (Sandys 1964, II, pp. 170, 226–227, 260). Однако вдобавок к этим литературным и философским трудам ряд северных гуманистов стал заниматься двумя другими категориями античных текстов, которые исследовали в соответствии с новыми канонами гуманистической учености. Им обоим было суждено оказать глубокое влияние на развитие политической мысли XVI в.

Сначала гуманисты обратились к текстам римского права, прежде всего к тем, которые были кодифицированы в правление Юстиниана¹⁰. Как мы уже знаем, первоначальный интерес итальянских гуманистов — и особенно Лоренцо Валлы — к праву был составной частью их кампании против схоластики. Они хотели оспорить традиционный схоластический подход к интерпретации Гражданского кодекса и прежде всего откровенно неисторическую установку на то, чтобы буква закона соответствовала существующим юридическим фактам. Отвергая такую методологию как варварскую и невежественную, они настаивали на том, что истинное понимание Кодекса требует рассмотрения его текста в свете их собственных исторических и филологических техник. Применяя такой подход, гуманисты внесли большой вклад в развитие новой правовой науки, более чуткой к истории.

10. В этом разделе я выражаю свою признательность за блестящий обзор истоков гуманистической юриспруденции, который содержится в первых главах Kelley 1970.

Один из самых первых и сокрушительных успехов принесла доказанная Лоренцо Валла поддельность так называемого Константинова дара. Этот «дар» считался правовым документом, пожалованным императором Константином епископу Рима Сильвестру. Последний получал превосходство над четырьмя патриархами империи и власть над всей Западной империей. Несмотря на возникавшие время от времени подозрения в отношении происхождения этого документа, папство на протяжении столетий не только успешно отстаивало его подлинность, но также выстраивало свои далеко идущие притязания на светскую власть на основании мнимого дара Константина. После того как Валла в 1440-е гг. изучил эту грамоту, папские притязания были полностью дискредитированы. Частично его разбирательство строилось вокруг правового утверждения, что император не имел полномочий совершать такой дар, а папа был не вправе его принимать. Однако два аргумента, которые Валла считал наиболее убедительными, были гораздо более тонкого, технического свойства. В основу первого было положено филологическое доказательство. Согласно тексту этого документа, император соглашался «всех наших сатрапов», равно как и весь народ Рима, подчинить «власти Римской церкви» (Valla 1928a, p. 34)¹¹. Но это вопиющий анахронизм, как презрительно замечает Валла: «Кто слышал, чтобы когда-нибудь сатрапы упоминались в собраниях римлян?» (p. 35)¹². Позабавившись над этой нелепицей на нескольких страницах, Валла переходит ко второму аргументу, который основывается на простой хронологии. В докумен-

11. Цит. по: *Валла Л.* Рассуждения о подложности так называемой дарственной грамоты Константина / Пер. с лат. И. А. Перельмутера // *Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии.* М.: АН СССР, 1963. С. 171.

12. Цит. по: Там же. С. 172.

те речь шла о том, что папа получает верховенство над патриархом Константинополя. Но это «еще более дикий» анахронизм: «Разве это совместимо со здравым смыслом — говорить о Константинополе как об одном из патриарших престолов в то время, когда он не был еще ни патриаршим, ни престолом, когда он не был еще христианским городом, когда он не был еще так назван, когда он не был еще основан и не был даже намечен к основанию?» (р. 39). Поэтому Валла не колеблясь — с нарочитым возмущением и множеством восклицаний — заключает, что притязания папства на светскую власть не имеют под собой никаких исторических оснований.

Валла был также первым, кто применил инструменты такого критического анализа в комментариях к римскому праву (Kelley 1970, p. 39). Он критикует правоведов в последнем разделе своей самой значительной работы, «Шести книг об изяществе латинского языка». В первых пяти книгах с помощью множества примеров, взятых из лучших латинских авторов — в частности, Вергилия и Цицерона, — он объясняет корректное употребление латинских выражений и конструкций. В шестой книге, используя ошеломляющие филологические познания, Валла выставляет напоказ ошибки, совершенные теми, кто продолжал писать на латыни позднее, во времена упадка. И едва ли не самый позорный вклад в этот широкий поток варваризмов внесли юристы. Валла упрекает Модестина за непонимание латыни, на которой были написаны Юлиевы законы; обвиняет Марка и Ульпиана в том, что они ввели множество бессмысленных различий в своих рассуждениях о правах законных наследников; и отвергает правовую лексику Павла за ее неспособность отвечать «разумному или хорошему употреблению» (Valla 1928c, p. 218, 224, 230).

Концепция «правового гуманизма» Валлы вскоре была развита тремя ведущими учеными следующего поколения. Анджело Полициано (1454–1494),

ставший профессором греческого языка во Флоренции в 1480 г., включил с свой сборник «Смеси» (*Miscellanea*) серию из пяти глав, где Юстиниановский кодекс впервые анализируется в соответствии с новыми гуманистическими методами (Kelley 1970, p. 48). Пьетро Крипито (1475–1507), друг и ученик Полициано, написал комментарии (ныне утраченные) к Дигестам с толкованиями юридических терминов (p. 42). Джулио Помпонио Лето (1428–1497), учившийся в Риме у самого Валлы, усилил исторические и филологические аспекты методологии своего учителя, написав «Компендий по истории Рима» и историческое исследование «О римских магистратах, священнослужителях и законах» (Cosenza 1962, pp. 1458–1459).

Первый триумф правового гуманизма состоялся в тот момент, когда ряд практикующих правоведов, до сих пор ненавидевших Валлу и его учеников, признал справедливость его критики и стал применять изобретенные им приемы. Марио Саламонио был одним из первых, кто пережил эту перемену взглядов. Мы уже отмечали, как он обращался к работе Валлы о Константиновом даре и использовал почерпнутые у Помпонио сведения о римских магистратах в своих диалогах «Суверенитет римского патрициата». Но еще большую важность имело одобрение все того же подхода со стороны Андреа Альчато (1492–1550). Он получил стандартное юридическое образование, приехав сначала в 1508 г. в Павию, затем в Болонью в 1511 г., и вернулся в родной Милан практикующим юристом (Viard 1926, pp. 36, 40). Но несмотря на такое образование, приверженность гуманизму заметна почти на каждой странице его объемных трудов по праву. Это особенно ясно видно на примере написанного им уже в зрелые годы трактата «Дополнительные украшения к праву» (*Parergon juris*), представляющего собой серию неформальных комментариев из двенадцати книг, первые три из которых были опубликованы в 1536 г.,

следующие семь в 1544 г. и последние две в 1551 г. (Viard 1926, p. 91). Будучи скорее юристом, чем гуманистом, в силу своей профессиональной принадлежности Альчато сохраняет большое уважение к Бартоло и другим ведущим постглоссаторам, говоря, что преклоняется перед их авторитетом, даже когда не соглашается с ними (Alciato 1557b, II, p. 319). Подобным же образом он старается изо всех сил подчеркнуть, что Валла — несомненно способный филолог — никоим образом не является знатоком права, будучи крайне несдержанным критиком схоластического правоведения (II, p. 321). Но нет никакого сомнения в том, что Альчато более, чем какой-либо юрист до него, симпатизировал культуре гуманизма и был пропитан ею. Он непрерывно настаивает на том, чтобы юристы основательно занимались *studia humanitatis*; он широко пользуется комментариями и исправлениями, сделанными Валлой; он с восхищением говорит об аналогичной работе, проделанной Кринито в отношении Кодекса Юстиниана; и, прежде всего, он очень высоко ценит Полициано, человека, «который вернул к жизни Дигесты» (II, pp. 294, 303–304, 317; ср. Kelley 1970, p. 93).

Пользуясь методами гуманистов и основываясь на более глубоком понимании законов, Альчато сумел переработать их отрывочные интуиции в новый системный подход к изучению права. Вначале он присоединился к стремлению Полициано видеть в Кодексе Юстиниана исторический документ, опубликовав в юности, в 1515 г., удивительно зрелую серию «Кратких аннотаций» к его последним трем книгам (Viard 1926, p. 43). Здесь он полностью отказался от традиционного схоластического метода комментирования комментариев. Вместо этого, используя свои познания в греческой — включая сочинения Пиндара, Гесиода и Фукидида — и латинской литературе, он максимально сосредоточился на самом тексте, чтобы прояснить его точный смысл и даже предложить, на манер Валлы, ряд конъектур

очевидных повреждений в сохранившихся рукописях (Alciato 1557a, II, pp. 98, 102, 115). Затем он продолжил работу Кринито над юридической терминологией, подробно изучив титул «О значении слов» из пятидесятой книги Дигест в начале 1520-х гг. (Viard 1926, p. 61). И наконец, он заинтересовался историей правовых учреждений, которой занимался Помпонио, написав короткий трактат о магистратах древнего Рима, включающий в себя полный перечень «гражданских и военных должностей», введенных в разное время в восточных и западных провинциях империи (Alciato 1557c, II, pp. 503–519).

В первые десятилетия XVI в. эти новые методы были перенесены в Северную Европу. Во Франции этот новый подход восприняли с большим энтузиазмом, и ведущий французский гуманист Гийом Бюде (1467–1540) создал первый и величайший манифест правового гуманизма, опубликованный к северу от Альп. Побывав в Италии в 1501 и 1505 гг., Бюде успел поучиться у Кринито во Флоренции и разобрать неопубликованные комментарии Полициано к Дигестам, оставшиеся после его смерти в 1494 г.¹³ Результатом этих исследований стала публикация в 1508 г. «Аннотаций к Пандектам», содержащих яростную атаку на схоластическое правоведение. Они блестяще развивают исторические и филологические методы, ранее применявшиеся Валлой и его последователями. В первую очередь Бюде опровергает множество отдельных глосс к Кодексу Юстиниана, демонстрируя, что зачастую они основаны на поврежденных местах текста или ана-

13. В действительности эти записки перешли по наследству к Кринито. См. McNeil 1975, p. 19. Принимая во внимание эти обстоятельства, можно сказать, что Франклин (Franklin 1963, pp. 18–20) ошибался, полагая, что Бюде стоял у истоков правового гуманизма. Тем не менее рассуждения Франклина имеют большую ценность, и я ему очень обязан.

хронистическом понимании ключевых терминов римского права (например, pp. 388–389; ср. Franklin 1963, pp. 20–21). Он также начал в целом сомневаться, что Кодекс представляет собой однородную совокупность правовых норм, демонстрируя, что его содержание было составлено из ряда документов, относящихся к совершенно разным периодам истории древнего Рима (ср. Franklin 1963, pp. 22–23). Таким образом, под вопрос были поставлены сами основания бартолистской методологии, которые до сих пор не вызывали никаких сомнений в Северной Европе. Перестав воспринимать Кодекс как *ratio scripta*, «писанный разум», а потому источник права, имеющий прямое действие, Бюде стал относиться к нему просто как тексту, дошедшему из древности, а потому чужестранному документу, нуждающемуся в интерпретации в соответствии с новой гуманистической герменевтикой.

Решающий этап в развитии правового гуманизма наступил тогда, когда школы права Северной Европы начали капитулировать перед новым подходом. Первые признаки такой капитуляции появились в 1518 г., когда Альчато был приглашен принять профессию во Франции. Он начал преподавать в Авиньоне, а в 1529 г. перебрался в Буржский университет (Viard 1926, pp. 49–63). В «Парадоксах гражданского права» он похвалится тем, что стал первым, кто преподавал это право «в подлинно классической манере за последнюю тысячу лет» (Alciato 1557d, III, p. 6). Триумф Альчато не был скоротечным. Бурж превратился в известный международный центр изучения права, а введенные Альчато гуманистические методы вскоре получили известность просто как *mos docendi Gallicus*, галльский способ обучения. Слава о его преподавании быстро привлекла значительное число учеников и последователей, включая Дуарена, Доно, Бодуэна и Кюжá, четырех величайших французских правоведов XVI в. (ср. Kelley 1970, pp. 101–102).

К тому времени методы и открытия правового гуманизма были встречены почти с равным энтузиазмом в Германии. Сочинения Ульриха фон Гуттена (1488–1523), союзника гуманистов и резкого обличителя Церкви, представляют ранний и яркий тому пример. Когда он учился в Болонье, ему показали копию сочинения «О подложности Константинова дара» Валлы (Holborn 1937, pp. 81, 85). Взяв ее с собой в Германию, он подготовил первое печатное издание этого текста, сопроводив его ироническим посвящением папе с призывом не окружать себя лжецами и лицемерами (p. 129). Поступок этот вызвал не просто одобрение, он имел эффект взрыва: по признанию Лютера, читая издание Гуттена, он остро прочувствовал «темноту и обман папистов» и осознал необходимость бороться против их лжи (Fife 1957, p. 472).

Однако, как и во Франции, настоящая победа правового гуманизма пришла после того, как его признали юристы и ввели в учебную программу германских школ права. Ключевую роль в этом сыграл Ульрих Цазий (1461–1536), в течение тридцати лет занимавший кафедру гражданского права во Фрайбургском университете. Подобно Альчато, Цазий продолжал работать, оставаясь до некоторой степени в бартолистских рамках. Он уважал средневековых правоведов и в важных вопросах ссылался на их авторитет. Но он всегда с особым восхищением относился к *studia humanitatis*. Он даже сподобился написать стостраничный комментарий на псевдоцицероновский трактат «О теории публичной речи»¹⁴, сопроводив его введением, в котором прославлял искусство риторики и выделял Эразма (в избытке патриотических чувств) и Ульриха фон

14. Так в англоязычной традиции принято называть трактат, известный у нас как «Риторика для Геренния» (*Rhetoricon ad Herennium*), написанный предположительно в 86–82 гг. до н. э. — Прим. пер.

Гуттена, двух современников, сравнимых в своем мастерстве с самим Цицероном (Zasius 1964–66a, V, p. 382). Кроме того, в своих зрелых трудах он проявил себя увлеченным сторонником новых гуманистических методов. Отражением этой увлеченности стало его настойчивое требование точного филологического понимания Кодекса в ущерб старомодной озабоченности глоссами и комментариями. В начале своей книги «Суждений» он заявляет: «когда сам текст обращается к нам, нам не нужны глоссы; когда у нас есть сам текст закона, мы не можем сомневаться» (Zasius 1964–66c, VI, p. 48). Другим проявлением все той же увлеченности стало развитие исторического подхода к изучению правовых институтов, на необходимость которого впервые указал Помпонио. Но в этом Цазий далеко превзошел своих итальянских предшественников. Он не только продолжил заниматься типичным делом гуманистов, реконструируя контекст римских правовых институтов в стремлении восстановить намерения римских законодателей, но также стал полагаться на исторические свидетельства, чтобы прийти к гораздо более общей теории природы самого права (Kelley 1970, p. 90). По его убеждению, любая правовая система всегда будет результатом практики и размышления, поэтому при оценке такой системы, как он нередко утверждает в своих «Суждениях», всегда будет важно учитывать, что голос обычая является «подлинным инструментом» права, а авторитет обычая имеет «великую силу» (Zasius 1964–66c, VI, pp. 477, 535). Этот сугубо историцистский взгляд на вещи побудил Цазия начать исследование в том направлении, которое вскоре превратилось в одно из важнейших полей брани в ренессансном правоведении. Речь идет об изучении происхождения и распространения фьефов и последующего возникновения феодального закона в Средневековой Европе. Написав свой главный трактат «Ленное право», в котором он исследует их учреждение,

преемственность и отчуждение, Цазий стал одним из первых цивилистов, применявших методы гуманистического правоведения для изучения правовой системы, отличной от древнеримской (ср. Zasius 1964–66b, IV, pp. 243–342).

Распространение и развитие итальянского правового гуманизма в Северной Европе вскоре начало оказывать глубокое влияние на политическую и правовую мысль. Достижения гуманистов — в этой области их деятельности, направленной, как и остальные, на сближение с классической античностью — парадоксальным образом обостряли чувство исторической дистанции, отделяющей от античных текстов, в которых они старались разобраться. Перестав восприниматься в качестве «писаного разума» (*ratio scripta*) и, соответственно, источника права, имеющего прямое действие, Кодекс Юстиниана под пристальным филологическим взглядом гуманистов стал казаться «ветхой реликвией» — небрежно составленным и плохо изложенным набором законодательных актов, придуманных для давно усопшей империи и не имеющих почти никакого отношения к правовым и политическим условиям Европы раннего Нового времени (ср. Kelley 1970, p. 67). Выводы из этого необычайно тревожного открытия развивались в двух совершенно различных направлениях, привлекая растущее число правоведов и политических теоретиков второй половины XVI в., и в обоих случаях имели важное значение для последующей эволюции нововременной политической мысли. Вначале многие правоведы осознали, что методы, используемые гуманистами для изучения римского и феодального права, можно успешно применять в отношении любой другой известной системы права, так что на основе всеобщего и сравнительного правоведения можно создать научную теорию политики. В этом заключалась одна из основных амбиций, которыми руководствовался Жан Боден при написании «Шести книг о государстве»,

создав, как мы позднее убедимся, самую оригинальную и влиятельную работу по политической философии из тех, что были написаны в XVI в. Другим, даже более радикальным следствием низвержения прямого авторитета римского права стало предположение о необходимости установления новых теоретических оснований для правовых и политических дискуссий. До сих пор под влиянием Кодекса Юстиниана, понятого в качестве «писаного разума», а также схоластики, пользовавшейся высоким престижем, понятия разумного основания и естественного права повсеместно служили критериями при анализе права, обязательства и справедливости. Однако, когда римское право в качестве *ratio scripta* подверглось критике, начал утрачивать силу консенсус, лежащий в основании политической аргументации. Тогда некоторые правоведы предложили систематизировать и применять для оценки надлежащего исполнения правовых обязательств только обычное право, характерное для отдельных стран, поскольку тогдашней Северной Европе были известны лишь его местные формы. С этой целью было необходимо провести ряд обстоятельных исторических исследований, чтобы определить характер этих форм обычного права и разобраться с тем, насколько понятны его источник и условия. Это, в свою очередь, означало, что дискуссии о правовых и политических принципах все чаще превращались в дискуссию об исторических прецедентах. Соответственно, история становилась идеологией: политическая аргументация все в большей степени стала основываться на демонстрации соперничающих тезисов, содержащих предписания разнообразных «древних конституций»¹⁵.

15. Лучший очерк этих изменений см. в Kelley 1970, главы I и III. Попытку обнаружить за распространенными в то время обращениями к истории своего рода идеологию см. в Skinner 1965. Лучшее исследование по теме «античной конституции» см. в Rosock 1957.

Как мы увидим далее, это изменение в основании политической аргументации — когда обращение к естественному праву дополняется и даже вытесняется обращением к прошлому — стало играть ключевую роль в формировании революционных идеологий во второй половине XVI в. И если мы хотим понять основания этого, наиболее влиятельного направления в политической мысли раннего Нового времени, нам, как и в случае с боденовским понятием политической науки, нужно начинать с работ правовых гуманистов.

Гуманизм и библеистика

Другим древним текстом, имевшим огромное идеологическое значение, который гуманисты начали изучать с помощью новых филологических методов, была Библия. Первым делом им пришлось приспособить новый подход к экзегетике и комментированию Библии. Традиционный метод ее комментирования обычно состоял в связывании воедино серии эпизодов с целью извлечения из них какого-то общего урока или догмата веры (ср. Duhamel 1953, pp. 495–496). Гуманисты же, напротив, старались восстановить точный исторический контекст какого-либо учения или аргумента. Ранний и яркий пример их подхода содержится в работе флорентийского гуманиста Аурелио Брандолини (1440–1498) под названием «Священная история евреев» (Cosenza 1962, p. 337). Цель Брандолини, как следует из подзаголовка его работы, состояла в том, чтобы «кратко изложить священную историю евреев, взятую из книги, которую они называют „Библией“, а также из Иосифа Флавия» (Trinkaus 1970, p. 601). Он намеренно избегает любых попыток вывести аллегорический смысл или общую мораль из своего рассказа, отвергая схоластические занятия такого рода как «пустяковые коммента-

рии», окутывающие нас «туманом варварства» (pp. 608–609). С точки зрения Брандолини, Ветхий Завет по существу является хроникой — сочинением, к которому нужно подходить исторически, дополнять и при необходимости исправлять его, отсылая к другим авторитетам, и даже переписывать в более изысканном гуманистическом стиле (ср. pp. 608–609).

Среди северных гуманистов первым и самым выдающимся сторонником такого подхода был Джон Колет. Спустя приблизительно два года после своего возвращения из Италии в 1496 г. он прочел серию лекций в Оксфорде, носившую название «Изложение Послания святого Павла к Римлянам», в которой он предвосхитил невероятную озабоченность *ipsimissima verba* (самими словами, буквальным смыслом) Библии, вскоре ставшую характерной чертой лютеранской Реформации. Колет не собирался извлекать из текста общее учение; он не упоминал никаких авторитетных схоластов; он сосредоточил все свое внимание на прояснении смысла послания Павла, исследуя точный исторический контекст, в котором были произнесены его слова. Перед лицом этих фактов более чем странным выглядит утверждение (подобное тому, которое сделал Райс), что в целом мировоззрение Колета в этих лекциях «очевидно расходится» с «ренессансным гуманизмом» (Rice 1952, p. 141). Есть по меньшей мере два места в его изложении, где его желание объяснить — если не оправдать — характерную выразительность Павла предстает как недвусмысленно гуманистическое по своей манере и интонации. Первое касается его рассуждения о пассаже, в котором апостол утверждает, что человек ничтожен, а Бог всемогущ. В своей интерпретации Колет указывает на гражданские распри, происходившие в то время в Риме, и возникшее в связи с ними стремление Павла «унять надменность и гордыню» (Colet 1874, p. 58). Другим случаем, где приме-

няется тот же подход, но с еще большим усердием, являются комментарии на знаменитый пассаж из главы XIII, который предписывает полную политическую покорность. Она тоже объясняется отсылкой к политическим условиям императорского Рима. Колет подчеркивает, что императором в это время был Клавдий, «человек неуравновешенный», который вполне мог бы уничтожить нарождающуюся Церковь, если бы ее деятельность пришлась ему не по нраву (р. 94). Поэтому настоятельность, с которой Павел подчеркивает необходимость действовать осторожно перед лицом столь могущественных «врагов и соперников», Колет признает уместной в существующих обстоятельствах (р. 92). И хотя такое учение может показаться исключительно жестким, если знать обстоятельства, в которых оно было провозглашено, нам, по убеждению Колета, следует признать, что Павел проявил «великое глубокомыслие и мудрость», давая такие предостережения (р. 95).

Следующим и гораздо более важным нововведением в области библеистики стало применение филологических методов гуманистов при создании новых и более точных переводов древнегреческих и древнееврейских текстов. Здесь вновь первопроходцем выступил Лоренцо Валла, написавший в 1449 г. замечательную серию «Примечаний к Новому Завету» (Trinkaus 1970, р. 572). Глубокие познания в греческом позволили ему в первую очередь исправить множество неточностей в Вульгате. Но гораздо важнее то, что в основании его подхода лежало допущение, что филология может оказывать определяющее влияние на вероучение. Ярким примером тому является его толкование ключевого пассажа из Первого послания к Коринфянам, где Павел говорит о вере и спасении. Согласно Вульгате, учение Павла предполагает, что спасение достигается «по благодати Божьей вместе со мной» — *gratia Dei tecum*. Обычно под этим понималась

способность настоящего христианина взаимодействовать с Богом в деле обретения спасения. Однако Валла настаивает, что правильным переводом это фразы будет «по благодати Божьей, которая пребывает со мной», поскольку таков смысл греческого оригинала¹⁶. Отсюда он заключает, что «те, кто называют эту благодать сопутствующей, поступают неразумно», «ибо Павел говорит, что ничего нельзя приписать себе, но все дается Богом» (I, p. 868). Хотя в основание своей теологии Валла кладет филологические навыки, а Лютер позднее будет полагаться на более возвышенное внутреннее просветление, тем не менее поразительно, насколько близкими оказываются их выводы (ср. Trinkaus 1970, p. 868).

Как мы уже говорили, северные гуманисты переняли и развили эти методы в начале XVI в. Особенно впечатляющим был вклад, который сделал Иоганн Рейхлин (1455–1522), практикующий немецкий юрист, заинтересовавшийся гуманитарными науками и самостоятельно выучивший древнееврейский и греческий языки (Spitz 1963, pp. 61–62). В 1506 г. он опубликовал свою новаторскую работу «Начала иврита», учебник грамматики вместе с древнееврейско-латинским словарем (Schwarz 1955, p. 76). Результатом его исследований, как он сам подчеркивал, стали «сомнения в переводах Библии» и особенно сомнения в точности Вульгаты (p. 72). Он сумел показать, что греческие версии Ветхого Завета основаны на неверно понятой древнееврейской системе гласных, ошибке, обернувшейся неточностями в Вульгате, и более двухсот из них он указал на страницах своих «Начал» (pp. 72–74; 78 и прим.). Результаты, по-

16. Вот эта фраза по-гречески: *οὐκ ἐγὼ δέ, ἀλλ' ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἢ σὺν ἐμοί* и ее русский перевод по Синодальному изданию: «Не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (1 Кор. 15:10). — *Прим. пер.*

лученные в ходе сопоставления трех языков, способствовали, в свою очередь, повышению интереса к этому насущному инструменту библейского гуманизма. При ведущих университетах Северной Европы стали возникать коллегиумы, где велась подготовка по трем языкам. Но, по-видимому, самым впечатляющим итогом этой работы стала первая публикация Библии в виде полиглотты, подготовленная по поручению кардинала Хименеса новым гуманистическим университетом Алькалы между 1514 и 1517 гг. (Lyell 1917, p. 28). Ветхий Завет был напечатан так: текст Вульгаты был помещен в центре страницы, греческая Септуагинта — в левой ее части, а еврейский текст Танаха вместе с арамейским переводом внизу каждой страницы Пятикнижия — в правой (p. 28). По мнению Батайона, этого шедевра книгопечатания и гуманистической учености было достаточно, чтобы Алькала как центр библеистики прославилась по всей Европе (Bataillon 1937, pp. 24–47).

Но гораздо более значительным северным гуманистом, продолжившим изучение Библии, был Эразм Роттердамский. По всей видимости, он начал заниматься этим под влиянием Джона Колета, которого встретил в Оксфорде во время своего первого посещения Англии в 1499 г. (Smith 1923, pp. 93–100). После этой встречи, по уверению самого Эразма из письма Колету, он решил посвятить «всю оставшуюся жизнь» изучению Священного Писания (Erasmus 1974–75, II, p. 86). Первые плоды этого решения появились в 1505 г., когда он издал первую печатную версию «Примечаний к Новому Завету» Лоренцо Валлы, на рукопись которых натолкнулся годом ранее в монастырской библиотеке недалеко от Лувена (Rabil 1972, p. 58). Эразм воспользовался возможностью дополнить это издание введением, в котором он не только объяснил значение работы Валлы, но также превознес гуманитарные науки до уровня служанки теологии и утвер-

ждал, что «перевод Писания целиком есть дело грамматика» (Erasmus 1966, p. 312). Самым важным достижением Эразма в области библеистики стала публикация в 1515 г. долгожданного издания греческого оригинала Нового Завета с новым латинским переводом, представляющим первую исправленную печатную версию Вульгаты (Huizinga 1952, p. 91). И вновь Эразм сопровождал это издание введением — которое было названо «Параклесисом», или обращением к читателю, — где он выражает желание, чтобы «все люди, словно по зову трубы, обратились к самому священному и животворному изучению христианской философии», а также надеется, что Писание скоро «будет переведено на все языки» и его сможет прочитать каждый человек (Erasmus 1969, pp. 150, 154; ср. Rabil 1972, p. 91).

Как и в случае римского права, применение гуманистических методов к изучению Библии оказало глубокое воздействие на развитие политической мысли XVI в. Основной канал влияния был обеспечен растущим числом гуманистов, посвятивших себя переводу Писания. Призыв Эразма сделать Библию доступной на народных языках очень скоро нашел широкий отклик: он был подхвачен Жаком Лефевром д'Этаплем во Франции, Тиндейлом в Англии, Педерсеном в Дании, Петри в Швеции и самим Лютером в Германии. Расширение сведений о Новом Завете имело одно очень важное политическое последствие. Становилось все более понятно, что организационная структура папства, равно как и его притязания на светскую власть, совершенно не соответствовали первоначальным идеалам и институтам раннехристианской Церкви. Далее мы постараемся показать, что это открытие, в свою очередь, содействовало революции в традиционных отношениях между Церковью и светскими властями на широком пространстве Северной Европы — революции, в которой методы библейского гуманизма сыграли роль Троянского коня.

Рецепция политической мысли гуманистов

Гуманисты в качестве советников

ПОМИМО освоения методологических аспектов итальянского гуманизма, северные гуманисты подверглись глубокому влиянию со стороны своих предшественников эпохи кватроченто в подходе к более общим проблемам социальной и политической мысли. Наиболее очевидным свидетельством преемственности их мировоззрения является характерный диапазон литературных жанров, которым они располагали. Они продолжали твердо верить в существование непосредственной связи между качественным обучением и эффективным правлением. Поэтому они продолжили создавать систематические учебные трактаты, описывая в мельчайших подробностях тип обучения в рамках *studia humanitatis*, который предназначался для тех, кто мог впоследствии играть ведущую роль в делах правления. Два автора, Садолето и Вивес, внесли наиболее существенный вклад в эту традицию, опубликовав свои основные труды в начале 1530-х гг. Хуан Луис Вивес (1492–1540), по рождению испанский дворянин, в 1519 г. стал профессором гуманитарных дисциплин в Лувене, где в 1531 г. он завершил свою книгу «О преподавании наук» (Noreña 1970, pp. 57–58, 116). Якопо Садолето (1477–1547), выдающийся знаток Библии и видный деятель папской курии, в 1534 г. издал отчасти близкий по содержанию трактат «О надлежащем воспитании

мальчиков» (Douglas 1959, pp. 14–53). После этого в течение XVI в. появилось большое количество сочинений того же характера, включая такой известный учебник, как «Школьный наставник» Роджера Ашема (1515–1568), служившего наставником будущей королевы Елизаветы¹. Влияние этого жанра было огромным: утвердившиеся с его помощью модели обучения и идеалы поведения пользовались большим почетом на протяжении по меньшей мере трех столетий.

