

КУЛЬТУРА  
ЭПОХИ  
ВОЗРОЖДЕНИЯ  
И  
РЕФОРМАЦИЯ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
НАУЧНЫЙ СОВЕТ ПО ИСТОРИИ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ  
КОМИССИЯ ПО ПРОБЛЕМАМ КУЛЬТУРЫ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

КУЛЬТУРА  
ЭПОХИ  
ВОЗРОЖДЕНИЯ  
↔ И ↔  
РЕФОРМАЦИЯ



ЛЕНИНГРАД  
«НАУКА»  
Ленинградское отделение  
1981

# LA CULTURE DE RENAISSANCE ET LA RÉFORMATION

Сборник посвящен проблеме соотношения Возрождения и Реформации как наиболее характерных явлений XV—XVII вв. Наряду с общепроблемными исследованиями в него включены статьи о процессах культурного развития и реформационных явлений в Италии, Германии, Франции и Испании. Книга рассчитана на широкий круг специалистов.

Редакционная коллегия:

Л. М. БРАГИНА, А. Х. ГОРФУНКЕЛЬ, А. Н. НЕМИЛОВ,  
чл.-кор. АН СССР В. И. РУТЕНБУРГ (отв. редактор),  
Р. И. ХЛОДОВСКИЙ

## ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Настоящий сборник является очередным изданием Комиссии по проблемам культуры эпохи Возрождения Научного совета по истории мировой культуры при Президиуме Академии наук СССР. Учрежденная в 1972 г., Комиссия объединяет в себе представителей разных гуманитарных дисциплин, работающих над вопросами истории культуры эпохи Возрождения, и призвана способствовать творческому обмену мнениями и координации усилий в их исследовательской работе. Издания Комиссии представляют доклады и сообщения, произнесенные на всесоюзных конференциях и на тематических конференциях и заседаниях, устраиваемых в рамках московской и ленинградской групп. До настоящего времени вышли в свет следующие издания Комиссии: Леон Баттиста Альберти. М., 1977; Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978; Проблемы культуры итальянского Возрождения. Л., 1979. Подготовлен к выпуску сборник, посвященный Томасу Морю.

Данный том, содержащий доклады и сообщения на Всесоюзной конференции в Москве 12—13 февраля 1979 года, освещает одну из важнейших проблем истории культуры Возрождения — проблему соотношения гуманистической идеологии, различных направлений Реформации и контрреформации и их воздействия на развитие культуры в Западной Европе. В конференции приняли участие советские ученые разных городов — Москвы, Ленинграда, Риги, Саратова, Ижевска, Челябинска.



В. И. РУТЕНБУРГ

## ВОЗРОЖДЕНИЕ И РЕФОРМАЦИЯ В СОВЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В конце 1975 года состоялась первая Всесоюзная конференция по проблемам эпохи Возрождения, посвященная вопросам типологии и периодизации этой эпохи.<sup>1</sup> В начале 1979 года прошла вторая Всесоюзная конференция, в ходе которой были рассмотрены проблемы Возрождения и Реформации; материалы этой конференции и примыкающие к ним исследования составляют содержание этого сборника.

Весьма показательным является не только факт систематического научного общения специалистов по Возрождению, но и появление в течение последних лет целой библиотеки советских исследований, связанных с проблемами Возрождения. За три года вышло около двух десятков монографий и сборников статей по этой тематике; авторами книг являются М. Л. Абрамсон, М. В. Алпатов, Л. М. Баткин, Л. М. Брагина, Ф. М. Бурлацкий, Б. Р. Виппер, А. Х. Горфункель, И. Е. Данилова, А. Ф. Лосев, И. П. Медведев, А. Н. Немиллов, И. Н. Осинковский, Н. В. Ревякина, В. И. Рутенбург, М. М. Смирин, А. Э. Штекли.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978.

<sup>2</sup> Абрамсон М. Л. От Данте к Альберти. М., 1979; Алпатов М. В. Художественные проблемы итальянского Возрождения. М., 1976; Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978; Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV—XV веков. М., 1977; Бурлацкий Ф. М. Загадка и урок Макиавелли. М., 1977; Виппер Б. Р. Итальянский Ренессанс XIII—XVI веков. М., 1977; Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977; Данилова И. Е. От средних веков к Возрождению: сложение художественной системы картины Кватроченто. М., 1975; Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978; Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976; Немиллов А. Н. Немецкие гуманисты XV века. Л., 1979; Осинковский И. Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978; Ревякина Н. В.

Эти исследования различны по своему жанру, содержанию, их характеристика и оценка могут быть даны в специальных критических статьях. Советская литература по проблемам гуманизма и Возрождения вызвала большой интерес и за рубежом, в частности в Национальном институте исследований проблем Возрождения во Флоренции, возглавляемом Эудженио Гареном и Ренцо Ристори. С научным учреждением установлена непосредственная связь. За последние годы его посетили члены советской Комиссии по проблемам культуры эпохи Возрождения Е. В. Бернадская и В. И. Рутенбург, а Р. И. Хлодовский установил контакты с Международной ассоциацией по изучению итальянского языка и литературы, возглавляемой Витторе Бранка. Регулярный обмен информацией и изданиями налажен с центрами по изучению культуры Возрождения во Франции (университет г. Тура, проф. Ж.-Кл. Марголэн) и в Западной Германии (Марбургский университет, проф. А. Бук). Установлен контакт с Международной федерацией по изучению проблем Возрождения (Бельгия, Льеж, проф. Л. Алькен).

В названных книгах затронут большой круг проблем истории культуры, гуманизма, религии, политических и философских учений, утопических общественных структур, которые решаются на основе марксистско-ленинской методологии и, как правило, с широким привлечением документальных источников.

Эти исследования дают богатый материал для постановки и обсуждения проблем Возрождения и Реформации. В какой-то степени их можно рассмотреть на сопоставлении материалов и теоретических тезисов, выдвинутых авторами этих книг.

Одна из первоочередных проблем заключается в исследовании того общего, что связывает, сближает Возрождение и Реформацию. Ф. Энгельс, обращаясь к XVI веку, к Чинквеченто, назвал великой эпоху, содержанием которой были и Возрождение, и Реформация.<sup>3</sup>

Общее между этими двумя крупными явлениями заключается в их социально-экономических истоках, в ломке феодальных отношений и зарождении капиталистических, в усилении роли буржуазных прослоек общества и буржуазной идеологии и с этим связанных развитии национальных языков, критике церкви и перестройке религиозных учений. В Италии это началось в XIV—XV веках, а в масштабе Европы — в XVI веке.<sup>4</sup>

---

Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV—первой половины XV в. М., 1977; Рутенбург В. И. Титаны Возрождения. Л., 1976 (на литовском языке: Rutenburgas V. Repešanso milžinai. Vilnius, 1978); Смирин М. М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. Очерки из истории гуманистической и реформационной мысли. М., 1978; Штекли А. Э. «Город Солнца»: утопия и наука. М., 1978; Леон Баттиста Альберти. М., 1977; Микеланджело и его время. М., 1978.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 345.

<sup>4</sup> Рутенбург В. И. Титаны Возрождения, с. 72—73.

Еще одна общая черта присуща обоим этим явлениям: использование античных традиций, античной эрудиции, древних языков. Использование античных истоков гуманистами, деятелями Возрождения приводило к усилению светской линии в культуре, к усилению языческих, а нередко и антиклерикальных ее сторон. Деятели Реформации прибегали к древним языкам для опровержения старых, католических, и утверждения новых, протестантских, религиозных норм.<sup>5</sup> В отличие от этого Возрождение смогло превратить античность в источник новой культуры.<sup>6</sup> В то же время использование древних языков, филологической критики текстов для первых, нередко прогрессивных шагов будущей Реформации не имеет ничего общего с отождествлением позиций гуманизма с воинствующим католицизмом, на чем настаивают некоторые клерикальные писатели, объявляющие гуманистов предшественниками контрреформации.<sup>7</sup> Еще дальше от истины исходящие из того же лагеря «теории», характеризующие контрреформацию как процесс «внутреннего обновления» и своеобразного «католического Возрождения».<sup>8</sup>

Использование античных традиций связано и с другой чертой европейского гуманизма, направленного на гуманистическую переработку христианства. Проблема «христианского гуманизма» весьма сложна, однако без ее изучения нельзя выяснить вопроса о ранних формах буржуазного просвещения, об условиях создания «Утопии», связанных с гуманистическим движением за реформу церкви.<sup>9</sup>

В целом проблема гуманизма неотрывна от всего процесса Возрождения, если рассматривать гуманизм как передовую идеологию эпохи Возрождения, которая утвердила право на самостоятельное существование и развитие светской культуры, хотя гуманистическая мысль не только в Англии, но и в Италии формировалась в христианско-языческой оболочке; она резко ограничивала прерогативы теологии, не отрицая ее в целом.<sup>10</sup> Гуманизм привел к тому, что взгляды на место и роль человека в мире радикально разошлись с традиционными феодально-католическими воззрениями и человек стал в центре внимания.<sup>11</sup> Гуманизм неправомерно было бы окрашивать в один цвет и объявлять его явлением в целом антихристианским, как нельзя считать его и прологом контрреформации. Поэтому очень важно специально обратиться к таким сложным явлениям, как круше-

<sup>5</sup> Смирин М. М. Эразм Роттердамский..., с. 200.

<sup>6</sup> Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия..., с. 73.

<sup>7</sup> Там же, с. 66.

<sup>8</sup> Рутенбург В. И. Италия и Европа накануне нового времени. Л., 1974, с. 253—255.

<sup>9</sup> Оспновский И. Н. Томас Мор..., с. 175 и др.

<sup>10</sup> Брагина Л. М. Итальянский гуманизм..., с. 3, 243—245.

<sup>11</sup> Ревякина Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме..., с. 12 и др.

ние идеалов гуманизма в условиях католической реакции, как процесс становления натурфилософии и ее роль в создании новой науки, противопоставленной идеологии контрреформации.<sup>12</sup>

Весьма интересна специфика гуманизма в разных странах, в том числе, например, и в Византии, где гуманистическое направление в культуре формировалось как антихристианское мировоззрение, где в своеобразной форме проявлялась культурная общность двух миров — византийского и итальянского.<sup>13</sup>

Специфика гуманизма в разных странах Европы не исключает того общего, что свойственно этому явлению в целом. В этом смысл подавляющего большинства книг, которые упомянуты здесь; именно поэтому диссонансом звучат такие истины, как провозглашение сутью Возрождения «духа гуманизма... пробудившегося неведомо от чего».<sup>14</sup>

Особо должен решаться вопрос о характере выдающихся произведений эпохи Возрождения; здесь совершенно справедливо отмечается «хронологическое» решение, когда каждое сочинение этой эпохи объявляется «порождением ренессансного духа» только потому, что оно появилось в XV или XVI веке, и в то же время предлагается весьма перспективное творческое задание: изучать гуманистические основы утопического коммунизма XVI—начала XVII века.<sup>15</sup>

Очевидно, проблему соотношения Возрождения и Реформации необходимо решать на путях объективного сопоставления явлений, развивающихся в условиях одной эпохи, выявляя элементы взаимопроникновения и взаимовлияния на определенных этапах этих далеко не совпадающих явлений. Оба эти явления оказали немалое воздействие на дальнейшее развитие европейских стран, хотя направленность этого влияния столь же различна, сколь неодинаковы Возрождение и Реформация.

*А. Х. ГОРФУНКЕЛЬ*

## ГУМАНИЗМ—РЕФОРМАЦИЯ— КОНТРЕФОРМАЦИЯ

Мечта гуманистов из круга флорентийской Платоновской академии и их единомышленников в Италии и за ее пределами о наступлении золотого века, предсказанного сивиллами и поэтами классической древности, века расцвета возрожденных наук и искусств, земного блаженства в условиях всеобщего со-

<sup>12</sup> Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия...

<sup>13</sup> Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV—XV вв., с. 164 п др.

<sup>14</sup> Бурлацкий Ф. М. Загадка и урок Макиавелли, с. 32.

<sup>15</sup> Штекли А. Э. «Город Солнца»..., с. 43, 63.



гласия и гармонии, мечта, нашедшая свое выражение в Рафаэлевых фресках Палаты подписей Ватиканского дворца, в идеальной общности европейской «республики ученых» и в «Золотой книжице» Томаса Мора, рухнула при столкновении с европейской действительностью XVI столетия, сгорела в огне вероисповедных конфликтов с наступлением Реформации и католической реакции.

Вопрос об исторических судьбах гуманизма в духовной жизни послереформационной Европы требует выяснить отношение гуманизма к реформационному и контрреформационному движению.<sup>1</sup> В связи с этим необходимо оговорить значение употребляемых в дальнейшем понятий. Под гуманизмом я понимаю именно духовное движение в итальянской, а затем и в заальпийской культуре — не просто совокупность гуманитарных занятий, но, да позволено будет так выразиться, филологию, выступающую в роли идеологии. Под Реформацией — не всякое оппозиционное католицизму религиозное движение, а преимущественно лютеранство и кальвинизм, сформировавшиеся в самостоятельные реформационные церкви. Под контрреформацией — не течение «католической реформы», к которому ее часто пытаются свести конфессионально настроенные исследователи,<sup>2</sup> а организованную и папедшую свое воплощение в деятельности Тридентского собора римской инквизиции, ордена иезуитов католическую реакцию, имеющую целью восстановление неколебимой мощи и духовной монополии католической церкви.

Рассмотрение гуманизма и Реформации (или — более широко — Возрождения и Реформации) в качестве если и не однородных, то близких друг другу явлений духовной и общественной жизни, связанных с борьбой против феодального строя и его институтов, в первую очередь против средневекового католицизма, представляется односторонним. Реформация, даже когда она затрагивает проблемы общественной жизни, остается движением в сущности своей религиозным; гуманизм, даже когда он включает в сферу своего внимания религиозную проблематику, сохраняет глубоко светский характер.

Воздействие гуманизма на возникновение и формирование реформационного движения очевидно. Гуманисты немало сделали для расшатывания авторитета католической церкви. Гуманистическая критика прав духовенства, а подчас и самих институтов католической церкви (папства, монашества) была широко использована деятелями начинающейся Реформации в антикатолической полемике. Следует, однако, подчеркнуть

<sup>1</sup> См.: Вульфийус А. Г. Проблемы духовного развития. Гуманизм, Реформация, католическая реформа. Пр., 1922; Bainton R. H. La riforma protestante. Torino, 1974; Cantimori D. Umanesimo e religione nel Rinascimento. Torino, 1975.

<sup>2</sup> Brezzi P. Le riforme cattoliche dei secoli XV e XVI. Roma, 1945.

существенное отличие гуманистической критики духовенства от предшествующих и последующих обличений клира со стороны средневековых еретиков и реформаторов XVI века. Критика пороков духовенства сама по себе еще ничего не говорит об исходной позиции и цели критикующего: самые резкие суждения раздавались подчас на церковных соборах, звучали в папских энцикликах и епископских посланиях. Антиклерикальная полемика гуманистов носит принципиально иной характер. Итальянские гуманисты XV века заботятся не об исправлении нравов духовенства. Они не ставят перед собой задачи вернуть церковь на путь погрязшего ею раннехристианского идеала. Их исходная позиция общезетическая: их заботит не столько отход от заветов Христа, сколько погрязание человеческой природы. Коренным различием традиционно средневековой аскетической и гуманистической антропологии обусловлено значение, которое приобретает в творчестве гуманистов тема «лицемерия». Следование «противоприродным», по мнению гуманистов, аскетическим принципам, каковыми в их глазах являются обеты безбрачия, смирения и бедности, расценивается не иначе, как отступничество, — не от монашеских идеалов, а от человеческой природы, т. е. как жалкое лицемерие.<sup>3</sup>

Гуманисты подвергли резкой критике схоластическое богословие. Эта их полемика имела решающее значение для высвобождения религиозной мысли от власти церковного предания, для преодоления теологического рационализма в его томистском, скоттистском или оккамистском истолковании. Но отвергая рациональную теологию, гуманистическая мысль тяготела не к отрицательной теологии позднеантичной и средневековой мистической традиции, а к отрицанию теологии как метода богопознания вообще. Обращение гуманистов — через голову средневековой схоластики — к наследию ранней патристики тоже не могло не повлиять на складывание реформационных учений, столь многим обязанных древним отцам, и в особенности Августину. Несомненно значение для Реформации и гуманистической филологической и исторической критики текстов, в особенности начатое Валлой и продолженное Эразмом научное исследование текстов Ветхого и Нового заветов.<sup>4</sup>

Однако составляющий сердцевину гуманистической культуры антропоцентризм противостоял не только теоцентризму средневековья, но и религиозной антропологии реформационных учений. И средневековое богословие, и Реформация ставят

<sup>3</sup> Итальянские гуманисты XV в. о церкви и религии. М., 1963; Горфункель А. Х. Памятники свободомыслия. — Вопросы философии, 1964, № 11.

<sup>4</sup> Черняк И. Х. 1) Итальянский гуманизм и богословие во второй половине XV века. — В кн.: Актуальные проблемы изучения истории религии. Л., 1976, с. 86—100; 2) Зарождение ренессансной критики Библии. — В кн.: Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1979, с. 77—89.

в центр своей антропологии космическую драму грехопадения и искупления человека. Гуманисты, не отвергая декларативно идею первородного греха, либо обходят проблему греховности человека, либо ставят в центр внимания не спасение человека, а его земное предназначение, либо, наконец, пытаются найти единство того и другого, видя, однако же, в земном человеческом существовании не путь ко спасению в юдоли печали и слез, а возможность осуществления творческих способностей человека, этого «второго бога», в открытом его деятельности и наслаждении обожествленном мире. Наконец, гуманистическое учение о человеческой свободе, хотя и не связано с отрицанием христианской догматики, рассматривает человека вне иерархии бытия и свидетельствует о внетеологической постановке проблемы человека и бога.

Все эти тенденции, нашедшие наиболее полное выражение в философской мысли флорентийского неоплатонизма, получили в дальнейшем развитие в так называемом «христианском гуманизме» первой трети XVI столетия. Применение такого определения к мировоззрению гуманистов круга Томаса Мора и Эразма Роттердамского, приобретшего права гражданства в советской исторической науке, вызывает и возражения.<sup>5</sup> Разумеется, речь в данном случае идет не о некоем внеисторическом, извечном «гуманизме» как исконном свойстве христианского вероучения, как его трактуют некоторые католические исследователи и наиболее решительные их противники, отрицающие на этом основании правомерность самого термина применительно к характеристике гуманизма данной эпохи в его отношении к христианству. Между тем термин этот позволяет достаточно четко выделить то течение в европейском гуманизме, которое, унаследовав важнейшие достижения «классического» гуманизма XIV—XV веков, дает новое истолкование христианства, своеобразную переработку христианской этики в духе Эразмовой «философии Христа». Христианство при этом трактуется не догматически, вне схоластических дефиниций. «Христианский гуманизм» Эразма, Мора, Гийома Бюде, Лефевра д'Этапля и их единомышленников противостоит внешнему, формально-обрядовому, догматическому или мистическому пониманию религиозности, равно как и схоластическим умствованиям вокруг христианского вероучения. Он целиком ориентирован на гуманистическую антропологию и дает широкое и свободное, в сущности неисповедное (в духе «всеобщей религии» и «согласия» флорентийских неоплатоников) толкование христианства как учения о человеческой нравственности, совпадающего с природным законом.

<sup>5</sup> Рутенбург В. И. Титаны Возрождения. Л., 1976, с. 90—91; Осиповский И. Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978, с. 67—68; Штекли А. Э. 1) «Город Солнца»: утопия и наука. М., 1978, с. 9, 52; 2) «Утопия» Томаса Мора и социалистическая мысль. — Коммунист, 1978, № 18, с. 66.

Не отвергая откровения, священного писания, даже предания и догматики, христианский гуманизм исходит из оптимистического взгляда на человека, на его свободу и возможность спасения. Если в «классическом» гуманизме речь шла о земном предназначении человека, то в гуманизме христианском ставится проблема «земного предназначения» самого христианского учения, рассматриваемого не только в качестве орудия вечного спасения, но и в качестве способа разумного и справедливого устройства земной человеческой жизни на основе принципов христианской нравственности. Быть может, эту позицию правильнее было бы определить, как это предлагает Мари-Мадлен де ля Гарандери,<sup>6</sup> не как «христианский» гуманизм, а как «гуманистическое христианство». Во всяком случае речь идет здесь не о подчинении гуманизма старой средневековой христианской традиции, а о включении христианской этики в систему гуманистических представлений о мире и человеке.

Казалось бы, именно деятели Эразмова круга, приверженцы «христианского гуманизма» наиболее близко подошли к проблематике Реформации. Действительно, многое из сделанного ими вошло в арсенал реформационной полемики против католицизма, на многих из них реформаторы смотрели как на своих возможных союзников, а иные и сами оказались участниками реформационного (но другие — и противореформационного) движения. Однако принципиальная несовместимость главнейших позиций гуманизма и Реформации проявилась в первые же десятилетия (даже годы) вероисповедных конфликтов. Оказалось, что гуманизм и Реформация — явления не только не родственные по своему содержанию, но радикально чуждые и враждебные друг другу.

Известный конфликт Лютера и Эразма по вопросу о свободе воли — наиболее яркое и очевидное проявление коренных различий не только в конкретном теологически-философском вопросе, но в главном — в решении вопроса о природе человека.<sup>7</sup> В основе спора лежали различные представления о мире и человеке, о греховности человека и возможности его спасения. Спор шел не только о соотношении воли человека и божественной благодати, но и об отношении к миру и к месту человека в мире. Яростный и многословный ответ Лютера на маленькую книжку Эразма, его страстный памфлет, написанный по-латыни, но, пожалуй, более адекватно прозвучавший в немецком переводе Юста Йонаса, обнаружил глубочайшее расхождение не только темпераментов, но жизненных и идейных позиций. Реформатор исходит из враждебного гуманистам и давно ими от-

<sup>6</sup> Garanderie M.-M. de la. La correspondance d'Erasmus et de Guillaume Budé. Paris, 1967, p. 44.

<sup>7</sup> Смирин М. М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978, с. 34—110.

вергнутого представления о ничтожестве человека, о его бессилии перед властью греха и сатаны, о его неспособности не только к спасению, но и к земному нравственному совершенству без помощи благодати.<sup>8</sup> «Философия Христа» с ее призывом к земной гармонии была отвергнута Реформацией.

Это, впрочем, никак не означает, что в гуманизме можно видеть, вслед за Дж. Тоффанином, подготовку послетридентского контрреформационного католицизма. Гуманистическое истолкование христианской этики противостояло как средневековому католицизму, так и попыткам его модернизированной реставрации. Идеалу «всеобщей религии» и согласия Фичино и Пико, этическому пониманию «философии Христа», в которой, как писал Эразм, сам «прославляемый и чтимый глава христианской философии» заслуживал имени эпикурейца,<sup>9</sup> не могло найтись места в системе контрреформационного католицизма, — впрочем, в конце концов место нашлось, но только на костре.

Христианский гуманизм Эразма оказал воздействие на движение католической реформы, отразившее стремления части преимущественно итальянской гуманистической интеллигенции и наиболее просвещенных и терпимых прелатов исправить изнутри католическую церковь, не отвергая основных ее догматов и не отказываясь от нее как от института. Речь идет о кружке Виттории Колонна и Микеланджело, об «утонченных протонотариях» (как с презрением именовал их Кальвин), о кардиналах вроде Контарини, Мороне, Пола и других сгруппировавшихся вокруг проекта реформ — «Совета об улучшении церкви». Однако это течение не только не совпадало с контрреформацией, но оказалось одной из первых ее жертв.

Таким образом, как Реформация, так и контрреформация сыграли роль «контрренессанса», явившись своего рода религиозной реакцией на гуманистическое свободомыслие.

Этому не противоречит первоначальное сочувствие и даже участие гуманистов эразмианского толка в предреформационных спорах и в движении католической реформы. Однако углубление и обострение конфликта неизбежно требовало более четкого определения позиции в борьбе исповеданий и участия либо в Реформации, либо в контрреформационном движении или — и это самое существенное — выработки самостоятельной и внеисповедной линии поведения.

Все это не могло не сказаться на судьбе гуманизма в расколотой религиозными распрями Европе. Распад по вероисповедному признаку еще недавно гордившейся своим идеальным духовным единством «республики ученых» свидетельствует о невозможности числить гуманизм по ведомству любой из противо-

<sup>8</sup> Luther M. De servo arbitrio. Wittenberg, 1525, p. 160—162, 190—191; Erasmus Roterdamus. De libero arbitrio. — In: Opera omnia. Leiden, 1706, vol. IX, p. 1215, sq.

<sup>9</sup> Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. М., 1969, с. 633.

борствующих церквей XVI века. Но недостаточно констатировать этот раскол, когда вчерашние друзья и единомышленники оказывались непримиримыми врагами и когда даже сохранение прежних привязанностей лишь подчеркивало идейную несовместимость. Необходимо рассмотреть не только судьбу гуманистов в Реформации, но и судьбу идейного наследия гуманизма в новых исторических обстоятельствах. Участь отдельных гуманистов зависела от многих условий личного, общественно-политического, национального характера; но в ней проявилась закономерность судьбы гуманизма в целом: принимая участие в конфессиональной борьбе на той или другой из враждующих сторон, гуманисты должны были отказываться от собственно гуманистической позиции.

«Уходя» в Реформацию или служа воинствующей католической реакции, гуманисты неизбежно при этом отрекались от духовного содержания и наследия гуманистической культуры XV—начала XVI века. Они переставали быть гуманистами, даже если в их сочинениях и сохранялся блестящий латинский слог вчерашних сподвижников и воспитанников Эразма. Это еще раз подтверждает недостаточность чисто филологического подхода к оценке гуманизма. Утратив свое идеологическое значение, гуманизм превращался в технику, в отрасль гуманитарного знания. У реформаторов он становился орудием религиозной полемики, у воинствующих католиков он из «первой формы буржуазного просвещения» постепенно превратился в ученое иезуитство. Poleмические сочинения Кальвина, равно как и антилютеранские сочинения Томаса Мора, утрачивают гуманистический характер. Реформационные и противореформационные сочинения вчерашних гуманистов столь же мало относятся к гуманистической литературе, как насыщенные образами античной мифологии благочестивые поэмы ученых иезуитов конца XVI—начала XVII столетия «о четырех вещах, составляющих жизнь человека».

Верность своей собственно филологической природе гуманизм сохраняет в наибольшей степени тогда, когда, уходя от вероисповедных споров, да и вообще от общетеоретической и философской проблематики, он превращается в кабинетную эрудицию, положив начало классической филологии, имеющей огромные заслуги в развитии европейской культуры, но не принимающей участия в идейных конфликтах эпохи.