Северные гуманисты также часто обращались к жанру «зерцал для государей» и издали множество трактатов, в которых шла речь о воспитании правителей и обсуждались принципы добродетельного правления. И хотя в Англии было написано на удивление мало книг подобного рода, во Франции, Германии и Испании XVI в. были созданы самые важные сочинения по этой теме. Во Франции Жосс Клиштов (1472–1543), ученик Лефевра д'Этапля, плодовитый автор, написавший множество работ по грамматике и риторике, издал в 1519 г. трактат «О том, что подобает делать королю». В том же году Гийом Бюде, ярчайшая звезда французского гуманизма, завершил свою единственную работу на народном языке «Воспитание государя» и преподнес ее Франциску I (McNeil 1975, pp. 37–38). Подобная же традиция спустя поколение возникла в Испании и Португалии. В 1540-е гг. Херонимо Осорио написал трактат «О воспитании и обучении короля», а Фелипе де ла Торре в 1556 г. посвятил рассуждение о «Воспитании христианского короля» Филиппу II (Bataillon 1937, p. 671). В 1595 г. Педро де Рибаденейра опубликовал свой антимакиавеллевский трактат «Религия и добро-

1. О других английских воспитательных трактатах конца XVI в. см. Woodward 1906, pp. 296–322. К списку Вудворда можно добавить сочинения Хью Родеса (ок. 1550), Фрэнсиса Сигера (1557) и Ричарда Малкастера (1581).

детели христианского князя», а Хуан де Мариана в 1599 г. — трактат «Король и воспитание короля». Наконец, в Германии в то же время появляются многочисленные книги-советы для государей. Якоб Вимпфелинг (1450–1528), один из ведущих популяризаторов раннего немецкого гуманизма, в правление Максимилиана написал «Образец доброго государя» (Spitz 1963, pp. 41–43). Иоганн Штурм, прославленный основатель гуманистического Гимназиума в Страсбурге, переписывавшийся с Ашеммом по вопросам реформы образования, в 1551 г. завершил свой трактат «О воспитании государей». И наконец, Эразм в 1516 г. создал, наверное, самое влиятельное из подобного рода руководств, «Воспитание христианского государя», и посвятил его императору Карлу V (Phillips 1949, pp. 126–127).

Кроме того, некоторые гуманисты писали книги-советы, в которых обращались не только к королям и принцам, но также к их придворным, дворянам, советникам и магистратам. Здесь они также опирались на давний образец итальянской политической публицистики, нашедший наилучшее воплощение в книге Кастильоне «Придворный». Одним из самых обстоятельных трактатов подобного рода были «Часы государевы» Антонио де Гевары, которые впервые были опубликованы в 1529 г., а в 1557 г. переведены на английский сэром Томасом Нортон (Redondo 1976, p. 57). И хотя заглавие этой книги заставляет предположить, что она написана в стиле «зерцал», в начале второй ее части автор ясно дает понять, что его наставления предназначены как для «великих господ» и государевых слуг, так и для самих государей (Guevara 1968, fo. 80a). Другим важным руководством этого типа была «Книга, именуемая Правитель» сэра Томаса Элиота (ок. 1490–1546), впервые вышедшая в 1531 г.²

2. Из-за того, что советы Элиота предназначались государям и другим «правителям», Лемберг (Lehmberg 1960,

На ее связь с «Придворным» уже часто указывали, хотя Элиот пропускает учение Кастильоне через более легалистское и, что еще важнее, более патриотическое понимание соотношения между изучением гуманитарных наук и сохранением всеобщего блага³. Трактаты Элиота и Гевары оказались необычайно популярными: «Правитель» Элиота выдержал по меньшей мере семь изданий за пятьдесят лет, в то время как «Часы» Гевары, согласно Мерику Казобону, стали самой широко читаемой книгой (помимо Библии) в Европе XVI в. (Lehmberg 1962, p. vii; Grey 1973, p. ix).

Наконец, ряд авторов адресовал свои наставления не только правителям, но и всем гражданам. Верно то, что обращение к такой широкой аудитории являлось скорее характерной особенностью флорентийских «гражданских» гуманистов и не было столь очевидно для более иерархических обществ Северной Европы. Тем не менее некоторые радикальные гуманисты, особенно в Англии, старались принимать в расчет более общие проблемы реформирования общества, а не только особые интересы правящих классов. Самым значительным и оригинальным автором в этом ряду был, конечно, сэр Томас Мор (1478–1535), опубликовав-

pp. 45–49) упрекает его в непоследовательности и выдвигает предположительную реконструкцию процесса создания этой работы, чтобы объяснить эту мнимую непоследовательность. Однако можно утверждать, что это объяснение безосновательно, поскольку очевидно, что Элиот, как и Гевара, обращаясь к различным аудиториям, следовал уже известным конвенциям.

3. Впервые об этом подробно написал Крофт, подготовивший издание «Правителя» Элиота в 1880 г. Лемберг утверждает, что «Придворный» Кастильоне вместе с «Воспитанием христианского государя» Эразма «были на его стороне», когда Элиот писал «Правителя». См. Lehmberg 1960, p. 74. Недавно Мейджор посвятил большую часть своей работы «Элиот и ренессансный гуманизм» выяснению предполагаемых источников политических идей Элиота и подробно описал параллели с «Придворным» Кастильоне. См. Major 1964, pp. 60–73.

ший свою «Утопию» в 1516 г. Многие элементы этого мировоззрения вышли на поверхность благодаря «Диалогу между Реджинальдом Поулом и Томасом Лапсетом» Томаса Старки. Это сочинение, содержащее широкий ряд проектов реформ, было завершено в 1535 г., после того как Старки вернулся в Англию из падуанского имения Поула⁴. Внимание к благу всего сообщества получило дальнейшее развитие в ходе так называемого движения за «общее благо» в середине XVI в., в рамках которого экономические и социальные проблемы тюдоровской Англии широко обсуждались ведущими проповедниками и гуманистами, включая Латимера, Кроули, Джона Хейлза и сэра Томаса Смита.

Наряду с использованием тех же литературных жанров северные гуманисты разделяли взгляд своих итальянских предшественников на роль политического мыслителя в политической жизни. Они охотно соглашались с тем известным доводом, что философам, если им не суждено стать королями, лучше всего быть ближайшими советниками королей. Поэтому, как правило, они полагали, что по сути занимаются политическим консультированием — в качестве авторов практических руководств, мудрых наставников королей, государей и магистратов (ср. Lehmberg 1961, p. 89).

Подобно своим итальянским предшественникам, они обычно старались делать карьеру в ка-

4. Элтон (Elton 1968) утверждает, что Старки (ок. 1499–1538), вероятно, написал большую часть своего «Диалога» в Падуе в 1533 г. и только добавил к нему заключительную часть в 1535 г. Он также подчеркивает, что рукопись Старки никогда не правилась и почти наверняка не была представлена Генриху VIII, вопреки некоторым предположениям. Сочинение Старки оставалось неопубликованным до 1870-х гг., когда Дж. М. Купер издал его, дав ему заглавие, под которым оно теперь известно. Кэтлин М. Бертон подготовила в 1948 г. следующее издание, по которому здесь приводятся цитаты.

честве секретарей или послов своих правителей. Садолето был ведущим папским дипломатом и в награду за свои заслуги перед курией в 1536 г. был произведен в кардиналы. Гийом Бюде был секретарем при Карле VIII, а в 1522 г. стал одним из рекетмейстеров Франциска I (McNeil 1975, p. 100). Сэр Томас Элиот был назначен старшим клерком Королевского совета в 1524 г., а после 1531 г. служил послом при дворе Карла V (Lehmberg 1900, pp. 27, 46). И сэр Томас Мор, безусловно, величайший политический мыслитель среди них, был также самым успешным политиком, став спикером палаты общин в 1523 г., и достиг поста лорда-канцлера Англии в 1529 г. (Chambers 1935, pp. 200, 236).

Воспринимая себя как советников, в предисловиях к своим трактатам многие гуманисты обсуждали «проблему совещания» — трудности, связанные с тем, как дать по-настоящему полезный и благоразумный политический совет (ср. Ferguson 1965, pp. 90, 107). Те, кто создавал книги-советы для государей, обычно подходил к этой проблеме с точки зрения правителя, фокусируясь на важности выбора хороших советников и умении различать истинных и ложных друзей. Главным образом их волновала опасность, которую Элиот в «Правителе» описал как «смертельный яд лести» (Elyot 1962, p. 132). Поэтому в главе «О том, что государю надлежит избегать лести» в «Воспитании христианского государя» Эразм призывает власть имущих специально ознакомиться с сочинением Плутарха «Как отличить друга от льстеца» (Erasmus 1965, pp. 193, 196). Поэтому Бюде восхваляет то же сочинение Плутарха в своем «Воспитании государя», а также в нескольких главах старается объяснить, почему «всем великим государям и прелатам» нужно сознавать опасности, которые обязательно заявят о себе, если те не найдут «совета в делах» или не обретут «добрых министров и верных слуг» (Budé 1966b, pp. 123, 129, 131, 138).

Однако, если мы обратимся к авторам, заинтересованным прежде всего в реформировании всего общества, мы обнаружим, что проблему совещания они трактуют скорее как дилемму, встающую перед теми, кому предложили служить королям или принцам. Примечательно, что к этому вопросу они относятся так же, как в свое время гуманисты, любившие обсуждать достоинства *otium* и *negotium* — спокойной и созерцательной жизни в противоположность жизни, исполненной дел и забот. И немедленный ответ, который они всегда готовы были предложить — зачастую в изысканном сатирическом стиле — был таков, что добродетельный и мудрый муж никогда не должен пренебрегать ученостью ради успешной публичной карьеры.

Одно из их объяснений состояло в том, что короли настолько подвержены тираническим страстям, что советовать им крайне опасно. Самое известное обсуждение этой опасности содержится в первой книге «Утопии» Томаса Мора. Слушатели Рафаэля Гитлодея, путешественника, который недавно вернулся с острова Утопия, побуждают его поделиться приобретенными знаниями с правителями Европы. Он отвечает энергично и пронизательно, учитывая будущую карьеру самого Мора. «С детства полностью пропитавшись и заразившись превратными мнениями», короли «никогда не одобряют советов философов», и весьма вероятно, что любой, кто пытается предлагать «здоровые установления» и старается «уничтожить губительные семена зла», будет изгнан или «подвергнут осмеянию» (More 1965, p. 87)⁵. Те же сетования, даже усиленные, повторятся позднее в «Диалоге» Старки. Когда Лапсет старается убедить Пола «порадеть об общем благе», тот указывает ему на то, что мно-

5. Цит. по: Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III / Отв. ред. И. Н. Осинковский. Изд. 2-е. М.: Ладомир, Наука, 1998. С. 42. — Прим. пер.

гие лучшие мужи, пытавшиеся это сделать, стали изгнанниками, другие же были «брошены в тюрьмы и подвергнуты ужасному обращению», а некоторые даже «были обречены на жесткую и позорную смерть» (Starkey 1948, pp. 36–37).

Но главное преимущество *otium* состояло в том, что в публичных делах, как известно, правят лицемерие и ложь. Это была одна из основных тем, которую развивали так называемые *Grands Rhétoriciens* (великие риторы) во Франции — группа оппозиционных двору грубоватых сатириков во главе с Жаном Буше и Пьером де ла Вашри (Smith 1966, p. 77). Короли слушают только льстецов, заявляет Буше, поэтому честные советники могут надеяться быть услышанными только тогда, когда скомпрометируют свою честность. Между тем «эти негодяи теснят добрых людей, подданные терпят притеснения от их советов, и все гибнет из-за того, что их некому усмирить» (p. 78). Те же размышления с не меньшей горечью представлены в «Утопии» Мора. При дворе, по утверждению Гитлодея, «ты не встретишь ничего, в чем ты мог бы оказаться хоть сколько-нибудь полезен». Там придется иметь дело с «сотоварищами, которым легче испортить самого лучшего человека, чем исправиться самим». В конечном счете «тебя развратит их порочная жизнь или же, пребывая невинным и непорочным, ты станешь покрывать чужую злобу и глупость» (More 1965, p. 103)⁶. Гитлодей приводит в пример случай, когда кардинал Мортон побуждал его поделиться мнением о том, как устранить социальную несправедливость. Окружение кардинала поначалу встретило его предложения насмешками. Но когда кардинал дал понять, что он согласен с этими предложениями, приближенные стали наперебой льстить ему и нахвалять меры, кото-

6. Цит. по: Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. С. 48. — Прим. пер.

рые недавно презирали. «Теперь ты в состоянии оценить, — мрачно заключает Гитлодей, — как оценили бы придворные меня и мои советы»⁷.

И все же после обсуждения этих предварительных сомнений и возражений споры об *otium* и *negotium* обычно разрешались в пользу активного участия в управлении. Но «Утопия» Мора является здесь важным исключением. Никто из участников первого диалога не способен переубедить Гитлодея в том, что между «службой» и «услужбой» королю разница всего в один слог (р. 55)⁸. Нетрадиционное решение Мора содержит двойную иронию. Отчасти она направлена против установок, которые он воспринял от гуманистов: он начинает «Утопию» с осмеяния самой идеи мудрого совета, а заканчивает ее косвенным одобрением. После того как Гитлодей в первой книге отверг роль советника, во второй книге он переходит к рассказу о коммунизме утопийцев и представляет общественную систему, почти во всех отношениях достойную восхищения и подражания. В сущности, он дает нам здравый политический совет, который поначалу отказывался предлагать из-за того, что ему никто не последует. Но ирония Мора направлена также против его собственного образа жизни. В 1515 г., во время написания «Утопии», он принял решение поступить на королевскую службу⁹. Он завершил первую книгу — ту часть «Утопии», которую Хекстер называл «диалогом о совете» — сразу по возвращении в Лондон из своей первой зарубежной

7. Цит. по: Там же. С. 41. — *Прим. пер.*

8. В латинском оригинале Мора речь идет о разнице между глаголами *servire* и *inservire* — «быть рабом» и «угодждать». — *Прим. пер.*

9. См. Chambers 1935, pp. 118–120, 157–175. Элтон недавно подчеркивал эту иронию, демонстрируя, что, несмотря на обычное для гуманистическое негодование по поводу *otium*, Мор довольно охотно поступил на службу королю. См. Elton 1972, особенно pp. 87–92.

дипломатической миссии. И, по-видимому, он написал вторую книгу — описание сказочного острова, — пребывая в Антверпене по посольским делам (Hexter 1952, pp. 20–21, 100–101). Таким образом, в тот самый момент, когда Мор окончательно решил искать счастья при дворе, он вывел Гитлодея, который проникновенно говорит о том, что подобные честолюбивые устремления абсурдны, поскольку любого придворного можно заставить «открыто одобрять наихудшие советы и подписывать наигубительнейшие указы» (More 1965, p. 103)¹⁰.

Однако гораздо чаще дискуссии подобного рода завершались осуждением, как называл это Милтон, «нестойкой и затворнической добродетели», и оправданием деятельной жизни. В защиту таких убеждений обычно предлагалось два аргумента. Одним из них было известное заявление гуманистов (и позднее пуритан), что всякое знание должно быть «полезным», а потому «цель любого учения или исследования», как говорит об этом Элиот в заключительной части «Правителя», должна заключаться «в добром совете, где можно найти добродетель, пребывающую там словно в своем особняке или дворце»¹¹. Пожалуй, самое ясное выражение этой точки зрения обнаруживается в начале дискуссии между Полом и Лапсетом в «Диалоге» Старки. Лапсет упрекает Поула за то, что тот ведет жизнь ученого-отшельника. «Вам ведь хорошо известно, господин Поул, что все люди рождены и предназначены природой именно для этого: делиться друг с другом дарами, которые они полу-

10. Цит. по: Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. С. 48. — *Прим. пер.*

11. См. также у Вивеса выразительное одобрение идеи, что «наши научные труды должны быть приспособлены для практической пользы»: Vives 1913, p. 284. Обсуждение этой составляющей ренессансного образования и ее влияния на литературу елизаветинской эпохи см. в Craig 1950, pp. 87–94. Высказывание Элиота см. в Elyot 1962, p. 238.

чили, один во благо другого, с выражением полной любезности, а не жить ради собственного удовольствия и выгоды, пренебрегая благом своей страны, забывая о справедливости и равенстве» (Starkey 1948, p. 22). Поэтому, продолжает он, любой, кто позволяет себе «увлечься сладостью ученых занятий» в ущерб деятельной жизни, «проявляет неприязнь к своей стране и друзьям, тот совершенно несправедлив и незаконен» (p. 22). Ибо «совершенство человека заключается не в голом знании и обучении без пользы и не на благо другого человека; но само совершенство человеческого разума заключается в использовании и осуществлении всех добродетелей и честности, но главным образом оно заключается в осуществлении важнейшей добродетели, каковой, несомненно, является приобщение к высшей мудрости ради пользы другого человека, в чем и состоит человеческое счастье» (p. 26). Столкнувшись с этой тирадой, Поул поначалу пытается предъявить ряд платонистских возражений, но в итоге признает, что ни одно из них не имеет реального веса. Несомненно, соглашается он, Лапсет установил по здравом «философском размышлении», что «всякий человек должен радеть об общем благе и заниматься наукой, чтобы служить своей стране» (p. 36).

Другой аргумент в пользу той же позиции был предложен авторами «зерцал для государей». Все они исходили из того, что, как пишет Бюде в финальной части «Воспитания государя», «хорошо упорядоченная монархия» лучше «любого другого вида правления» (Budé 1966b, p. 202). Поэтому они часто утверждали, что любой ученый муж, помогающий советом своему государю, будет исполнять службу величайшей общественной важности, поскольку он будет содействовать «упорядочению» монархии и тем самым поможет сохранить наилучшую форму общественного устройства. Об этом очень выразительно пишет Гевара в первой книге «Часов государевых». Если мы снабдим наших пра-

вителей добрым советом, заявляет он, это даст нам уверенность, что общее благо находится не только под охраной справедливых законов, но также справедливого короля (Guevara 1968, fo. 50b). И если мы сможем сохранить такую монархию, в которой все «подчиняются одному добродетельному человеку», чью добродетель, в свою очередь, поощряют добродетельные советники, мы будем поддерживать наилучшую и самую благочестивую форму правления, при котором «народ будет благоденствовать, почитать добро и избегать зла» (fo. 39b).

Однако остается вопрос, почему все эти авторы считали себя исключительно пригодными для службы в качестве советников государей. Ответ состоит в том, что они, как и все гуманисты, не только считали древнюю философию наставницей в современной жизни; они также полагали, что ключ к политической мудрости лежит в правильном понимании прошлого. История, по замечанию Келли, была центральным элементом их картины мира и придавала им, как людям действия, необходимое чувство уверенности (ср. Kelley 1970, p. 21). Основания для веры в практическое предназначение занятий историей были отчетливо сформулированы ведущими педагогами-гуманистами, но нигде они не были изложены настолько ясно, насколько это сделал Вивес в пятой книге своего трактата «О преподавании наук», в том разделе, где он обсуждает отношение между «учеными занятиями и жизнью» (Vives 1913, p. 226). Он начинает с допущения, что «сущностная природа людей неизменна», поскольку «в основании predisположенностей человеческого разума не происходит изменений» (p. 232). Затем он напоминает нам, что эти «предрасположенности» дают начало «действиям и устремлениям», которые, в свою очередь, имеют «поддающиеся измерению последствия» для хода политической жизни (p. 232). Но это означает, что, изучая историю, мы изучаем

общие причины событий, получаем «предостережение о зле, которое постигло других», и обретаем понимание того, «чего нам следует искать и избегать» в будущем (р. 233). Поэтому Вивес считает историческое знание «кормилицей практической мудрости» и заключает — на тех же основаниях, что и его предшественники эпохи кватроченто — что те, кто лучше понимает прошлое, имеют наибольшее право выступать в качестве советников государей (р. 233).

Поразительная убежденность в том, что на исторических свидетельствах можно основать науку политики, порой вызывала недоверие даже в кругах гуманистов. Мы уже отмечали сомнения Гвиччардини в отношении позиции Макиавелли по этому вопросу. Но гораздо больший пирронизм развил немецкий гуманист Генрих Корнелий Агриппа (1486–1536) в своем выдающемся трактате «О недовосверности и тщете всех наук и искусств», который был написан в 1526 г. и опубликован в 1530 г. (Nauert 1965, pp. 98, 106). Вначале Агриппа обращает свой пессимистический взор на *studia humanitatis*, обрушиваясь по очереди на притязания грамматиков, историков, риториков и философов. При этом самого глубокого скепсиса удостоиваются притязания от имени истории. Он замечает, что люди «большей частью» думают об истории как наставнице в добродетели и «госпоже жизни», но, по его мнению, есть достаточно оснований считать эти претензии глупыми (Агриппа 1974, р. 35). В первую очередь неясно, можем ли мы учиться с помощью прошлого. Ибо при внимательном рассмотрении мы видим, что любые истории полны ошибок, поскольку их авторы либо откровенно невежественны, либо, «преувеличивая достоинства своих деяний», намеренно «предпочитают ложь правде» (р. 38). Но даже если история способна преподносить уроки, отсюда не следует, что это будут уроки добродетели. Люди всегда рассчитывают,

что «благодаря чтению истории они обретут исключительную мудрость», но они не могут признать, что те же самые источники превращают нас в знатоков безрассудной порочности человечества (р. 41).

Однако большинство северных гуманистов продолжали свято верить в то, что история является «кормилицей практической мудрости». Поэтому все авторы книг-советов для государей и магистратов призывали изучать историю тех, кто так или иначе участвует в делах правления. Элиот настаивает в «Правителе», что нет других таких занятий или наук, которые приносили бы «равную пользу и удовольствие» (Elyot 1962, р. 39). И Бюде в трактате «Воспитание государя» уделяет немалое место развитию той же мысли. Он уверяет, что «чтение историй» ведет к пониманию не только прошлого, но также настоящего и будущего» (Bude 1966b, р. 55). А это, в свою очередь, по его мнению, помогает нашим правителям обрести «благоразумие» и «мудрость» — два качества, которые, как говорят, вырастают «из понимания прошедших событий» и «совершенно необходимы» королям (pp. 65–66, 203). Поэтому Бюде без колебаний одобряет суждение, которое высмеивал Корнелий Агриппа: история, заявляет он, это «великая госпожа», первая «даже среди наших величайших учителей» и наш самый надежный проводник на пути к «честной и добродетельной жизни» (р. 43).

Неправды века

Если гуманисты считали себя советниками, то какие проблемы и несправедливости, по их собственному разумению, требовали их особого внимания и обсуждения? Далекое не все они глубоко интересовались этим вопросом. Гевара, например, почти никогда не поднимает проблему социальных реформ,

если не считать насмешек над расточительностью аристократов. Бюде также предлагает совет Франциску I, избегая формулировать его в виде решения сколько-нибудь конкретного социального или конституционного кризиса. Тем не менее для гуманистов было характерно думать о себе не только как о советниках государя, но также как о врачавателях политического тела. И когда они усвоили такое понимание своей задачи, они стали проявлять заметное согласие при анализе недугов своего общества.

Как мы уже знаем, основной аргумент, который они развивали, успел к тому времени стать центральным в традиции гуманистической политической мысли. Они утверждали, что самая серьезная угроза политическому здоровью возникает в тот момент, когда люди пренебрегают благом всего общества и заботятся только о своих собственных или групповых интересах. Эразм предлагает особенно четкую версию такого диагноза в начале «Воспитания христианского государя». В первую очередь он предписывает, что как «государь в управлении», так и «народ при выборе государя» должны стремиться к «одной цели» — «общему благу, а личные пристрастия оставить в стороне» (Erasmus 1965, p. 140)¹². Долг государя — осознать, что он «рожден для отечества», а не для «своих пристрастий». А долг его наставника — убедиться, что сам он ищет «не частной выгоды, но пользы для отчества». Законы же «направлены только на то, что идет на пользу общему делу», согласно «справедливому и честному началу» (pp. 141–142, 221)¹³.

Судя по этим критериям, гуманисты в целом соглашались, что живут в век, когда назрела серьезная потребность в реформах. Самое известное

12. Цит. по: Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя/Пер. с лат. А. В. Тарасовой. М.: Мысль, 2001. С. 14.

13. Цит. по: Там же. С. 14, 80.

обвинительное заключение эпохе было предъявлено в конце «Утопии» Мора, где Гитлодей неожиданно заявляет: «Когда я внимательно наблюдал и размышлял обо всех государствах, которые процветают и поныне, честное слово, не встретил я ничего, кроме некоего заговора богатых, под предлогом и под именем государства думающих о своих выгодах» (More 1965, p. 241)¹⁴. Отсутствие заботы об общественном благе было широко признано в качестве наиболее порочной и разлагающей черты эпохи. Старки, например, в своем «Диалоге» выражает эту точку зрения с не меньшей горячностью, вторя языку Мора. Возьмем ли мы государей, лордов или других правителей, заявляет он, мы видим, что «каждый из них думает только о собственной выгоде, удовольствии и пользе, и немногие помнят об общем благе, делая при этом вид, что каждый из них заботится только о частном и единичном благе» (Starkey 1948, p. 86).

Реагируя на этот растущий индивидуализм, гуманисты в первую очередь издали серию мрачных предостережений своим государям и магистратам. Они предупреждали их, что такое пренебрежение своим высочайшим долгом недопустимо с точки зрения морали. Как неоднократно заявлял Эразм, любого, кто правит «ради себя, а не ради народа», нельзя вообще считать государем, но только грабителем, «пожирателем народа» и тираном (Erasmus 1965, pp. 161, 170, 174)¹⁵. Их также предупреждали, что, если они не будут действовать во имя общего блага, это приведет к очень опасным политическим последствиям. Как неоднократно утверждает Старки в своем «Диалоге», «когда те, кто имеет власть» посвящают себя «только своему единич-

14. Цит. по: Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. С. 104. — Прим. пер.

15. Цит. по: Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя. С. 40.

ному благу, удовольствию и выгоде», результатом наверняка будет откровенное разрушение доброго, общественного (*public*) и просто справедливого управления» (Starkey 1948, pp. 69, 70). И Элиот завершает свою «Книгу, именуемую Правителем» на той же зловещей ноте. Ссылаясь на авторитет Цицерона, он утверждает, что всякий раз, когда наши правители пренебрегают «общим и универсальным положением (*state*) общественного блага» ради своей «отдельной выгоды», это всегда приводит «к самым опасным вещам, а именно к мятежам и раздорам», которые, в свою очередь, ведут государство (*commonwealth*) к «окончательному распаду» и разрушению (Elyot 1962, pp. 240–241).

Помимо предупреждения об этих угрозах, гуманисты старались распределить вину за этот общий коллапс гражданской ответственности. Это служило им предлогом для создания ряда традиционных карикатур на взяточников-юристов, ленивых монахов и корыстолюбивых священников — для тех литературных обличений и поношений, в которых вскоре особенно преуспеют протагонисты лютеранской реформации. Наиболее искусным автором подобной сатиры был, конечно, Рабле. Гаргантюа постоянно встречается на своем пути эгоистичных и прожорливых монахов, а когда он прибывает в Телемское аббатство — идеализированную общину гуманистов — он видит надпись на воротах, запрещающую вход судейским чинам, ростовщикам и другим людям подобного склада¹⁶. Подобный сатирический талант демонстрирует также Эразм в ряде своих популярных сочинений. В «Похвале глупости» он обрушивается на юристов и священников за отсутствие у них гражданского чув-

16. Rabelais 1955, esp. pp. 125–127, 153–154. О зависимости Рабле от Эразма см. Febvre 1947. О Рабле как о политическом комментаторе и гуманистической ориентации его политической мысли см. Janeau 1953.

ства. И на страницах более серьезного «Воспитания христианского государя» он не может воздержаться от курьезных замечаний о «своего рода праздности», встречающейся у тех, кто ведет ленивую и «бесплодную жизнь» при учебных заведениях и монастырях (Erasmus 1941, p.226)¹⁷.

Некоторые из этих авторов проявляют более серьезный интерес к тому, чтобы объяснить социальные и экономические неурядицы своего века. Это «начинающееся осознание социального процесса», по выражению Фергюсона, было особенно заметно среди английских гуманистов (Ferguson 1963, p. 11). «Утопия» Мора представляет новаторскую попытку обсудить крах идеала «общего блага» в относительно аналитическом ключе, и некоторые его аргументы были позднее воспроизведены и развиты в «Диалоге» Старки. Мор останавливает взгляд на двух социальных группах, которые обвиняет в том, что они подорвали общее благо, бесстыдно преследуя свои собственные интересы. В первую очередь он осуждает дворян за их эгоистичные причуды. Они считают важным для своего достоинства «окружать себя огромной толпой праздных слуг, которые никогда не выучились никакому способу сыскать себе пропитание» (More 1965, p. 63)¹⁸. Вследствие этой абсурдной претенциозности они способствуют совершенно ненужному росту безработицы и нищеты. Ибо как только умирает один из этих дворян, его слуг «тотчас вышвыривают», превращая их в дополнительное и неблагодарное бремя для всего общества (p. 63)¹⁹. Другими виновниками являются лендлорды, особенно те, кто решил, что разводить овец стало гораздо вы-

17. Цит. по: Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя. С. 83.

18. Цит. по: Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. С. 32. — Прим. пер.

19. Там же. — Прим. пер.

годнее, чем производить больше продовольствия. Мор с презрением восклицает: «Им недостаточно того, что, живя в праздности и богатстве, они несколько не полезны обществу, если только не вредны ему. Для пашни они ничего не оставляют, все занимают пастбищем, ломают дома, разрушают города, оставляя лишь только храм под овечий хлев» (р. 67)²⁰. В итоге, по известному выражению Мора, овцы пожирают людей. Удовлетворяя «ненасытную жажду немногих»²¹ фермеры разоряются, их работников подталкивают к преступлениям, и все общество вырождается (рр. 65, 67, 69).

Эта оценка была усвоена и детально проработана радикальной группой сторонников общего блага (*Commonwealthmen*) в правление Эдуарда VI. Существует мнение, что лорд-протектор Сомерсет вполне мог находиться под влиянием этих мыслителей, а его падение в 1549 г. могло отчасти произойти вследствие ненависти, которую он вызывал у класса землевладельцев (Jordan 1968, р. 426; Jordan 1970, р. 108). Образцом для своих сердитых протестных сочинений эти авторы избрали «Жалобу Родерика Морса», написанную Генри Бринклоу (ум. 1546), францисканцем, перешедшим в лютеранство, чья книга была впервые опубликована в 1546 г. (Cowper 1874, р. v). Но самым замечательным из их трактатов было «Рассуждение об общем благе», которое, по всей видимости, было написано во втором полугодии 1549 г., хотя оставалось неопубликованным до 1581 г., когда вышло его анонимное издание. Вопрос об авторстве «Рассуждения» так и не получил окончательного решения. Обычно оно приписывалось Джону Хейлзу (ум. 1571), одному из шести членов парламентской комиссии, учрежденной в 1548 г. для изучения распространения практик огораживания, написавшему несколь-

20. Там же. С. 33. — Прим. пер.

21. Там же. — Прим. пер.