Попытка удержаться вне конфликтов вероисповеданий в эпоху, когда религиозные проблемы выступили на первый план и выражали глубочайшие социальные, политические и национальные противоречия, оказалась неосуществимой. Разительный пример Томаса Мора, который в качестве противника Реформации отходит от провозглашенных им в «Утопии» принципов веротерпимости и оправдывает религиозные преследования. Его личная непричастность к казням, равно как и попытки сохра-

чить добрые отношения со вчерашними друзьями, не меняют дела в плане идейном: именно он провозгласил и обосновал право церкви и государства преследовать ересь — право, в полной мере осуществленное в правление Марии Кротовой его единомышленником кардиналом-эразмианцем Реджинальдом Полом. В то время как анабаптисты вдохновлялись «Утопией», ее автор осудил их призыв к общности имущества.<sup>10</sup>

Столько же характерна судьба терпимых и «либеральных» кардиналов-эразмианцев, как и вообще сторонников умеренных реформ в духе «Совета об улучшении церкви». Знаменательно, что сам этот документ, составленный в противовес заальпийской Реформации, был впоследствии запрещен одним из его авторов, ставшим папой Павлом III. А участники римского кружка, сторонники умеренных преобразований, либо были вынуждены принять участие в подавлении реформационного движения, либо, как кардинал Мороне, сами оказались жертвами инквизиционных преследований, либо вынуждены были играть роль преследователей и преследуемых сразу, как кардинал Реджинальд Пол, духовник Виттории Колонна, которого справедливо ненавидели гонимые им протестанты и столь же основательно подозревали в склонности к ереси римские инквизиторы.<sup>11</sup>

И все-таки в борьбе противостоящих сил Реформации и контрреформации был и третий путь. Это путь Эразма и его последовательных продолжателей и учеников. *Tertium datur* — третье было дано: только этот третий путь позволил сохранить верность идейным основам гуманизма, гуманистической антропологии и этики, идеям «всеобщей религии», терпимости и согласия. Его совершенно напрасно рассматривали как результат беспринципности, страха, слабости духа. Путь этот требовал не меньшего мужества, чем мученичество за новую или старую веру.

Это был путь гуманистического свободомыслия, внеисповедной гуманистической «ереси», равно чуждой и враждебной как католической реакции, так и церквям побеждающей Реформации.<sup>12</sup> В ереси гуманистов обвиняли враги — католики, лютеране, кальвинисты. Сами себя они еретиками не считали: известно, как возмутился Эразм, когда обнаружил свое имя в списке еретиков в «Хронике» Себастьяна Франка. Но уже начиная с того же Франка, само понятие ереси подвергается пересмотру. Ересь для Франка — нормальное состояние религи-

---

<sup>10</sup> Cantimori D. *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, p. 268.

<sup>11</sup> Fenlon D. *Heresy and obedience in Tridentine Italy*. Cardinal Pole and the Counter-Reformation. Cambridge, 1972.

<sup>12</sup> Cantimori D. 1) *Eretici italiani del Cinquecento*. Ricerche storiche. Firenze, 1939; 2) *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*. Bari, 1960; Droz E. *Chemins de l'hérésie*. Genève, 1970—1971, t. 1—2; Rotondo A. *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*. Torino, 1974, vol. 1.

озной мысли. Всякая новая религия, течение, секта — еретичны по определению, еретиками не только считают друг друга сторонники различных исповеданий и тенденций в церкви (гуситы — папистов, паписты — гуситов), еретиками по отношению к иудейской религии были и Христос, и апостолы; ересь неразрывно связывается с определяющими чертами самого христианского учения в его историческом движении и развитии. Тем самым понятие ереси утрачивает одиозный смысл: единая истина открыта и древним язычникам, и иноверцам, и еретикам.<sup>13</sup>

Гуманистическая «ересь» — явление скорее идеологической, нежели собственно церковной истории. Она отличается ярко выраженным индивидуализмом, отказом от строгой формальной организации, от церковности вообще. Новых церковных общин гуманисты не учреждали, да и с существовавшими оказывались в непримиримом конфликте. Кальвин презрительно спрашивал их, удалось ли им основать свою церковь хотя бы в одной небольшой деревушке.<sup>14</sup> Фаусто Социни оказался изгнанным из названной его именем общины социниан.

Гуманистическую ересь можно назвать философской: она представляет собой преимущественно интеллектуальное течение, связанное с развитием пантеистических тенденций философской мысли позднего Возрождения. Ее легко назвать итальянской: преимущественное место принадлежит здесь итальянской религиозной эмиграции, беспокойной, доставлявшей немало забот реформационным общинам во Франции и Англии, в Швейцарии и Нидерландах, в Польше и Трансильвании. Но немало ее представителей мы встретим среди немецких и французских гуманистов.

Унаследовав от неоплатоников идею мира исповеданий и всеобщего согласия, гуманистическая ересь призывает к мировому единству вне исповедных, церковных, обрядовых различий. Обряды и церемонии, разделяющие религиозные толки и течения, объявляются (в известном трактате Якопо Акончо) «военными хитростями» (стратагемами) сатаны<sup>15</sup> — именно дьявол, стремясь внести смятение в души людей, ввел пагубные различия в догматах и обрядах, чтобы тем самым помешать людям почитать истинного бога. С призывом к миру выступил гуманист Аонио Палеарио, еще возлагая надежды на вселенский собор. Себастьян Франк рассматривал как братьев даже иноверцев: «А потому сердце мое никому не чуждо, мои собратья находятся среди

---

<sup>13</sup> Ginzburg C. *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del'500.* Torino, 1970, p. 129—131; Peremans N. *Erasmus et Bucer d'après leur correspondance.* Paris, 1970, p. 140—144.

<sup>14</sup> Calvin J. *Excuse à MM. les Nicodémistes.* Paris, 1921, p. 232; Ревуненкова Н. В. Критика гуманистического учения о человеке в «Наставлении» Жана Кальвина. — В кн.: Гуманизм и религия. Л., 1980, с. 73—93.

<sup>15</sup> Cantimori D. *Eretici italiani.*..., p. 334—336.



турок, папистов, иудеев и всех народов, не потому что они турки, иудеи, паписты и таковыми останутся, (но потому что) когда наступит вечер, они будут призваны в виноградник (напоминает он притчу о виноградарях) и получают ту же плату, что и мы». <sup>16</sup>

Такое «всеобщее» понимание истинной религии ведет к идее веротерпимости, к осуждению религиозных преследований. В этом вопросе особенно явственно отразилось глубочайшее противостояние гуманистов и реформаторов.

Пolemика, которая сотрясла реформационные общины в 50-х годах, после казни Мигеля Сервета, затронула центральную проблему нового понимания религиозного свободомыслия. Речь шла не о милосердии к заблуждающимся, даже не о праве на инакомыслие, а о необходимости различных толкований, о принципиальном обосновании правомерности ереси, о праве — или отсутствии такового права — у светской власти на казнь еретиков. Выступление Себастьяна Каstellьона, Челлио Секондо Курионе, Камилло Ренато и других, преимущественно итальянских, еретиков и гневная ответная отповедь Кальвина и Безы показывали глубину пропасти, которая отделила к этому времени торжествующую Реформацию от гуманистического движения. Преследования не ограничивались Женевой и казнью Сервета: в Тюбингене лютеране сожгли Валентино Джентиле, даже в сравнительно терпимом Базеле угроза расправы нависла в последний год его жизни над Каstellьоном, там же привлекали к следствию Челлио Секондо Курионе за недонесение о еретических воззрениях умершего антитринитарио Маттео Грибальди. Характерна линия защиты Курионе: он оправдывался тем, что умерший еретик был его другом, и тем, что, донеся на него, он вынудил бы его умереть в заблуждении, между тем как пока Грибальди был жив, оставалась надежда переубедить его. <sup>17</sup>

Так что «третий путь» был достаточно опасен для его приверженцев: отвергая религиозный фанатизм, он требовал мужества и твердости в защите своих убеждений. Разница была лишь в том, что если лютеране и кальвинисты должны были опасаться одной католической инквизиции, сторонникам гуманистической ереси не было места в Европе: изгнанные из общин, постоянно преследуемые, обличаемые с равным рвением иезуитами и реформатскими богословами, вынужденные печататься под вымышленными именами, скрываться, искать временного и случайного покровительства в Польше и Трансильвании, <sup>18</sup> они в полной

<sup>16</sup> Bainton R. H. *La riforma protestante*, p. 124.

<sup>17</sup> Santimori D. *Eretici italiani...* p. 263; Лучицкий И. В. *Проповедник религиозной терпимости в XVI веке*. М., 1895; Ревуненкова Н. В. *Проблема ереси в протестантизме и гуманист С. Каstellьон*. — В кн.: *Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма*. Л., 1979, с. 89—104.

<sup>18</sup> Cassano D. *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558—1611)*. Studi e documenti. Firenze, 1970.

мере оплачивали свое право на свободомыслие и пропаганду терпимости, не имея утешения фанатиков — веры в исключительность им одним открытой истины.

Гуманистическое понимание христианства как вне- или сверх-исповедного нравственного учения, как основы «всеобщего» спасения противостояло не только контрреформационному католицизму с его догматической жестокостью и инквизиторской нетерпимостью, но — едва ли не в большей мере — реформационному, лютеранскому, и особенно кальвинистскому учению о спасении и предопределении ко спасению лишь ничтожной части избранных. Между тем из кругов сторонников гуманистической ереси вышел анонимный трактат «О благодетии Христа», гуманисту Аонио Палеарио принадлежало (не дошедшее до нас) сочинение «О достаточности Христовой жертвы» — имелась в виду «достаточность» для спасения всего человечества. Челио Секондо Курione подвергался преследованиям за книгу «О широте блаженного царства божия». Бурю протестов из всех лагерей — со стороны иезуитов, лютеран, кальвинистов — вызвала вышедшая в свет в 1592 году книга Франческо Пуччи «О действительности Христа спасителя», в которой автор проповедовал спасение всех добродетельных людей независимо от исповедания и крещения — лишь бы они не отвергали бога и придерживались природного и разумного закона человеческой нравственности, совпадающего с законом Христовым.<sup>19</sup>

Равнодушные гуманистов к внешним обрядам, официальной церковности, их стремление к миру исповеданий и призыв к терпимости вызвали обвинения в никodemизме — по имени одного из учеников Христа, фарисея Нидокима, приходившего к нему тайно, ночью (Евангелие от Иоанна, 3, 1—2).<sup>20</sup> Никodemитами Кальвин именовал слишком робких и нерешительных сторонников реформационных учений, оставшихся в католических странах и не решавшихся открыто заявить о своих религиозных убеждениях, предпочитавших либо тайное исповедание евангелической веры, либо бегство, изгнание. Кальвин призывал их к открытой борьбе и мученичеству. В действительности никodemизм был явлением значительно более сложным. Дело было не в притворстве, а в равнодушии к доктринальным различиям, не говоря уж о внешних формах культа. Гуманисты-еретики потому и могли посещать мессу, что не придавали ей существен-

<sup>19</sup> Горфункель А. Х. Последний гуманист (Судьба Аонио Палеарио). — В кн.: Гуманизм и религия. Л., 1980, с. 123—131; Ginzburg C. *Giocchi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*. Torino, 1975; Pucci F. *De Christi servatoris efficacitate*. Goudae, 1592; Junius F. *Catholicae doctrinae collatio cum doctrina novi libelli De Christi servatoris efficacitate*. Leiden, 1592; Oslander L. *Refutatio scripti satanici a Francisco Puccio Filidino in lucem editi*. Tübingen, 1593; Serrarius N. *Contra novos novi pelagiani et chiliaetae Francisci Pucci Filidini errores*. Wirceburg, 1593.

<sup>20</sup> Ginzburg C. *Il nicodemismo...*

ного значения. Характерно, что никодемизм зародился там и тогда, когда о преследованиях не было речи: например в Страсбурге 20-х годов, где в это время царила относительно наибольшая свобода и веротерпимость. Никодемизм — это веротерпимость, обращенная не к другим, а к самому себе. Это была религия интеллектуалов — недаром Кальвин с презрением говорит об «утонченных протонотариях», об их неоплатонизме и претензиях на личную, собственную трактовку христианства, не скованную догматическими ограничениями. Но эти интеллектуалы — помимо итальянцев, это Лефевр д'Этапль и Гийом Постель во Франции, О. Брунфельс, К. Швенкфельд и С. Франк в Германии — оказывались связанными с наиболее радикальными течениями в Реформации, прежде всего с антитринитариями и анабаптистами. Они, если и не одобряли крестьянских восстаний, то во всяком случае относились с сочувствием к крестьянам, оказавшимся жертвами преследований и репрессий.

Обвинения в неуместных в религии философствованиях, в никодемизме, во внеисповедной ереси часто сочетаются с обвинением в «либертинстве»: гуманисты одобряют все религии, не придерживаясь ни одной. Гуманистическая ересь смыкается со светским свободомыслием. Поэтому так часто оказывались в затруднении квалификаторы святой службы при определении ереси гуманистического толка, и с аналогичными трудностями сталкиваются новейшие исследователи, когда речь заходит о религиозных воззрениях итальянских изгнанников — Агостино Дони, Джордано Бруно, Франческо Пуччи, Джулио Чезаре Ванيني. Проповедь «созвучного природе» всеобщего «закона любви», с которой выступил в последние годы своих странствий Джордано Бруно, есть развитие гуманистической трактовки внеисповедного христианства, равно как и учение Томмазо Кампанеллы о Христе — воплощенном разуме и о всеобщем спасении на основе единого и сведенного к природному закону христианства, о том, что всякий человек, если он разумен и придерживается общих принципов человеческой нравственности, является, даже и не зная этого и не слышав о Христе, христианином. С этими тенденциями смыкается уже вполне светское свободомыслие Монтеня, веротерпимая позиция «политиков» конца XVI столетия.

Рассеянные группы одиночек, обреченные на казни и гонения, приверженцы гуманистической ереси и свободомыслия не могли играть сколько-нибудь заметной роли в собственно церковно-религиозной жизни в эпоху Реформации и католической реакции, религиозных войн и формирования новых церквей. Но — *tertium datur* — именно они открыли выход из непримиримых религиозных противоречий своего времени. Это их единомышленники оказались вдохновителями Нантского эдикта и открыли эру веротерпимости в истории новой европейской культуры.<sup>21</sup> Их наследие

<sup>21</sup> Камеи Н. L'éveil de la tolérance. Paris, 1967.

было передано европейскому свободомыслию XVII—XVIII столетий и нашло продолжение в идее всеобщей религии английских деистов, в философии и свободомыслии эпохи Просвещения, в дальнейшем гуманистическом истолковании христианства — вплоть до сурово обличавшихся сто лет назад К. Леонтьевым «наших розовых христиан» — Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого.<sup>22</sup>

В. М. БОГУСЛАВСКИЙ

## СКЕПТИЦИЗМ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИЯ

Скептицизм, провозглашая бессилие разума и опыта, а также основанной на них науки, очищает место для слепой веры, поэтому в истории философии скептицизм всегда прокладывает путь иррационализму и фидеизму — таков взгляд многих историков философии (Р. Рихтера, Э. Жильсона, Ж. Шевалье и др.). Этот взгляд разделяют и некоторые ученые-марксисты. Особенно решительно его отстаивает Г. Лей в работе о средневековом материализме.<sup>1</sup> Позиция, изложенная Г. Г. Соловьевой в книге «О роли сомнения в познании» (1976), в основном совпадает с позицией Г. Лея. Именно таким течением, которое защищает фидеизм скептическими доводами, многие исследователи считают «новый пирронизм» позднего Возрождения. Для этого пирронизма, пишет Ф. Коплстон, характерно унижение разума и научного знания ради утверждения веры.<sup>2</sup> Эту же мысль неоднократно повторяет М. Дреано,<sup>3</sup> подчеркивающий, что в XVI веке римская церковь считала своими врагами рационалистов и протестантов, а своими союзниками пирроников.<sup>4</sup> Примерно то же пишут Ж. Шевалье,<sup>5</sup> А. Тибодэ<sup>6</sup> и другие. Крупнейший скептик Возрождения Монтень, по мнению этих ученых, а также Г. Янсена, Г. Трюка, П. Баррьера, Ж. Гитона, использует оружие скепсиса для защиты католицизма от рационализма гуманистов и протестантов. Несмотря на некоторые оговорки, по существу

<sup>22</sup> Леонтьев К. Н. Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой. (По поводу речи Достоевского и повести гр. Толстого «Чем люди живы?»). М., 1882; ср.: Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем. В 30-ти т. М., 1979, т. 16, с. 38—39.

<sup>1</sup> Лей Г. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962.

<sup>2</sup> См.: Coppleston F. A history of philosophy. London, 1953, vol. 3, p. 288.

<sup>3</sup> См.: Dreano M. La pensée religieuse de Montaigne. Paris, 1936, p. 295.

<sup>4</sup> Ibid., p. 258.

<sup>5</sup> Chevalier J. Histoire de la pensée. London, 1953, vol. 3, p. 683.

<sup>6</sup> Thibaudet A. Montaigne. Paris, 1963, p. 66, 105, 336.

эта же точка зрения выдвигается А. Ф. Лосевым, считающим, что Монтень принадлежит к тем мыслителям, которые «защищают религию именно в результате своего скептицизма»;<sup>7</sup> что он является «сторонником доктрины... , которая требует признавать истины веры именно вследствие недостатка и слабости человеческого разума»;<sup>8</sup> что «в принципиальном отношении наука для него давала так же мало, как любое традиционное суеверие».<sup>9</sup> В идейной борьбе своего времени Монтень «не только защищал интересы церкви... Он и теоретически являлся самым настоящим католиком».<sup>10</sup> То, что скептицизм Возрождения и возник как средство защиты католицизма и позднее занимал доминирующее положение в идейном арсенале контрреформации, особенно обстоятельно доказывает Р. Попкин.<sup>11</sup>

Что же представлял собой этот «новый пирронизм» Возрождения в действительности?

В центре внимания античного скепсиса — многообразие различных и исключаяющих друг друга решений познавательных и этических вопросов, выдвигаемых разными направлениями греческой философии. Выявление неразрешимости спора между ними занимало в аргументации греческих скептиков исключительно большое место.

Вывод о том, что нет никаких оснований считать истинными общепринятые философские, научные, религиозные, этические воззрения, для скептиков Возрождения вытекает прежде всего из единообразия взглядов, владеющих умами их современников. Различие мнений, указывают «новые пирроники», допускается лишь по несущественным вопросам, из-за которых спорят на своих диспутах схоласты, а важнейшие положения, на которых покоится единообразное, обязательное для всех решение существенных вопросов, считаются неприкосновенными. Эти положения внушают человеку в том возрасте, когда он еще не в силах судить об их достоверности, а привычка делает их чем-то само собой разумеющимися. Сомнение в них подавляется страхом перед наказанием, угрожающим усомнившемуся в этой жизни, и перед карой, ожидающей его в жизни загробной. Между тем для выяснения, верно ли решение какой-то проблемы, необходимо его сопоставить с другими решениями и взвесить выдвигаемые в их пользу доводы. Именно так поступали древние. «Свобода мнений и вольность древних мыслителей, — говорит Монтень, — породили в философии и в науках человеческих много школ, придерживающихся различных воззрений. Каждый сам судил и выбирал, на сторону которой из них встать. Но в настоящее время, когда

<sup>7</sup> Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 594.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же, с. 595.

<sup>10</sup> Там же, с. 594.

<sup>11</sup> Popkin R. The history of scepticism from Erasmus to Descartes. Assen, 1960.

все люди идут одной дорогой... и изучение наук подчинено властям и их приказаниям, когда все школы на одно лицо... уже не обращают внимания на вес и стоимость монеты, а всякий принимает ее по общепринятой цене...».<sup>12</sup>

В обосновании, какое давали своим взглядам греческие философы, ссылки на авторитеты играли столь незначительную роль, что древние скептики, критикуя все философские школы, никакого внимания этому вопросу не уделяли. В скептицизме Возрождения борьба против преклонения перед авторитетами занимает такое же первостепенное место, как и борьба против конформизма.

Греческие пирроники поставили под вопрос все до них установленное разумом и, найдя, что все это противоречиво, не доказано, не может притязать на достоверность, говорили о бессилии разума. «Новые пирроники» ставят под вопрос все до того принимавшееся на веру. Они не только отрицают существование не поддающихся естественному, рациональному объяснению явлений, приписываемых действиям нечистой силы, они отваживаются отрицать сверхъестественный, чудесный характер тех событий их времени, в которых подавляющее большинство их современников видело результат вмешательства сил небесных, отвергая существование чего-либо сверхъестественного, смело нападая на любые предрассудки: философские и религиозные, научные и моральные, национальные и эстетические. Призывая ничего не принимать на веру, «новые пирроники» провозглашают высшим судьей во всех вопросах разум, и в этом смысле они рационалисты. К формуле греческого скепсиса — всякому положению можно противопоставить другое, равносильное ему, — Монтень прибавляет: «...если разум не обнаруживает между ними различия».<sup>13</sup>

Греческие скептики критикуют ученых не столько за то, что они идут к своей цели ошибочным путем или прибегают не к тем средствам, какими надлежит пользоваться, сколько за то, что они допускают существование науки. Вообще «не существует... никакой науки»,<sup>14</sup> — доказывают эти скептики (отнюдь не последовательные в этом, как и в ряде других вопросов). Иначе относятся к науке «новые пирроники». Они критикуют схоластическую ученость не только за авторитаризм, но и за оторванное от действительности умозрение. Тот, кто лишь копается в книгах, — лжеученый. Подлинные ученые должны изучать «книгу природы» — человека и окружающий его мир. Ни в одной области, доказывают эти мыслители, не достигнуто безупречно точного, исчерпывающе полного знания; но не правы не только догматики, видящие в наших знаниях всеобъем-

<sup>12</sup> Montaigne M. Essais. Paris, 1802, t. II, l. II, p. 314—315.

<sup>13</sup> Ibid., p. 286.

<sup>14</sup> Секст Эмпирик. Соч. В 2-х т. М., 1976, т. II, с. 53.

лющие, неопровержимые истины, но и те, кто усматривает в них одни заблуждения. Знания, не только не исчерпывающие, но бесконечно далекие от полноты, неточные, нуждающиеся в многократных уточнениях и исправлениях, — такие научные знания вполне нам доступны и имеют для человечества огромную ценность. Необходимо приложить все усилия для выработки и приумножения таких знаний посредством опытного исследования природы и рациональной обработки данных наблюдения и эксперимента. «Монтень был в некотором отношении предшественник Бэкона»,<sup>15</sup> что еще более справедливо в отношении Санхеца.

По мнению античных пиррников, в какую бы эпоху ни было приобретено то или иное знание, цена ему всегда одна: его обоснование и его опровержение равно убедительны. В глазах средневековой схоластики истины, некогда открытые великими умами, пребудут во веки веков абсолютно безошибочными, исчерпывающе полными. В обоих случаях игнорируется развитие знания: ему на всех этапах его истории приписывается одна и та же характеристика. Иначе судят «новые пиррники», считающие, что каждая эпоха вносит свой вклад в познание, которое шаг за шагом приближается к все более точному, более полному постижению реальности, хотя абсолютно точное, абсолютно полное знание для нас недостижимо. «То, что осталось неизвестным одному веку, разъясняется в следующем, — говорит Монтень, — ...науки и искусства не отливаются сразу в готовую форму, а формируются и развиваются постепенно, путем повторной многократной обработки и отделки... Я не перестаю исследовать и испытывать то, чего мои силы не позволяют мне открыть. Вновь и вновь возвращаясь к тому же предмету, поворачивая и испытывая его на все лады, я делаю его более гибким и податливым, создавая тем самым для другого, который последует за мной, более благоприятные возможности овладеть им... То же сделает мой преемник для того, кто последует за ним. Поэтому ни трудность исследования, ни мое бессилие не должны приводить меня в отчаяние, ибо это только мое бессилие. Человек так же в силах познать все вещи, как и некоторые».<sup>16</sup>

Как соотносятся вера и разум, в каком отношении находится религия с наукой и философией, с нравственностью и политикой — этим вопросам «новые пиррники» уделяют много внимания. Они, конечно, не атеисты. В их глазах единственный судья, указаниям которого мы должны следовать, — разум — заставляет нас признать существование первопричины, творца мира (нередко отождествляемого ими с природой), лишённого антропоморфных черт и не вмешивающегося в жизнь природы и общества. «Новые пиррники», как правило (кроме Валле и Бодена), прямо против христианства не выступают, но их критика

<sup>15</sup> Герцен А. И. Избр. филос. произв. М., 1948, т. I, с. 248.

<sup>16</sup> Montaigne M. Essais, p. 316.

камня на камне не оставляет не только от всякой религиозной мистики и мифологии, но наносит тяжелые удары и по важнейшим догматам (о бессмертии души, о воздаянии, о божественном провидении и др.) и моральным принципам всех религий. Эта критика устанавливает, что ни одна из существующих религий, включая все ветви христианства, не может притязать на истинность специфических верований, образующих ее содержание, с большим на то основанием, чем любая другая, ибо все они лишены убедительных оснований. Такая оценка религиозных разогласий, столь острых в XVI веке, приводит к борьбе за веротерпимость, являющуюся существенной частью скептицизма Возрождения. Это совсем не похоже на древних скептиков: они мало занимались религиозной проблематикой вообще, а о веротерпимости и вовсе не упоминали.

Таким образом, типичные для XVI века скептические идеи не могли возникнуть в качестве идей, защищающих традиционное мировоззрение от протестантов, поскольку сами они всецело направлены против этого мировоззрения. Конечно, в этом столетии имели место и попытки использовать скептическую аргументацию для защиты слепой, безотчетной веры путем установления бессилия разума и покоящегося на нем научного знания. Насколько это не типично для данной эпохи, свидетельствует не только то, что авторы, предпринимавшие такие попытки, не пользовались в свое время влиянием и были мало известны, но и факт, что в полемике между католическими и протестантскими богословами в XVI веке и те и другие обвиняли друг друга в скептицизме (что признает и Р. Попкин).

Нельзя не отметить и другие факты, опровергающие тезис об антиреформационной и антирационалистической направленности скептической мысли этой эпохи.

Контрреформация начинается в 40-е годы и получает полное развитие во второй половине века. А сатира Эразма, написанная в самом начале столетия, уже несет на себе печать «нового пирронизма». В ней доказывается, что рационализм схоластов — карикатура на рационализм, что их ученость — псевдоученость, а их попытки рационально обосновать догматы христианства нелепы, ибо разумно их обосновать невозможно. Не так относится Эразм к подлинно рациональному знанию, к подлинной науке, которая поносится в сатире Глупостью, поющей дифирамбы невежеству. Такова ирония автора. Но местами он прямо выражает глубокое уважение к тем, «кто стремится к истинной учености, добываемой великими трудами».<sup>17</sup> Р. Попкин приписывает Эразму антиинтеллектуализм. На деле Эразм, как и гуманисты, у которых мы не встречаем скептических идей, — поборник разума и рационального научного знания. Он полон гносеологического оп-

---

<sup>17</sup> Эразм Роттердамский. Похвальное слово глупости. М.; Л., 1932, с. 116.



тимизма, несмотря на свои пирронистские высказывания, вовсе этому оптимизму не противоречащие.