ко подобных трактатов за тот же период, включая защиту своей работы в качестве члена комиссии и меморандум о «причинах голода» (Lamond 1893, pp. xxv, xiii–xiv). Но сегодня кажется более вероятным, что настоящим автором «Рассуждений» был сэр Томас Смит (1513–1577), ставший при королеве Елизавете послом во Франции и написавший трактат «О государстве англичан» (*The Commonwealth of England*) с описанием английской конституции и правительства, который был впервые издан в 1583 г.²² Однако каковы бы ни были сомнения в авторстве «Рассуждений», ни у кого не возникает сомнений в важности этого труда. По мнению Анвина, они представляют собой образец «передовой экономической мысли тюдоровской Англии» и содержат наиболее изощренное изложение политической и экономической философии, которую связывают с группой *Commonwealth* (ср. Dewar 1966, p. 388).

Взгляды этих мыслителей имели параллели в поучениях ряда радикальных проповедников, получивших известность в тот же период. Смерть Генриха VIII и последовавший при Сомерсете переход от равнодушного «официального эразмизма» к полному принятию протестантской веры развязали им языки²³. Самым значительным из этих соци-

22. Главным сторонником авторства Смита является Мэри Дьюар, которая постаралась подкрепить свою позицию, исследовав параллели между «Рассуждениями» и другими известными работами Смита. См. Dewar 1966, особенно pp. 390–394. В результате появился мощный аргумент в пользу авторства Смита, хотя, возможно, его нельзя считать «неотразимым», на что претендует Дьюар в своей биографии Смита (см. Dewar 1964, p. 54). Одним из ведущих исследователей того времени, которого не убедили доводы Дьюар, был В. К. Джордан. Он продолжает считать автором Хейлза. См. Jordan 1968, p. 395 и прим.

23. Об «официальном эразмизме» и его враждебности к протестантизму в период Генриха VIII см. McCopica 1965, pp. 150, 235–238. О признании при протекторе Сомерсе-

альных критиков был Хью Латимер (ок. 1485–1555), о котором говорят, что он был главным источником вдохновения для всего движения *Commonwealth* (Jones 1970, p. 31). Самыми же влиятельными из его учеников были Томас Беккон (1512–1567) и Томас Ливер (1521–1577), которые попали под обаяние проповедей Латимера, будучи студентами Кембриджа, и начали писать и проповедовать в очень похожем стиле в начале 1550-х гг.

Будучи радикальными протестантами, все они, как правило, были убежденными гуманистами по своему воспитанию и привязанностям — еще одно доказательство прочных духовных связей между гуманизмом и пуританским движением. Беккон и Ливер первоначально обучались в Колледже Святого Иоанна, незадолго до этого основанном по совету Джона Фишера (1459–1535), чтобы содействовать преподаванию *studia humanitatis* внутри схоластической цитадели университета (Simon 1966, pp. 81–82; Bailey 1952, pp. 2–3). Роберт Кроули (как и Томас Старки) учился в Магдален-колледже в Оксфорде, который был ведущим центром гуманитарных знаний с 1490-х гг., когда Уильям Латимер получил назначение там преподавать (Cowper 1872, p. ix). И сэр Томас Смит был одним из выдающихся гуманистов своего поколения, наставником государей, равно как и профессором греческого языка в Кембридже, где, как говорят, его ученость и красноречие в преподавании гуманитарных знаний ослепляли весь университет (Dewar 1964, p. 13).

Образование этих авторов находит отражение в их беспокойстве о защите общего блага от посягательств бездушного индивидуализма. Они постоянно жалуются, по словам Бринклоу, на то, что «всякий стремится только к своему личному

те «процесса протестантизации», который в правление Генриха VIII проходил в университетах, см. Dickens 1959, p. 7; Dickens 1965, pp. 44, 50.

благоденствию», не понимая, насколько злополучными окажутся усилия, если «они хотя бы немного повредят общему благу (Brinklow 1874, pp. 17, 73). Эта критика звучит в «Зове последней трубы», серии поучительных историй, которым Кроули придал вид весьма нескладных стихов и опубликовал в 1550 г. Слишком многие, по его признанию, особенно среди купцов, стремятся «забраться наверх», «не сострадая» общему благу, хотя им следует посвящать себя благу сообщества, а не только своим эгоистическим интересам (Crowley 1872, pp. 87–88). В своем массивном «Катехизисе» Беккон заявляет, что каждому нужно «не упускать из виду не только личную выгоду, но также пользу для страны» в целом (Весоп 1844a, p. 115).

Таким образом, основная цель этих моралистов состояла в том, чтобы обозначить и осудить социальные группы, которые несут ответственность за подрыв традиционного понятия общего блага. Отчасти они повторяли смысл обвинения, вынесенного ранее Мором в первой книге «Утопии». В отличие от Мора, их меньше интересовало поведение знати, но они решительно поддерживали его критику землевладельцев, ставя им в вину повышение арендной платы и огораживание пахотных земель с целью превращения их в пастбища. Бриклоу жалуется (Brinklow 1874, p. 38) на то, что «господские стада съели пшеницу, луга, пустоши и вообще все», а Беккон в «Жемчужине радости» повторяет вслед за Мором, что «овцы, созданные Богом в пищу человеку, пожирают теперь человека» (Весоп 1844b, p. 434). В более невозмутимом по тону «Рассуждении об общем благе» была сделана попытка провести различие между вредным огораживанием, «на которое жалуется все королевство» и огораживанием, которое (на что указывает Рыцарь во второй части диалога) может быть «выгодным, а не пагубным для общего блага» (Smith 1893, pp. 49, 120). Но даже в «Рассуждении» благообразный Доктор,

равно как и не столь сдержанный Землепашец, согласен с тем, что хотя «деяние огораживания» всегда «выгодно одному человеку», обычно оно «вредоносно для многих», особенно там, где влечет за собой ухудшение пашни и рост арендной платы (pp. 15, 51–52). Если же мы обратимся к радикальным проповедникам, то мы увидим гораздо более сильное чувство недовольства. Когда Латимера впервые пригласили прочитать проповедь перед королем Эдуардом VI, почти вся его первая речь состояла из обвинений против «вас, лендлордов, вас, поднимающих плату за аренду, вас, незаконных и противоестественных лордов» (Latimer 1844, p. 98). И когда Ливер произнес две свои проповеди с кафедры собора Креста Святого Павла в 1550 г., его вторая речь была основана на контрасте между все более редкой фигурой «честного джентльмена» и растущим пагубным влиянием со стороны «алчных вымогателей», которые угнетают людей, завышая арендную плату и даже похищая их землю (Lever 1870, p. 129).

Повторив уже известные обвинения, теоретики общего блага перешли к осуждению двух других социальных групп, обвиняя их в ухудшающемся экономическом положении и распространенных социальных волнениях того времени. И если ранее Мор и Старки едва упоминали купцов и других нуворишей в этой связи, то теперь им предъявляются серьезные обвинения. Среди радикальных проповедников Ливер отличался наибольшей нетерпимостью в отношении этих двух классов. В двух проповедях, прочитанных с кафедры собора Креста Святого Павла, он говорил о торговцах как наиболее вредных членах сообщества. В первой речи он нападает на них за неспособность воспользоваться своим богатством, чтобы помочь менее удачливым людям, и осуждает нечестивую выдачу ссуд под проценты, которая практикуется вместо их свободного предоставления нуждающимся (pp. 29, 44). В заклю-

чении второй речи он говорит о том, что «эти торговцы злом» всего лишь «хитрые воры», поскольку они намеренно «производят скудость и нехватку из всего, что проходит через их руки» (pp. 129–130). Тот же самый аргумент, но в гораздо более язвительной форме, был развит Латимером и его последователями среди мирян, сторонников идеи общего блага. Они не были во всем единодушны, поскольку фигура Купца в «Рассуждении об общем благе» встречает в целом уважительное отношение. Но они часто утверждали, что купцы с особым коварством подрывают идеалы сообщества, поскольку используют свои вновь приобретенные богатства, чтобы «выбраться наверх» из того социального положения, которое было им определено Богом. Бринклоу неоднократно обвиняет их в стремлении «занять место других людей» и тем самым разрушить благочестивый порядок «сословий», который был предписан всякому упорядоченному сообществу (Brinklow 1874, p. 38). И Латимер часто выражает те же опасения в проповедях, произнесенных перед Эдуардом VI. Он часто порицает тех, кто все время «лезет и лезет» вверх по социальной лестнице, — «некоторые из них гораздо поднимаются выше своих сословий», — и посвящает большую часть своей заключительной проповеди нападкам на фигуру «алчущего», который никогда не будет доволен надлежащим ему местом (Latimer 1844, pp. 113, 252, 270).

Но более важно то, что некоторые из этих авторов возлагали на правительство вину за углубляющийся экономический кризис. К середине XVI в. многие социальные мыслители стали ощущать, что самая насущная проблема, которую им нужно суметь объяснить, состоит в том, что в «Рассуждении о общем благе» было названо «причиной всеобщей нехватки» — в дефиците товаров и продолжающемся росте цен (Smith 1893, p. 37). Некоторые наблюдатели сделали смелое и правдоподоб-

ное предположение, что король и его советники сами вызвали это бедствие, допуская постоянную порчу монеты²⁴. В известной «проповеди о плуге», произнесенной в 1549 г., Латимер допускает, что «ущербность» испорченной монеты «сделала все товары дорогими». Это объяснение более детально разработано в вышедшем в том же году анонимном трактате «Меры для приведения этого Английского королевства к процветающему благосостоянию»²⁵. Но самое смелое обсуждение этой темы состоялось на страницах «Рассуждения об общем благе». Основной вопрос рассматривается в начале третьего диалога, где проницательный Доктор (чьи взгляды, как говорят, отражают мировоззрение Латимера) предлагает своим собеседникам назвать «одну принципиальную причину» всех беспорядков в социальной и экономической жизни (р. 98). После чего он заявляет — вопреки их предположениям — что главная вина лежит не на торговцах и землевладельцах (р. 101). Она лежит на тех злых советниках, которые убедили короля заняться «порчей или даже повреждением нашей монеты и денег» (pp. 69, 104). Не может быть никаких сомнений в том, заключает он, что именно «пере-

24. В течение 1540-х гг. английская монета подвергалась порче четыре раза. В результате, согласно произведенным оценкам, общая прибыль казны от этого составила 1 млн 250 тыс. фунтов. См. Jones 1970, pp. 133–135. Позднее в том же веке самые компетентные специалисты в экономике предпочитали подчеркивать глобальные причины продолжающегося роста цен по всей Западной Европе, обращая внимание на приток драгоценных металлов из Нового Света. Об этой теории, особенно о том, как она представлена у Жана Бодена, см. Saint-Laurent 1970, pp. 20–30.

25. Об этом трактате см. Jones 1970, p. 144. Таким образом, Дьюар несколько преувеличивает, утверждая, что автор «Рассуждения об общем благе» одинок в своем предположении, что между порчей монеты и существующим дефицитом товаров есть прямая связь. См. Dewar 1964, p. 53.

делка монеты» представляет собой «самую главную и принципиальную причину этой всеобщей нехватки» и потому является корнем разнообразных бедствий государства (*commonwealth*) (р. 104).

Центральное положение добродетелей

Независимо от того, были ли их советы формой реакции на конкретные социальные или политические неурядицы, северные гуманисты по большей части были согласны относительно свойства тех советов, которые следует давать правителям и магистратам. Они постоянно подчеркивали, что ключ к политическому успеху лежит в поощрении добродетелей. Как и у предшественников эпохи кватроченто, их основное требование состояло не столько в реформировании институтов, сколько в перемене умонастроения.

Некоторые из наиболее радикальных мыслителей, особенно в Англии, настаивали на том, чтобы все граждане снискали и практиковали добродетели в качестве предварительного условия для установления «добропорядочного» сообщества. Следуя первым «гражданским» гуманистам, они утверждали, что «гражданская жизнь», по словам Старки из его «Диалога», состоит из «совместного проживания при добром и политическом порядке, где каждый всегда готов делать добро другому и сговариваться обо всем вместе со всей добродетелью и честностью» (Starkey 1948, p. 27). Однако большинство северных гуманистов было скорее заинтересованы в советах властителям и другим «правителям», и поэтому настаивали на том, чтобы ведущие представители господствующего класса культивировали четыре кардинальные добродетели, которые были выделены античными моралистами. Наиболее полно эта тема представлена у Элиота в «Книге, именуемой Правитель».

Его подход отчасти основан на анализе, предложенном Патрици в трактате «О королевстве и воспитании короля», и развивает похожий взгляд на четыре главные добродетели и их роль в политической жизни²⁶. Элиот начинает с рассмотрения «самой превосходной и несравнимой добродетели, называемой справедливостью», которую он считает «настолько необходимой и подобающей управляющему общественным благом, что без нее никакая другая добродетель не заслуживает похвалы» (Elyot 1962, p. 159). Затем он обращается к добродетели мужества, имеющей более сложное свойство, которое, по его мнению, включает в себя такое качество, как «раздражительность», равно как «благородную и честную добродетель терпения» (pp. 183, 187, 189). Потом он обсуждает умеренность, к которой относится похожим образом, считая ее «спутницей» других добродетелей, включая скромность и сдержанность (pp. 209–218). И, наконец, он приходит к добродетели мудрости — которую предпочитает называть «более изящным словом» «разумность» — и считает ее особенно важной для «каждого, кто распоряжается справедливым или совершенным общественным благом» — качеством даже «более действенным, чем сила или могущество» (p. 218–219).

26. Крофт первым указал на близкое сходство подходов Патрици и Элиота, перечислив около двадцати параллельных мест в Аппендиксе F своего издания «Правителя» (*The Governor*, vol. 1, pp. 328–332). Лемберг и Мейджор говорят то же самое. Однако мы не знаем, насколько эти параллели свидетельствуют о прямом влиянии одного автора на другого. Элиот так же, как и Патрици, ведет обсуждение в очень традиционном стиле. И вполне может быть, что их сочинения основаны на прямом подражании классическим образцам или другим авторитетам среди гуманистов. Поэтому есть некоторая наивность в «любопытстве» Крофта, когда он отмечает, что при «удивительном сходстве» этих двух сочинений Элиот никогда не цитирует Патрици. Ср. Croft 1880, pp. lxxv–lxxvi.

Еще один набор качеств, который выделяли эти авторы «зерцал для государей», — вновь следуя за своими итальянскими предшественниками, — была группа так называемых государевых добродетелей, состоящая из щедрости, милосердия и верности своему слову. Обсуждение этих ценностей становится главной темой всех значительных трактатов, которые северные гуманисты посвятили идее совершенного государя. Бюде специально сосредоточивается на этой теме в последнем из трех основных разделов своего «Воспитания государя», в котором рассматривает то, что ранее описал как «царственные добродетели, достойные величия короля» (Budé 1966b, p. 108). Его анализ развивается в основном с помощью исторических примеров из жизни известных императоров и государей, призванных подчеркнуть значение обсуждаемой добродетели (p. 144ff). Император Август берется как образец добросовестности и честности, двух «великих добродетелей», которые принесли ему «столь великую славу и известность» (pp. 144, 146). Александр Великий упоминается как пример великой щедрости, которую он всегда проявлял в «огромном изобилии», при этом заботясь о том, чтобы награду получали «только те, кто был ее достоин» (p. 165). Воплощением всех лучших качеств государя в конце книги выступает Помпей, человек, который «сдерживал силу алчности вожжами учтивости», «смягчал ярость честолюбия чистотой своих помыслов» и достиг «истинного образца добродетелей и достоинств, необходимых всем великим личностям» (p. 189, 194).

Увлечение той же тематикой проявляется даже с большей силой в ряде менее значительных сочинений, исполненных в жанре «зерцал для государей». Вимпфелинг, например, посвящает почти весь свой небольшой трактат «Образец доброго государя» обсуждению того же набора качеств. Вначале он заявляет, что «государь во всем должен придер-

живаться добродетелей и доброго поведения, избегая всех пороков и ненавидя их» (Wimpfeling 1606, p. 186). Затем он переходит к идеалам милосердия и великолепия. Он настаивает на том, что у государя «справедливость всегда должна сочетаться с милосердием». По его мнению, государь «никогда не должен быть расточительным», но, тем не менее, должен «всегда демонстрировать свою щедрость и великодушие» (pp. 187, 189). Подобным же образом больше половины своего трактата «О том, что подобает делать королю» Жосс Клиштов посвящает тем же добродетелям. Он начинает с милосердия, приводя суждение Сенеки о том, что это качество представляет «высшую добродетель» государя (Clichtove 1526, fo. 37a). Затем он обсуждает верность своему слову, настаивая на том, что «это одна из главных добродетелей, в которой государь должен усердно упражняться». К сказанному он с большой страстностью добавляет, что «все притворство, мошенничество и обман должны быть навсегда исключены» (fo. 43a). И наконец, он восхваляет добродетель щедрости, утверждая, что король не только должен быть щедрым по отношению к беднякам, но ему нужно также культивировать «великолепие», украшая свое королевство «превосходными публичными зданиями» и «свободно раздавая прекрасные дары» (fos. 70a–b).

Помимо обсуждения государевых добродетелей, ряд северных гуманистов сосредоточился также и на том наборе качеств, проявления которых они ожидали от всех «правителей» и лучших граждан. Клиштов упоминает их в своем описании государевых добродетелей, но более полно эта тема представлена у Элиота во второй книге «Правителя». По его мнению, существуют «три особых качества», которые составляют идеал благородного поведения (Elyot 1962, p. 106). Первое качество — «приветливость», умение быть «легким и открытым для разговора», которое «способно приносить

любовь» (р. 107). Второе — «кротость», которая более всего «подходит человеку благородному и почтенному» и чье изумительное свойство «познается от противного, каковое есть гнев, называемый в народе яростью, ужасный порок, наиболее чуждый человечеству» (р. 111). И наконец, правитель, подобно государю, должен быть милосердным, поскольку «разум убеждает» и «опыт подтверждает», что у человека, «которому недостает или у которого не сыщешь милосердия, гложнут и теряют свои похвальные свойства все другие добродетели» (р. 115).

Наконец, северные гуманисты делают характерный акцент — и гораздо интенсивнее, чем большинство их итальянских предшественников — на той добродетели, обладание которой объявляется обязательным для всех правителей, — на благочестии. Эта тема неоднократно поднимается всеми авторами «зерцал для государей», но нигде она не рассматривается настолько внимательно и подробно, как в «Часах государевых» Гевары²⁷. На протяжении всей первой книги «Часов» Гевара объясняет, «каким преимуществом обладает государь, будучи добрым христианином», и в специальной главе называет «пять причин», которые должны заставлять всех государей позаботиться о том, чтобы «быть лучшими христианами, чем их подданные» (Guevara 1968, fos. 1a, 25b). Он предупреждает, что их «подстерегает проклятие», если «страх и любовь к верховному государю» не будут занимать все их помыслы (fo 25b). Но заканчивает Гевара скорее на ободряющей ноте, указывая в качестве «пятой причины» на то, что все «правители», выказавшие «великую веру в Бога», «всегда процветали» (fo 26b; ср. Redondo 1976, особенно pp. 597–602).

27. Примеры на ту же тематику см. Erasmus 1965, особенно pp. 148, 152, 167, 183; Budé 1966b, особенно pp. 18, 32, 41, 69–70; Osorio 1592, особенно pp. 284, 363, 379, 455, 500.

Суть гуманистического послания, как пишет Эразм в «Воспитании христианского государя», можно кратко представить, сказав, что цель управления должна состоять в достижении «наивысшей добродетели», в то время как правитель должен служить воплощением «наивысшей и абсолютной добродетели» (Erasmus 1965, p. 187–189)²⁸. Теперь следует задать вопрос, почему северные гуманисты помещали добродетели в абсолютный центр политической жизни. Реконструировать их ответ на этот вопрос значит приблизиться к сути их моральной и политической мысли.

Весьма важный ответ был дан теми, кого иногда, скорее по недоразумению, называют «христианскими гуманистами» — по недоразумению, поскольку все гуманисты (за исключением, возможно, Макиавелли) были, конечно, христианами. Самыми значительными из тех, кого так обычно называют, были Эразм, Колет и Мор. Их объединяло желание оспорить широко распространенное допущение, что сущность христианства сводится к готовности признавать таинства Церкви, овладевать ее теологическими принципами и обсуждать их в одобренном силлогистическом стиле. В «Воспитании христианского государя» Эразм презирает тех, кто считает, будто христианство «сосредоточено в обрядах и службах, как бы ты их ни соблюдал, и в церковных учреждениях» (p. 153)²⁹. Истинный христианин скорее должен быть человеком, который применяет данный Богом разум, чтобы отличать добро от зла, а затем прилагает все усилия, чтобы избежать зла и следовать добру. Колет первым из северных гуманистов энергично заявил эту тему в начале своего «Изложения Послания святого Павла к Римлянам». Учение Павла, по его утверждению, состо-

28. Цит. по: Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя. С. 55. — Прим. пер.

29. Цит. по: Там же. С. 25. — Прим. пер.

ит в том, что Бог «воздаст каждому по делам его». Это означает, что пока наши дела «добры и праведны», «Бог всегда будет относиться к нам как к праведникам», даже если мы ничего не знаем о Божьем законе, изложенном в Библии (Colet 1874, p. 4). Эразм вскоре стал самым откровенным сторонником этого учения. «Христианин, — пишет он — не тот, кто окроплен, не тот, кто помазан, не тот, кто присутствует на таинствах, но тот, кто проникнут любовью ко Христу» (Erasmus 1965, p. 153)³⁰. Тот же самый аргумент повторяется в «Параклесисе» — «наставлении» Эразма, предваряющем его издание Нового Завета. Из него мы узнаем, что «племя подлинных христиан» отнюдь не будет состоять из священников, тщательно соблюдающих обряды, или ученых мужей, обсуждающих сложные вопросы теологии. Оно будет состоять из тех, кто возродит философию Христа не в ритуалах и силлогических аргументах, а в сердце и самой жизни (Erasmus 1969, p. 156).

Таким образом, для Эразма и его сторонников стремление к добродетели приобретает первостепенное религиозное и моральное значение. Если человек, который следует добродетелям, со всей очевидностью является христианином, то государь и народ, вместе работающие над тем, чтобы создать подлинно добродетельное политическое сообщество (*commonwealth*), также будут работать, приближая величайшее из всех достижений — установление подлинно христианского образа жизни. Эта огромная надежда лежит в основе требования Эразма, которое постоянно повторяется в «Воспитании христианского государя»: что все властители и правители должны быть «в совершенстве» наделены «всеми добродетелями» и считать себя «рожденными на благо» (Erasmus 1965, p. 162)³¹. Если государь

30. Цит. по: Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя. — Прим. пер.

31. Цит. по: Там же. С. 33. — Прим. пер.

достигнет совершенной добродетели, то он в полной мере станет христианином; и если он станет христианином в полной мере, то он сможет заложить основания совершенного сообщества (*commonwealth*).

Приняв во внимание эту убежденность, характерную для христианских гуманистов, возможно, нам удастся осветить один из самых загадочных вопросов, касающихся «Утопии» Томаса Мора: вопроса о том, что он собирался сообщить христианской Европе, нахваливая превосходные качества утопийцев и одновременно подчеркивая их неведение христианства³². Когда Гитлодей в конце первой книги впервые знакомит нас с утопийцами, он описывает их установления не только как «мудрейшие», но также как *sanctissima* — «святейшие» (More 1965, p. 103)³³. Однако позднее он рассказывает нам, что когда он и его товарищи прибыли на Утопию, они обнаружили, что никто из ее жителей ничего не знает о христианской вере. Они ничего не знали о чуде воплощения и пришли к своим религиозным и этическим убеждениям благодаря обычному рациональному рассуждению (p. 163–165, 217–219). Таким образом, описывая чрезвычайную благочестивость утопийцев, Мор хвалит их за то, что «они весьма успешно управляют государством... и добродетель там в цене, и при равенстве всем всего хватает» (p. 103)³⁴. Отсюда неизбежно следует,

32. Хекстер (Hexter 1965, особенно pp. lxxviii–lxxvi) хорошо показывает, что понятие «Утопия» Мора помогает убежденность «христианских гуманистов» в том, что «христианство — это образ жизни». Хекстер не упоминает в этом контексте Колета и, по-видимому, переоценивает вклад Эразма в формирование гуманистического понимания христианства. Но его описание отношения между этими идеями и интерпретация Утопии совершенно убедительны, и я благодарен ему за них.

33. См. Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. С. 48. — Прим. пер.

34. Цит. по: Там же. С. 48. — Прим. пер.

что Мор сообщает нам: истинное благочестие состоит в добродетельной жизни, и язычники, населяющие Утопию, гораздо ближе, чем номинальные христиане Европы, подошли к учреждению подлинно христианского государства. Тот факт, что утопийцы не являются христианами, просто помогает, согласно такой интерпретации, усилить глубокие эразмианские убеждения Мора и придает им характерное ироническое звучание. Эразм ранее тоже настаивал на том, что совершенство христиан не может состоять в принадлежности к Церкви и согласии с ее различными догматами. Мор же доводит этот аргумент до логического завершения, тем самым давая понять, что стать совершенным христианином можно, не имея представлений о Церкви или совершенно не зная ее догматы.

Приравнивая добрые поступки к сущности христианства, северные гуманисты указали на дополнительный ряд причин закрепить за добродетелями центральное место в политической жизни. Они заявляли, что если упадку нравов не положить конец, не обуздать стяжательство и если всякий человек в своих поступках не будет следовать добродетелям, политическому обществу будет угрожать опасность: ведущие граждане не смогут добиваться своих высших целей, а все государство не сможет осуществлять свое основное предназначение.

Чтобы разобраться с этим утверждением, нам сначала нужно поинтересоваться, какие цели должны были преследовать властители и правители, с точки зрения гуманистов. Ответ состоит в том, что, как правило, гуманисты следовали известному положению эпохи кватроченто, согласно которому ведущие члены политического сообщества должны стремиться к чести, славе и почету. Этот аргумент был развит достаточно подробно в большинстве книг-советов для нобилей и магистратов. Например, Элиот в «Правителе» часто дает понять, насколько

важно добиваться «непреходящей чести», «избегать упреков за бесчестие», «обретать бессмертную жизнь и вечную славу» своими поступками (Elyot 1962, pp. 185, 200, 205). Авторы «зерцал для государей» тяготели к той же системе ценностей, которую расписывали даже более велеречиво. Так, в «Воспитании государя» Бюде заявляет, что все правители должны осознать свой главный долг — «прославлять благородные вещи» (Bude 1966b, p. 87). Это означает, что их дворы должны служить «храмами чести и благородства», в то время как они сами должны прежде всего стремиться к «пожизненной чести и доброй славе после смерти» (p. 33, 87). Наконец, мы видим, как так называемые христианские гуманисты вполне одобряют эти положения. Ошибочно полагать, как это делает Хекстер, что Мор и Эразм были против «стремления к чести» на том основании, что оно поощряло «алчность, гордыню и тиранию» (Hexter 1965, p. lxix). Эразм в «Воспитании христианского государя» делает особый акцент на том, что всем правителям следует поступать «правильно и честно» (Erasmus 1965, p. 163)³⁵. Он учит государя соблюдать «правила чести», заботиться о том, чтобы его невозможно было «увести с пути чести подарками», «любить добродетель, бояться позора» и прежде всего осознавать, что «ты не можешь повелевать другими, если сам не повинешься чести» (pp. 169, 187, 189, 192)³⁶.

Приверженность к этому идеалу отчасти объясняет то исключительное значение, которое эти мыслители придавали добродетелям. Они нередко заявляли в типично гуманистическом стиле, что только добродетель ведет к чести. По выражению Эразма, «никакая слава не является истинной, если она не достигнута добродетелью и правиль-

35. Цит. по: Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя. С. 34. — Прим. пер.

36. Цит. с изменениями по: Там же. С. 56. — Прим. пер.

ными делами» (р. 198)³⁷. Одно из самых развернутых высказываний на эту тему содержится в «Книге, именуемой Правитель» Элиота. В начале первой книги, где он наставляет воспитателей молодых дворян, он советует им «воздавать должное тем добродетелям», которые они хотят привить, и показывать, «какую честь, любовь и пользу» можно приобрести «с помощью этих добродетелей» (Elyot 1962, р. 20). В начале второй книги, обсуждая вопрос о том, «какие вещи следует заранее обдумывать тому, кто выбран или назначен управлять общественным благосостоянием», он объявляет, что «самым твердым основанием благородной славы является человек, исполненный таких добродетелей и качеств, которые он хотел бы прославлять публично» (р. 97). И когда он обсуждает кардинальные добродетели в третьей книге, он непременно подчеркивает, что «честь и неувядающая память» составляют «справедливую награду» за добродетели (р. 184; ср. р. 192–193).

Большинство этих авторов также продумывали вопрос о роли добродетелей в связи с целями всего политического общества. В их трактовке этой обширной темы иногда можно уловить отголосок мысли, впервые прозвучавшей в эпоху треченто, что основная цель правления должна состоять в сохранении свободы народа. В частности, Старки в своем «Диалоге» говорит с восхищением о том сочетании свободы и гармонии, которое отличает «благороднейший город Венецию», и утверждает, что рост тирании и последующая утрата свободы представляют наибольшую опасность для любого политического сообщества (Starkey 1948, pp. 163–164). Для предотвращения подобной опасности в Англии он предлагает восстановить древнюю должность констебля королевства, в чью

37. Цит. по: *Эразм Роттердамский*. Воспитание христианского государя. С. 63. — *Прим. пер.*

обязанность входило бы «заботиться о свободе всего королевства», «противиться всякой тирании, которая может овладеть простым народом» и созывать парламент всякий раз, когда «возникает опасность утраты народной свободы» (р. 166).

Однако в основном речь шла о том, что главной целью правления является не столько сохранение свободы, сколько поддержание хорошего порядка, гармонии и мира. Таковыми, конечно, были взгляды авторов «зерцал для государей» кватроченто, и те же ценности даже еще сильнее подчеркивали авторы книг-советов для правителей в Северной Европе³⁸. Но удивительнее, что такие ведущие теоретики «общего блага», как Старки и Мор, разделяли то же мировоззрение. Мор в «Утопии» настаивает на том, что целью любого законодательства является поддержание хорошего порядка, и хвалит утопийцев за то, что они имеют самые «правильные устои» (More 1965, pp. 103, 107)³⁹. И Старки похожим образом признает в «Диалоге» — несмотря на свое заигрывание с идеалом свободы — что «целью всех законов и политической власти является поддержание единения, мира и совершенного согласия» среди граждан. На основании этого убеждения он приходит к выводу, что «все стороны общего блага» должны быть «направлены к этой цели: чтобы весь простой народ мог жить в тишине и покое» (Starkey 1948, p. 24).

Именно в силу этого платонического акцента на первостепенной важности социальной гармонии все эти авторы продолжают вновь говорить о том, что добродетели занимают важнейшее место в политической жизни. Поэтому они соглаша-

38. См., напр., Wimpfeling 1606, особенно. pp. 184, 187; Erasmus 1965, особенно pp. 164–198; Guevara 1968, особенно fos. 174b–176a.

39. Цит. по: Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. С. 50. — Прим. пер.