Скептицизм Эразма наносит тяжкие удары не только схоластике, но и римской церкви. Весь католический клир, включая «преемников Петра», сам институт папства, институт монашества, требование исповеди, культ святых, продажа индульгенций, — ничто не избежало этих ударов. Ярко показав нелепость преклонения перед авторитетами, освященными церковью, сатира Эразма предвосхищает филиппики, с которыми значительно позднее выступил Лютер. Нет ни одной важной особенности католицизма, подвергнутой критике Лютером, против которой задолго до него не выступил Эразм. Но он выступил и против того, против чего Лютер не возражал. С возмущением говорит Эразм о «лукавых толкователях священного писания», старающихся, извращая Библию, «обосновать при помощи священного писания необходимость жечь еретиков огнем, а не переубеждать их при помощи словопрений».<sup>18</sup> Это — первые шаги идеи, ставшей затем одной из важнейших составных частей «нового пирронизма», — идеи веротерпимости. У представителей этого пирронизма, выступивших позднее и явившихся свидетелями того, как на деле выглядела борьба между католицизмом и протестантизмом, эта идея выражена шире, острее, последовательнее.

Если в Германии и Англии враждебные друг другу общественные силы оправдывали свои диаметрально противоположные действия одним и тем же — протестантским — вероучением, то во Франции и католицизм, и протестантизм служили оправданием действий одной и той же общественной силы — аристократической феодальной знати. Неудивительно, что многие ее представители и сторонники в зависимости от изменяющейся ситуации неоднократно переходили от традиционной веры к реформированной и обратно. Утверждая, что их вероучения существенно отличаются друг от друга, их последователи вели себя настолько одинаково, что, как отмечают Монтень, Валла, Кастелльон, Боден, им трудно было поверить, так как поступки единомышленников, следующих одной и той же системе взглядов, не могли бы быть более сходны.

Особенно глубокие сомнения в отношении всего, чему учили и ортодоксальные апологеты, и протестантские проповедники, вызывали грабежи, насилия, убийства, чинимые их последователями не только над теми, кто не разделял их религии, но и над их женами и детьми. Многочисленные участники религиозных конфликтов были убеждены, что их религия обязывает так поступать, что тяжкий грех совершает не тот, кто грабит и убивает инаковерующих и их детей, а тот, кто гуманно с ними обращается.

---

<sup>18</sup> Там же, с. 190—191.

Кто же, писал Каstellьон, захочет стать христианином, видя, как одни последователи этой религии безжалостно предают смерти других ее последователей и уверяют, что, поступая так, они выполняют волю Христа? Наблюдая это, «кто же не подумает, что Христос какой-то Молох или подобный Молоху бог, раз ему угодно, чтобы в жертву ему приносили людей, чтобы их сжигали живьем?»<sup>19</sup> Способствовало скептицизму и то, что различные гетеродоксальные течения в рассматриваемое время проявляли по отношению друг к другу такую же бесчеловечность, как и в отношении католиков.

Для развития «нового пирронизма» имело большое значение то, что идейные вожди католиков и протестантов не только не осуждали кровавую практику своих последователей, но, напротив, теоретически ее обосновывали. Общеизвестно, как это делали духовные пастыри католического мира. Что касается идеологов Реформации, то выступления Лютера и других реформаторов против авторитета пап и соборов, выдвинутый ими тезис, что каждый христианин сам способен судить, что верно или неверно в вопросах веры, объективно способствовали развитию присущего позднеренессансной мысли антиавторитаризма, рационализма и заключенной в ней скептической тенденции. Но сам Лютер — воинствующий антиинтеллектуалист. Он противопоставляет духовной монополии церкви не разум, а внутреннее чувство, внушаемое каждому чтением писания, чувство столь сильное, что возникающее при этом убеждение абсолютно, несомненно истинно, ибо его источник — откровение самого бога. Римские первосвященники и кардиналы всего лишь люди и часто ошибаются. Их авторитет Лютер отвергает. Это придает его доктрине крайне догматический характер: принимающий ее считает себя обладателем абсолютной истины. Отсюда лишь шаг до объявления любого отклонения от этой истины актом ереси, повинных в которой следует беспощадно истреблять. Такой шаг и Лютер, и Кальвин вскоре сделали, успешно соревнуясь на этом поприще с римской церковью.

В трактате «О свободе воли» (1424) Эразм решительно выступил против этой доктрины. По словам Лютера, говорится там, достаточно внимательно читать Библию, и тебе откроется ясная очевидная истина. Но писание вовсе не таково: в нем много мест настолько темных, что хотя самые проникательные теологи веками ломали голову над тем, как их понимать, по сей день неизвестно, каков их подлинный смысл. И из этого видно, что их смысл вообще непостижим для человека. Ухищрения схоластов, которые тщатся нечто вычитать там, где ничего вычитать невозможно, — бессмысленны. Одному лишь богу известно, что эти места в писании означают. От людей их смысл сокрыт. Лютер тоже осуждает этих схоластов. Но что он сам предлагает? Свое

<sup>19</sup> Castellion S. Traité des hérétiques... Genève, 1913, p. 31.

собственное понимание писания; оно, уверяет он, абсолютно истинно. Но ведь доказать это невозможно, так же как нельзя доказать, что абсолютно верно какое-нибудь из толкований, выдвигаемых различными теологами. Лютер прав, указывая, что кардиналы и папы могут заблуждаться. Но если ошибаться могут даже те, чьи решения веками считались высшим критерием истины, то отсюда следует лишь, что ни один человек не в силах найти рациональное решение многих вопросов, выдвигаемых перед нами религией. Здесь надо следовать взглядам древних пирроников, разъяснявших, что, поскольку невозможно установить, которое из противоположных утверждений истинно, нужно воздержаться от суждения. Христианин должен признать свою неспособность решить, которое из толкований неясных мест писания истинно, так как все они для него равно сомнительны. Он должен признаться, что не понимает этих мест. Греческие скептики, указывает Эразм, учили, что, поскольку жизнь требует от нас определенных поступков, мы, воздерживаясь от суждения, должны тем не менее вести себя так, как велют принятые обычаи и установления. Этому совету пирроников надо следовать: христианин, воздерживаясь в вопросах веры от собственного суждения, должен смиренно принимать решения, предписываемые обычаем, т. е. церковью. Зачем заменять эти традиционные решения такими, истинность которых доказать невозможно? Подчиняясь этим предписаниям, мы ни самих предписаний, ни доводов, приводимых в их пользу, не понимаем и поэтому отказываемся исследовать, истинны они или ложны. Мы их принимаем в силу их древности и общепринятости, снимая, так сказать, с себя ответственность за решение этих вопросов и всецело возлагая ее на церковь. Такое поведение, находит Эразм, гораздо скромнее, смиреннее, достойнее христианина, чем исполненное сомнения чисто субъективное решение, предлагаемое Лютером.

От тезиса, что человеку не дано установить истину во многих вопросах религии, недалеко до признания, что и вопрос о том, владеет ли истиной христианство или какая-нибудь другая религия, — тоже открытый, даже неразрешимый вопрос. Идя по этому пути, Монтень, Валле, Боден приходят к еще более радикальной позиции, отрицающей истинность всех существующих религий. Эразм чрезвычайно далек от этой мысли. Оппортунистическая рекомендация античных скептиков, на которую он ссылается, — яркое выражение их непоследовательности. Явно непоследователен и следующий за ними Эразм.

Но Лютер почувствовал, что скептицизм Эразма чреват опасными последствиями, и сразу же ему ответил в трактате «О рабской воле» (1525). Важнейшие истины христианства, говорится там, выражены в писании так ясно, что всякий читающий его добросовестно, постигает их очевидность, а благодаря им постигает и более трудные места. В сердцах, внимательно читавших Библию, бог начертал не неопределенные мнения, а самые проч-

ные, абсолютно истинные положения. Если для некоторых многое в писании темно или вызывает сомнения, причина тому не темнота или непостижимость слова божьего, а слепота тех, кто не хочет познать истину откровения. Кто постиг положения христианского вероучения, непоколебимо уверен в их истинности: ему об этом свидетельствует его совесть, плененная словом божьим. Ни с какими колебаниями, сомнениями, ни с каким скептицизмом вера христианская совершенно несовместима.

Так отвечал Лютер Эразму, позиция которого несравненно умереннее позиции Валле, Бодена, Монтеня, Каstellьона. Их скептицизм вызывал у реформаторов такую же ненависть, как и у деятелей контрреформации. Как и для доктрины последних, для позиции реформаторов характерны догматизм, иррационализм, нетерпимость и требование беспощадной расправы с «веротступниками». Кальвин в своей работе, теоретически оправдывавшей сожжение Сервета, писал, что если в ересь впадет целый город, все его население от мала до велика должно быть истреблено. А его соратник Беза требовал предания смерти авторов книги, осуждавшей преследования инаковерующих, заявляя, что люди, выступающие за веротерпимость, за свободу совести, — самые опасные еретики.

Страшные последствия такой позиции Лютера, Кальвина и других влиятельных деятелей Реформации привели к тому, что от них отшатнулись те протестанты, которые решились твердо следовать провозглашенному Лютером требованию освободить людей от духовной опеки церкви. Таковы С. Франк и анабаптисты, антиринитари и социниане. Стремясь последовательно проводить этот принцип, они объявили разум высшим судьей в вопросах веры так же, как и во всех других вопросах, отвергнув догматизм, иррационализм и нетерпимость Лютера и Кальвина. Конечно, их воззрения, будучи доктринами религиозными, содержали в себе иррациональное как необходимый элемент. Но по отношению к католицизму, лютеранству и кальвинизму они выступали как рационалисты. Всюду, где протестанты достигли господства, они преследовали этих рационалистов так же жестоко, как и католики.

Борьба против авторитаризма, догматизма, иррационализма и нетерпимости приводила и среди протестантов так же, как и среди католиков, к тому своеобразному скептицизму, который характерен для позднего Возрождения. Его наиболее ярким выразителем явился Себастьян Каstellьон. В трактате «Искусство сомнения и веры, знания и неведения» он утверждает, что надежность ощущений и ума столь велика, что сам Христос, решая какой-нибудь вопрос, обращался к своим ощущениям и разуму. Только то, что они подтверждают, — истина: на веру нельзя принимать ничего. Существование бога, его милосердие, а главное — обязанность христианина придерживаться высокой нравственности убедительно доказаны разумом. Что касается бессмертия

души, предопределения, троицы и других подобных вопросов, то их решение можно было бы принять, лишь если бы они были рационально обоснованы. Но такого обоснования нет. Рациональная доказанность решения вопросов, возникающих при чтении трудных мест писания, недостижима. Противоположные решения таких вопросов равно вероятны. В этих случаях нужно занять скептическую позицию — сомневаться, а не верить. «Искусство сомнения и веры» заключается в том, чтобы верить лишь неопровержимо, разумно доказанному, а все, что такого доказательства не имеет, ставить под сомнение.

Кастелльон подвергает острой критике иррационализм Лютера и Кальвина. «Теперь я обращаюсь к авторам, которые хотят, чтобы мы с закрытыми глазами верили в определенные вещи, противоречащие показаниям наших чувств, и я хочу их прежде всего спросить, пришли ли они к этим взглядам с закрытыми глазами, не прибегая к здравому смыслу, размышлению или разуму, — или же они пришли к своим взглядам с помощью здравого смысла. Если они говорят без здравого смысла, мы отвергаем то, что они говорят. Если же они, напротив, основывают свои взгляды на здравом смысле и разуме, то они непоследовательны», требуя от нас, чтобы мы верили вопреки здравому смыслу. Говоря о людях, которые хотят «заставить нас принять их мнения, запрещающие нам смотреть на вещи нашими глазами, добивающихся, чтобы мы верили им вопреки свидетельству разума», Кастелльон заявляет: «Теперь настала наша очередь напасть на них... Мы предоставляем им свободно пользоваться их разумом в борьбе с нами; пусть же и они терпеливо выносят, когда мы, со своей стороны, пользуемся и нашим разумом». <sup>20</sup>

Кастелльон страстно отстаивает тезис: никто не может притязать на обладание абсолютной истиной, обязательной для всех, никого нельзя преследовать за его религиозные или иные убеждения. Это разгневало Кальвина, и Кастелльон вынужден был бежать из Женевы. После сожжения Сервета он под вымышленным именем «Мартин Белли» опубликовал «Трактат о еретиках...» (1554), от которого движение за веротерпимость, распространившееся в XVI веке, получило название беллинизма. С возмущением говоря о зверствах, совершаемых всеми «сектами христиан» по отношению друг к другу, он пишет, что если некто даже заблуждается, но так искренне убежден в своих взглядах, что угроза смерти не может заставить его от них отречься, это — честный человек. «Ибо тот, кто говорил бы иное, чем то, что он думает, согрешил бы, а принуждающий его говорить не то, что он думает, принуждает его совершить грех». <sup>21</sup>

<sup>20</sup> Цит. по: Лучицкий И. В. Проповедник религиозной терпимости в XVI веке. М., 1895, с. 92.

<sup>21</sup> Castellion S. Traité des hérétiques... , p. 141.

Отвечая на книгу Кальвина, оправдывающую расправу с Серветом, Каstellьон писал: «Сервет с помощью книг и аргументов боролся за свое мнение: следовало поэтому книгами и мнениями опровергнуть его... Если Кальвин его убил за то, что он говорил то, что думал, то он убил его за истину, как понимал ее, хотя бы и ошибочно, Сервет. Или он казнен за то, что так, а не иначе думал? Но тогда Кальвин должен был научить его думать иначе или доказать самым неоспоримым образом, что истина требует убивать тех, кто неверно мыслит».<sup>22</sup>

Травить Каstellьона начали сразу после выхода «Трактата о еретиках» (псевдоним был вскоре разгадан). Но расправиться с ним не удавалось, пока он был вне досягаемости кальвинистов. Однако позднее кальвинисты настигли его в Базеле, где он нашел убежище. Теперь никто не в силах был его защитить. От казни его спасла лишь внезапная смерть. Но над его телом последователи женевского реформатора все же надругались.