ются с традиционным утверждением гуманистов, что торжество добродетелей помогает преодолеть раскол, упадок нравов и создать упорядоченное политическое сообщество. Во второй главе своего «Диалога» Старки выразительно излагает это убеждение. «Цель всякой политической власти, — заявляет он, — состоит в побуждении народных масс к добродетельной жизни в соответствии с природой и достоинством человека». Где этого нет, где «каждый заботится только о своем собственном благе, удовольствии и доходе», там вовсе «не может быть политической власти и гражданского порядка». Но там, где общее благо «ведет к добродетели и честности» и «в гражданской жизни людьми управляют добродетельно», обязательно возникнет истинный «гражданский порядок», при котором люди смогут жить «тихо и мирно» друг с другом, пребывая в состоянии безмятежного спокойствия (pp. 61, 63).

Качества лидеров

За представлениями о центральном месте добродетелей в политической жизни можно различить контуры некоей радикальной теории, относящейся к качествам, необходимым для политического руководства. Если обладание добродетелью является ключом к хорошему правлению, то, по-видимому, нам следует определить те высшие добродетели, которые пригодятся нашим правителям и магистратам. Из этого предложения в конечном счете следует, что нас не должна устраивать идея наследственного правящего класса, основанного на происхождении и богатстве. Вместо этого мы должны искать добродетельных членов общества, где бы они ни находились, и создавать условия для того, чтобы только они стояли во главе политического сообщества и управляли им.

Вне всякого сомнения, это радикальное предположение отчасти было одобрено. Как мы уже знаем, некоторым итальянским гуманистам было знакомо утверждение, что только добродетель создает истинную знать и что только истинное благородство, *vera nobilitas*, дает справедливое право властвовать. Одним из знаков одобрения этого аргумента стало то, что несколько итальянских трактатов, отстаивающих подобное мировоззрение, в дальнейшем перевели в Северной Европе. «Декламация о благородстве», принадлежащая Бонаккорсо да Монтеманья, появляется в английском переводе уже в начале 1460-х гг., в то время как очень похожий по своему содержанию «Трактат о знати» Джованни Ненны был переведен Уильямом Джонсом значительно позднее (Charlton 1965, p. 84). Ненна даже более однозначно ставит знак равенства между добродетелью и истинной знатью, чем это делает Бонаккорсо. Как мы уже знаем, в «Декламации» Бонаккорсо два участника словесного состязания просто произносят соперничающие речи о *vera nobilitas*, оставляя нам самим судить о достоинствах их аргументов. Но «Трактат» Ненны ничего не оставляет воображению, поскольку персонаж по имени Неннио выступает вперед после того, как два главных героя уже высказались, и сообщает нам результат их дебатов. Он подробно излагает свои аргументы, отмечая, что одни сводят истинную знать к «крови и богатству», другие связывают ее с «добродетелями духа» (Nenna 1595, fo. 67b). Потом он объявляет с некоторым волнением, что первое из этих мнений является «причиной гордыни и невежества», а также «нестерпимого зла» (fo. 80a). Поэтому он приходит к выводу, что истинная знать, единственно достойная «чести и славы», целиком заключается в «добродетелях ума», которые «украшают джентльмена и делают его благородным в полной мере» (fos. 87a, 91b, 96b).

Знакомясь с подобными трактатами эпохи кватроченто, многие северные гуманисты открыто заявляли о своем согласии с их выводами. Например, Элиот провозглашает во второй книге «Правителя», что «знать» есть просто «похвала и как бы прозвище добродетели» (Elyot 1962, p. 106). И Эразм в «Воспитании христианского государя» без колебаний указывает на радикальные последствия этого учения. Он соглашается с тем, что, когда знатность «выводится из добродетели», она производит гораздо большее впечатление, чем тот род знатности, который основывается на «происхождении или богатстве»; он считает, что, только первую можно принять за истинное благородство «с полным правом» (Erasmus 1965, p. 151)⁴⁰. И добавляет, что если кто-то поистине благороден в том смысле, что обладает всеми добродетелями в наивысшей степени, то власть «лучше всего верить» ему, поскольку он «опережает остальных в царских дарованиях» (p. 140)⁴¹. Те же аргументы повторяются в ряде трактатов, специально посвященных выяснению того, что означает *vera nobilitas*. Жосс Клиштов, например, в 1512 г. опубликовал «Краткую работу об истинной знати», в которой утверждает, что «самым выдающимся из всех типов знатности является знатность согласно добродетели» (Clichtove 1512, fo. 52). И Джон Хейвуд (ок. 1497 — ок. 1580) защищал ту же сентенцию в «Мягкости и благородстве», грубоватой стихотворной комедии, которую он, вероятно, написал в начале 1520-х гг. (Cameron 1941, p. 88). В пьесе четыре персонажа: купец, джентльмен, пахарь и философ. Купец заявляет, что его «считают по преимуществу» «мудрым и благородным человеком», по причине его «великого богатства» (Neuwood 1941, p. 1). Джентльмен осуждает такое от-

40. Цит. по: Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя. С. 23. — Прим. пер.

41. Цит. по: Там же. С. 13. — Прим. пер.

ношение, настаивая на том, что истинное благородство возникает из «наследственного владения большими землями» (р. 2). Затем слово получает пахарь, который заявляет о своем решительном несогласии с помощью известного риторического вопроса:

Когда Адам пахал, а Ева пряла,
Кто дворянином был тогда?

С окончательными выводами в эпилоге выступает философ: «добродетель — самая главная вещь», лежащая в основе истинного благородства; «главы, властители и правители» должны назначаться на их высокие должности исключительно «по причине их добродетели» (р. 35; ср. Hогrefe 1959, pp. 283–288).

Однако при всем внешнем одобрении этих требований равноправия северные гуманисты, как правило, вели дебаты вокруг *vera nobilitas* таким образом, что любой подрывной подтекст в их рассуждениях полностью нейтрализовался, а сами рассуждения ловко направлялись в поддержку традиционной иерархической картины политической жизни. Такая уловка основывалась на эмпирическом утверждении — на игре слов в своем роде, — что даже если добродетель и создает единственную истинную знать, то все равно традиционные правящие классы лучше других проявляют добродетели. В начале своего «Правителя» Элиот откровенно говорит о том, что «в добродетели джентльмена обычно больше терпения, любезности и мягкости, чем у большинства сельских жителей или людей низкого происхождения» (Elyot 1962, p. 14). Возможно, самую яркую формулировку этого широко распространенного и удобного мнения дал в своем трактате «О благородных, или о знати» Лоренс Хамфри (ок. 1527–1590). По-видимому, он опирается — и часто ссылается — на более раннюю трактовку *vera nobilitas*, предложенную Осорио в его «Рас-

суждении о гражданской и христианской знати» в 1552 г. (Sorrentino 1936, p. 17). В его же собственном трактате — впервые опубликованном на латыни в 1560 г. и переведенном на английский в 1563 г. — в начале второй части демонстрируется аналогичный подход к теме истинной знати. Хамфри признает, что высшее благородство несомненно заключается во «внутренних украшениях и добродетелях» духа (Humphrey 1973, sig. K, 4a). Но он тут же заявляет, что, хотя эти добродетели сами по себе неизменны, тем не менее мы обнаруживаем («по неизвестным причинам») их «блеск и сияние у знатного человека» в большей степени, чем у какого-либо другого (sig. K, 4b). У «грязной черни» добродетели всегда немногочисленны, зато они «в полноте и избытке» у аристократии, способной «достигать более полного и превосходного совершенства, чем подонки и человеческие отбросы» (sig. K, 5b; sig. L, 2b). Обнажая игру слов, на которой основываются подобные доводы, мы можем сказать, что претензия Хамфри попросту сводится к тому, что благородные и джентльмены всегда проявляют высочайшее благородство и любезность (*gentleness*).

Практически все северные гуманисты продолжают нести это глубоко консервативное послание, подкрепляющее их приверженность интересам традиционных правящих классов. Признавая, что управление должно находиться в руках людей величайшей добродетели, и утверждая, что такими людьми зачастую оказываются представители знати и джентри, они делают отсюда очень удобный вывод: чтобы поддерживать политическое общество в хорошем состоянии, нам не следует нарушать существующих социальных различий, напротив, мы должны сохранять их, насколько это возможно. На их языке это означает, что для сохранения «порядка» нужно придерживаться существующих «чинов» (*degrees*) (ср. Greenleaf 1964, особенно pp. 53–57). Безусловно, Улисс наилучшим

образом выразил это убеждение в первом акте шекспировской пьесы «Троил и Крессида»^{42,43}. Вся вселенная, говорит он, служит доказательством важности «чинов»:

А между тем и небо, и планеты,
И мира центр всегда хранят закон,
Порядок, подчиненность, табель, ранг.

Точность и неизбежность подобной аналогии не подлежат сомнению: социальная система, подобно солнечной системе, не выживет, если чиновничество перестанет соблюдаться:

О да! Едва исчезнет подчиненность —
Опора и ступень высоких дел —
Погибнет всё! И как могли б общины,
Чины ученых, братства в городах,
И мирная торговля чуждых стран,
И право первородства и рожденья,
Прерогативы возраста, короны,
И скиптр, и лавр держаться без нее?

И очевидно, что изменять существующую систему было бы безумием:

Снимите подчиненность, эту цепь, —
Раздор воспрянет, и явленья все
Придут в боренье.

Однако было бы ошибкой видеть в этом, как это делают некоторые ученые, «знамение елизаветинской картины мира», полагая при этом, что в век Шекспира расцветают подобные представления о «по-

42. Цит. по: *Шекспир В.* Троил и Крессида / Пер. Л. С. Некора // Полн. собр. соч.: В 8 т. / Под ред. А. А. Смирнова. М.-Л.: Academia, 1949. Т. 7. С. 242. — *Прим. пер.*

43. См. *Troilus and Cressida*, I, iii, 75–137.

рядке» и «чине». Ко времени Шекспира эти статичные образцы политической системы уже были поставлены под сомнение религиозными радикалами и политическими революционерами конца XVI в. Более того, можно утверждать, что собственное отношение Шекспира к «чину» скорее отражает возникшее замешательство, чем является простым повторением старых общих мест. Несомненно, есть что-то подозрительно гротескное в знаменитой речи Улисса и больше, чем крупица иронии, в том обстоятельстве, что ее произносит такой отъявленный манипулятор. Если мы действительно хотим узнать о расцвете подобных представлений, мы должны обратиться к первой половине XVI в.: тогда защита «порядка», ассоциированного с «подчинением», велась не только вполне осознанно, но и вызывающе и напористо.

Такую агрессивность поддерживали те, кто хотел защитить существующую иерархию от претенциозных выскочек, стремящихся улучшить свой «чин», поднимаясь вверх по должностной лестнице. Самой известной полемикой такого рода стали нападки Джона Скелтона на кардинала Томаса Уолси, «презренного бедняка» с «засаленной родословной», которого король вывел «из низкого звания» и возвысил до должности, принесшей ему незаслуженную власть и чрезмерное богатство (Skelton 1931, pp. 353, 355). Но более суровую атаку на подобных парвеню повел Хамфри в первой части своего трактата о знати. Он смотрит с глубоким презрением на «жалких выскочек», которые «своей внезапной яркостью» стараются «затмить древние фамилии» (Humphrey 1973, sig. G, 7b). И он требует, что они не забывали про «навозную кучу», из которой они были подобраны Богом и незаслуженно поставлены на высокие посты (sig. B, 9a).

За этими вспышками гнева стояло все то же убеждение: хороший «порядок» предполагает почитание «чинов». И даже наиболее радикальные при-

верженцы идеи общего блага были сторонниками этой идеи. Старки, например, настаивает на том, что «истинного общего благосостояния» можно достичь только тогда, когда «все части, как члены одного тела, соединятся в совершенной любви и согласии, и каждый будет исполнять свой долг и обязанности так, что любой человек, какого бы он ни был статуса, должности или чина, будет исполнять подобающий ему долг точно таким же образом, без зависти и злобы к другим» (Starkey 1948, p. 62). В книгах-советах для королей и государей такие взгляды выражались даже с большей энергией. Так, Бюде настаивает на том, что «смещение уровней полномочий и степеней превосходства» губительно для монархического правления (Budé 1966b, p. 125). И наконец, те же мысли поданы наиболее полно в книгах-советах для знати и джентри. Самым ярким примером здесь служит «Книга, именуемая Правитель», которая на своей первой странице определяет «общее благо» как «живое тело, составленное или собранное из людей различных сословий и званий» (Elyot 1962, p. 1). За этим следует более выразительное утверждение, что политическое сообщество нельзя считать упорядоченным, «если оно не содержит чинов, высоких и низких, распределенных согласно достоинству или почету» (p. 4). Элиот предупреждает — в пассаже, который отзовется эхом у Шекспира, — что если мы «лишим вещи порядка», возникнет «бесконечный раздор»⁴⁴. Отсюда следует, заключает он, что истинное «общее благосостояние» обязано придерживаться «ранее определенных чинов и должностей», дабы внушать почтение и должное повиновение простому народу или общинам» и обеспечивать сохранение доброго порядка, гармонии и мира (p. 5).

44. См. Elyot 1962, p. 2. Более полный анализ параллельных мест у Шекспира и Элиота по поводу «порядка» и «чина» см. в Starnes 1927, особенно pp. 121–128.

Роль образования

Если добродетельность наших правителей является ключом к хорошему правлению, то возникает вопрос большой практической важности: как мы можем быть уверены в том, что они усваивают необходимые добродетели должным образом? Обычный ответ северных гуманистов, непосредственно основанный на работах их предшественников эпохи кватроченто, состоял в том, что самым надежным способом усвоения этих добродетелей должно стать обучение правителей по программе *studia humanitatis*.

Наиболее систематическое выражение эти взгляды получили в работах гуманистов по философии образования. Так, Садолето уже в начале своего трактата «О надлежащем воспитании мальчиков» заявляет два ключевых принципа: хорошие поступки — плоды добродетелей, а сами добродетели — плоды хорошей выучки. Затем он подробно описывает ту разновидность обучения, которая, по его мнению, будет действительно поощрять «стремление к добродетели» — типично гуманистический учебный курс, начинающийся с грамматики и риторики, а завершающийся философией, «источником и ключом, дающим начало всем добродетелям» (Sadoleto 1916, p. 67–68). Вивес описывает тот же курс обучения в трактате «О преподавании наук», а также предлагает список книг, которые следует читать с пристальным вниманием. В дополнение к классическим текстам по античной риторике и моральной философии он горячо рекомендует нескольких современных авторов, которые также выделяли тесную связь между гуманитарными дисциплинами и практикой хорошего управления. Он особенно подчеркивает значение работ Эразма и Бюде для моральной философии, и в отдельных вопросах политической теории вновь ссыла-

ется на Эразма вместе с Патрици и сэром Томасом Мором. Он полагает, что они «уже стали великими или скоро будут признаны таковыми» (Vives 1913, p. 157, 260).

Учитывая веру в существование тесной связи между правильным воспитанием и благоразумным правлением, неудивительно, что педагогические советы волновали многих авторов «зерцал для государей» не меньше, чем советы политические. В «Воспитании христианского государя» Эразм настаивает на том, что «разум государя следовало бы прежде вооружать правилами и суждениями» (p. 156)⁴⁵. Подобный подход прямо отразился на структуре таких сочинений, как, например, «Воспитание государя» Бюде. В начале своего трактата он заявляет о том, что в первых четырех главах займется восхвалением мудрости, благоразумия и «науки» в делах управления. Однако он тут же замечает, что если мы спросим, как эти добродетели приобретаются, то это означает, что на деле нас интересует, как следует воспитывать наших правителей. Поэтому следующие тридцать глав он посвящает вопросу о том, какая форма воспитания может производить наиболее добродетельных правителей — считая само собой разумеющимся, что она же произведет и наиболее добродетельное правление.

Поскольку воспитание признавалось делом первостепенной важности, очень многие гуманисты, писавшие трактаты по моральной и политической философии, включали в них чрезвычайно подробные наказания наставникам будущих государей и магистратов. Соглашаясь с Эразмом в том, что «люди не рождаются, но создаются», они вполне допускают, что даже малейшие ошибки в воспитании могут пагубно отразиться на поступках человека, когда тот будет занимать влиятельный пост

45. Цит. по: Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя. С. 27. — Прим. пер.

(ср. Woodward 1900, p. 116). Замечательный пример, демонстрирующий, насколько далеко они заходили в этом убеждении, дает вторая книга «Часов государевых» Гевары, в которой рассматривается вопрос о том, «как государям и верховным правителям» следует «кормить и воспитывать своих детей» (Guevara 1968, fo. 80b). Гевара посвящает не менее шести глав грудному вскармливанию, стараясь учитывать все, от «семи качеств, которыми должна обладать хорошая кормилица», до нелепых языческих суеверий, существующих по этому предмету (fos. 112b, 119a). Чрезвычайное внимание к деталям характерно и для «Правителя» Элиота. В первой части этой книги также идет речь о грудном вскармливании. Кроме того, большое место уделяется здесь специфически английской теме физических упражнений, которые подобают юному джентльмену. Танцы («означающие брак») рекомендуются на том, в частности, основании, что они «знакомят с первой моральной добродетелью, называемой благоразумием»; теннис тоже позволителен, но только если им «заниматься изредка», футбол же строго критикуется за его «звериную ярость и крайнюю жестокость» (Elyot 1962, pp. 78, 92).

Эта усердная забота об идеальном курсе обучения привела к тому, что гуманисты приобрели огромное влияние в качестве советников государей. А это, в свою очередь, вызвало революцию в теории и практике воспитания. Гуманисты первыми стали распространять в Северной Европе чрезвычайно влиятельное мнение, что обучение *litterae humaniores*⁴⁶ совершенно необходимо для общественной

46. Дословно: «Более человеческие писания/науки» (лат.). Это выражение употреблялось практически как синоним *studia humanitatis*. В более узком смысле оно может также обозначать «программу» *studia humanitatis*, состоящую из грамматики, риторики, поэзии, истории и моральной философии. — Прим. пер.

жизни. Именно они сумели избавиться от векового разграничения — к тому времени уже упраздненного в Италии — между двумя системами воспитания: для правящих классов и для «клириков». Еще в конце XV в. представление об их различии воплощается в таких трактатах, как анонимная «Книга о знати». Но из нее мы узнаем о «печальном факте»: множество молодых людей, «благородного происхождения и рожденных для битвы», посвящает себя таким «странным занятиям», как изучение «судейской практики» и других «гражданских вопросов», и в итоге «тратит свое время на столь бесполезные дела» (Book of Noblesse 1475, p. 77). Гуманистам хорошо были известны подобные предрассудки. В конце 1560-х гг. Хамфри все еще жалуется на дворян, которые редко получают удовольствие от «ученого ума и мудрости, скрепленной знанием» (Humphrey 1973, sig. X, 2a). Однако, столкнувшись с таким невежеством, гуманисты посвятили себя продвижению платонической концепции, которую представил Эразм в начале «Воспитания христианского государя»: если «не будешь философом, не сможешь быть государем, а тираном — сможешь» (Erasmus 1965, p. 150)⁴⁷. Вновь и вновь они ссылались на то, что Александр Великий был воспитан Аристотелем. По уверению Бюде, это лучшее доказательство того, что «честь и великая слава являются следствием хорошего воспитания» (Budé 1966b, p. 112). В то же время они побуждали королей, принцев и джентри согласиться с тем, что, по выражению Элиота, «учиться похвально, а не позорно для знати» (Elyot 1962, p. 42).

Хамфри прекрасно резюмирует призыв, обращенный к правящим классам его эпохи: «забудьте о благородстве, если ненавидите учение»; поймите, что тем, кто «блистает отвагой», следует также «блистать умом» (Humphrey 1973, sig. X, 2a, 4a). Этот

47. Цит. по: Там же. С. 22. — *Прим. пер.*

призыв получил широкий отклик и имел огромное историческое значение. Гуманистам удалось внушить аристократам, что сила оружия в глазах общества уступает силе убеждения. В противном случае, как уже в 1509 г. отмечал Эдмунд Дадли в своем «Древе общего блага», им оставалось только наблюдать, как их традиционное превосходство подрывают «дети бедняков и подлого люда», овладевающие новыми познаниями и получающие «поддержку и авторитет, которыми должны были располагать дети благородных кровей, обладай они всем этим» (Dudley 1948, p. 45). Урок был быстро усвоен: во второй половине XVI в. дворянские дети начали заполнять университеты Северной Европы; рост уровня их грамотности оправдывал притязания на то, что добродетель и *vera nobilitas* в своих высших формах действительно встречаются у традиционной аристократии; а это, в свою очередь, помогло нейтрализовать угрозу, возникшую перед утвердившейся классовой структурой со стороны обновленной учености.

Гуманистическая критика гуманизма

ДО СИХ пор нас интересовали способы, которыми северные гуманисты поддерживали и развивали моральное и политическое мировоззрение, характеризующее итальянский Ренессанс. Исследуя их, мы смогли выделить тезис, иногда оспаривавшийся, но без которого вряд ли можно обойтись: в действительности политическую теорию Северного Ренессанса целесообразно рассматривать по сути как расширение и укрупнение ряда аргументов, первоначально обсуждавшихся в Италии кватроценти. Вместе с тем важно подчеркнуть, что эти аргументы никогда не воспроизводились в механической или некритической манере. Как мы уже отмечали, некоторые проблемы, занимавшие центральное место в итальянских политических дебатах, почти не удостоились серьезного внимания в Северной Европе. В завершение нашего обзора нам остается добавить, что некоторые теории, развитые северными гуманистами, следует понимать не столько как продолжение, но скорее как критику ранней гуманистической мысли.

Гуманизм и оправдание войны

Роль войны в политической жизни была важным пунктом, по которому ряд северных гуманистов скорее критиковал своих итальянских предшественников, нежели следовал им. Как мы уже знаем, аристотелевский идеал вооруженного гра-

жданина был важным элементом многих теорий государственного управления эпохи кватроченто. Готовность бороться за свою свободу воспринималась тогда как часть обычных гражданских обязанностей, а ведение войны считалось чем-то большим, чем продолжение политики другими средствами. Напротив, многие северные гуманисты придавали большое значение стоической концепции, согласно которой всякая война является братоубийством, поскольку все люди — братья. Наиболее ярким выражением этого убеждения стала речь Эразма от 1517 г. под названием «Жалоба мира»¹. Мир говорит здесь от собственного лица, жалуясь на «несправедливое отношение» людей, которые «презирают» и «изгоняют» его (Erasmus 1917, p. 1)². Вначале он настаивает на том, что война совершенно противна идеалам христианского сообщества. Она «столь безбожное дело», что «становится скорой гибелью для благочестия и веры» (p. 2)³. Затем он добавляет, что война является не меньшим врагом и для добродетельного правления, поскольку «когда вступает в дело оружие, законам вообще приходится молчать»⁴, и «порочные люди» всегда достигают «наибольшего могущества», когда мир

-
1. «Жалоба мира» решительно осуждает бедствия, которые приносит война христианскому обществу. Она стала одним из самых популярных сочинений Эразма, выдержав тридцать два издания в течение XVI в.; ср. Bainton 1951, p. 32. Свою ненависть к войне Эразм выразил и в других сочинениях. Одним из наиболее важных по этой теме является его изречение *dulce bellum inexpertis*, «война сладка тому, кто ее не изведал». О программном сочинении, которому Эразм дал это заглавие и включил в издание своих «Адагий» 1515 г., см. Phillips 1964, pp. 308–353. Более подробное обсуждение этой работы и «Жалобы мира» см. в Adams 1962, pp. 86–109.
 2. Цит. по: Эразм Роттердамский. Жалоба мира / Пер. с лат. В. Д. Балашова // Трактаты о вечном мире. СПб: Алетейя, 2003. С. 29. — Прим. пер.
 3. Цит. по: Там же. С. 30. — Прим. пер.
 4. Цит. по: Там же. С. 54. — Прим. пер.

попран (р. 81). Поскольку высочайшая цель любого государства состоит в укреплении христианского мира и добродетельного правления, необходимо «прежде всего ненавидеть войну» (р. 82)⁵. Она расстраивает все наши лучшие надежды, погружая нас в «скопище всевозможного бесчестия» (р. 82)⁶. Речь завершается энергичным призывом «ко всем, кто считает себя христианином»: «единодушно сплотитесь ради мира» (р. 98)⁷.

Разумеется, было бы чрезмерным упрощением предполагать, что эта критика идеалов воинской славы означала отречение от прежних гуманистических воззрений. Некоторые северные гуманисты также восставали против почтенного учения о справедливой войне, в которой склонны были видеть весьма опасный источник и оправдание распространённого в то время насилия. Самым влиятельным сторонником этого учения был Августин. Несмотря на частые призывы избавиться от войны, присутствующие в трактате «О граде Божием», он допустил два очень важных исключения, которые впоследствии были восприняты Церковью и включены Фомой Аквинским в его классическую защиту справедливой войны (ср. Adams 1962, pp. 6–12). Прежде всего, как заявляет Августин в книге IV «О граде Божием», поскольку «было бы хуже, если бы люди более несправедливые господствовали над более справедливыми», отсюда следует, что война справедливых против несправедливых может быть не только «делом необходимости», но «может быть также названа счастьем» (Augustine 1957–72, II, 59)⁸. А в книге XIX он добавляет,

5. Цит. по: Там же. — *Прим. пер.*

6. В оригинале у Эразма *omnis impietatis sentina*. — *Прим. пер.*

7. Цит. по: Там же. С. 58. — *Прим. пер.*

8. Цит. с изменениями по: *Блаженный Августин. О граде Божием. Книги I–XIII/Сост. и подг. текста к печати С. И. Еремеева//Творения: В 4 т. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. Т. 3. С. 164. — Прим. пер.*

что хотя «мудрый человек» всегда будет «будет скорбеть, что ему необходимо вести справедливые войны», тем не менее возможны обстоятельства, в которых «несправедливость противной стороны» вынуждает его «вести справедливые войны» (VI, p. 151)⁹.

Очевидно, что когда так называемые христианские гуманисты — особенно Колет и Эразм — стали безоговорочно критиковать ужасы войны, они прежде всего стремились ниспровергнуть эту опасную общепринятую установку. Как объясняет Колет в своем «Изложении Послания святого Павла к Римлянам», защищать идею справедливой войны значит считать возможным «сокрушить зло с помощью зла». Но Святой Павел учит нас, что «только добром можно одолеть зло», и если мы «тщимся сокрушить зло с помощью зла», то лишь «опускаемся до зла», не достигая добра (Colet 1873, p. 86). Это означает, что «кары, военные предприятия и все другие способы, к которым прибегают люди, чтобы покончить со злом, не достигают поставленной цели» (p. 86). Ибо «война не побеждается войной, но миром, смирением и упованием на Бога» (p. 97). Эразм в «Жалобе мира» выступает даже с более откровенной критикой (ср. Fernandez 1973, p. 225). Часто приходится слышать, говорит он, о необходимой и справедливой войне, «которую по какому угодно поводу христиане ведут против христиан руками наемников» (Erasmus 1917, p. 51)¹⁰. Но отнюдь не необходимость и не несправедливость заставляют их идти на войну, а «гнев, тщеславие и глупость» (p. 53)¹¹. Если бы они были поисти-

9. Цит. с изменениями по: *Блаженный Августин. О граде Божиим. Книги XIV–XXII* / Сост. и подг. текста к печати С.И. Еремеева // Творения: В 4 т. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. Т. 4. С. 333. — *Прим. пер.*

10. Цит. по: *Эразм Роттердамский. Жалоба мира*. С. 46. — *Прим. пер.*

11. Цит. по: Там же. С. 47. — *Прим. пер.*

не христианами, то они поняли бы, что «едва ли бывает такой несправедливый мир, чтобы нельзя было предпочесть его даже самой справедливой войне» (р. 54)¹². Ибо «мир — лучшее из всего, что природа дала человеку», и если мы хотим «стать христианами»¹³, мы должны всегда приветствовать мир (pp. 19, 91).

Однако некоторых северных гуманистов эта традиционная проблема волновала гораздо меньше, чем бездумное отношение к военному искусству, которое поощрялось рядом гуманистов кватроценто. В особенности их возмущало то, что сила и насилие стали считаться обычными составляющими государственного управления. В «Утопии» Мора такой подход решительно отвергается. Если «гражданские» гуманисты обычно выступали за то, чтобы хороший гражданин относился к военной службе как части своих непеременных гражданских обязанностей, то Мор рассказывает нам, что мудрые утопийцы делают все возможное, чтобы не отправлять своих граждан на войну. Настолько высоко «они ценят друг друга, что никого из своих не хотят они променять на вражеского правителя» (More 1965, pp. 205–207)¹⁴. И в то время как «гражданские» гуманисты с неизменной тревогой и осуждением смотрели на практику наемничества, Мор неоднократно сообщает, что утопийцы «прилагают все усилия к тому, чтобы не было необходимости сражаться им самим, и стараются закончить войну с помощью заменяющих их наемников» (pp. 149, 211)¹⁵.

Помимо отказа от концепции вооруженного гражданина, многие из этих мыслителей крити-

12. Цит. по: Там же. — *Прим. пер.*

13. Цит. по: Там же. С. 57. — *Прим. пер.*

14. Цит. по: Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. С. 89. — *Прим. пер.*

15. Цит. по: Там же. С. 91. — *Прим. пер.*

ковали приобретающее все большую популярность утверждение, что военную профессию следует считать единственно достойным и почетным занятием джентльмена. Конечно, это было традиционное дворянское убеждение, но два фактора вновь подтвердили его значимость в начале XVI в. Первый — широко распространенное стремление возродить рыцарский кодекс: движение социальной ностальгии, нашедшее выражение в таких сочинениях, как «Книга о знати», и таких зрелищах, как «Поле золотой парчи» (ср. Ferguson 1900, pp. 23–26, 143–53)¹⁶. Другим фактором, тесно связанным с предыдущим, был интерес ряда итальянских гуманистов к проекту гражданского воспитания воинов Европы, целью которого было снабдить их подходящими понятиями чести, славы и почета, а также уверить в том, что (по выражению Кастильоне) стремление к грамотности не повредит военному делу. Значение, которое Кастильоне и его многочисленные подражатели придавали этой системе ценностей, способствовало тому, что во многих гуманистических кругах XVI в. воинское занятие приобрело беспрецедентную привлекательность. Убежденность Отелло в том, что «войны» способны обращать «честолюбье в доблесть»¹⁷, очевидно объясняет род его занятий не с рыцарской, а с гуманистической точки зрения. Тогда как благородная смерть сэра Филипа Сидни на поле боя под Зютфеном представляет апофеоз ренессансного придворного и знатного рыцаря в одинаковой степени.

Строгое осуждение возрожденного интереса к воинской славе, облаченной в рыцарские

16. Field of The Cloth of Gold (*англ.*) — название палаточного городка близ города Кале, сооруженного в июне 1520 г. по случаю торжественной встречи королей Англии и Франции, Генриха VIII и Франциска I. — *Прим. пер.*

17. *Othello*, III, iii, 350–351. [Цит. в переводе А. Радловой. — *Прим. пер.*]

или гуманистические одежды, можно снова найти в «Утопии» Томаса Мора. Из нее мы узнаем, что для мудрых утопийцев «нет ничего бесславнее славы, добытой на войне»¹⁸. Они всегда предпочитают добиваться мира обманом или подкупом своих врагов, не расплачиваясь за него жизнями людей (More 1965, pp. 201, 205). Стремление развеять, по словам Отелло, «и честь, и блеск, и гордость славных войн»¹⁹ так же заметно у других северных гуманистов, хотя не все они согласились бы с утверждением Мора, что «благие мирные вещи» всегда предпочтительнее «военных дел»²⁰. Бюде, например, продолжает призывать всех «истинных дворян» искать «славной смерти» в сражении, чтобы «облагородить свое доброе имя и возвеличить свое оружие» (Bude 1966b, p. 33). Но если мы обратимся к другим авторам «зерцал для государей», то увидим, что они согласны со словами Гевары из «Часов государевых»: «если государи примутся воевать только ради славы», они убедятся в «бесполезности своей победы» (Guevara 1968, fo. 174a). Свою ненависть к войне Эразм переносит в книгу советов, смело критикуя Августина в конце «Воспитания христианского государя» за то, что тот допускал существование справедливых войн, и умоляя всех правителей согласиться с тем, «какая почетная, какая благотворная вещь мир» (Erasmus 1965, pp. 249, 251)²¹. Подобным же образом и Гевара посвящает особую главу «Часов государевых» призыву ко всем «государям и знатым людям» «отдаться миру и сторониться военных дел» и помещает

18. Цит. по: Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. С. 87. — Прим. пер.

19. Othello, III, iii, 355. [Цит. в переводе А. Радловой. — Прим. пер.]

20. Цит. по: Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. С. 29. — Прим. пер.

21. Цит. по: Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя. С. 100. — Прим. пер.

в нее письмо, якобы написанное императором Марком Аврелием своим римским друзьям, в котором он отчаянно просит их рассудить, «какой почет, какую честь и славу, какую победу или какое богатство», приобретенные на войне, могли бы оправдать утрату «такого множества добрых, доблестных и мудрых мужей» (Guevara 1968, fos. 172b 175a).

Гуманизм и «государственный интерес»

Ряд северных гуманистов обвинял своих итальянских предшественников еще и в том, что они с чрезмерной готовностью поддерживали неоднозначное с точки зрения морали понятие «государственного интереса». Некоторые из них, как считалось, слишком охотно соглашались с тем, что правителю иногда позволено игнорировать добродетели и совершать морально предосудительные поступки в том случае, если они отвечают его насущным интересам или сообщество в целом получает с их помощью бóльшую выгоду.

Разумеется, никто из более или менее «правовверных» гуманистов итальянского кватроченто не был настолько серьезным сторонником *ragione di stato* (государственного интереса). Однако, как мы знаем, мысль о том, что хорошие цели могут оправдывать дурные средства, представляла главную особенность политической теории Макиавелли, и Гвиччарди — один из первых политических мыслителей, действительно использовавший выражение *ragione di stato*, — до некоторой степени одобрял его принципы (Church 1972, p. 46). Кроме того, желательность усвоения этого менее идеализированного взгляда на образ действия государя позднее стала центральной темой отдельного жанра политических сочинений в Италии XVI в., самый заметный вклад в развитие которого сделал Джованни Ботеро, написав в 1589 г. трактат «О государ-

ственном интересе» (*Della ragion di Stato*)²². Ботеро осторожно дистанцируется от зловещей репутации Макиавелли, но круг тем, который он охватывает своими советами, удивительно похож на макиавеллевский: там есть главы о том, как обращаться с подданными, о способах предотвратить восстание, о важности обороны, об увеличении доходов и поддержании воинской дисциплины. Более того, нет никаких сомнений в том, что Ботеро является обитателем морального универсума Макиавелли. В начале своего трактата он заявляет о том, что собирается разобрать те поступки, которые вполне может совершить правитель, даже если «они недопустимы с точки зрения обычного рассудка» (Botero 1965, p. 3). И хотя он начинает разговор с того, насколько важен принцип справедливости, которым нужно руководствоваться, затем он быстро переключается на более двусмысленное понятие политического благоразумия, утверждая в Книге II, что «благоразумие и отвага суть два столпа, на которых должно покоиться всякое правление» (p. 34). Потом он формулирует первую и основную максиму благоразумия: «нельзя сомневаться в том, что в решениях государя на первом месте всегда будет стоять интерес; поэтому тем, кто имеет дело с государями, не следует полагаться на дружбу,

22. О Ботеро (1540–1617) и датировке его трактата см. Waley 1956, p. xv. Феррари перечисляет подобные работы, появившиеся в Италии спустя одно поколение под тем же названием — «О государственном интересе». Одну из них опубликовал Джироламо Фракетта в Венеции в 1592 г.; другую — Сципио Кьярамонти во Флоренции в 1615 г.; еще одну — Федерико Бонавентура в Урбино в 1623 г.; другую — Людовико Цукколо в Венеции в 1616 г.; еще одну — Людовико Сеттала в Милане в 1627 г.; и так еще целый список работ, которые Мейнеке охарактеризовал как «катакомбы заурядной литературы» (ср. Meinecke 1957, pp. 67 и прим.). Недавно Чёрч спас от забвения Фракетту (Church 1972, pp. 64–67), но он не говорит больше ни о ком из этих авторов.

родство, договор, ни на любые другие узы, если они не основаны на интересе» (р. 41).

Еще до того, как они получили представление об этой макиавеллевской традиции в политической мысли, северные гуманисты решительно выступали против любых попыток игнорировать требования справедливости ради достижения большей выгоды. Как отмечает Мор в «Утопии», люди часто видят в справедливости «всего лишь плебейскую, низкую доблесть», полагая при этом, что для правителей «не существует ничего недозволенного» (Мор 1965, р. 199)²³. Это, в свою очередь, означает, как с некоторой неохотой признает Элиот в «Правителе», что та несправедливость, «которую причиняют с помощью мошенничества и обмана», «применяется настолько повсеместно, что если ею пользуются в малом количестве, то она называется расчетом, а если пользуются в большом количестве и с важным выражением лица, то она называется и считается мудростью» (Elyot 1962, р. 168). Но это только доказывает, тут же добавляет он, что у королей и принцев нет представления о своих обязанностях. Любое обращение к лисьему коварству или «львиной жестокости и силе» не только «ужасно и отвратительно» по «мнению человека», но является таковым «в глазах Бога и осуждается Им» (р. 168). Таким образом, Элиот полностью убежден в том, что даже если политическое искусство подобного рода приносило бы «что-то хорошее», тем не менее, поскольку такие практики «противны справедливости» и поскольку справедливость является оплотом хорошего правления, их следует избегать и осуждать в любых обстоятельствах (pp. 169–170).

Эразм приходит к тому же выводу в «Воспитании христианского государя», где он задает ключе-

23. Цит. по: Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. С. 86. — Прим. пер.

вой вопрос, который Макиавелли ранее уже ставил в «Государе», но дает на него совершенно противоположный ответ. Что следует делать, спрашивает Эразм, когда ты видишь, что «не можешь защитить царство, не поправ справедливости, не пролив человеческой крови, не нанеся вере огромного ущерба»? (Erasmus 1965, p. 155)²⁴. Макиавелли говорил, что ради «сохранения власти» нужно быть готовым к любым, даже самые отвратительным поступкам. Но, по мнению Эразма, не следует делать ничего, даже из лучших побуждений, что могло бы повредить делу справедливости: «Лучше откажись и отступи на время» (p. 155)²⁵. Между Эразмом и Макиавелли — писавшими в один и тот же исторический момент и принадлежавшим к одной и той же интеллектуальной традиции — пролегает огромный этический разрыв. Эразм размышляет в духе «Государства» Платона, полагая, что главный вопрос, который должен беспокоить политического мыслителя, — это вопрос о том, как соблюсти правила справедливости внутри политического сообщества. Он заворочен безграничным величием максимы *fiat justitia, ruat coelum*²⁶. Однако Макиавелли размышляет скорее в духе утилитаристов Нового времени, видя главный вопрос в том, как сохранить само политическое сообщество. Поэтому он неизменно настаивает на необходимости трезвого расчета вероятных последствий.

«Государь» Макиавелли был впервые напечатан в 1532 г. С тех пор защитники *ragione di stato* по примеру Макиавелли стали увереннее утверждать, что если главной целью политического мыслителя являются по-настоящему полезные советы

24. Цит. по: Эразм Роттердамский. Воспитание христианского государя. С. 27. — Прим. пер.

25. Цит. по: Там же. — Прим. пер.

26. Да свершится справедливость, и пусть рухнут небеса (лат.). — Прим. пер.

о том, как «сохранить власть», то в таком случае следует признавать и даже положительно оценивать относительно неприглядные стороны существующей политической практики, а не объявлять их вне закона. Столкнувшись с этой очевидной изменой тому, что они считали настоящим делом политической философии, следующее поколение северных гуманистов стало все громче проклинать учение о «государственном интересе», направляя свою полемику против ославленной фигуры Макиавелли, изобретателя этого учения и ведущего «политического атеиста» эпохи²⁷.

Одним из первых, кто осудил Макиавелли, прямо назвав его имя, был Реджинальд Поул, герой «Диалога» Старки, написавший «Апологию для Карла V», которая включала нападки на политическую теорию Макиавелли за вред, причиняемый ею всем добродетелям (ср. Raab 1964, pp. 29–31). Спустя несколько лет другой ведущий английский гуманист, Роджер Ашем, в своих «Сообщениях и рассуждениях» с таким же отвращением отозвался об «учении Макиавелли», будто оно позволяет «думать, говорить и делать все что угодно ради выгоды и удовольствия» (Ascham 1904a, p. 160). Но первая более или менее систематическая критика подобного рода появилась во Франции. В 1576 г. Инносан Жантийе (1533–1588) издал в Женеве своего «Анти-Макиавелли» (Rathé 1968, p. 4). Среди максим, которые он извлек из сочинений Макиавелли о правлении, одна состояла в том, что «благоразумному принцу не следует оставаться добросовестным, когда добросовестность вредит его интересам» (Gentillet 1968, p. 445). Все макси-

27. Этот термин стал привычной инвективой в дискуссиях о тех авторах, о которых говорили, что они «немало искушены в Макиавелли». См., напр.: *Hull James. The Unmasking of the Politic Atheist* (London, 1602), sig. A, 4a; sig. D, 4a; sig. E, 3b. Ср. Raab 1964, p. 59.

мы Макиавелли, утверждает он, «порочны и отвратительны в высшей степени», но эта «превосходит все остальные» (р. 445). Жантийе начинает свой анализ этого высказывания в типично гуманистическом стиле, утверждая, что согласие с такой моралью уничтожило бы «все договоры, коммерцию, справедливое распределение и саму политику» (р. 446). А в заключение он заявляет, прибегая к гневной интонации кальвинистского проповедника: «вероломство настолько отвратительно Господу и всему миру, что Господь никогда не позволит вероломцу и клятвопреступнику уйти безнаказанно» (р. 477).

Все то же обличение безбожия продолжается в ряде иезуитских и гуманистических сочинений, которые были написаны в Испании поколение спустя. Наиболее пространное осуждение Макиавелли содержится в «Трактате о религии и добродетели христианского государя» Педро де Рибаданейры. Он остро чувствует, что «главная опора и наиболее крепкое основание» «ложного политического мышления» «Макиавелли и политиков» состоит в том, что государь должен практиковать «напускные добродетели», следуя при этом лукавым и жестоким методам льва и лисицы (Ribadeneira 1949, pp. 274, 279). Рибаданейра признает, что решающее значение имеет вопрос, все ли ухищрения государя можно вынести (р. 279). Он настаивает на том, что наши правители должны «поступать благоразумно во имя общего блага» (р. 282). Вместе с тем он считает, что они совершат серьезную ошибку, если согласятся с «вредоносным учением» Макиавелли (р. 282). Прежде всего они должны постоянно опираться на «христианский закон», ни при каких обстоятельствах «не отступая от него и от веры» (pp. 282–283).

Однако по мере того как насилия в политике XVI в. становилось все больше, а сторонники применения силы и обмана все чаще попирали защитни-

ков добродетели, даже гуманисты считали трудным сохранять свою приверженность высокому идеалу справедливости как единственно возможному основанию политической жизни. Некоторые из них стали склоняться к мысли, что в тех случаях, когда стремление к справедливости оказывается несовместимым с сохранением общего блага, допустимо делать то, что полезно, а не то, что безусловно справедливо.

Первые признаки перемены умонастроения можно заметить в значении, которое гуманисты стали придавать той идее, что все правители обязаны следовать требованиям не только справедливости, но и благоразумия. Одним из ранних примеров такого более снисходительного взгляда на политическую мораль можно найти в трактате Бюде «О воспитании государя». Описав несколько типов власти, он задается вопросом о том, как можно овладеть «наукой» правления (Budé 1966b, p. 16). Разумеется, он признает, что речь должна идти о понимании принципов справедливости, и в третьей главе утверждает, что государи с высочайшим почтением должны относиться к «добродетели справедливости» (p. 20). Однако прежде чем обратиться к этому традиционному аргументу, во второй главе он настаивает на том, что хорошее правление основано на признании добродетели «гражданского благоразумия» (p. 16). Более того, он соглашается с тем, что это отчасти двусмысленное понятие скорее нужно определять в терминах «политики», а не моральной философии, и добавляет, что оно «в большей степени связано и имеет близкое родство со строгостью закона, а не с идеей милосердной справедливости» (pp. 16, 19).

От предпочтения, отдаваемого благоразумию перед добродетелью, до очевидного одобрения той позиции Макиавелли, что иногда в интересах общего блага можно пойти на «полезный обман», оказалось достаточно сделать небольшой шаг. Пер-

вым гуманистическим мыслителем Северной Европы, который без стеснений стал защищать такую точку зрения, был Стефан Гардинер (ок. 1483–1555), развивавший свою аргументацию в книге, адресованной испанскому королю Филиппу II в начале 1550-х гг.²⁸ Трактат Гардинера, написанный в то время, когда он был лордом-канцлером, представлял собой историю древней Британии, и главное внимание в ней уделялось правлению Вортигер-на, первого короля бриттов, а также пришествию нормандцев в 1066 г. Как это было со множеством исторических сочинений, принадлежащих гуманистам, избирательный рассказ Гардинера был написан с тем, чтобы преподать практические уроки тогдашним правителям. Гардинер собирался предложить свои наставления Филиппу II — в то время, когда Мария Тюдор заявила о своем намерении выйти за него замуж — на тему, как с наибольшей пользой управлять народом Англии и какие меры следовало для этого предпринять. В результате появилась серия традиционных гуманистических предостережений о том, что нужно избегать льстецов, внимать урокам истории и «поощрять людей добродетельных и добросовестных» (Gardiner 1975, pp. 105, 108, 129). Но Гардинер явно ощущает ограниченность подобных советов и дополняет свои доводы искусным изложением чисто макиавеллевской концепции государственного интереса. Прежде всего он соглашается с Макиавелли в том, что хотя государю необходимо выглядеть добродетельным, но отсюда не следует, что на деле он должен обладать всеми добродетелями. «Ему доста-

28. Трактат Гардинера, носящий название «Рассуждение о пришествии англичан и нормандцев в Британию», был написан между ноябрем 1553 и ноябрем 1555 г. и, по-видимому был представлен Филиппу, но никогда не был опубликован. Об этих и других деталях истории рукописи см. Введение к недавно опубликованному великолепному изданию: Donaldson 1975, особенно pp. vii, 2, 4.

точно быть настолько благоразумным, чтобы уметь избежать бесславья тех пороков, к которым он вынужден прибегать, и сторониться тех из них, которые лишат его власти» (р. 149). Гардинер также цитирует весьма показательное изречение Макиавелли, гласящее, что государь «не может соблюдать все, что имеет для нас ценность», поскольку «ему для сохранения власти часто необходимо действовать вопреки милосердию, религии и вере» (р. 149). Конечно, полезно выглядеть милосердным, великодушным и правоверным», но «условия власти» таковы, что любой правитель, который чувствует себя связанным подобными требованиями, обнаружит, что они «больше вредят, чем приносят пользу». Поэтому в итоге Гардинер советует государю всегда сохранять видимость «веры, сострадания и милосердия», — ибо это «создаст ему хорошую репутацию у народных масс», — но в то же время он должен быть уверен, что «способен меняться», словно ветер, следуя переменам фортуны» (р. 149). Из «Государя» Макиавелли Гардинер заимствует не только характерное настроение, но даже слова, хотя открыто на него не ссылается (ср. Donaldson 1975, р. 16 и прим.).

Однако свою самую твердую почву макиавеллевское учение о *ragione di stato* нашло во Франции и Нидерландах XVI в. По мере того как под воздействием религиозных войн политическая структура этих стран приходила в упадок, становилось все труднее отдавать преимущество соблюдению справедливости перед сохранением общего блага. Находившейся в Париже во время осады 1590 г. Гийом дю Вэр был вынужден признать, что в суровые времена, напротив, необходимо считать само-сохранение первым законом природы (pp. 117–162). Подобным образом и Монтень в эссе «О полезном и честном», которое было написано почти в то же время, соглашается, что единственно возможной реакцией на «крупные и мелкие разно-

гласия, разрывающие нас нынче на части», было признать ту роль, которую играют в делах правления «благоразумие» и «доброта» (Montaigne 1957, pp. 600, 603)²⁹. Он рассказывает нам, что предпочитает держаться подальше от политики и дипломатии, поскольку чувствует себя уязвимым в вопросах чести и не хотел бы попасться в ловушки, расставленные чужим коварством и ложью. Тем не менее он вполне уверен — нам следует признать, что «законные пороки» играют важную роль в деле правления (p. 604)³⁰. Разумеется, Монтень осознает, что «это, конечно, несчастье», когда «крайние обстоятельства или какое-нибудь чрезвычайное и непредвиденное событие, угрожающее существованию государства, заставляют государя изменить своему слову и обещаниям» (p. 607)³¹. Но он не видит иного выбора, кроме как признать, что существуют пороки, которым не только «отводится свое место» при любом правлении, но «их используют для придания прочности нашему объединению, как используют яды, чтобы сохранить наше здоровье» (p. 600)³². Он также не считает разумным относиться к государственному интересу как пороку: «порока тут нет», поскольку государь просто «отступает от своих принципов ради общеобязательного и высшего принципа», который убеждает его в том, что «ему следовало поступить именно так, как он поступил» (p. 607)³³.

Гораздо более сильную приверженность тем же убеждениям (и с меньшим числом оговорок) можно найти в «Шести книгах о политике» великого знатока античной классики Юста Липсиуса

29. Цит. по: *Монтень М. Опыты*: В 3 т. / Пер. с фр. А. С. Бобович. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1960. Т. 3. С. 9, 14. — *Прим. пер.*

30. Цит. по: Там же. Т. 3. С. 15. — *Прим. пер.*

31. Цит. по: Там же. Т. 3. С. 20. — *Прим. пер.*

32. Цит. по: Там же. Т. 3. С. 8. — *Прим. пер.*

33. Цит. по: Там же. Т. 3. С. 20. — *Прим. пер.*

(1547–1606). Липсиус опубликовал свои «Шесть книг о политике» в Лейдене в 1589 г., куда переехал из Антверпена в надежде избежать жестких последствий продолжающегося восстания против испанской власти (Saunders 1955, pp. 27–30). Его трактат в значительной степени посвящен описанию максим благоразумия. В книге IV он смело ставит вопрос, «может ли смешанное благоразумие, допускающее обман, быть свойственно государю» (Lipsius 1970, p. 112). Липсиус замечает, что многие моралисты лишь «одобряют путь, который ведет к славе посредством добродетели». Но, по-видимому, сетует он, «они не знакомы с нынешним веком» и, словно дети, потеряны в «бурном море мировых событий» (p. 112, 114). Правда в том, живо заявляет он, что «некоторые люди слишком злятся на Макиавелли», не видя, что во времена насилия и вражды любой государь, желающий выжить, должен научиться «смешивать полезное с честным» (p. 113, 114). Таким образом, Липсиус явно ориентируется на учение Макиавелли о государственном интересе. Пусть государь, которому «приходится иметь дело с лисой», заключает он, учится «изображать лису», «особенно когда благо и общественная польза» требуют этого (p. 113).

Начав советовать государям придерживаться требований справедливости любой ценой, ряд ведущих гуманистов почувствовали необходимость разбавить их насыщенной примесью того, что Липсиус называл «полезным обманом» (p. 197). Свое согласие с учением о государственном интересе они оправдывали тяжкой необходимостью. Иногда они старались внушить себе, что речь не идет об умалении добродетелей, поскольку необходимость может оказаться одной из добродетелей. Шекспир приписывает этот своего рода циничский оптимизм Джону Гонту. В начале «Ричарда II», сострадая приговоренному к изгнанию Болингброку, он советует ему:

Учи так рассуждать свою нужду.
Нужда благоразумней всех достоинств³⁴.

Однако чаще всего гуманисты успокаивали себя, вспоминая известную сентенцию Публия Сира, сделанную во время окончательного краха Римской республики: *necessitas non habet legem*, у необходимости нет закона. Предвосхищая более уступчивую политическую мораль грядущего века, они соглашались с тем, что если необходимость нельзя подладить под закон, тогда закон придется подлаживать под необходимость.

«Утопия» и критика гуманизма

До сих пор «Утопия» Томаса Мора интересовала нас как достаточно типичный вклад в развитие главного направления политического мысли северного гуманизма. Важно было сначала усвоить эту точку зрения. Прежде всего она позволяет нам внести поправку в один из наиболее влиятельных, хотя и неверных подходов к интерпретации «Утопии» — будто бы мы не сможем понять рассуждение Мора, пока не рассмотрим его в контексте по преимуществу средневековых, а не ренессансных взглядов на политическую жизнь. Например, Р.У.Чамберс настаивает на том, что в «Утопии» следует видеть реакцию на «прогрессивные» политические идеалы своего века, и что Томас Мор «оглядывается» на «корпоративное устройство жизни» в Средние века, надеясь возродить умирающий идеал «средневекового коллективизма» (Chambers 1935, pp. 132, 258). А Дюамель доходит до того, что объявляет «Утопию» «возможно, самым средневековым из всех сочинений Мора», ибо

34. *Richard II*, I, iii, 277–278. [Цит. в переводе М. Донского. — *Прим. пер.*]

оно «насквозь схоластическое по своей композиции», а также «средневековое по своему стилю и содержанию» (Duhamel 1977, pp. 234, 246, 249). Однако, как мы уже заметили, в ряде вопросов, которые интересуют Мора как политического теоретика, а также с учетом используемых им понятий и аргументов он оказывается чрезвычайно близок к другим известным нам северным гуманистам. Он соглашается, хотя не без иронии, с тем, что настоящее дело политического теоретика — выступать советником государей. Так же, как и другие гуманисты, он понимает, что дать по-настоящему полезный и похвальный политический совет — означает множество трудностей. Мор решительно поддерживает общегуманистическую веру в то, что добродетели занимают центральное место в политической жизни, равно как и более специфическую уверенность в том, что соблюдение справедливости должно восприниматься как главная цель во всяком добродетельном политическом сообществе. И он повторяет известное общее место гуманизма, что для поддержания хорошо упорядоченного общества его граждане должны иметь возможность получать правильное образование, занимаясь *studia humanitatis*³⁵.

Другая причина начать с места, занимаемого Мором в основном движении гуманистической мысли, — как и в случае «Государя» Макиавелли — состоит в том, что оно дает нам отправную точку, с помощью которой мы могли бы измерить оригинальность Мора как политического теоретика. Правда, некоторые ученые считают, что в этом нет большой нужды. Они относятся к «Утопии» просто как вкладу в более общую «программу» гуманистических преобразований, которую Мор, по их

35. Самое лучшее обсуждение гуманистических воззрений Мора см. в Hexter 1965, pp. lxiv–cv. Ценный анализ взгляда Мора на христианских гуманистов как на естественных учителей Европы см. в Fleisher 1973, особенно pp. 128–136.

словам, разрабатывал в полном согласии с Эразмом, Вивесом, Элиотом и многими их последователями³⁶. Несомненно, такая интерпретация помогает уловить многое в характере этой книги. Но она не позволяет нам уловить то, что, возможно, является ключом к пониманию ее смысла: несмотря на величайший вклад в политическую теорию Северного Ренессанса, «Утопия» представляет собой самую радикальную критику гуманизма, написанную гуманистом.

Разумеется, предлагая этот ключ к пониманию книги Мора, мы не льстим себе надеждой открыть все двери в его сознание. «Утопия» остается чрезвычайно загадочным произведением с иронией такой глубины, которую подчас трудно измерить, и переменчивой интонацией, которая часто сбивает с толку. Иногда Мору удается без видимого труда создать самое приятное впечатление, когда он критикует варварство охоты, заботится о равенстве полов и подчеркивает значение религиозной терпимости (More 1965, pp. 129, 171, 219, 227). Но иногда кажется, что он одобряет лишенный всякого воображения образ жизни и делает это в странно напыщенной манере. Мы узнаем, например, что все утопийцы носят одинаковую одежду, живут в одинаковых домах и одинаковых городах; они встают в четыре часа утра, чтобы послушать лекции ученых; труба зовет их на обед, который проходит в общественной столовой и сопровождается чтением вслух нравоучительной литературы; а в восемь часов вечера все они безропотно отправляются спать (pp. 113, 121, 127, 129, 133, 141, 145).

Каждый читатель Мора, конечно, будет по-разному воспринимать его манеру изложения. Однако, если мы сосредоточимся более на том, как он критикует, нежели на том, как он одобряет известные

36. См. на эту тему Hogrefe 1959, pp. 1 и *passim*. См. также Caspari 1968, особенно p. 127 и Southgate 1955, особенно p. 254.

положения гуманистической политической мысли, то это, по меньшей мере, позволит нам ответить на один из главных вопросов, который возникает в связи с описанием Утопии, содержащемся в книге II. Выслушав рассказ Гитлодея, Мор в качестве его собеседника указывает на «главнейшую основу всего устройства», каковой является «общая жизнь и пища, отсутствие какого бы то ни было обращения денег» (р. 245)³⁷. Затем он сообщает, что хотя «в государстве утопийцев есть очень много такого, чего нашим странам я скорее мог бы пожелать», он все же может «согласиться не со всем», что поведал Гитлодей, в частности, он находит «весьма нелепым» утопийский коммунизм (pp. 245–247)³⁸. Возникает вопрос, должны ли мы симпатизировать персонажу Мора, когда он придирается к Гитлодею, или Гитлодею, когда он откровенно нахваливает утопийский образ жизни, или нам следует полагать, что их аргументы вовсе не содержат однозначного решения. Эта проблема вызывает напряженные и продолжительные споры среди ученых³⁹. Мы по-

37. Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. С. 106. —

Прим. пер.

38. Там же. — *Прим. пер.*

39. Две различные традиции интерпретации этого текста сходятся в том, что Мор хотел бы, чтобы его читатели относились всерьез к похвальным отзывам Гитлодея об устройстве Утопии. Одна из них видит в Море трагическую фигуру родившегося невовремя социалиста. Так, по-видимому, смотрел на него Маркс, и такое представление о Море распространилось в литературе благодаря Каутскому (см. Kautsky 1927). Тот же тезис был возрожден и развит в работе Ames 1949, особенно pp. 5–7, 27. Обсуждение этой интерпретации см. в Avineri 1962, особенно pp. 268–270. К такому же выводу приходят те, кто считает, что «Утопия» не напрямую, но при этом серьезно выражает идеалы христианского гуманизма. Странником этого тезиса является Хекстер (см. Hexter 1965, особенно, pp. lvii–cv). Эта интерпретация обсуждается в работе Skinner 1967, особенно pp. 157–160. Можно предположить, как показывает Аллен в своем исследовании вступитель-

пробуем оценить ее значение, рассматривая «Утопию» как гуманистическую критику гуманизма.

Можно сказать, что критика Мора начинается с провозглашения гуманистического общего места: только добродетель создает подлинную знать. Он замечает с необыкновенной горечью, что в наше время «знатность заключается» в происхождении и богатстве (р. 169)⁴⁰. Это означает, что люди «по-

ных писем к «Утопии», что гуманисты-современники Мора, в частности Бюде, считали «Утопию» совершенно серьезным изображением идеального политического сообщества. См. Allen 1963, особенно р. 106. Однако основная традиция интерпретации строится на предположении, что Мор не хотел, чтобы мы всерьез относились к искренним похвалам Гитлодея образу жизни Утопии. Самый типичный аргумент в пользу такого заключения был первоначально предложен Чамберсом: Мор собирался изобразить ограниченность рационализма, намекая на то, что христианское сообщество Европы могло бы преуспеть во многом, если бы только старалось. «Добродетели языческой Утопии изобличают пороки христианской Европы» (Chambers 1935, р. 127). Это утверждение получило одобрение очень многих ученых: см., напр., Campbell 1930, особенно pp. 96–101; Donner 1945, особенно pp. 68–75; Duhamel 1977, особенно р. 237; Felon 1975, особенно pp. 117, 124. Эта интерпретация обсуждается в работах Surtz 1957b, особенно pp. 12–15 и Hexter 1961, особенно pp. 22–26. Недавно в пользу этого заключения были предложены другие основания. Будто бы Мор беспристрастно изобразил две соперничающие точки зрения, не выразив определенного одобрения ни одной из них. Этот тезис, во многом основанный на формальных свойствах «Утопии», которая является диалогом, впервые представлен в работе Surtz 1957a, особенно pp. 182–184, и позднее был развит в Surtz 1965, особенно pp. cxxxiv–cxlviii. Он был одобрен в работе Bavington 1961, особенно р. 497. Об этой интерпретации см. Skinner 1967, особенно pp. 155–156. Наконец, еще один довод в пользу того, что Мор не хотел, чтобы мы всерьез принимали Гитлодея, сводится к тому, что он не хотел, чтобы в его книге вообще что-либо принималось всерьез. Эту точку зрения защищает в: Allen 1957, особенно р. 156; Lewis 1954, особенно pp. 167–169.

40. Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. С. 73. — Прим. пер.

хваляются и кичатся сознанием своей знатности, оттого что выпало им на долю родиться от предков, длинный ряд которых считался богатым, особенно землей (р. 169)⁴¹. Вследствие этого «сладостного сумасбродства» мнимым знатным «воздают только что не божеские почести»⁴² — пред ними обнажают голову и преклоняют колени просто из-за того, что они унаследовали свое положение и богатство (рр. 157, 169).