С. М. СТАМ

## ГУМАНИЗМ И ЦЕРКОВНО-РЕФОРМАЦИОННАЯ ИДЕОЛОГИЯ

Вопрос о соотношении Ренессанса и Реформации уже не менее трех столетий волнует историков. Обойти этот вопрос историческая мысль не может. Реформация была огромным общественным движением, в определенных условиях вылившимся в антифеодальную революцию. Нас в данном случае интересует только часть Реформации, а именно: церковно-реформационная идеология.

Противоположность двух идейных систем очевидна: гуманизм звал человека от призрака потустороннего блаженства к активной и радостной творческой жизни на земле; религиозно-реформационные учения подчиняли его высшей власти бога и требовали безусловной покорности букве священного писания. Недаром многие гуманисты, первоначально приветствовавшие Реформацию, затем с негодованием отвернулись от нее, как от новой схоластики и фанатизма.

Но можно ли отрицать их родство, известную идейную близость и взаимодействие? Разве не прав был Пьер Бейль, когда утверждал, что гуманистическая критика церкви и священных текстов проложила путь реформаторам? Известно, как высоко ценили Лоренцо Валлу и Лютер, и Кальвин. Верно и то, что

---

<sup>22</sup> Цит. по: Лучицкий И. В. Проповедник религиозной терпимости..., с. 72—73.

Кальвин, Меланхтон, Цвингли в молодости не избежали увлечения гуманизмом. В то же время никто иной, как флорентийский гуманист Марсилио Фичино, задолго до Лютера пробудил интерес к теологии «Посланий» апостола Павла, которой затем вдохновлялись Эразм, Джон Колет и Лефевр д'Этапль. Последние, будучи по сути дела учениками Фичино (при известном влиянии со стороны Пико делла Мирандолы и Аргиропуло), у него заимствовали и еще до Лютера выдвинули идею оправдания верой.

Многие гуманисты вначале горячо приветствовали Реформацию. В ряде случаев они вместе с реформаторами боролись рука об руку. И неудивительно: слишком многое сближало их идейные позиции. И те и другие были противниками средневековой схоластики и духовной диктатуры католической церкви. Лютер и Кальвин признавали известную ценность земной жизни и практической деятельности человека, полезность некоторого светского знания. Невозможно отрицать также индивидуалистическую тенденцию: признание права собственного решения, а значит, — разума и воли человека. Ведь без этого тезис Лютера об оправдании верой потерял бы всякий смысл. Более того, этот тезис Лютера, и особенно кальвинистская идея божественного избранничества и обязанности каждого проявить максимум энергии в своем «призвании», — не были ли они своеобразным аналогом гуманистической идеи доблести — *virtus*, которая обязывает каждого максимально развить и реализовать свои способности? Как известно, Гегелю даже представлялось, что Возрождение — заря новой исторической эры, Реформация же — полное сияние солнца.<sup>1</sup>

Подтверждается ли такой вывод историческими фактами? Гуманисты были убеждены во всемогуществе человеческого разума, напротив, реформаторы вдохновлялись идеей всемогущества веры. Разум допускался как вспомогательное средство, но вера ставилась неизмеримо выше. «Пусть никто не думает, — писал Лютер, — что он может постичь веру разумом... То, что говорит Христос, — истина, независимо от того, могу ли я или какой-либо иной человек понять это».<sup>2</sup> В сочинении «Против небесных пророков» Лютер называл разум блудницей дьявола, которая только позорит и оскверняет все, что говорит и делает бог.

В своей борьбе за светскую человеческую культуру, проникнутую разумом, гуманисты вдохновлялись светом античной мудрости. Лютер же негодовал, что в университетах «правит не столько Христос, сколько слепой языческий учитель Аристотель», и советовал изъять из употребления все важнейшие сочинения Стагирита.<sup>3</sup> Обскурантизм вопиющий, но закономерный. Ведь как отмечает современный исследователь Г. Гримм, в разработке своей

<sup>1</sup> См.: Гегель. Соч. М.; Л., 1935, т. VIII, с. 383—385.

<sup>2</sup> Цит. по: Нунс А. Renaissance to Reformation. Grand Rapids, 1951, p. 529.

<sup>3</sup> Ibid., p. 276.

теологической доктрины Лютер опирался отнюдь не на философов, а на мистиков и частично на схоластов: Августина, Дионисия Ареопагита, Бернара Клервоского, Эккарта, Таулера, Жерсона.<sup>4</sup>

Кальвин в молодости иногда высоко отзывался о мудрецах древности, даже цитировал Платона, Аристотеля, Цицерона, Фемистия, но и тогда ставил их работы неизмеримо ниже священного писания. Позднее, отвергая все нехристианское, он утверждал: «Все то, что кажется достойным похвалы у язычников, — ничего не стоит», и целиком соглашался с Августином, что все доблести язычников — не более, как пороки. Теперь, сам нападая на гуманистов, он обвинил их в том, что они — ученики Лукиана и Эпикура, «которые всегда высокомерно презирали Евангелие».<sup>5</sup> Нельзя не согласиться с Р. Боулгаром: противоположность между гуманизмом и реформационной идеологией определялась тем, что христианство стремилось ограничить человеческую любознательность, тогда как гуманизм всячески стремился ее развить.<sup>6</sup>

В этой связи нельзя обойти вопрос об отношении к схоластике. Казалось бы, ее отвергали и гуманисты, и реформаторы. Но по каким мотивам? Когда Эразм, будучи в Англии, позволил себе одобрительно отозваться об Аквинате, отповедь ему дал Коллет: Аквинат весь проникнут светским духом, и какой же нужно было обладать гордыней, чтобы осмелиться дать всему определение.<sup>7</sup> Следовательно, беда не в том, что «ангелический доктор» обратил разум в служанку веры, а в том, что он осмелился своим разумом коснуться тайная тайных откровения. Это очень напоминает отношение к схоластике средневековых мистиков: Бернара Клервоского, Вальтера Сен-Викторского, немецких мистиков XIV века и девентерских учителей «братьев общинной жизни», у которых столь многому научились реформаторы.

Если гуманисты критиковали схоластику с рационалистических позиций, то реформаторы — с мистических. Для них «против схоластики» означало не против теологии, но против разума и теологии. Реформаторы могли допускать разум в практической жизни, но менее всего в теологии. Гуманизм же отвернулся от схоластики, потому что он отвернулся от теологии.

Суверенность человеческого разума — только одна из сторон гуманистического мировоззрения. Его краеугольным камнем было убеждение в исключительных достоинствах человека как природного существа, в неисчерпаемом богатстве его физических и нравственных сил, его творческих возможностей, в его принципиальной склонности к добру. Естественно, что гуманистам был нена-

<sup>4</sup> См.: Grimm H. The Reformation era. New York, 1954, p. 103.

<sup>5</sup> Wendel F. Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse. Paris, 1950, p. 18, 89, 142, 143.

<sup>6</sup> См.: Bolgar R. The classical heritage and its beneficiaries. Cambridge, 1954, p. 368—369.

<sup>7</sup> См.: Wernle P. Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert. Tübingen; Leipzig, 1904, S. 10—14.



вистен аскетизм, составлявший стержень религиозной морали, что ренессансный гуманизм игнорировал коренные христианские догматы о первородном грехе, искуплении и благодати: человек может достигнуть совершенства не в силу искупления и особой божественной милости, а собственным разумом и волей, направленной на максимальное раскрытие всех его естественных способностей. Гуманист Гуарино, разъясняя понятие *studia humanitatis*, писал: «Познание и нравственное совершенствование свойственны исключительно людям; вот почему наши предки называли это *humanitas*, т. е. деятельностью, свойственной человеческому роду».<sup>8</sup>

Напротив, Лютер исходил из «коренной и общей испорченности человеческой природы».<sup>9</sup> В духовной области, писал Лютер, «в нас нет ничего чистого или доброго, но и мы сами, и то, что мы имеем, — все тонет в грехе... Все, что содержится в нашей воле, — зло, и все, что содержится в нашем уме, — сплошное заблуждение и слепота. Поэтому человек творит только одну скверность, заблуждения, злобу, грех, злую волю и безумие».<sup>10</sup> Едва ли и сам Августин изображал человека чернее. И как у Августина, главный объект ненависти Лютера — свобода человеческой воли, «ибо собственная воля — от дьявола и от Адама...».<sup>11</sup> Человеку рассчитывать на собственные силы — «это истинное безумие». «Мы [можем быть] оправданы... не сами собою или нашими делами, но только по велению божию».<sup>12</sup>

Ту же картину презренного ничтожества человека развешивал и Кальвин. «Поелику человек был создан из земли, — писал он, — так это для того, чтобы держать его в узде, дабы он не смел возгордиться; ведь нет ничего более безрассудного, чем высоко мнить о нашем достоинстве, когда мы живем в грязной и мерзкой копуре, да и сами в известной мере — всего только земля и грязь». Кальвин ссылается на самые фанатические писания Августина и здесь ничуть не уступает отцу католицизма: «Даже малые дети осуждены, и не только за грехи других, но и за свои собственные. Ибо... в них уже скрыты семена греха. Более того, самая их природа есть семя греха, а потому она не может не быть отвратительной и ненавистой богу».<sup>13</sup>

Распространено представление, что протестантским религиям чужд аскетизм, — ведь всюду, где они победили, было отменено монашество. В действительности вопрос гораздо сложнее. Первоначально Лютер не отвергал монашества, а только ратовал за

<sup>8</sup> Цит. по: Gadol J. The unity of the Renaissance. — In: From the Renaissance to the Counter-Reformation. Essays in honor of Garrett Mattingly. New York, 1965, p. 34.

<sup>9</sup> Цит. по: Iserloh E. Luther und die Reformation. Aschaffenburg, 1974. S. 90—91.

<sup>10</sup> Цит. по: Blauney I. W. The age of Luther. New York, 1957, p. 357.

<sup>11</sup> Ibid., p. 360.

<sup>12</sup> Цит. по: Нума А. Renaissance to Reformation, p. 271, 274.

<sup>13</sup> Цит. по: Wendel F. Calvin..., p. 142—146.

лучшую его организацию. Даже в 1520 году он писал: «Следовало бы... обители и монастыри реорганизовать заново, какими они были во времена апостолов и много позже». Только «пусть не строятся более монастыри нищенствующих монахов».<sup>14</sup> Брак Лютер допускал только как необходимость, идеалом же считал безбрачие. «Найдется ли на свете человек, который не предпочел бы жить девственником и без жены, если бы он мог», — писал он.<sup>15</sup>

Из идеи коренной порочности и ничтожества человека вытекало, что снискать божью благодать человек может только покаянием, самоуничижением и самопопиранием перед богом, подавлением собственных желаний и стремлений. «Все, что есть в нас и мир [вокруг нас], — писал Лютер, — все это порочно и отвратительно перед лицом бога, а потому тот, кто прилепляется к богу через веру, неизбежно представляется себе ничтожным, порочным и отвратительным». Значит, и вера сама по себе не спасает, — необходимо самоунижение и покаяние: «Грех не будет прощен грешникам, если они не покаются». «Осуждать, ненавидеть, проклинать себя — все это писание называет одним словом: оправдание». И, продолжая апостола Павла, Лютер утверждал: «Чем больше греха, тем обильнее будет в нас благодать и оправдание божье».<sup>16</sup> Так и лютеранство не могло избежать неустранимого этического парадокса религии: предпосылкой спасения оказывается самая греховность; не грешить грешно, грешно только не каяться и не самоуничижаться. Какой контраст с этикой гуманизма, требовавшей от человека сознания своего достоинства, не покаяния, а реального совершенствования перед лицом высшего судьи — собственной совести!

Гуманистическое убеждение в способности человеческой воли противостоять внешним силам судьбы освобождало человека от страха, убеждение в естественности наслаждения и радости развенчивало мнимую святость страдания. Напротив, вера исходит из страха и требует страха. «Едва человек, — писал Лютер, — слышит имя божье, он преисполняется благоговейным страхом, трепетом, ужасом».<sup>17</sup> И почти точно те же слова мы находим у Кальвина.<sup>18</sup> Если же богу угоден страх, ему угодно и страдание. «Чем больше нам приходится страдать от всяческих несчастий, — утверждал Кальвин, — тем надежнее упрочивается наша общность с Христом».<sup>19</sup>

Этическим итогом такого истолкования мира и человека оказывался все тот же главный религиозный императив: покорность. Спасительную силу веры Лютер четко отграничивал этим непре-

<sup>14</sup> Нума А. Renaissance to Reformation, p. 583.

<sup>15</sup> Schjelderup R. Die Askese. Berlin; Leipzig, 1928, S. 8—9; цит. по: Blauney I. W. The age of Luther, p. 271.

<sup>16</sup> Цит. по: Нума А. Renaissance to Reformation, p. 272—273.

<sup>17</sup> Цит. по: Blauney I. W. The age of Luther, p. 306.

<sup>18</sup> Wendel F. Calvin..., p. 192.

<sup>19</sup> Ibid., p. 189.