Это не означает, что Мор категорически против того, чтобы один человек внушал другому подобающее почтение или уважение. Он соглашается с известным гуманистическим положением о том, что мы должны искать чести и даже славы в наших поступках, и подчеркивает, что мудрые утопийцы «почестями, которые видны всем, призывают к добродетелям» (р. 193)⁴³. Он не согласен только с теми, «которым кажется, что, чем лучше на них платье, тем лучше они сами», кто «так вскидывают хохолок, будто они правы по природе, а не заблуждаются, и уверены, что их собственная цена от этого становится выше», и негодуют, если не получают почета, соответствующего их рангу (рр. 167, 169)⁴⁴. Он с неизменным сарказмом говорит о «так называемых высокородных» (рр. 131, 241)⁴⁵. И он всегда выступает против них, заявляя, что одна только истинная знатность достойна настоящего почета и уважения, и заключается она в обладании добродетелью. Мы узнаем, что утопийцы воздвигают статуи в память о своих «знаменитых мужах», прославившихся исключительной доблестью и «особыми заслугами перед государством» (р. 193)⁴⁶. И если

41. Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. С. 73. —

Прим. пер.

42. Там же. С. 69. — *Прим. пер.*

43. Там же. С. 84. — *Прим. пер.*

44. Там же. С. 73. — *Прим. пер.*

45. Там же. С. 104. — *Прим. пер.*

46. Там же. С. 84. — *Прим. пер.*

утопийцы никого «не почитают более, чем священников», то делают они это «из уважения к одной только добродетели», ибо только она может вдохновить человека на священство (р. 229).

Некоторые исследователи полагают, что Мор, критикуя тогдашнюю наследственную аристократию, выражал поддержку конечному преемнику ее могущества, протеевскому «новому среднему классу». Эймс, например, заявляет, что «Утопию» следует рассматривать как «продукт капиталистической атаки на феодализм, как составную часть критики увядающего социального порядка со стороны среднего класса и гуманистов» (Ames 1949, р. 6). Мор якобы прилагал усилия к тому, чтобы сделать мир безопаснее для проходимцев и карьеристов. Но такая интерпретация, по-видимому, основывается на логической ошибке *non-sequitur*. Из того, что Мор считал себя врагом аристократии, не следует, что он должен был считать себя другом торговцев, адвокатов и других членов «прогрессивного класса», описанного Эймсом (pp. 5, 37). Более того, в тексте содержится масса указаний на то, что Мор был чужд обычным устремлениям этих типичных представителей буржуазии. Мы узнаем, например, что утопийцы «вовсе отвергают крючкотворов», то есть исключают из своего сообщества юристов на том основании, что они, пренебрегая истиной, «разбирают дела хитроумно и толкуют законы извортливо» (More 1965, р. 195)⁴⁷. И конечно, в Утопии нет места торговцам, поскольку вся экономика работает без использования денег, и все кредитные операции проводятся муниципальной властью при отсутствии коммерческих предприятий для частных лиц (pp. 139–149).

Нападая на наследственную аристократию, Мор, скорее всего, хотел поставить под сомнение неоправданно комфортную социальную филосо-

47. Цит. по: Там же. С. 84. — Прим. пер.

фию его коллег-гуманистов. Как мы знаем, большинство из них полагало, что только добродетель должна считаться истинным благородством, но потом нейтрализовало радикализм этого утверждения оговоркой, что представители господствующих классов обычно проявляют добродетели наиболее полно. Таким образом, они склонялись к выводу, что возможное добродетельное политическое сообщество не только совместимо, но в действительности предполагает уважение к «чину, старшинству и положению». Мор же, напротив, настаивает на том, что если мы искренне заинтересованы в установлении добродетельного политического сообщества, то мы должны перестать притворяться, что нынешние дворяне имеют хоть какое-то отношение к подлинной знати, и упразднить всю структуру «чинов» ради того, чтобы только те, кто обладает истинной добродетелью, пользовались подобающим почетом и уважением⁴⁸.

Он тут же признает в пассаже, исполненном почти отчаянной иронии, что это решение сочтут совершенно абсурдным и отвергнут все, в первую очередь «простые люди», которых приучили верить в то, что «знатность, великолепие, блеск, величие» представляют «истинное достоинство и украшение государства» (р. 245; ср. Stevens 1974, pp. 17–18)⁴⁹. Тем не менее он остается непреклонным. В начале своего описания Утопии он говорит о том, что есть «один-единственный путь» к «общественному благополучию», и он проходит через упразднение всех «чинов» и утверждение всеобщего равенства (More 1965, p. 105)⁵⁰. Он заявляет, что утопийцы,

48. О критике «чинов» Мором см. Nexter 1964, особенно pp. 960–962: это очень продуктивный анализ, которому я многим обязан.

49. Цит. по: *Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III.* С. 106. — *Прим. пер.*

50. Цит. с изменениями по: Там же. С. 49. — *Прим. пер.*

применив этот принцип на практике, смогли установить настолько добродетельную форму правления, что «нигде больше нет лучшего народа, нигде нет более счастливого государства» (р. 179)⁵¹. А завершает он утверждением, что устройство их общества, основанное на упразднении всех социальных иерархий, является не просто наилучшим, но «также и единственным, какое по праву может притязать называться государством (*commonwealth*)» (р. 237)⁵².

Он называет две основные причины, по которым сохранение «чинов» никогда нельзя совместить с установлением добродетельного политического сообщества. Первая заключается в том, что при любой иерархической форме общества власть будет неизбежно принадлежать наихудшему типу людей. Бросается в глаза различие в отношении к знати и джентри, которое демонстрирует Мор, с одной стороны, и его ближайшие друзья и последователи, Эразм, Вивес и Элиот — с другой. Последние были вполне благожелательны к правящим классам. Как мы уже знаем, они старались защитить аристократию от социальной эрозии и предлагали себя в качестве целителей, готовых помочь ее представителям приспособиться к непривычному миру Ренессанса. Мор же, напротив, обращался к «великим господам» и «правителям» той эпохи только за тем, чтобы оскорбить их. Он упорно настаивает на том, что для успеха в иерархическом сообществе требуются самые отвратительные человеческие качества. Богатые и могущественные — это, как правило, «хищные, бесчестные» люди, которые «ни на что не годятся». В то время как бедные — «мужи скромные, простые повседневным усердием своим приносят обществу добра более, чем самим себе», но свойственная им добродетельность и по-

51. Цит. по: Там же. С. 78. — *Прим. пер.*

52. Цит. по: Там же. С. 103. — *Прим. пер.*

чительность не защищает их от обмана (р. 105)⁵³. Поэтому неизбежно «так называемые высокородные», они же «бездельники или же льстецы, изобретатели пустых наслаждений», заправляют государством в своих собственных гнусных интересах, злоупотребляя трудом «земледельцев, угольщиков, работников, возниц и ремесленников, без которых не существовало бы вообще никакого государства», и обрекая их на «самую жалкую смерть» (р. 241)⁵⁴.

Другая причина, которую называет Мор, требуя «упразднения» чинов, доводит критику социального неравенства той эпохи до ее кульминации. Никакое иерархическое общество, заявляет он, в принципе не может быть добродетельным: сохраняя «чины», мы поощряем грех гордыни; поощряя же грех гордыни, мы создаем общество, основанное не на добродетели, а на самом омерзительном пороке. Именно гордыня, настаивает он, составляет душу всех существующих государств. «Весь мир с легкостью давно бы уже перенял законы утопийского государства», если бы не противилось этому «одно чудище, правитель и наставник всякой погибели — гордыня» (р. 243)⁵⁵. В итоге ни одно существующее государство не может рассчитывать обрести подлинную справедливость или равенство. Ибо гордыня, эта «Авернская змея, обвивает сердца смертных, чтобы не стремились они к лучшему пути жизни» (р. 243–245)⁵⁶.

Заявив, что искоренение социальных различий составляет основу хорошего общества, Мор переходит к практическому вопросу, который волнует его больше всего: как нужно демонтировать существующую систему «чинов», чтобы добиться, наконец, триумфа добродетели? Ставя этот вопрос и отвечая

53. Цит. по: Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. С. 49. — *Прим. пер.*

54. Цит. по: Там же. С. 104. — *Прим. пер.*

55. Цит. по: Там же. С. 105. — *Прим. пер.*

56. Цит. по: Там же. С. 105. — *Прим. пер.*

на него, Мор совершенно расходится со своими современниками-гуманистами.

Вначале его интересует, что поддерживает существующие «чины» и, следовательно, утверждает гордыню в качестве господствующей страсти общественной жизни. Ответ очевиден: это неравное распределение денег и частной собственности, позволяющее немногим повелевать всеми остальными, питая свою гордыню и создавая условия для того, чтобы уважение внушала не добродетель, но звание и богатство. Как заявляет Гитлодей в начале своего описания Утопии, «мне кажется, повсюду, где есть частная собственность, где все всё измеряют деньгами, там едва ли когда-нибудь будет возможно, чтобы государство управлялось справедливо или счастливо. Разве что ты сочтешь справедливым, когда все самое лучшее достается самым плохим людям, или считаешь удачным, когда все распределяется между совсем немногими» (р. 103)⁵⁷. На этом основании можно утверждать, что Мор с совершенной серьезностью воспринимает известнейшее изречение апостола Павла из его «Посланий»: любовь к деньгам, действительно, есть корень всех зол.

Если это болезнь, то лекарство от нее очевидно: от денег и частной собственности нужно совершенно отказаться. Объявив проблему, Гитлодей тут же готов предложить ее решение: «Я полностью убежден, что распределить все поровну и по справедливости, а также счастливо управлять делами человеческими невозможно иначе, как вовсе уничтожив собственность. Если же она останется, то у наибольшей и самой лучшей части людей навсегда останется страх, а также неизбежное бремя нищеты и забот» (р. 105)⁵⁸. И здесь вновь очень заметно, что Мор, по сути, обвиняет современников-гуманистов в неспособности признать следствия их же

57. Цит. по: Там же. С. 48. — *Прим. пер.*

58. Цит. по: Там же. С. 49. — *Прим. пер.*

собственных рассуждений. Как мы знаем, указывать на злоупотребление частной собственностью как на корень тогдашних социальных и экономических проблем стало общим местом. Эразм в «Адагиях» даже предвосхитил аргумент Мора, заявив об отвращении к «богатству и дочери его — Гордыне» (Erasmus 1964, p. 328). Но только Мор довел эти рассуждения до законченного платоновского вывода и даже с одобрением отозвался о самом Платоне за то, что «он счел для себя недостойным вводить какие-либо законы для тех людей, которые отвергли уложения, распределяющие все блага поровну на всех» (More 1965, p. 105)⁵⁹.

Разумеется, Мор предлагает такое решение европейских проблем, которое уже было принято мудрыми утопийцами. Они отказались от использования денег и презрительно относились к золоту, используя его для изготовления «ночных горшков и всяких сосудов для нечистот» (p. 153)⁶⁰. Тем самым им удалось упразднить «чины» и установить порядок, при котором «они весьма успешно управляют государством с помощью весьма малочисленных законов; и добродетель там в цене, и при равенстве всем всего хватает» (p. 103)⁶¹. Это означает, что они сумели вырвать гордыню из своей социальной жизни, и «вместе с прочими пороками выкорчевали корни честолюбия и партий» (p. 245)⁶². Иными словами, они преуспели в создании добродетельного и гармоничного политического сообщества, следуя по пути, который Мор считал единственно возможным для достижения этой высшей цели.

Теперь становится очевидно, что Мор разделяет со многими другими гуманистами смысл исходного

59. Цит. по: Мор Т. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. С. 49. — *Прим. пер.*

60. Цит. по: Там же. С. 67. — *Прим. пер.*

61. Цит. по: Там же. С. 48. — *Прим. пер.*

62. Цит. по: Там же. С. 106. — *Прим. пер.*

вопроса. Он полагает, что одной из самых насущных задач социальной теории является установление причин несправедливости и бедности. И, подобно Эразму и поздним мыслителям общего блага (*Commonwealthmen*), он считает, что эти пороки вызваны главным образом злоупотреблением частной собственностью — посредством «богатства и дочери его — Гордыни». Уникальность «Утопии» заключается попросту в том, что Мор выводит из этого открытия следствия с такой решительностью, на которую никто из его современников оказался не способен. Если частная собственность является источником нашего настоящего недовольства, и если наша основная цель заключается в создании хорошего общества, то Морю представляется неоспоримой необходимостью ее отмены. И поэтому, когда в книге II он предлагает описание утопийского коммунизма, к нему нужно относиться как решению — единственно возможному решению — социальных проблем, которые он уже обрисовал в книге I. А это, в свою очередь, позволяет считать, что подзаголовок «о наилучшем устройстве государства», которым Мор снабдил «Утопию», означает ровно то, что он сказал.

Литература для дальнейшего чтения

1) Эразм Роттердамский. Наиболее информативной биографией все еще остается та, которую написал Смит (Smith 1923). В работе Phillips 1949 в общих чертах описывается контекст эразмовой мысли. В работе Vogt 1965 — интеллектуальный фон его «Воспитания христианского государя». Хороший общий обзор политических идей Эразма содержится во второй главе работы Mesnard 1936. О взглядах Эразма на войну и мир см. Adams 1962 и Fernandez 1973. Специальное исследование его библейского гуманизма см. в Rabil 1972.

2) Томас Мор. О предпосылках тюдоровского гуманизма см. прекрасные работы: Morriss 1953 (о политической теории), Charlton 1965 (о теории воспитания) и Caspari 1968 (общий обзор). Стандартной биографией Мора является работа Chambers 1935.

ИСТОКИ СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Обзор критической литературы об «Утопии» см. в: Surtz 1957a (в первой главе); Avineri 1962; Skinner 1967. Работа Hexter 1965 содержит одно из наиболее убедительных рассуждений о значении «Утопии». См. также Hexter 1952 (о композиции книги), а также Hexter 1961, Hexter 1964 (две ценные статьи по интерпретации). См. также противоположные по смыслу интерпретации «Утопии» в Ames 1949 (об «Утопии» как манифесте «среднего класса»), Duhamel 1977 (о ее «средневековом» характере) и Surtz 1957a, Surtz 1965 (о предположительно незавершенном характере рассуждения Мора).

Библиография

Первоисточники

- Adalbert of Samaria (1961), *The Precepts of Letter Writing* [*Praecepta Dictaminum*], ed. Franz-Josef Schmale (Weimar).
- Agrippa, Heinrich Cornelius (1974), *Of the Vanity and Uncertainty of Arts and Sciences*, ed. Catherine M. Dunn (California).
- Alberti, Leon Battista (1967), *Three Dialogues*, in *Renaissance Philosophy, vol. I: The Italian Philosophers*, trans. and ed. Arturo B. Fallico, Herman Shapiro (New York), pp. 28–40.
- (1971), *The Family*, trans. Guido A. Guarino, in *The Albertis of Florence* (Lewisburg), pp. 27–326.
- Alciato, Andrea (1557a), *Brief Annotations on the Last Three Books of Justinian's Code* [*In Tres Posteriores Codicis Justiniani Libros Annotatiunculae*], in *Opera omnia*, 4 vols (Basle), vol. II, pp. 91–138.
- (1557b), *The Extra Ornament of the Law* [*Parergon Iuris*], in *Opera omnia*, vol. II, pp. 173–494.
- (1557c), *On Magistrates and Civil and Military Offices* [*De Magistratibus, civilibusque et militaribusque officiis*], in *Opera omnia*, vol. II, pp. 495–519.
- (1557d), *The Paradoxes of the Civil Law* [*Paradoxorum Iuris Civilis*], in *Opera omnia*, vol. III, pp. 6–177.
- Aristotle (1926), *The Nicomachean Ethics*, trans. H. Rackham (London).
- (1932), *The Politics*, trans. H. Rackham (London).
- Ascham, Roger (1904a), *A Report and Discourse of the Affairs and State of Germany*, in *Roger Ascham: English Works*, ed. William Aldis Wright (Cambridge), pp. 121–169.
- (1904b), *The Schoolmaster*, in *Roger Ascham: English Works*, ed. William Aldis Wright (Cambridge), pp. 171–302.
- Augustine, St. (1957–72), *The City of God against the Pagans*, trans. George E. McCracken, William M. Green et al., 7 vols (London).
- Bartolus of Saxoferrato (1588a), *Commentaries on the First Part of the Old Digest* [*In Primam Digesti Veteris Partem Commentaria*], in *Opera omnia*, 12 vols (Basle), vol. I.
- (1588b), *Commentaries on the Second Part of the Old Digest* [*In Secundam Digesti Veteris Partem Commentaria*], in *Opera omnia*, vol. II.
- (1588c), *Commentaries on the First Part of the New Digest* [*In I Partem Digesti Novi Commentaria*], in *Opera omnia*, vol. V.

- Bartolus of Saxoferrato (1588d), *Commentaries on the Second Part of the New Digest* [*In II Partem Digesti Novi Commentaria*], in *Opera omnia*, vol. VI.
- (1588e), *Commentaries on the First Part of the Code* [*In I Partem Codicis Commentaria*], in *Opera omnia*, vol. VII.
- (1588f), *Commentaries on the Second and Third Parts of the Code* [*In II and III Partem Codicis Commentaria*], in *Opera omnia*, vol. VIII.
- (1588g), *Commentaries on the Last Three Books of the Code* [*Super Postremis Tribus Libris Codicis Commentaria*], in *Opera omnia*, vol. IX.
- (1588h), *A Tract on City Government* [*Tractatus de Regimine Civitatis*], in *Opera omnia*, vol. XI, pp. 417–421.
- (1588i), *A Tract on the Guelfs and Ghibellines* [*Tractatus de Guelphis et Gebellinis*], in *Opera omnia*, vol. XI, pp. 414–417.
- (1588j), *A Tract on Tyranny* [*Tractatus de Tyrannia*], in *Opera omnia*, vol. XI, pp. 321–327.
- Becon, Thomas (1844a), *The Catechism*, in *The Catechism... with Other Pieces*, ed. John Ayre (Cambridge), pp. 1–410.
- (1844b), *The Jewel of Joy*, in *The Catechism... with other Pieces*, ed. Ayre (Cambridge), pp. 411–476.
- Boccalini, Trajano (1657), *I Ragguagli di Parnasso: or Advertisements from Parnassus*, trans. Henry, Earl of Monmouth (London).
- Bodin, Jean (1962), *The Six Books of a Commonwealth*, ed. Kenneth D. McRae (Cambridge, Mass.).
- Boncompagno da Signa (1888–1901), *The Newest Rhetoric of All* [*Rhetorica Novissima*], in *Bibliotheca Juridica Medii Aevi*, ed. Augustus Gaudentius, 3 vols (Bologna), vol. 2, pp. 249–297.
- (1894), *The Palm* [*Palma*], in Carl Sutter, *Aus Leben und Schriften des Magisters Boncompagno* (Freiburg/Leipzig), pp. 105–127.
- (1937), *The Siege of Ancona* [*Liber de Obsidione Ancone*], ed. Giulio C. Zimolo (Bologna).
- Boniface VIII (1967a), *Clericis Laicos* [*Bull of 1296*], in *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus*, vol. I, ed. Carl Mirbt and Kurt Aland (Tubingen), pp. 457–458.
- (1967b), *Unam Sanctam* [*Bull of 1302*] in *Quellen*, vol. I, ed. Mirbt and Aland, pp. 458–460.
- Bonvesin della Riva (1898), *The Glories of the City of Milan* [*De Magnalibus Urbis Mediolani*], ed. F. Novati, *Bullettino dell' Istituto Storico Italiano* 20, pp. 5–188.
- [Anonymous], *The Book of Noblesse* (1475), ed. John G. Nichols (London, 1860).
- Botero, Giovanni (1965), *The Reason of State*, trans. P. J. and D. P. Waley (London).
- Brinklow, Henry (1874), *The Complaint of Roderick Mors*, ed. J. M. Cowper (London).
- Bruni, Leonardo, *A Dialogue* [*Dialogus*], in *Prosatori Latini del quattrocento*, ed. Eugenio Garin (Milan, n.d.), pp. 44–99.

- (1968), *A Eulogy of the City of Florence* [*Laudatio Florentinae Urbis*], in Hans Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni* (Chicago), pp. 217–263.
- (1926), *A History of the Florentine People* [*Historiarum Florentini Populi*], ed. Emilio Santini, in *Rerum Italicarum Scriptores*, vol. 19 (Bologna).
- (1901) *The Life of Dante*, in *The Earliest Lives of Dante*, trans. and ed. James R. Smith (New York), pp. 79–95.
- (1961), *On Military Service* [*De Militia*], in C. C. Bayley, *War and Society in Renaissance Florence* (Toronto), pp. 360–397.
- (1761–64), *An Oration at the Funeral of Nanni Strozzi* [*Oratio in Funere Nannis Strozae*], in Stephan Baluze, *Miscellanea*, ed. J. D. Mansi, 4 vols (Lucca), vol. IV, pp. 2–7.
- Budé, Guillaume (1966a), *Annotations on the Pandects* [*Annotationes in Pandectas*], in *Opera omnia*, 4 vols (Basle, 1557, republished Farnborough, England), vol. III, pp. 1–399.
- (1966b), *The Education of the Prince* [*De l'institution du prince*] (Paris, 1547, reprinted Farnborough, 1966).
- Buonaccorso da Montemagna (1938), *A Declamation of Nobleness*, trans. John Tiptoft, in Rosamund J. Mitchell, *John Tiptoft (1427–1470)*, (London), Appendix I, pp. 213–241.
- Carafa, Diomede (1858), *On Rulers and on the Duties of a Good Prince* [*De Regentis et boni principis officiis*], in Johann A. Fabricius, *Bibliotheca Latina*, 6 vols (Florence), vol. 6, pp. 645–664.
- (1971) *The Perfect Courtier* [*Dello Optimo cortesano*] ed. G. Paparelli (Salerno).
- Castiglione, Baldesar (1959), *The Book of the Courtier*, trans. Charles S. Singleton (New York).
- Cicero, Marcus Tullius (1949), *On Invention*, trans. H. M. Hubbell (London).
- (1967), *On Moral Obligation*, trans. John Higginbotham (Los Angeles).
- (1942), *The Making of an Orator*, trans. E. W. Sutton and H. Rackham, 2 vols. (London).
- (1954), *To Gaius Herennius: On the Theory of Public Speaking*, trans. Harry Caplan (London).
- (1927), *Tusculan Disputations*, trans. J. E. King (London).
- Clichtove, Josse (1526), *A Brief Work on the Office of the King* [*De Regis Officio Opusculum*] (1519), in *Opuscula* (Paris).
- (1512), *A Brief Work on True Nobility* [*De Vera Nobilitate Opusculum*] (Paris).
- Colet, John (1874), *An Exposition of St. Paul's First Epistle to the Corinthians*, trans. and ed. J. H. Lupton (London).
- (1873), *An Exposition of St. Paul's Epistle to the Romans*, trans. and ed. J. H. Lupton (London).
- Compagni, Dino (1906), *The Chronicle*, trans. Else C. M. Benecke and A. G. Ferrers Howell (London).

- Contarini, Gasparo (1969), *The Commonwealth and Government of Venice* (1543), trans. Lewes Lewkenor (London), in *The English Experience*, No. 101 (Amsterdam).
- Crowley, Robert (1872a), *The Voice of the Last Trumpet*, in *The Select Works of Robert Crowley*, ed. J. M. Cowper (London), pp. 53-104.
- (1872b), *The Way to Wealth*, in *The Select Works of Robert Crowley*, ed. Cowper, pp. 129-150.
- Dante Alighieri (1903), *The Banquet*, trans. and ed. Philip H. Wicksteed (London).
- (1954), *Monarchy*, trans. Donald Nicholl (London).
- (1970), *Inferno* in *The Divine Comedy*, trans. Charles S. Singleton, 3 vols (Princeton, 1970-75), vol. I (Princeton).
- (1973), *Purgatorio* in *The Divine Comedy*, ed. Singleton, vol. II (Princeton).
- Diet of Roncaglia: Decrees [Curia Roncagliae]*, in *Monumenta Germaniae Historica: Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum*, vol. I, ed. Ludwig Weiland (Hanover, 1893), pp. 244-249.
- Dudley, Edmund (1948), *The Tree of Commonwealth*, ed. D. M. Brodie (Cambridge).
- Egidio Colonna (1967), *The Rule of Princes [De Regimine Principum]*, (Rome, 1607, reprinted Darmstadt, 1967).
- Elyot, Sir Thomas (1962), *The Book Named The Governor*, ed. S. E. Lehmberg (London).
- Erasmus, Desiderius (1917), *The Complaint of Peace*, trans. and ed. Alexander Grieve (London).
- (1941) *The Praise of Folly*, trans. and ed. Hoyt H. Hudson (Princeton).
- (1964), *The Adages*, in Margaret Mann Phillips, *The 'Adages' of Erasmus: A Study with Translations* (Cambridge).
- (1965), *The Education of a Christian Prince*, trans. and ed. Lester K. Born (New York).
- (1966), *Preface to Laurentius Valla's Annotations to the New Testament*, trans. Paul L. Nyhus, in Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation* (New York), pp. 308-314.
- (1969), *On the Philosophy of Christ [The Paraclesis]*, in *Renaissance Philosophy*, vol. II, *The Transalpine Thinkers*, trans. and ed. Herman Shapiro and Arturo B. Fallico (New York), pp. 149-162.
- (1974-75), *The Correspondence of Erasmus: Letters 1 to 141; 142 to 297*, trans. R. A. B. Mynors and D. F. S. Thomson (Toronto).
- Ferreti, Ferreto de (1908-20), *The Rise of the Della Scala [De Scaligerorum Origine]*, in *Le Opere*, ed. Carlo Cipolla, 3 vols (Rome), vol. 3, pp. 1-100.
- Fichet, Guillaume (1889), *A Letter to Robert Gaguin [Épître adressée à Robert Gaguin]*, ed. L. D. (Paris).
- Ficino, Marsilio (1959), *Introduction to the Commentaries on Plato*, in *Opera omnia*, ed. M. Sancipriano, 2 vols (Turin), vol. II, pp. 116-118.

- Fonte, Bartolommeo della (1960), *An Oration in Praise of Oratory* [*Oratio in Laudem oratoriae facultatis*] [extracts], in Charles Trinkaus, 'A Humanist's Image of Humanism: The Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte', *Studies in the Renaissance* 7, pp. 90-147.
- Frulovisi, Tito Livio (1716), *The Life of Henry V* [*Vita Henrici Quinti*], ed. Thomas Hearne (Oxford).
- Gardiner, Stephen (1975), *A Discourse on the Coming of the English and Normans to Britain*, ed. and trans. as *A Machiavellian Treatise by Stephen Gardiner* by Peter Samuel Donaldson (Cambridge).
- Gentillet, Innocent (1968), *Anti-Machiavel*, ed. C. Edward Rathe (Geneva).
- Giannotti, Donato (1819a), *The Florentine Republic* [*Della repubblica fiorentina*], in *Opere*, 3 vols (Pisa), vol. II, pp. 1-279.
- (1819b), *The Republic of the Venetians* [*Libro della repubblica de Vini-ziani*], in *Opere*, vol. I, pp. 1-243.
- Guevara, Antonio de (1968), *The Dial of Princes*, trans. Thomas North (London, 1557), in *The English Experience*, No. 50 (Amsterdam).
- Guicciardini, Francesco (1932a), *A Dialogue on Florentine Government* [*Dialogo del reggimento di Firenze*], in *Dialogo e discorsi del reggimento di Firenze*, ed. Roberto Palmarocchi (Bari), pp. 1-172.
- (1932b), *The Discourse of Logrognò* [*Del modo di ordinare il governo popolare*], in *Dialogo e discorsi del reggimento di Firenze*, ed. Palmarocchi, pp. 218-259.
- (1965a), *Considerations on the "Discourses" of Machiavelli on the first Decade of T. Livy*, in *Selected Writings*, trans. and ed. C. and M. Grayson (London), pp. 57-124.
- (1965b), *Maxims and Reflections*, trans. Mario Domandi (New York).
- (1969), *The History of Italy*, trans. Sidney Alexander (New York).
- Heywood, John (1941), *Gentleness and Nobility*, ed. Kenneth W. Cameron (Raleigh, North Carolina).
- Hull, James (1602), *The Unmasking of the Politic Atheist* (London).
- Humphrey, Lawrence (1973), *The Nobles, or Of Nobility* (London, 1563), in *The English Experience*, No. 534 (Amsterdam).
- Innocent III (1966), *On the Misery of Man*, in *Two Views of Man*, ed. and trans. Bernard Murchland (New York), pp. 1-60.
- John of Viterbo (1888-1901), *The Government of Cities* [*Liber de Regimine civitatum*], ed. C. Salvemini, in *Bibliotheca Juridica Medii Aevi*, ed. Augustus Gaudentius, 3 vols (Bologna), vol. 3, pp. 215-280.
- Landucci, Luca (1927), *A Florentine Diary from 1450 to 1516*, ed. Iodoco del Badia, trans. Alice de Rosen Jervis (London).
- Latimer, Hugh (1844), *Sermons*, ed. J. E. Corrie (Cambridge).
- Latini, Brunetto (1948), *The Books of Treasure* [*Li Livres dou Tresor*], ed. Francis J. Carmody (California).
- Lever, Thomas (1870), *Sermons*, ed. Edward Arber (London).

- Lipsius, Justus (1970), *Six Books of Politics or Civil Doctrine*, trans. William Jones (London, 1594), in *The English Experience*, No. 287 (Amsterdam).
- Machiavelli, Niccolo (1960–65), *Opere*, ed. Sergio Bertelli et al., in *Bibliotheca di classici italiani*, 8 vols (Milan).
- (1961a), *The Prince*, trans. George Bull (Harmondsworth).
- (1961b), *The Letters of Machiavelli: A Selection of his Letters*, trans. and ed. Allan Gilbert (New York).
- (1965a), *The Art of War*, in *Machiavelli: The Chief Works and Others*, trans. and ed. Allan Gilbert, 3 vols (Durham, North Carolina), vol. II, pp. 566–726.
- (1965b), *The History of Florence*, in *Machiavelli: The Chief Works and Others*, trans. and ed. Allan Gilbert, vol. III, pp. 1029–1435.
- (1970), *The Discourses on the First Ten Books of Titus Livy*, trans. Leslie J. Walker, S. J., ed. Bernard Crick (Harmondsworth).
- Manetti, Giannozzo (1966), *On the Dignity of Man*, in *Two Views of Man*, trans. and ed. Bernard Murchland (New York), pp. 61–103.
- Marsiglio of Padua (1956), *The Defender of Peace*, trans. Alan Gewirth (New York).
- Montaigne, Michel de (1957), *Essays*, in *The Complete Works of Montaigne*, trans. Donald M. Frame (London), pp. 1–857.
- More, St Thomas (1965), *Utopia*, in *The Complete Works of St Thomas More*, vol. 4, ed. Edward Surtz, S. J., and J. H. Hexter (New Haven, Conn., 1965).
- Mussato, Alberto, *Ecerinis [Ecerinide]*, ed. Luigi Padrin (Bologna, 1900).
- A History of the Achievements of the Italians after the Death of Henry VII [De Gestis Italicorum post Mortem Henrici VII Caesaris Historia]*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, ed. Lodovico Muratori, 25 vols (Milan, 1723–51), vol. 10, cols. 569–768.
- Nenna, Giovanni Battista (1595), *Nennio, or A Treatise of Nobility*, trans. William Jones (London).
- [Nevile, Henry] (1675), *The Works of the Famous Nicolas Machiavel* (London).
- Osorio, Hieronymus (1576), *A Discourse of Civil and Christian Nobility*, trans. William Blandie (London).
- (1592), *The Education and Training of a King [De Regis Institutione, et Disciplina]*, in *Opera omnia*, 4 vols. (Rome), vol. I, pp. 253–562.
- Otto of Freising (1953), *The Deeds of Frederick Barbarossa*, trans. and ed. Charles C. Mierow and Richard Emery (New York).
- Palmieri, Matteo (1944), *On Civic Life [Della Vita Civile]*, ed. Felice Battaglia, in *Scrittori Politici Italiani*, 14 (Bologna), pp. 1–176.
- Paruta, Paolo (1852), *Political Discourses [Discorsi Politiche]*, in *Opere politiche*, ed. C. Monzani, 2 vols (Florence), vol. 2, pp. 1–371.
- [Anonymous], *The Pastoral Eye [Oculus Pastoralis]*, in *Antiquitates Italiae*, ed. Lodovico Muratori, 6 vols (Milan, 1738–42), vol. 4, pp. 93–132.