менным условием: «Никто не может получить оправдания через веру, покуда он прежде не докажет смирением, что он сознает свою греховность».<sup>20</sup> Требуя от человека «отречься от самого себя», Кальвин раскрывает смысл этой формулы: «Безропотно покориться богу, так чтобы всю жизнь добровольно терпеть власть его произвола».<sup>21</sup>

Даже праведности, т. е. измеренного религиозным стандартом нравственного совершенства, человек, по мнению Лютера, «должен искать только у бога».<sup>22</sup> Лютер ожесточенно нападал на оккамистов, полагавших, что человек может возлюбить бога собственными силами. Примечательно, что, называя это пелагианской «химерой, измышлением схоластической теологии», Лютер при этом не только повторял Августина, но и оказывался в полном согласии с Фомой Аквином, утверждавшим, что человек собственными силами не может ничего и во всем нуждается в помощи божественной благодати.<sup>23</sup> Меланхтон, отвергая обвинения в пелагианстве, допускал лишь некоторое содействие человеческой воли при решающей силе святого духа.<sup>24</sup> Нетрудно видеть поэтому, насколько преувеличены расхожие представления об индивидуализме реформационных учений. Принцип оправдания верой действительно содержал в себе личностный элемент, но очень ограниченный, ибо, во-первых, самая вера подразумевает прежде всего беспрекословное подчинение человеческой воли богу, а во-вторых, спасение одною верой устраняет какую бы то ни было роль самого человека, его нравственного совершенства. Вопреки утверждениям клерикалов, не в религии (старой или обновленной), но именно в гуманизме содержался импульс к действительному нравственному совершенствованию, становлению человека как духовно суверенной личности.

Все так, но факты свидетельствуют, что в интересующую нас эпоху очень часто, особенно к северу от Альп, именно реформационные идеи оказывались знаменем открытой антифеодальной борьбы. Где искать тому объяснения? Широко распространено мнение: гуманизм был адресован только узкому кругу избранных, элите; к тому же он не был идеологией борьбы. Напротив, реформация была ближе к массам, общественно активнее, революционнее.<sup>25</sup> В таких суждениях есть доля истины, но, быть может, еще больше односторонности.

Версия об элитарности культуры Ренессанса не выдерживает критики перед лицом бесчисленных фактов: от глубоких фольклорных истоков «Декамерона» до широчайшей и неугасающей

<sup>20</sup> Цит. по: Нума А. Renaissance to Reformation, p. 173.

<sup>21</sup> Цит. по: Wendel F. Calvin..., p. 188.

<sup>22</sup> Цит. по: Нума А. Renaissance to Reformation, p. 274.

<sup>23</sup> См.: Iserloh E. Luther und die Reformation, p. 37—38.

<sup>24</sup> См.: Dickens A. G. Reformation and society. London, 1966, p. 202.

<sup>25</sup> См.: Berger A. Kulturaufgaben der Reformation. Berlin, 1908, S. 198—201.

популярности искусства Возрождения. И это вполне естественно: ренессансный гуманизм, служивший идейным стержнем этой культуры, был идеологией раннебуржуазной, т. е. антифеодальной, а это значит — и народной. Конечно, нота буржуазного своекорыстия тут тоже не могла не получить известного звучания. Но доминантой нового мировоззрения была идея человека, чье высокое достоинство определялось не знатностью происхождения, не званиями или богатством, но только личной доблестью, благородством в делах и помышлениях. Покуда не обнаружилась вся историческая ограниченность этой идеи, это новое понимание человека объективно противостояло феодально-сословному делению и дискриминации как великая программа человеческого равенства.

В то же время близость церковно-реформационной идеологии к массам и тем более ее революционность представляются весьма относительными. Известно, что в 1519 году Лютер смятенно жаловался папе, что хотел только дискутировать, а его уносит в водоворот революций. Очень скоро он спешит уточнить, что, говоря о свободе христианина, имеет в виду только духовную, а отнюдь не мирскую свободу. Бедствия страждущего народа его не волнуют: «Если кто-нибудь умирает с голоду, то это только из-за своего неверия».<sup>26</sup> Его «Пастырское увещание остерегаться мятежа и возмущения» не оставляет и тени сомнения в его неревolucionности. А в 1525 году, перед лицом великого крестьянского восстания, яснее ясного раскрывается контрреволюционность позиции Лютера.

Религиозно-реформационные идеи не были чужды в ту пору и народным массам, но здесь, как правило, за ними скрывалось стремление к социальному перевороту, совершенно чуждое официальной реформации. Конечно, не случайно революционная пропаганда Мюнцера была облечена в религиозную форму. Но у Мюнцера, более чем у кого-либо, это была внешняя оболочка. По справедливому замечанию Ф. Энгельса, «религиозная философия Мюнцера приближалась к атеизму».<sup>27</sup>

Насколько относительной была революционность даже радикальной реформации, показала дальнейшая эволюция реформатских церквей и сект: со спадом или, позднее, с победой буржуазно-революционного натиска они быстро вырождались в мирные, пиеетистские, благотворительные или просто ханжеские секты. Очевидно, эти учения сыграли известную революционную роль лишь благодаря той революционной ситуации, которая их породила и подхватила, и лишь поскольку эта ситуация сохранялась и они могли служить, по выражению К. Маркса, «религиозным выражением народного возмущения».<sup>28</sup> Видимо, больше следует

<sup>26</sup> Цит. по: Вайнеу I. W. The age of Luther, p. 199.

<sup>27</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 371.

<sup>28</sup> Архив Маркса и Энгельса, т. VII, с. 374.

удивляться не тому, что революционность этих сект быстро исчерпалась, а тому, что учения, полагавшие высший идеал в потустороннем мире и требовавшие покорности божьей воле, какое-то время могли играть известную революционную роль.

Что феодальный строй нельзя было разрушить, не сломав того теологического мировоззрения, которое служило его идейным оплотом, это ясно. Но дальнейшего осмысления требует вопрос, почему передовая идеология той эпохи не смогла выйти за рамки все того же теологического мышления, почему Реформация, как раньше средневековые ереси, привела к новой регенерации христианства?<sup>29</sup> По всей видимости, равняя буржуазия еще не чувствовала себя экономически и социально достаточно независимой и сильной, способной преобразовать общество и обеспечить свое процветание, не уповая на помощь божью. Без аналогичных упований не могли еще обойтись и массы — у них аскетические тенденции были одновременно выражением и протеста, и бессильной идеализации их неизбывной нищеты и страданий.<sup>30</sup> Блаженная, действительно справедливая жизнь мыслилась только в «надмирном» мире. В итоге общественное сознание еще не могло эмансипироваться от теологии.

Каким же образом идеология, исходившая из испорченности человека и его неспособности распорядиться собственной судьбой, могла стать знаменем освободительной борьбы народных масс? Прежде всего все реформационные течения, и чем громче они провозглашали оправдание верой и предопределение, тем решительнее отвергали старую, феодальную католическую церковь, а она в глазах народа была главным источником порока, с устранением которого, казалось, рухнет вообще всяческое зло. Далее, народные массы обращаются к учению об оправдании верой потому, что они видели в нем единственный путь к избавлению от зла на земле и не утратили еще веры в спасение божьей милостью, поскольку особые заслуги перед богом и «добрые дела» представлялись доступными не каждому. Зато блага, обещанные религией, — божья благодать, избранничество, спасение, — казалось, стали доступны для всех приверженцев новой, «истинной» веры. Иными словами, нота известного демократизма, равенства (хотя и мистифицированного), никогда полностью не затухавшая в христианстве, получала здесь новое, усиленное звучание, пробуждала (вопреки исходным постулатам религии) известную веру в собственные силы. А в этой связи и самая идея бога, особенно в наиболее массовых и радикальных движениях эпохи, превращалась не только в символ единства в общей борьбе, но и в воплощение воли народа, его права («божественное право») и осво-

---

<sup>29</sup> Когда в Италии вдохновлялись возрождением наук и искусств, Пвингли мечтал о «возрождении христианства» (см.: Wernle P. Die Renaissance des Christentums..., S. 1, 38).

<sup>30</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 377—378.

бождения.<sup>31</sup> Вот, видимо, почему в создавшихся условиях новая религия на известное время смогла стать средством сплочения антифеодальных революционных сил.

К этому следует добавить, что в некоторых реформационных течениях, особенно в кальвинизме, выработались четкие формы связанной строгой дисциплиной основы для организационного сплочения и активного действия антикатолических сил. Это позволило кальвинизму сыграть выдающуюся роль в антифеодальной борьбе той эпохи.

Однако реформационная идеология оставалась религиозной: человек должен был видеть в себе прежде всего слугу бога; спасение возможно только в вымышленном потустороннем мире; столь же иллюзорным оказывалось и равенство во Христе. Эта реакционная сторона реформационной идеологии не была пассивной абстракцией, но реально негативным фактором. Она не только обусловила ограниченность роли церковной реформации как в духовном освобождении человека, так и в социальном переустройстве мира. Кроме того, по меткому замечанию К. Маркса, «Крестьянская война, это наиболее радикальное событие немецкой истории, разбилась о теологию».<sup>32</sup> Здесь же, видимо, следует искать объяснения и таких удивительных, на первый взгляд, явлений, как быстрое превращение консервативно-бюргерской «евангелической» программы Лютера в орудие княжеской реформации, сыгравшей столь печальную роль в судьбах Германии XVI—XVII веков, или использование кальвинизма феодальной аристократией в ряде стран, особенно же во Франции, в гугенотских войнах, использование как знамени в реакционной борьбе против политической централизации.

Диалектического подхода требует и вопрос о гуманизме. Версия о его социальном индифферентизме не отвечает фактам истории. Известно, каким ярким, социально активным явлением был гражданский гуманизм. Но верно также и то, что главной струей в этой идеологии был гуманизм индивидуализирующий, направленный на духовное раскрепощение и всестороннее развитие личности. Это позволило Ренессансу сыграть исключительную роль в культурном развитии человечества. Но не по той же ли самой причине гуманизм не мог стать знаменем открытой антифеодальной борьбы? Гуманизм верил в достижимость совершенства и гармонии человечества через гармоническое совершенствование личности. Поэтому к массовой борьбе он в целом остался равнодушен. Неудивительно, что он не мог создать и подобия таких сплоченных и боевых организаций, какими явились, например, кальвинистские консистории.

В этой связи необходимо учесть еще одно важное обстоятельство. В отличие от реформационных учений гуманизм сложился

<sup>31</sup> См.: Смирин М. М. Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая Крестьянская война. М., 1955, с. 283, 551.

<sup>32</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 423.

не до и даже не столько во время открытой антифеодальной борьбы, а главным образом после ее победы в наиболее развитых итальянских городах. Борьба с феодальными силами (наступавшими теперь преимущественно извне), с феодально-церковной и феодально-сословной идеологиями продолжалась, и гуманистическая культура Возрождения разворачивалась в тесной связи с нею, но в условиях уже утвердившихся раннебуржуазных городских республик, где господство дворянства уже было сброшено, а сословный строй разрушен или основательно подорван и развенчан. Очевидно, это должно было способствовать значительной зрелости и свободе раннебуржуазного сознания в ренессансной Италии, но вместе с тем (не по той же ли самой причине?) при несомненной социальной активности и освободительной, антифеодальной направленности гуманизма история не поставила перед ним необходимости идейно возглавить открытую борьбу масс, и боевым знаменем социальных сражений он не стал.

Нельзя упускать из виду и того, что гуманизму не удалось полностью одолеть теологическое мировоззрение. И вместе с тем ренессансный гуманизм явился первым после тысячелетия средневековья цельным проявлением свободомыслия, первой формой буржуазного просвещения. И это — почти за четыре столетия до эпохи Просвещения! А между тем и другим — бурный подъем совсем иной, церковно-реформационной идеологии, с ее попыткой разделаться со средневековой религиозностью, заменив ее новой религиозностью. Поразительный пример «непоследовательности», непрямолнейности, почти парадоксальной противоречивости исторического развития. Но разве не парадоксальным был уже тот факт, что в течение тысячелетия над сознанием европейского человечества господствовала фантастическая идеология, согласно которой реальный мир — только краткий и обманчивый сон, а истинной жизни следует искать в некоем измышленном потустороннем мире?

Очевидно, иррационалистическое мировоззрение средневековья не могло быть изжито в результате одного, даже титанического, рывка, тем более что гуманизм боролся против этого мировоззрения более путем его игнорирования, чем прямо критики и последовательного опровержения. Чтобы избавиться от тысячелетнего кошмара всепоглощающего религиозного самоотчуждения, европейским народам пришлось пройти не только через новое религиозное одушевление, но и через новый фанатизм, бесконечные конфессиональные раздоры и войны. Опыт дикого ожесточения религиозных войн, бушевавших на его глазах, помог Монтеню прийти к выводу, что религия есть человеческое измышление. Ф. Энгельс пронизательно отметил, что только исчерпание религиозной формы общественной борьбы создало возможность перехода к исключительно политической ее форме.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Там же, т. 21, с. 315.

В связи со всем сказанным позволим себе поставить некоторые вопросы, которые нельзя обойти при рассмотрении интересующей нас проблемы. Чем объяснить, что гуманизм — эта более ранняя, затем оттесненная и в значительной мере смятая Реформацией идеология, именно он, а не Реформация, дал исток величайшим идейным, художественным, научным достижениям, далеко пережившим свою эпоху? Почему эта индивидуалистически ориентированная, на первый взгляд далекая от битв жизни идеология помогла впервые посмотреть на историю, на политическую борьбу, на государство человеческими глазами, т. е. вырвать социальное знание из-под власти теологии? Почему (поразительный феномен!), нападая на средневековую церковь и схоластику, итальянские гуманисты (за исключением Фичино и его неоплатоников с их «христианским спиритуализмом»<sup>34</sup>) не поддались искушению измыслить новую церковь и новую теологию или искать спасения в раннем христианстве?