- Patrizi, Francesco (1585), *The Founding of a Republic* [*De Institutione Reipublicae*] (Paris).
- (1531) *The Kingdom and the Education of the King* [*De Regno et Regis Institutione*] (Prato).
- Petrarch, Francesco (1908), *Il Canzoniere*, ed. Michele Scherillo (Milan).
- (1924), *The Life of Solitude* [*De Vita Solitaria*], trans. and ed. Jacob Zeitlin (Illinois).
- (1945), *On Memorable Matters* [*Rerum Memorandum Libri*], ed. Giuseppe Billanovich (Florence).
- (1948), *On his Own Ignorance and that of Many others*, trans. Hans Nachod, in *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. E. Cassirer et al. (Chicago), pp. 47–133.
- (1964), *On Famous Men* [*De Viris Illustribus*], ed. Guido Martellotti (Florence).
- (1968) *On Familiar Matters* [*Familiarium Rerum Libri*], ed. Vittorio Rossi, 4 vols (Florence).
- Pico della Mirandola, Giovanni (1948), *Oration on the Dignity of Man*, trans. Elizabeth Forbes, in *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. Ernst Cassirer et al. (Chicago), pp. 223–254.
- Piccolomini, Aeneas Sylvius (1967), *The Education of Children* [*De Liberorum Educatione*], in *Opera omnia* (Frankfurt), pp. 965–992.
- Plato (1952), *Laws*, trans. R. G. Bury, 2 vols (London).
- Poggio Bracciolini (1964a), *Letter to Duke Filippo Maria of Milan* [*Poggius... Philippo Mariae... Duci Mediolani*], in *Opera omnia*, ed. Riccardo Fubini, 4 vols (Turin, 1964), vol. III, pt. ii, pp. 179–187.
- (1964b), *On Avarice and Luxury* [*De Avaritia et Luxuria*], in *Opera omnia*, ed. Fubini, vol. I, pp. 2–31.
- (1964c), *On Nobility* [*De Nobilitate*], in *Opera omnia*, ed. Fubini, vol. I, pp. 64–83.
- (1964d), *On the Misery of the Human Condition* [*De Miseria Conditionis Humanae*], in *Opera omnia*, ed. Fubini, vol. I, pp. 88–131.
- Pontano, Giovanni (1538), *On Fortune* [*De Fortuna*], in *Opera omnia*, 3 vols (Basle), vol. I, pp. 497–584.
- (1965a), *On Liberality* [*De Liberalitate*], in *I trattati delle virtù sociali*, ed. Francesco Tateo (Rome), pp. 1–63.
- (1965b), *On Magnificence* [*De Magnificentia*], in *I trattati delle virtù sociali*, ed. Tateo, pp. 83–121.
- *The Prince* [*De Principe*], in *Prosatori Latini del quattrocento*, ed. Eugenio Garin (Milan, n.d.), pp. 1023–1063.
- [Anonymous of Bologna] (1971), *The Principles of Letter-Writing*, in *Three Medieval Rhetorical Arts*, ed. J. J. Murphy (Berkeley), pp. 1–25.
- Ptolemy of Lucca (1723–51), *Ecclesiastical History* [*Historia Ecclesiastica*], in *Rerum Italicarum Scriptores*, ed. Lodovico Muratori, 25 vols (Milan), vol. X, cols 741–1242.
- (1949) *The Rule of Princes* [*De Regimine Principum*], in St. Thomas Aquinas, *Opuscula omnia*, ed. Jean Perrier, vol. I (Paris), Appendix I, pp. 269–426.

- Rabelais, François (1893), *Epistle of Dedication to the Medical Letters of Manardus*, in *The Five Books and Minor Writings*, trans. and ed. W. F. Smith, 2 vols (London), vol. II, pp. 499–501.
- (1955), *The Histories of Gargantua and Pantagruel*, trans. J. M. Cohen (Harmondsworth).
- Remigio de' Girolami (1956), *The Common Good [De Bono Communi]*, extracts trans. in L. Minio-Paluello, 'Remigio Girolami's *De Bono Communi*: Florence at the Time of Dante's Banishment and the Philosopher's Answer to the Crisis', *Italian Studies* 11, pp. 56–71.
- (1959), *The Good of Peace [De Bono Pacis]*, ed. Charles T. Davis, *Studi Danteschi* 36, pp. 123–136.
- Ribadeneyra, Pedro (1949), *Religion and the Virtues of the Christian Prince against Machiavelli*, trans. and ed. George Albert Moore (Maryland).
- Rinuccini, Alamanni (1957), *A Dialogue on Liberty [Dialogus de Libertate]*, ed. Francesco Adorno, in *Atti e Memorie dell'accademia Toscana di scienze e lettere 'La Colombaria'*, vol. 22, pp. 265–303.
- Rolandino of Padua (1866), *A Chronicle of Padua [Patavini Chronica]*, ed. Philipp Jaffe, in *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores*, vol. 19, ed. G. H. Pertz (Hanover), pp. 32–147.
- Romoaldo of Salerno (1866), *Annals [893 to 1178] [Annales]*, ed. W. Arndt, in *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores*, vol. 19, ed. G. H. Pertz (Hanover), pp. 398–461.
- Sadoletto, Jacopo (1916), *The Right Education of Boys [De Pueris Recte Institutendis]*, in *Sadoletto on Education*, trans. and ed. E. T. Campagnac and K. Forbes (Oxford).
- Salamonio, Mario (1544), *The Sovereignty of the Roman Patriciate [Patritii Romani de Principatu]* (Rome).
- Salutati, Coluccio (1741–42), *Epistolae*, ed. Giuseppe Rigacci, 2 vols (Florence).
- (1723–51), *Reply [to Giangaleazzo Visconti] [Responsio]*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, ed. Lodovico Muratori, 25 vols (Milan), vol. 16, cols 815–17.
- (1891–1911), *Epistolario*, ed. Francesco Novati, in *Fonti per la storia d'Italia*, 5 vols (Rome).
- (1925a), *Letter to Giuliano Zonarini*, trans. in Ephraim Emerton, *Humanism and Tyranny* (Cambridge, Mass.), pp. 300–308.
- (1925b), *Letter to John Dominici*, trans. in Emerton, *Humanism and Tyranny*, pp. 346–377.
- (1925c), *A Treatise on Tyrants*, trans. Emerton, in *Humanism and Tyranny*, pp. 70–116.
- Savonarola, Girolamo (1542), *On Political and Kingly Government [De Politia et Regno]*, in *Compendium Totius Philosophiae* (Venice), pp. 576–599.
- (1965), *A Tract on the Constitution and Government of Florence [Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze]*, in *Prediche sopra Aggeo*, ed. Luigi Firpo (Rome), pp. 433–487.

- Skelton, John (1931), *The Complete Poems*, ed. Philip Henderson (London).
- Smith, Sir Thomas (1906), *The Commonwealth of England [De Republica Anglorum]*, ed. L. Alston (Cambridge).
- (1893), *A Discourse of the Common Weal of this Realm of England*, ed. Elizabeth Lamond (Cambridge).
- Starkey, Thomas (1948), *A Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset*, ed. Kathleen M. Burton (London).
- Sturm, Johann (1551), *The Education of Princes [De Educatione Principum]* (Strasbourg).
- Thomas Aquinas, St. (1949), *The Rule of Princes [De Regno sive De Regimine Principum]*, in *Opuscula omnia*, ed. Jean Perrier, vol. I (Paris), pp. 221–267.
- Torre, Felipe de la (1556), *The Education of a Christian King, mainly taken from the Scriptures [Institucion de un Rey Christiano, Colegida principalmente della Santa Escritura]* (Antwerp).
- Valla, Lorenzo (1928), *A Declamation on the False Donation of Constantine [De Falso... Constantini Donatione Declamatio]*, ed. Walther Schwahn (Leipzig).
- (1962a), *Annotations on the New Testament [In Novum Testamentum... Annotationes]*, in *Opera omnia*, ed. Eugenio Garin, 2 vols (Turin), vol. I, pp. 801–895.
- (1962b), *A Letter to Candido Decembrio [Epistola... Candido Decembri]*, in *Opera omnia*, ed. Garin, vol. I, pp. 633–643.
- (1962c), *Six Books on the Elegancies of the Latin Language [Elegantiarum latinae linguae libri sex]*, in *Opera omnia*, ed. Garin, vol. I, pp. 1–235.
- (1973), *In Praise of Saint Thomas Aquinas*, trans. M. Esther Hanley, in *Renaissance Philosophy*, ed. Leonard A. Kennedy (The Hague), pp. 17–27.
- Vegio, Maffeo (1933–36), *The Education of Children [De Educatione Liberiorum]*, ed. Maria W. Fanning, 2 vols (Washington, D.C.).
- Vergerio, Pier Paolo (1934a), *Letter in the Name of Cicero to Petrarch [P. P. Vergerio in nome di Cicerone a Francesco Petrarca]*, in *Epistolario di Pier Paolo Vergerio*, ed. Leonardo Smith (Rome), pp. 436–445.
- (1934b), *On Monarchy or the best form of Rule [De Monarchia sive de optime principatu]*, in *Epistolario*, ed. Smith, pp. 447–450.
- (1963), *On Good Manners [De Ingenuis Moribus]*, trans. in W. H. Woodward, *Vittorino da Feltre and other Humanist Educators* (New York), pp. 96–118.
- Vespasiano da Bisticci (1963), *The Lives of Illustrious Men of the Fifteenth Century*, trans. as *Renaissance Princes, Popes and Prelates* by William George and Emily Waters, introd. by Myron P. Gilmore (New York).
- Villani, Giovanni (1857–58), *Chronicle*, in *Cronice di Giovanni, Matteo e Filippo Villani*, ed. D. A. Racheli, 2 vols (Trieste).

- Vives, Juan Luis (1913), *On Education*, trans. and ed. Foster Watson (Cambridge).
- Wimpfeling, Jacob (1606), *Agatharchia, that is, Good Government. Or, the Epitome of a Good Prince* [*Agatharchia, id est, Bonus Principatus: Vel Epitoma boni principis*], in *De Instruendo principe... Imago*, ed. M. A. Pitsillio (Strasbourg), pp. 181–206.
- Zasius, Ulrich (1964–66a), *A Commentary on Cicero's Rhetoric to Herennius* [*In M. T. Ciceronis Rhetoricen ad Herennium Commentaria*], in *Opera omnia*, 7 vols (Darmstadt), vol. V, cols 378–490.
- (1964–66b), *An Epitome of the Custom of Fiefs* [*Usus Feudorum Epitome*], in *Opera omnia*, vol. IV, cols 243–342.
- (1964–66c), *Judgments, or Legal Opinions* [*Consilia, sive Iuris Responsa*], in *Opera omnia*, vol. VI, cols 9–576.

Вторичные источники

- Adams, Robert M. (1962), *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet, and Vives, on Humanism, War, and Peace, 1496–1535* (Seattle).
- D'Addio, Mario (1954), *L'Idée del contratto sociale dai sofisti alla riforma e il 'De Principatu' di Mario Salamonio* (Milan).
- Allen, A. M. (1910), *A History of Verona* (London).
- Allen, J. W. (1957), *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, rev. ed. (London).
- Allen, Peter R. (1963), "Utopia" and European Humanism: the Function of the Prefatory Letters and Verses', *Studies in the Renaissance* 10, pp. 91–107.
- Ames, Russell (1949), *Citizen Thomas More and his Utopia* (Princeton, N.J.).
- Anderson, Perry (1974), *Lineages of the Absolutist State* (London).
- Anglo, Sydney (1969), *Machiavelli: a dissection* (London).
- Armstrong, Edward (1932), 'Italy in the time of Dante', in *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (Cambridge, 1911–36), vol. 7, pp. 1–48.
- (1936), 'The Papacy and Naples in the Fifteenth Century', in *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (1911–36), vol. 8, pp. 158–201.
- Avineri, Schlomo (1962), 'War and Slavery in More's "Utopia"', *International Review of Social History* 7, pp. 260–290.
- Bailey, D. S. (1952), *Thomas Becon and the Reformation of the Church in England* (Edinburgh).
- Bainton, Roland H. (1951), 'The "Querela Pacis" of Erasmus, Classical and Christian Sources', *Archiv für Reformationsgeschichte* 42, pp. 32–48.
- Balzani, Ugo (1926), 'Frederick Barbarossa and the Lombard League', in *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (Cambridge, 1911–36), vol. 5, pp. 413–453.

- Banker, James R. (1974), 'The *Ars Dictaminis* and Rhetorical Textbooks at the Bolognese University in the Fourteenth Century', *Medievalia et Humanistica*, New Series, 5, pp. 153-168.
- Baron, Hans (1938a), 'Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and Early Renaissance', *Bulletin of the John Rylands Library* 22, pp. 72-97.
- (1938b), 'Franciscan Poverty and Civic Wealth as Factors in the Rise of Humanistic Thought', *Speculum* 13, pp. 1-37.
- (1955), *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice* (Cambridge, Mass.).
- (1958), 'Moot Problems of Renaissance Interpretation: an Answer to Wallace K. Ferguson', *The Journal of the History of Ideas* 19, pp. 26-34.
- (1961), 'Machiavelli: the Republican Citizen and the Author of "The Prince"', *The English Historical Review* 76, pp. 217-253.
- (1966), *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, 2nd ed. (Princeton, N.J.).
- (1967), 'Leonardo Bruni: "Professional Rhetorician" or "Civic Humanist"?'', *Past and Present* 36, pp. 21-37.
- (1968), *From Petrarch to Leonardo Bruni* (Chicago).
- Bataillon, Marcel (1937), *Érasme et l'Espagne: Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle* (Paris).
- Bayley, C. C. (1961), *War and Society in Renaissance Florence* (Toronto).
- Bec, Christian (1967), *Les Marchands écrivains: affaires et humanisme a Florence, 1375-1434* (Paris).
- Becker, Marvin B. (1960) 'Some Aspects of Oligarchical, Dictatorial and Popular Signorie in Florence, 1282-1382', *Comparative Studies in Society and History* 2, pp. 421-439.
- (1962), 'Florentine "Libertas": Political Independents and "Novi Cives", 1372-1378', *Traditio* 18, pp. 393-407.
- (1966), 'Dante and his Literary Contemporaries as Political Men', *Speculum* 41, pp. 665-680.
- (1968), 'The Florentine Territorial State and Civic Humanism in the Early Renaissance', in *Florentine Studies*, ed. Nicolai Rubinstein (London), pp. 109-139.
- Berlin, Isaiah (1972), 'The Originality of Machiavelli', in *Studies on Machiavelli*, ed. Myron P. Gilmore (Florence), pp. 147-206.
- Bertelli, S. (1960), 'Nota Introduttiva' to Niccolo Machiavelli, *Il Principe e Discorsi* (Milan).
- Bevington, David M. (1961), 'The Dialogue in "Utopia": Two Sides to the Question', *Studies in Philology* 58, pp. 496-509.
- Boase, T. S. R. (1933), *Boniface VIII* (London).
- Bonadeo, Alfredo (1973), *Corruption, Conflict, and Power in the Works and Times of Niccolo Machiavelli* (Berkeley, Calif.).
- Born, Lester K. (1965), 'Introduction' to Desiderius Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, ed. Lester K. Born (New York, 1936, reprinted 1965), pp. 3-130.

- Bouwsma, William J. (1968), *Venice and the Defence of Republican Liberty* (Berkeley, Calif.).
- Bowsky, William M. (1960), *Henry VII in Italy: The Conflict of Empire and City-State, 1310-1313* (Lincoln, Nebraska).
- (1962), 'The *Buon Governo* of Siena (1287-1355): a Mediaeval Italian Oligarchy', *Speculum* 37, pp. 368-381.
- (1967), 'The Medieval Commune and Internal Violence: Police Power and Public Safety in Siena, 1287-1355', *The American Historical Review* 73, pp. 1-17.
- Brinton, Selwyn (1927), *The Gonzaga — Lords of Mantua* (London).
- Brucker, Gene A. (1962), *Florentine Politics and Society 1343-1378* (Princeton, N.J.).
- Bryson, Frederick Robertson (1935), *The Point of Honor in Sixteenth-Century Italy: an Aspect of the Life of the Gentleman* (New York).
- Bueno de Mesquita, D. M. (1941), *Giangaleazzo Visconti, Duke of Milan (1351-1402)* (Cambridge).
- (1965), 'The Place of Despotism in Italian Politics', in *Europe in the Later Middle Ages*, ed. J. R. Hale et al. (London), pp. 301-331.
- Burckhardt, Jacob (1960), *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trans. S. G. C. Middlemore: Phaidon Ed. (London).
- Bush, Douglas (1939), *The Renaissance and English Humanism* (Toronto).
- Butterfield, H. (1940), *The Statecraft of Machiavelli* (London).
- Cameron, Kenneth W. (1941), *Authorship and Sources of 'Gentleness and Nobility'* (Raleigh, North Carolina).
- Campana, Augusto (1946), 'The Origin of the Word "Humanist"', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9, pp. 60-73.
- Campbell, W. E. (1930), *More's Utopia and his Social Teaching* (London).
- Cantimori, Delio (1937), 'Rhetoric and Politics in Italian Humanism', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 1 (1937-38), pp. 83-102.
- Carmody, Francis J. (1948), 'Introduction' to Brunetto Latini, *The Books of Treasure [Li Livres dou Tresor]* (California).
- Cartwright, Julia (1908), *Baldesare Castiglione, the Perfect Courtier: his Life and Letters 1478-1529*, 2 vols (London).
- Caspari, Fritz (1968), *Humanism and the Social Order in Tudor England* (Chicago, 1954; reissued New York, 1968).
- Cassirer, Ernst (1946), *The Myth of the State* (New Haven, Conn.).
- Chabod, Federico (1958), *Machiavelli and the Renaissance*, trans. David Moore (London).
- Chambers, R. W. (1935), *Thomas More* (London).
- Charlton, Kenneth (1965), *Education in Renaissance England* (London).
- Church, William F. (1972), *Richelieu and Reason of State* (Princeton, N.J.).
- Clark, A. C. (1899), 'The Literary Discoveries of Poggio', *The Classical Review* 13, pp. 119-130.

- Cochrane, Eric W. (1961), 'Machiavelli: 1940-1960', *The Journal of Modern History* 33, pp. 113-136.
- (1965), 'The End of the Renaissance in Florence', *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 27, pp. 7-29.
- Collingwood, R. G. (1946), *The Idea of History* (Oxford).
- Collinson, Patrick (1967), *The Elizabethan Puritan Movement* (London).
- Cosenza, Mario Emilio (1962), *A Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and of the World of Classical Scholarship in Italy, 1300-1800*. Vol. 5: Synopsis and Bibliography (Boston, Mass.).
- Cowper, J. M. (1872), 'Introduction' to *The Select Works of Robert Crowley*, ed. J. M. Cowper (London), pp. ix-xxiii.
- (1874), 'Introduction' to Henry Brinklow, *The Complaint of Roderick Mors*, ed. J. M. Cowper (London), pp. v-xxii.
- Craig, Hardin (1950), *The Enchanted Glass: The Elizabethan Mind in Literature* (1935; reprinted Oxford 1950).
- Croce, Benedetto (1945), *Politics and Morals*, trans. Salvatore J. Castiglione (New York).
- Croft, H. H. S. (1880), 'Life of Elyot', in Sir Thomas Elyot, *The Book Named the Governor*, ed. H. H. S. Croft, 2 vols (London), pp. xix-clxxxix.
- Davis, Charles T. (1957), *Dante and the Idea of Rome* (Oxford).
- (1959), 'Remigio de'Girolami and Dante: a comparison of their conceptions of peace', *Studi Danteschi* 36 (1959), pp. 105-136.
- (1960), 'An Early Florentine Political Theorist: Fra Remigio De'Girolami', *Proceedings of the American Philosophical Society* 104, pp. 662-676.
- (1965), 'Education in Dante's Florence', *Speculum* 40, pp. 415-435.
- (1967), 'Brunetto Latini and Dante', *Studi Medievali* 8, pp. 421-450.
- D'Entreves, A. P. (1939), *The Medieval Contribution to Political Thought* (Oxford).
- (1952), *Dante as a Political Thinker* (Oxford).
- Dewar, Mary (1964), *Sir Thomas Smith: A Tudor Intellectual in Office* (London).
- (1966), 'The Authorship of the "Discourse of the Commonwealth"', *The Economic History Review* 19, pp. 388-400.
- Dickens, A. G. (1959), *Lollards and Protestants in the Diocese of York, 1509-1558* (London).
- (1965), 'The Reformation in England', in *The Reformation Crisis*, ed. Joel Hurstfield (London), pp. 44-57.
- Domandi, Mario (1965), 'Translator's Preface' in Francesco Guicciardini, *Maxims and Reflections of a Renaissance Statesman*, trans. Mario Domandi (New York), pp. 33-38.
- Donaldson, P. S. (1975), 'Introduction' to *A Machiavellian Treatise* (Cambridge).
- Donner, H. W. (1945), *Introduction to Utopia* (London).

- Donovan, Richard B. (1967), 'Salutati's Opinion of Non-Italian Latin Writers of the Middle Ages', *Studies in the Renaissance* 14, pp. 185-201.
- Douglas, Richard M. (1959), *Jacopo Sadoletto, 1477-1547, Humanist and Reformer* (Cambridge, Mass.).
- Duhamel, P. Albert (1953), 'The Oxford Lectures of John Colet', *The Journal of the History of Ideas* 14, pp. 493-510.
- (1977), 'Medievalism of More's "Utopia"', in *Essential Articles for the Study of Thomas More*, ed. R. S. Sylvester and G. P. Marc'hadour (Hamden, Conn.), pp. 234-250.
- Dunn, John (1972), 'The Identity of the History of Ideas', in *Philosophy, Politics and Society*, Series IV, ed. Peter Laslett, W. G. Runciman and Quentin Skinner (Oxford), pp. 158-173.
- East, James R. (1968), 'Brunetto Latini's Rhetoric of Letter Writing', *The Quarterly Journal of Speech* 54, pp. 241-246.
- Edelman, Nathan (1938), 'The Early Uses of Medium Aevum, Moyen Age, Middle Ages', *The Romanic Review* 29, pp. 3-25.
- Egenter, Richard (1934), 'Die soziale Leitidee im "Tractatus de bono communi" des Fr. Remigius von Florenz', *Scholastik* 9, pp. 79-92.
- Elton, G. R. (1968), 'Reform by Statute: Thomas Starkey's "Dialogue" and Thomas Cromwell's Policy', *Proceedings of the British Academy* 54, pp. 165-188.
- (1972), 'Thomas More, Councillor (1517-1529)', in *St. Thomas More: Action and Contemplation*, ed. Richard S. Sylvester (London), pp. 85-122.
- Emerton, Ephraim (1925), *Humanism and Tyranny* (Cambridge, Mass.).
- Febvre, Lucien (1947), *Le probleme de l'incroyance au XVIe siecle: la religion de Rabelais*, rev. ed. (Paris).
- Fenlon, D. B. (1975), 'England and Europe: *Utopia* and its Aftermath', *Transactions of the Royal Historical Society* 25, pp. 115-135.
- Ferguson, Arthur B. (1960), *The Indian Summer of English Chivalry* (Durham, N.C., 1960).
- (1963), 'The Tudor Commonweal and the Sense of Change', *The Journal of British Studies* 3 (1963), pp. 11-35.
- (1965), *The Articulate Citizen and the English Renaissance* (Durham, N.C.).
- Ferguson, Wallace K. (1948), *The Renaissance in Historical Thought* (New York).
- (1958), 'The Interpretation of Italian Humanism: The Contribution of Hans Baron', *The Journal of the History of Ideas* 19, pp. 14-25.
- Fernández, José A. (1973), 'Erasmus on the Just War', *The Journal of the History of Ideas* 34, pp. 209-226.
- Ferrari, Giuseppe (1860), *Histoire de la raison d'état* (Paris).
- Fife, Robert H. (1957), *The Revolt of Martin Luther* (New York).
- Figgis, J. N. (1960), *Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625* (Torchbook ed., New York).

- Fisher, Craig B. (1966), 'The Pisan Clergy and an Awakening of Historical Interest in a Medieval Commune', *Studies in Medieval and Renaissance History* 3, pp. 143-219.
- Flanagan, Thomas (1972), 'The Concept of *Fortuna* in Machiavelli', in *The Political Calculus*, ed. Anthony Parel (Toronto), pp. 127-156.
- Fleisher, Martin (1973), *Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More* (Geneva).
- Franklin, Julian H. (1963), *Jean Bodin and the sixteenth-century Revolution in the Methodology of Law and History* (New York).
- Garin, Eugenio (1965), *Italian Humanism; Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, trans. Peter Munz (Oxford).
- Geerken, John H. (1976), 'Machiavelli Studies since 1969', *The Journal of the History of Ideas* 37, pp. 351-368.
- Germino, Dante (1972), *Modern Western Political Thought: Machiavelli to Marx* (Chicago).
- Gewirth, Alan (1948), 'John of Jandum and the "Defensor Pacis"', *Speculum* 23, pp. 267-272.
- (1951), *Marsilius of Padua: The Defender of Peace, Volume 1: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy* (New York).
- Gierke, Otto von (1934), *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, trans. Ernest Barker, 2 vols (Cambridge).
- Gilbert, Allan H. (1938), *Machiavelli's Prince and its Forerunners* (Durham, N. Carolina).
- Gilbert, Felix (1939), 'The Humanist Concept of the Prince and "The Prince" of Machiavelli', *The Journal of Modern History* 11, pp. 449-483.
- (1949), 'Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: a Study on the Origin of Modern Political Thought', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 12, pp. 101-131.
- (1953), 'The Composition and Structure of Machiavelli's *Discorsi*', *The Journal of the History of Ideas* 14, pp. 136-156.
- (1957), 'Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 20, pp. 187-214.
- (1965), *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence* (Princeton, N.J.).
- (1967), 'The Date of the Composition of Contarini's and Giannotti's Books on Venice', *Studies in the Renaissance* 14, pp. 172-184.
- (1968), 'The Venetian Constitution in Florentine Political Thought', in *Florentine Studies*, ed. Nicolai Rubinstein (London), pp. 463-500.
- (1969), 'Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini', in *Action and Conviction in Early Modern Europe*, ed. Theodore K. Rabb and Jerrold E. Seigel (Princeton, N.J.), pp. 90-116.
- (1972), 'Machiavelli's "Istorie Fiorentine"', in *Studies on Machiavelli*, ed. Myron P. Gilmore (Florence), pp. 75-99.

- Gilbert, Felix (1973), 'Venice in the Crisis of the League of Cambrai', in *Renaissance Venice*, ed. J. R. Hale (London), pp. 274-292.
- Gilbert, Neal W. (1960), *Renaissance Concepts of Method* (New York).
- Gilmore, Myron P. (1952), *The World of Humanism, 1453-1517* (New York).
- (1956), 'Freedom and Determinism in Renaissance Historians', *Studies in the Renaissance* 3, pp. 49-60.
- (1973), 'Myth and Reality in Venetian Political Theory', in *Renaissance Venice*, ed. J. R. Hale (London), pp. 431-444.
- Gilson, Etienne (1924), *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, trans. Edward Bullough (Cambridge).
- (1948), *Dante the Philosopher*, trans. David Moore (London).
- (1955), *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York).
- Gray, Hanna H. (1963), 'Renaissance Humanism: the Pursuit of Eloquence', *The Journal of the History of Ideas* 24, pp. 497-514.
- (1965), 'Valla's *Encomium of St. Thomas Aquinas* and the Humanist Conception of Christian Antiquity', in *Essays in History and Literature Presented by Fellows of the Newberry Library to Stanley Pargellis*, ed. Heinz Bluhm (Chicago), pp. 37-51.
- Grayson, Cecil (1957), 'The Humanism of Alberti', *Italian Studies* 12, pp. 37-56.
- Green, Louis (1972), *Chronicle into History. An Essay on the Interpretation of History in Florentine Fourteenth-Century Chronicles* (Cambridge).
- Green, V. H. H. (1964), *Renaissance and Reformation*, 2nd ed. (London, 1964).
- Greenleaf, W. H. (1964), *Order, Empiricism and Politics: Two Traditions of English Political Thought, 1500-1700* (London).
- Gregorovius, Ferdinand (1967), *A History of the City of Rome in the Middle Ages*, trans. Annie Hamilton, 8 vols (London, 1909-12, reprinted New York, 1967).
- Grendler, Paul F. (1966), 'The Rejection of Learning in Mid-Cinquecento Italy', *Studies in the Renaissance* 13, pp. 230-249.
- Grey, Ernest (1973), *Guevara, a Forgotten Renaissance Author* (The Hague).
- Gundersheimer, Werner L. (1966), *The Life and Works of Louis Le Roy* (Geneva).
- (1973), *Ferrara: The Style of a Renaissance Despotism* (Princeton, N.J.).
- Hale, J. R. (1961), *Machiavelli and Renaissance Italy* (London).
- Hannaford, I. (1972), 'Machiavelli's Concept of *Virtù* in "The Prince" and "The Discourses" Reconsidered', *Political Studies* 20, pp. 185-189.
- Haskins, Charles Homer (1927), *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, Mass.).
- (1929), 'The Early *Artes Dictandi* in Italy', in *Studies in Medieval Culture* (Oxford), pp. 170-192.

- Hay, Denys (1959), 'Flavio Biondo and the Middle Ages', *Proceedings of the British Academy* 45, pp. 97-125.
- (1961), *The Italian Renaissance in its Historical Background* (Cambridge).
- (1965), 'The Early Renaissance in England', in *From the Renaissance to the Counter-Reformation*, ed. Charles H. Carter (New York), pp. 95-112.
- Hazeltine, H. D. (1926), 'Roman and Canon Law in the Middle Ages', in *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (1911-36), vol. 5, pp. 697-764.
- Herlihy, David (1967), *Medieval and Renaissance Pistoia* (New Haven, Conn.).
- Hertter, Fritz (1910), *Die Podestalliteratur Italiens im 12. und 13. Jahrhundert* (Leipzig/Berlin).
- Hexter, J. H. (1952), *More's 'Utopia': The Biography of an Idea* (Princeton, N.J.).
- (1956), 'Seysssel, Machiavelli and Polybius VI: the Mystery of the Missing Translation', *Studies in the Renaissance* 3 (1956), pp. 75-96.
- (1961), 'Thomas More: on the Margins of Modernity', *The Journal of British Studies* 1, pp. 20-37.
- (1964), 'The Loom of Language and the Fabric of Imperatives: The Case of *Il Principe* and *Utopia*', *The American Historical Review* 69, pp. 945-968.
- (1965), 'Introduction' to Thomas More, *Utopia* in *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4 (New Haven, Conn.), pp. xv-cxxiv.
- Hirsch, Rudolf (1971), 'Printing and the Spread of Humanism in Germany', in *Renaissance Men and Ideas*, ed. Robert Schwoebel (New York), pp. 23-37.
- Hirschman, Albert O. (1977), *The Passions and the Interests* (Princeton, N.J.).
- Hogrefe, Pearl (1959), *The Sir Thomas More Circle* (Urbana, Ill.).
- Holborn, Hajo (1937), *Ulrich von Hutten and the German Reformation*, trans. Roland H. Bainton (New Haven, Conn.).
- Hollis, Martin (1977), *Models of Man* (Cambridge).
- Holmes, George (1969), *The Florentine Enlightenment, 1400-1450* (London).
- (1973), 'The Emergence of an Urban Ideology at Florence', in *Transactions of the Royal Historical Society* 23, pp. 111-134.
- Hornik, Henry (1960), 'Three Interpretations of the French Renaissance', *Studies in the Renaissance* 7, pp. 43-66.
- Huizinga, J. (1952), *Erasmus of Rotterdam* (London).
- Hyde, J. K. (1965), 'Medieval Descriptions of Cities', *Bulletin of the John Rylands Library* 48 (1965-66), pp. 308-340.
- (1966a), *Padua in the Age of Dante* (Manchester).
- (1966b), 'Italian Social Chronicles in the Middle Ages', *Bulletin of the John Rylands Library* 49 (1966-67), pp. 107-132.

- Hyde, J. K. (1973), *Society and Politics in Medieval Italy: the Evolution of the Civil Life, 1000-1350* (London).
- Нума, Albert (1940), 'The Continental Origins of English Humanism', *The Huntington Library Quarterly* 4 (1940-41), pp. 1-25.
- Janeau, Hubert (1953), 'La pensée politique de Rabelais', in *Travaux d'humanisme et renaissance* 7, pp. 15-35.
- Jayne, Sears (1963), *John Colet and Marsilio Ficino* (Oxford).
- Jones, P. J. (1965), 'Communes and Despots: The City State in Late Medieval Italy', *Transactions of the Royal Historical Society* 15, pp. 71-96.
- (1974), *The Malatesta of Rimini and the Papal State* (Cambridge).
- Jones, Whitney R. D. (1970), *The Tudor Commonwealth, 1529-1559* (London).
- Jordan, W. K. (1968), *Edward VI*, vol. I, *The Young King* (London).
- (1970), *Edward VI*, vol. II, *The Threshold of Power* (London).
- Kantorowicz, Ernst H. (1941), 'An "Autobiography" of Guido Fabia', *Medieval and Renaissance Studies* I (1941-43), pp. 253-280.
- (1943), 'Anonymi "Aurea Gemma"', *Medievalia et humanistica* 1, pp. 41-57.
- (1957), *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton, N.J.).
- Kautsky, Karl (1927), *Thomas More and his Utopia*, trans. H. J. Stenning (London).
- Keen, M. H. (1965), 'The Political Thought of the Fourteenth Century Civilians', in *Trends in Medieval Political Thought*, ed. Beryl Smalley (Oxford), pp. 105-126.
- Kelley, Donald R. (1966), 'Legal Humanism and the Sense of History', *Studies in the Renaissance* 13, pp. 184-199.
- (1970), *Foundations of Modern Historical Scholarship* (New York).
- Kisch, Guido (1961), 'Humanistic Jurisprudence', *Studies in the Renaissance* 8, pp. 71-87.
- Knapke, Paul J. (1939), *Frederick Barbarossa's Conflict with the Papacy* (Washington, D.C.).
- Knowles, David (1962), *The Evolution of Medieval Thought* (London).
- Kontos, Alkis (1972). 'Success and Knowledge in Machiavelli', in *The Political Calculus*, ed. Anthony Parel (Toronto), pp. 83-100.
- Kristeller, Paul Oskar (1956), *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Rome).
- (1961), *Renaissance Thought I: The Classic, Scholastic and Humanistic Strains* (New York).
- (1962a), 'Studies on Renaissance Humanism during the Last Twenty Years', *Studies in the Renaissance* 9, pp. 7-30.
- (1962b), 'The European Diffusion of Italian Humanism', *Italia* 39, pp. 1-20.
- (1965), *Renaissance Thought II: Papers on Humanism and the Arts* (New York).
- La Brosse, O. de (1965), *Le Pape et le concile* (Paris).

- Lagarde, Georges de (1948), *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge: vol. II: Marsile de Padoue*, 2nd ed. (Paris).
- Lamond, Elizabeth (1893), 'Introduction' to *A Discourse of the Common Weal of this Realm of England*, ed. Elizabeth Lamond (Cambridge), pp. ix–lxxii.
- Larner, John (1965), *The Lords of Romagna* (London).
- (1971), *Culture and Society in Italy, 1290–1420* (London).
- Lecler, J. (1960), *Toleration and the Reformation*, trans. T. L. Westow, 2 vols (London).
- Lehmberg, Stanford E. (1960), *Sir Thomas Elyot, Tudor Humanist* (Austin, Texas).
- (1961), 'English Humanists, the Reformation and the Problem of Counsel', *Archiv für Reformationsgeschichte* 52, pp. 74–90.
- (1962), 'Introduction' to Sir Thomas Elyot, *The Book Named the Governor*, ed. S. E. Lehmberg (London).
- Lewis, C. S. (1954), *English Literature in the Sixteenth Century, excluding Drama* (Oxford).
- Lida de Malkiel, Maria Rosa (1968), *L'Idée de la gloire dans la tradition occidentale*, trans. from the Spanish by Sylvia Roubaud (Paris).
- Limentani, U. (1965), 'Dante's Political Thought', in *The Mind of Dante*, ed. U. Limentani (Cambridge), pp. 113–137.
- Lyell, James P. R. (1917), *Cardinal Ximenes... with an account of the Complutensian Polyglot Bible* (London).
- Macaulay, Thomas Babington (1907), 'Machiavelli', in *Critical and Historical Essays*, ed. A. J. Grieve, 2 vols (London), vol. II, pp. 1–37.
- McConica, James Kelsey (1965), *English Humanists and Reformation Politics* (Oxford).
- MacIntyre, Alasdair (1966), *A Short History of Ethics* (New York).
- (1971), *Against The Self-Images of the Age* (London).
- McKeon, Richard (1942), 'Rhetoric in the Middle Ages', *Speculum* 17, pp. 1–32.
- McNeil, David O. (1975), *Guillaume Budé and Humanism in the reign of Francis I* (Geneva).
- Major, John M. (1964), *Sir Thomas Elyot and Renaissance Humanism* (Lincoln, Nebraska).
- Mallett, Michael (1974), *Mercenaries and their Masters* (London).
- Marrou, H. I. (1956), *A History of Education in Antiquity*, trans. G. Lamb (London).
- Martines, Lauro (1963), *The Social World of the Florentine Humanists, 1390–1460* (Princeton, N.J.).
- Mattingly, Garrett (1961), 'Some Revisions of the Political History of the Renaissance', in *The Renaissance*, ed. Tinsley Helton (Madison, Wisc.).
- Mazzeo, Joseph A. (1967), *Renaissance and Revolution: The Remaking of European Thought* (London).
- Meinecke, Friedrich (1957), *Machiavellism*, trans. Douglas Scott (London).

- Menut, Albert D. (1943), 'Castiglione and the Nicomachean Ethics', *Publications of the Modern Language Association* 58, pp. 308-321.
- Mesnard, Pierre (1936), *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle* (Paris).
- Minio-Paluello, L. (1956), 'Remigio Girolami's *De Bono Communi*: Florence at the time of Dante's Banishment and the Philosopher's Answer to the Crisis', *Italian Studies* 11, pp. 56-71.
- Mitchell, Rosamund J. (1936), 'English Law Students at Bologna in the Fifteenth Century', *The English Historical Review* 51, pp. 270-287.
- (1938), *John Tiptoft (1427-1470)* (London).
- Mommsen, Theodor E. (1959a), 'Petrarch's Conception of the "Dark Ages"', in *Medieval and Renaissance Studies*, ed. Eugene F. Rice (Ithaca), pp. 106-129.
- (1959b), 'Petrarch and the Story of the Choice of Hercules', *Medieval and Renaissance Studies*, ed. Rice, pp. 175-196.
- (1959c), 'St. Augustine and the Christian Idea of Progress: the Background of the City of God', *Medieval and Renaissance Studies*, ed. Rice, pp. 265-298.
- Monfasini, John (1976), *George of Trebizond* (Leiden).
- Monzani, C. (1852), 'Della vita e delle opere di Paolo Paruta', in *Opere politiche di Paolo Paruta*, 2 vols (Florence), 1, pp. v-c.
- Morris, Christopher (1953), *Political Thought in England: Tyndale to Hooker* (London).
- Munz, Peter (1969), *Frederick Barbarossa: A Study in Medieval Politics* (London).
- Murphy, James J. (1971a), *Medieval Rhetoric: A Select Bibliography* (Toronto).
- (1971b), *Three Medieval Rhetorical Arts* (Berkeley, Calif.).
- (1974), *Rhetoric in the Middle Ages* (Berkeley, Calif.).
- Nauert, Charles G. (1965), *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, in *Illinois Studies in the Social Sciences* 55 (Urbana, Ill.).
- Nolhac, Pierre de (1925), *Érasme et l'Italie* (Paris).
- Nordström, Johan (1933), *Moyen Âge et Renaissance*, trans. T. Hammar (Paris).
- Noreña, Carlos G. (1970), *Juan Luis Vives* (The Hague).
- Offler, H. S. (1956), 'Empire and Papacy: the Last Struggle', *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th Series, 6, pp. 21-47.
- Pacaut, Marcel (1956), *Alexandre III: Étude sur la conception du pouvoir pontifical dans sa pensée et dans son oeuvre* (Paris).
- Paetow, Louis J. (1910), *The Arts Course at Medieval Universities* (Urbana - Champaign, Ill.).
- Panofsky, Erwin (1960), *Renaissance and Renascences in Western Art* (Stockholm).
- Parks, George B. (1954), *The English Traveler to Italy: the Middle Ages (to 1525)* (Stanford, Calif.).
- Partner, Peter (1972), *The Lands of St. Peter: the Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance* (London).

- Patch, Howard R. (1922), *The Tradition of the Goddess Fortuna* (Northampton, Mass.).
- Phillips, Margaret Mann (1949), *Erasmus and the Northern Renaissance* (London).
- (1964), *The 'Adages' of Erasmus: A Study with Translations* (Cambridge).
- Phillips, Mark (1977), *Francesco Guicciardini: the Historian's Craft* (Toronto).
- Plamenatz, J. P. (1963), *Man and Society*, 2 vols (London).
- Pocock, J. G. A. (1957), *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge).
- (1971), *Politics, Language and Time* (New York).
- (1975), *The Machiavellian Moment* (Princeton, N.J.).
- Previté-Orton, C. W. (1929), 'Italy, 1250-1290', in *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (Cambridge, 1911-36), vol. 6, pp. 166-204.
- (1935), 'Marsilius of Padua', *Proceedings of the British Academy* 21, pp. 137-183.
- Price, Russell (1973), 'The Senses of *Virtu* in Machiavelli', *The European Studies Review* 3, pp. 315-345.
- Pullan, B. (1973), *A History of Early Renaissance Italy* (London).
- Raab, Felix (1964), *The English Pace of Machiavelli* (London).
- Rabil, Albert (1972), *Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian Humanist* (San Antonio).
- Rand, E. K. (1929), 'The Classics in the Thirteenth Century', *Speculum* 4, pp. 249-269.
- Rathe, C. Edward (1968), 'Introduction', to Innocent Gentillet, *Anti-Machiavel* (Geneva).
- Redondo, A. (1976), *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps* (Geneva).
- Reeves, Marjorie (1965), 'Marsiglio of Padua and Dante Alighieri', in *Trends in Medieval Political Thought*, ed. Beryl Smalley (Oxford), pp. 86-104.
- Renaudet, Augustin (1922), *Le Concile gallican de Pise-Milan. Documents Florentines (1510-1512)* (Paris),
- (1953), *Pr r forme et humanisme   Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, 2nd ed. (Paris).
- Reynolds, Beatrice R. (1955), 'Latin Historiography: a Survey 1400-1600', *Studies in the Renaissance* 2, pp. 7-66.
- Rice, Eugene F. (1952), 'John Colet and the Annihilation of the Natural', *Harvard Theological Review* 45, pp. 141-163.
- (1958), *The Renaissance Idea of Wisdom* (Cambridge, Mass.).
- Richardson, Brian (1971), 'Pontano's De Prudentia and Machiavelli's Discorsi', *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 33, pp. 353-357.
- (1972), 'The Structure of Machiavelli's *Discorsi*', *Italica* 49, pp. 460-471.

- Ridolfi, Roberto (1959), *The Life of Girolamo Savonarola*, trans. Cecil Grayson (London).
- (1963), *The Life of Niccolo Machiavelli*, trans. Cecil Grayson (London).
- (1967), *The Life of Francesco Guicciardini*, trans. Cecil Grayson (London).
- Riesenberg, Peter (1956), *Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought* (New York).
- (1969), 'Civism and Roman Law in Fourteenth-Century Italian Society', in *Explorations in Economic History* 7, pp. 237–254.
- Robathan, Dorothy M. (1970), 'Flavio Biondo's *Roma Instaurata*', *Medievalia et Humanistica*, New Series vol. 1, pp. 203–216.
- Robey, David (1973), 'P. P. Vergerio the Elder: Republicanism and Civic Values in the Work of an Early Humanist', *Past and Present* 58, pp. 3–37.
- Rousseau, G. S. (1965), 'The *Discorsi* of Machiavelli: History and Theory', *Cahiers d'histoire mondiale* 9 (1965–66), pp. 143–161.
- Rubinstein, Nicolai (1942), 'The Beginnings of Political Thought in Florence', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5, pp. 198–227.
- (1952), 'Florence and the Despots: some Aspects of Florentine Diplomacy in the fourteenth century', *Transactions of the Royal Historical Society*, pp. 21–45.
- (1957), 'Some Ideas on Municipal Progress and Decline in the Italy of the Communes', in *Fritz Saxl, 1890–1948: A Volume of Memorial Essays*, ed. D. J. Gordon (London), pp. 165–183.
- (1958), 'Political Ideas in Sieneese Art. The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21, pp. 179–207.
- (1960), 'Politics and Constitution in Florence at the end of the Fifteenth Century', in *Italian Renaissance Studies*, ed. E. F. Jacob (London), pp. 148–183.
- (1965a), 'Introduction' to Francesco Guicciardini, *Maxims and Relections* (New York,), pp. 7–32.
- (1965b), 'Marsilius of Padua and Italian Political Thought of his Time', in *Europe in the Late Middle Ages*, ed. J. R. Hale, J. R. L. Highfield and B. Smalley (London), pp. 44–75.
- (1966), *The Government of Florence under the Medici (1434 to 1494)* (Oxford).
- (1968), 'Florentine Constitutionalism and Medici Ascendancy in the Fifteenth Century', in *Florentine Studies*, ed. Nicolai Rubinstein (London), pp. 442–462.
- Ruggieri, Paul G. (1964), *Florence in the Age of Dante* (Norman, Oklahoma).
- Runciman, Steven (1958), *The Sicilian Vespers: a History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century* (Cambridge).
- Ryan, Lawrence V. (1972), 'Book Four of Castiglione's *Courtier*: Climax or Afterthought', *Studies in the Renaissance* 19, pp. 156–179.

- Saint-Laurent, J. de B. de (1970), *Les Idées monétaires et commerciales de Jean Bodin* (Paris, 1907; reprinted New York, 1970).
- Salvemini, Gaetano (1903), 'Il "Liber de regimine civitatum" di Giovanni da Viterbo', in *Giornale Storico della Letteratura Italiana* 41, pp. 284–303.
- Sandys, John Edwin (1964), *A History of Classical Scholarship*, 3 vols (Cambridge, 1903–1908; reprinted New York, 1964).
- Saunders, Jason L. (1955), *Justus Lipsius: the Philosophy of Renaissance Stoicism* (New York).
- Schellhase, Kenneth C. (1976), *Tacitus in Renaissance Political Thought* (Chicago).
- Schevill, Ferdinand (1936), *A History of Florence* (New York).
- Schipa, Michelangelo (1929), 'Italy and Sicily under Frederick II', in *The Cambridge Medieval History*, ed. J. R. Tanner et al., 8 vols (Cambridge, 1911–36), vol. VI, pp. 131–165.
- Schwarz, W. (1955), *Principles and Problems of Biblical Translation* (Cambridge).
- Seigel, Jerrold E. (1966), "'Civic Humanism" or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni', *Past and Present* 34, pp. 3–48.
- (1968), *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism* (Princeton, N.J.).
- Shapiro, Marianne (1975), 'Mirror and Portrait: the structure of *Il libro del Cortegiano*', *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 5, pp. 37–61.
- Sheedy, Anna T. (1942), *Bartolus on Social Conditions in the Fourteenth Century* (New York).
- Shennan, J. H. (1974), *The Origins of the Modern European State, 1450–1725* (London).
- Simon, Joan (1966), *Education and Society in Tudor England* (Cambridge).
- Simone, Franco (1969), *The French Renaissance. Medieval Tradition and Italian Influence in Shaping the Renaissance in France*, trans. H. Gaston Hall (London).
- Sismondi, J. C. L. S. de (1826), *Histoire des Républiques Italiennes du moyen âge*, 16 vols (Paris).
- Skinner, Quentin (1965), 'History and Ideology in the English Revolution', *The Historical Journal* 8, pp. 151–178.
- (1966), 'The Limits of Historical Explanations', *Philosophy* 41, pp. 199–215.
- (1967), 'More "Utopia"', *Past and Present* 38, pp. 153–168.
- (1969), 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory* 8, pp. 3–53.
- (1970), 'Conventions and the Understanding of Speech Acts', *The Philosophical Quarterly* 20, pp. 118–138.
- (1971), 'On Performing and Explaining Linguistic Actions', *The Philosophical Quarterly* 21, pp. 1–21.

- Skinner, Quentin (1972a), "Social Meaning" and the Explanation of Social Action', in *Philosophy, Politics and Society*, Series IV, ed. Peter Laslett, W. G. Runciman and Quentin Skinner (Oxford), pp. 136-157.
- (1972b), 'Motives, Intentions and the Interpretation of Texts', *New Literary History* 3, pp. 393-408.
- (1974a), 'The Principles and Practice of Opposition: The Case of Bolingbroke versus Walpole', in *Historical Perspectives*, ed. Neil McKendrick (London), pp. 93-128.
- (1974b), 'Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action', *Political Theory* 2, pp. 277-303.
- (1975), 'Hermeneutics and the Role of History', *New Literary History* 7 (1975-76), pp. 209-232.
- Smith, Pauline M. (1966), *The Anti-Courtier Trend in Sixteenth Century French Literature* (Geneva).
- Smith, Preserved (1923), *Erasmus: A Study of his Life, Ideals, and Place in History* (London).
- Sorrentino, Andrea (1936), *Storia dell'Antimachiavellismo Europeo* (Naples).
- Southgate, W. M. (1955), 'Erasmus: Christian Humanism and Political Theory', *History* 40, pp. 240-254.
- Spitz, Lewis W. (1957), *Conrad Celtis, The German Arch-Humanist* (Cambridge, Mass.).
- (1963), *The Religious Renaissance of the German Humanists* (Cambridge, Mass.).
- Starn, Randolph (1968), *Donato Giannotti and his 'Epistolae'* (Geneva).
- (1972), "Ante Machiavel": Machiavelli and Giannotti', in *Studies on Machiavelli*, ed. Myron P. Gilmore (Florence), pp. 285-293.
- Starnes, D. T. (1927), 'Shakespeare and Elyot's "Governour"', *The University of Texas Bulletin: Studies in English* 7, pp. 112-132.
- Stevens, Irma Ned (1974), 'Aesthetic Distance in the "Utopia"', *Moreana* 11, pp. 13-24.
- Strauss, Leo (1958), *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe, Ill.).
- Struever, Nancy S. (1970), *The Language of History in the Renaissance* (Princeton, N.J.).
- Surtz, Edward (1957a), *The Praise of Pleasure* (Cambridge, Mass.).
- (1957b), *The Praise of Wisdom* (Chicago).
- (1965), 'Introduction' to Thomas More, *Utopia*, in *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4 (New Haven, Conn.), pp. cxxv-cxciv.
- Tenenti, A. (1974), 'Le Momus dans l'oeuvre de Leon Battista Alberti', in *Il Pensiero Politico* 7, pp. 321-333.
- Tilley, Arthur (1918), *The Dawn of the French Renaissance* (Cambridge).
- Trinkaus, Charles E. (1940), *Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness* (New York).
- (1960), 'A Humanist's Image of Humanism: the Inaugural Orations of Bartolommeo della Fonte', *Studies in the Renaissance* 7, pp. 90-147.

- (1970), *'In Our Image and Likeness': Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vols (London).
- Ullman, B. L. (1941), 'Some Aspects of the Origin of Italian humanism', *Philological Quarterly* 20, pp. 212–223.
- (1946), 'Leonardo Bruni and Humanistic Historiography', *Medievalia et Humanistica* 4, pp. 45–61.
- (1963), *The Humanism of Coluccio Salutati* (Padua).
- Ullmann, Walter (1949), 'The Development of the Medieval Idea of Sovereignty', *The English Historical Review* 64, pp. 1–33.
- (1962), 'De Bartoli Sententia: Concilium repraesentat mentem populi', in *Bartolo da Sassoferrato: Studi e Documenti*, 2 vols (Milan), II, pp. 705–733.
- (1965), *A History of Political Thought: The Middle Ages* (Harmondsworth).
- (1972), *A Short History of the Papacy in the Middle Ages* (London).
- Van Cleve, Thomas C. (1972), *The Emperor Frederick II of Hohenstaufen* (Oxford).
- Viard, Paul Émile (1926), *André Alciat* (Paris).
- Vinogradoff, Paul (1929), *Roman Law in Medieval Europe*, 2nd ed. (Oxford).
- Waley, Daniel (1952), *Medieval Orvieto: The Political History of an Italian City-State, 1157–1334* (Cambridge).
- (1956), 'Introduction' to Giovanni Botero, *The Reason of State*, trans. P. J. and D. P. Waley (London), pp. vii–xi.
- (1961), *The Papal State in the Thirteenth Century* (London).
- (1969), *The Italian City-Republics* (London).
- Walzer, Michael (1966), *The Revolution of the Saints* (London).
- Watt, John A. (1965), *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century* (London).
- Weber, Max (1968), *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, 3 vols (New York).
- Weinstein, Donald (1970), *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance* (Princeton, N.J.).
- Weisinger, Herbert (1943), 'The Self-Awareness of the Renaissance as a Criterion of the Renaissance', *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters* 29, pp. 561–567.
- (1944), 'Who Began the Revival of Learning? The Renaissance Point of View', *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters* 30, pp. 625–638.
- (1945a), 'The Renaissance Theory of the Reaction against the Middle Ages as a cause of the Renaissance', *Speculum* 20, pp. 461–467.
- (1945b), 'Ideas of History during the Renaissance', *The Journal of the History of Ideas* 6, pp. 415–435.
- Weiss, Roberto (1938), 'Cornelio Vitelli in France and England', *The Journal of the Warburg Institute* 2 (1938–39), pp. 219–226.
- (1947), *The Dawn of Humanism in Italy* (London).
- (1951), 'Lovato Lovati, 1241–1309', *Italian Studies* 6, pp. 3–28.

- Weiss, Roberto (1957), *Humanism in England During the Fifteenth Century*, 2nd ed. (Oxford).
- (1964), *The Spread of Italian Humanism* (London).
- (1969), *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity* (Oxford).
- Whitfield, J. H. (1943), *Petrarch and the Renaissance* (Oxford).
- (1947), *Machiavelli* (Oxford).
- Wieruszowski, Helene (1971a), 'A Twelfth-Century *Ars Dictaminis* in the Barberini Collection of the Vatican Library', in *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy* (Rome), pp. 331-345.
- (1971b), 'Ars Dictaminis in the Time of Dante', in *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, pp. 359-377.
- (1971c), 'Arezzo as a Center of Learning and Letters in the Thirteenth Century', in *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, pp. 387-474.
- (1971d), 'Rhetoric and the Classics in Italian Education of the Thirteenth Century', in *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*, pp. 589-627.
- Wilcox, Donald J. (1969), *The Development of Florentine Humanist Historiography in the Fifteenth Century* (Cambridge, Mass.).
- Wilkins, Ernest H. (1943), 'The Coronation of Petrarch', *Speculum* 18, pp. 155-197.
- (1959), *Petrarch's Later Years* (Cambridge, Mass.).
- (1961), *Life of Petrarch* (Chicago).
- Wilks, Michael (1963), *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages* (Cambridge).
- Wilmart, André (1933), 'L'*Ars arengandi* de Jacques de Dinant', in *Analecta Reginensia* (Vatican City), pp. 113-151.
- Witt, Ronald G. (1969), 'The "De Tyranno" and Coluccio Salutati's View of Politics and Roman History', *Nuova Rivista Storica* 53, pp. 434-474.
- (1971), 'The Rebirth of the Concept of Republican Liberty in Italy', in *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, ed. Anthony Molho and John A. Tedeschi (Florence), pp. 173-199.
- (1976), 'Florentine Politics and the Ruling Class, 1382-1407', *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 6, pp. 243-267.
- Wolin, Sheldon S. (1961), *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (London).
- Wood, Neal (1967), 'Machiavelli's Concept of *Virtù* Reconsidered', *Political Studies* 15, pp. 159-172.
- Woodward, William H. (1906), *Studies in Education during the Age of the Renaissance, 1400-1600* (Cambridge).
- (1963), *Vittorino da Feltre and other Humanist Educators* (New York).
- Woolf, Cecil N. Sidney (1913), *Bartolus of Sassoferrato* (Cambridge).

Научное издание

КВЕНТИН СКИННЕР
ИСТОКИ СОВРЕМЕННОЙ
ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ
Том 1
Эпоха Ренессанса

Главный редактор В.В. Анашвили
Выпускающий редактор Е.В. Попова
Редактор К.Г. Заманская
Художник С.Д. Зиновьев
Оригинал-макет О.З. Элоев
Компьютерная верстка Я.Д. Агеев

Подписано в печать 07.11.2017. Формат 60×90¹/₁₆
Гарнитура Baskerville. Усл. печ. л. 29
Тираж 1000 экз. Изд. № 812. Заказ № 8171

Издательский дом «Дело» РАНХиГС
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Коммерческий центр — тел. (495) 433 2510, (495) 433 2502
delo@ranepa.ru
www.ranepa.ru
Интернет-магазин
www.delo.ranepa.ru

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д.1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, тел. 8(499)270-73-59

ISBN 978-5-7749-1313-8



9 785774 913138

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ДЕЛО» РАНХИГС

Москва, проспект Вернадского, д. 82
Тел.: (495) 433-25-02
delo@ranepa.ru

Спрашивайте в книжных магазинах:

МОСКВА

Академия, специализированные магазины деловой книги,
в РАНХиГС, Москва, просп. Вернадского, д. 82, (499) 270-29-78
Москва, Тверская ул., д. 8, (495) 629-64-83
Библио-Глобус, Мясницкая ул., д. 6/3, стр. 1, (495) 781-19-00
Московский Дом книги, ул. Новый Арбат, д. 8, (495) 789-35-91
Молодая гвардия, ул. Большая Полянка, д. 28, (495) 780-33-70
Фаланстер, Малый Гнездниковский пер., д. 12/27, стр. 3
(вход в арке), (495) 629-88-21, (495) 504-47-95, falanster@mail.ru
Сеть «Читай-город» («Новый Книжный»), (495) 937-85-81,
(499) 177-22-11
Циолковский, Пятницкий пер., д. 8, (495) 951-19-02
БукВышка, университетский книжный магазин (НИУ ВШЭ),
ул. Мясницкая, д. 20, (495) 628-29-60
Гнозис, Турчанинов пер., д. 4, (495) 255-77-57
Фаланстер на Винзаводе, 4-й Сыромятнический пер., д. 1, стр. 6,
(495) 926-30-42
Книжный клуб 36°6, ул. Бакунинская, д. 71, стр. 10, (495) 926-45-44
Аргумент, Ленинские горы, МГУ, д. 1, сектор «Б», (495) 939-42-95
Науку — всем, выставочный зал, Нахимовский проспект, д. 56,
(499) 724-25-45
Дом педагогической книги, ул. Большая Дмитровка, д. 7/5, стр. 1,
(495) 629-54-35
Дом книги на Соколе, Ленинградский просп., д. 78, (499) 155-38-82
Гоголь books, в «Гоголь-центре», ул. Казакова, д. 8, (925) 468-02-30
Ходасевич, ул. Покровка, д. 6, (965) 179-34-98
Гиперион, книжный клуб и магазин, Хохловский пер., д. 7-9,
(916) 613-42-86

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

Санкт-Петербургский Дом книги, Невский проспект, д. 28
(«Дом Зингера»), (812) 448-23-55
Подписные издания, Литейный проспект, д. 57, (812) 273-50-53
Порядок слов, наб. реки Фонтанки, д. 15, (812) 310-50-36
Все свободны, ул. Мойка, д. 28, (911) 977-40-47

Доставку по всему миру осуществляет интернет-магазин **OZON.ru**

ИСТОКИ
СОВРЕМЕННОЙ
ПОЛИТИЧЕСКОЙ
МЫСЛИ

КВЕНТИН