И вместе с тем, чем следует объяснить упадок столь богатой и плодотворной идейной системы? Случайно ли кризисные явления в гуманизме проявились прежде всего в тяготении отдельных его представителей в мистику и новой религии, и не было ли реформационное движение Савонаролы свидетельством того, что гуманизм был неспособен обеспечить социальное освобождение масс?

Эти вопросы требуют дальнейшего исторического изучения, так же как и вся сложная проблема соотношения Возрождения и Реформации. Однако при несомненно решающей роли главного, исторического подхода, быть может, весьма бесполезным в качестве вспомогательного окажется и другой подход — аксиологический: так сказать, взгляд не снизу, а сверху. Тогда станет яснее, что именно смогло почерпнуть в каждой из этих идейных систем последующее человечество — начиная от революционной идеологии Просвещения и вплоть до коммунистического идеала, включившего в себя новый, революционный гуманизм и переработанный идеал всесторонне развитой личности.

Никакое религиозно-реформационное учение не могло стать адекватной формой идеологии буржуазной революции. Гуманизм явился поразительно ранним прорывом к свободному от теологии антифеодальному мировоззрению, но ему недоставало ни естественнонаучной обоснованности, ни политической постановки задачи. Только революционно-просветительское мировоззрение XVIII века смогло преодолеть незрелости обоих направлений раннебуржуазной идеологии и, в частности, указанные слабости. Правда, при этом, быть может, было утрачено и кое-что неповторимо ценное, что было выработано Возрождением, идеологией ренессансного гуманизма.

---

<sup>34</sup> Cantimori D. Umanesimo e religione nel Rinascimento. Torino, 1975, p. 145.



## О КРИТЕРИЯХ СОПОСТАВЛЕНИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ

Сопоставление Возрождения и Реформации можно проводить в трех основных планах.

Прежде всего, сравнивать их как «контактирующие» между собой явления европейской истории. В этом аспекте Возрождение и Реформация предстают не столько как эпохи,<sup>1</sup> сколько как конкретно-исторические процессы во всей сложности своих проявлений и взаимоотношений. Важно подчеркнуть, что в своем начале реформации «имеют дело» уже с достаточно развитой, а иногда и с клонящейся к упадку ренессансной традицией. Возрождение предшествует реформациям и вытесняется ими, хотя именно гуманизм расчистил дорогу реформаторам и дал идейное и культурное «оснащение», без которого была бы невозможна их деятельность. В наследии Ренессанса, использованном новым движением, можно выделить традиции образованности, филологической и исторической критики, ценные для реформаторов древние источники, открытые гуманистами. Но еще важнее оказалась созданная в эпоху Возрождения широкая околкультурная среда и чуткое к новому общественное мнение (особенно развившееся благодаря появлению книгопечатания), ставшие объектами и носителями реформационной пропаганды. Реформационными течениями были также усвоены, переработаны и использованы навыки исторического мышления Возрождения, состоявшие в умении противопоставить древние традиции современным, сознательно обращаться за «поддержкой» к далекому прошлому, отбирая «строительный материал» для возведения идеологических «конструкций» по собственным проектам. Однако наследие Возрождения было в значительной мере обращено против него самого. Реформационная идеология подменяла, вытесняла или же прямо ополчалась на гуманистические решения принципиальных вопросов жизни и культуры. Поэтому если и говорить о развитии Реформацией достижений гуманистической культуры, о радикальности, которая была им придана в эту эпоху, то нельзя забывать, что это развитие состояло в принципиально ином осмыслении и применении основных результатов Возрождения. Реформации часто

---

<sup>1</sup> Даже в отдельных странах, а не то что в целом, трудно провести четкую разграничительную линию между эпохой Реформации и эпохой Возрождения. В конкретно-историческом анализе важнее, по-видимому, подчеркивать не эпохальность, а сам характер взаимоотношений ренессансных и реформационных явлений и процессов. Но для того чтобы их установить и различить, требуется определенное общее представление о Реформации и Возрождении, так как их взаимодействие развивается в единой общественно-политической и культурной среде.

давали такие решения насущных проблем своего времени, при реализации которых ренессансные тенденции (часто еще жизне-способные) или липались основы для существования, или сознательно отрицались.

Вторым общим планом сопоставления Возрождения и Реформации мог бы явиться их историко-генетический анализ. В этом аспекте Возрождение и Реформацию важно сравнить именно как особые эпохи со своим фондом исторических традиций, с особым стилем сознательного и стихийного обращения к одним из них и отвержения других, с только им присущей манерой их аранжировки. Ренессансу и Реформации, хотя и в разной мере, была присуща идея «возврата», «восстановления», но также и осознание необходимости «обновления», «переделывания». И хотя за одной эпохой закрепилось наименование «Возрождение», а за другой — «Реформация», механизмы «возврата» и «обновления» действовали в обоих случаях в тесном сцеплении. Обе эпохи сознательно искали исторические прецеденты и со всей очевидностью не могли обойтись без них. И тем не менее новаторский характер как Возрождения, так и Реформации безусловен, хотя разномащтабен и трудно сопоставим. Поэтому, может быть, имеет смысл поставить вопрос так: что преобразовал, «реформировал» Ренессанс в стремлении «возродить» и что пытались восстановить, «возродить» реформации в своем намерении «реформировать»? Именно такое соединение проблем традиционности и новаторства, выраженное в терминах, присущих самосознанию этих эпох, позволит яснее представить, что и с чем в них мы сравниваем.<sup>2</sup>

Итак, и Возрождение и реформации связаны со стремлением повысить значение, восстановить искаженные древние ценности. Идея «возврата» связана с решительным отрицанием многих существующих традиций; борьба с основными тенденциями предшествующих эпох знаменует само начало Ренессанса и реформаций. Однако на этом сходство кончается. Масштаб и объект отрицания у гуманистов и реформаторов — разные. Ренессанс, будучи в целом светским движением, осуществился тем не менее в рамках христианско-католических принципов, не порывая с ними, хотя во многом подрывая их изнутри («скрытая секуляризация»). Гуманисты, поставили под сомнение жесткость связи догм и трансцендентных ценностей католицизма с реальной практикой, прежде всего — культурной деятельностью; не покушаясь на сами догматы и общие принципы религии, Возрождение «реформировало» традиции средневековой культуры и морали, дав свою, гораздо более свободную и многозначную интерпретацию практической ценности и культурной действенности конфессиональных норм. Если до Возрождения высшей истиной, санкционировавшей любую деятельность, был корпус источников католического веро-

<sup>2</sup> При этом вполне понятно, что ни Возрождение, ни реформации ничего не возродили и не восстановили, а создали нечто свое.

учения, то гуманисты поставили в один ряд с ними греко-римскую древность. Когда Эрмолао Барбаро заявляет: «Двух богов ведаю — Христа и словесность», то это значит, что он видит образец и высшую санкцию в двух принципиально разных источниках — христианстве и античности и что именно последние для гуманистической культуры представляет гораздо более актуальный фактор.<sup>3</sup> Можно согласиться с авторами, утверждающими, что «Возрождение было возвращением верующих христиан к „языческой“ культуре, что, в частности, совпало и было связано с предельно допустимым удалением интерпретации от содержания первоначального учения».<sup>4</sup> Здесь «допустимое» не менее важно, чем «удаление». Сознательное обращение Возрождения к различным идейным источникам и образцам создало возможности для творческого синтеза, в котором осуществилась концепция автономной культуры,<sup>5</sup> поскольку она уже не могла быть ни возведена, ни сведена к какой-нибудь одной монополюсной доктрине, а могла сравнительно свободно «манипулировать» разнообразными авторитетами. В отличие от Возрождения реформации с момента возникновения отчетливо противостояли католицизму извне во всем диапазоне — от догматики и ритуалов до церковной организации и религиозного быта. Реформации проходили под знаменем «возрождения» вероисповедной чистоты древнего «евангельского» христианства, восстановления истинного источника веры. Современная им католическая традиция была реформациями пусть по-разному, но все же решительно отброшена или преобразована.

Таким образом, Возрождение и Реформация не только «восстанавливали» разные исторические традиции, но каждая эпоха «отвергала» и перестраивала исторические комплексы разного масштаба. Разномасштабность переворотов, совершенных Возрождением и реформациями, прямо связана с оценкой их исторического содержания.

Сравнительное рассмотрение этого содержания не отделимо от историко-типологического сопоставления Возрождения и реформаций. В этом, третьем, плане их можно сравнивать как разные историко-культурные системы, реализовавшиеся во всех сферах социума — от высших областей духовной деятельности до политической практики и бытовых реалий.

Возрождение и Реформация — разноорганизованные системы. Ренессанс целен; взаимосвязь его различных сторон и элементов

---

<sup>3</sup> Ermolao Barbaro. Al reverend. padre Arnaldo. — In: Prosatori latini del Quattrocento. Milano; Napoli, 1952, p. 842.

<sup>4</sup> Васильев Л. С., Фурман Д. Е. Христианство и конфуцианство (опыт сравнительного социологического анализа). — В кн.: История и культура Китая. М., 1974, с. 449.

<sup>5</sup> По меткому выражению Андре Шастеля и Робера Клейна, гуманисты создали «третье царство» (*tertium regnum*) — царство культуры (Chastel A., Klein R. L'Europe de la Renaissance. L'age de l'Humanisme. Paris, 1963, p. 9).

лишена жесткости, она органична. Реформация — это реформации во всем диапазоне — от победивших церквей и доктрин до «гонимых» сект и учений (а также и контрреформация в том ее аспекте, который получил наименование *rigorma catolica*). Но эта дробность Реформации связана с высокой интегрированностью элементов внутри каждого ее течения (если она нарушается, то или образуется новый толк, или некомформный элемент отторгается). Кроме того, Ренессанс — открытая система, готовая взять многое, тогда как реформации с момента своего конституирования трудно проницаемы, так как большинство из них связано с жесткой системой предписаний.

Возрождение и реформации функционировали в обществе и культуре своего времени принципиально по-разному. Механизм их экспансии и распространения совершенно различен, поскольку ориентируются они на разные цели.

Попытаемся теперь сопоставить некоторые содержательные аспекты двух систем.

Возрождение и Реформация в своих идеалах выработали и реализовали совершенно разный тип соотношения коллектива и индивида, общества и личности, а отсюда и разный тип культурного деятеля, «властителя» умов. Ренессанс был ориентирован на формирование определенного идеала человека, интеллектуально и духовно активного,двигающего культурный прогресс общества. Ренессанс был прежде всего системой, ориентированной на воспитание и приобщение к культуре конкретного индивида и только через него (них) — к «окультуриванию» общества. Именно таким путем, а не наоборот.

Ренессансная интеллигенция видела торжество истинных общественных идеалов на путях экспансии культуры, которая, формируя и преобразовывая каждого конкретного индивида, вкусившего от ее плодов, создает тем самым необходимые условия для разумного социального устройства. Когда все члены общества (коллектива, группы) высококультурны, высокодобротельны, они не нуждаются в каких-либо внеположенных институциональных и идеологических регуляторах. Они сами создают общественные отношения в разумном и гуманном сотворчестве. Рабле в утопии Телемской обители сказал последнее и самое весомое слово европейского гуманизма: «Вся их жизнь была подчинена не законам, не уставам и не правилам, а их собственной доброй (разрядка моя, — М. П.) воле и хотению... Их устав состоял только из одного правила: „Делай что хочешь“, ибо людей свободных, происходящих от добрых родителей, просвещенных, вращающихся в порядочном обществе, сама природа наделяет инстинктом и побудительной силой, которые постоянно наставляют их на добрые дела и отвлекают от порока, и сила эта зовется у них честью».<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюель. М., 1966, с. 162.

Индивидуализм в Телемской обители проявляется только через очищающий фильтр свободно принятых моральных обязательств: «Благодаря свободе у телемитов возникло похвальное стремление делать все то, чего, по-видимому, хотелось кому-нибудь одному».<sup>7</sup> Только внутренняя культура и особая дисциплина духа, иначе говоря, высокий уровень индивидуального развития каждого являются в этой гуманистической программе гарантиями, исключаящими центробежные и разлагающие сообщество эксцессы эгоизма, анархии, низменных проявлений. «Все это были люди весьма сведущие, среди них не оказалось ни одного мужчины, ни одной женщины, которые не умели бы читать, писать, играть на музыкальных инструментах, говорить на пяти или шести языках и на каждом из них сочинять стихи или прозу».<sup>8</sup> От загородного общества Боккаччо до Телемской обители через виллу Альберти, Платоновскую академию, кортезию, воспетую Кастильоне, эти реальные и воображаемые модели человеческого сообщества составляют прообраз ренессансного идеала социального устройства. Разумеется, такой идеал, в котором общество равных высоко развитых индивидуальностей, реализующих свою *humanitas* в творческом общении, несомненно имеет культуроцентристский характер. Этот идеал, по внутреннему строению абсолютно демократичный, не может быть отнесен ко всему обществу, и в этом отношении он элитарен. Будучи при этом расплывчатым и лишенным социальной конкретности, он изначально не мог быть соотнесен со всем обществом и потому не мог быть и не стал лозунгом сколько-нибудь широких массовых движений. Также вполне понятно, что социальный идеал, выдвигающий на первый план общество равно культурных и извне неуправляемых индивидов, не мог способствовать созиданию доктрин, норм, институтов, ценностей и ритуалов, имеющих тенденцию придавать единство всему общественному организму. Поэтому в отличие от реформационных программ гуманистическое учение не имело точной «буквы», которую необходимо было бы ограждать. Реформационные же идеалы выстраиваются на совершенно иных принципах. В их основе сокровенно или открыто находится идеал общины, подчиняющей человека. Возрождение в отличие от Реформации не дробится на идеологически и институционно отграниченные и почти всегда враждующие толки. Тех, кого мы в первую очередь готовы считать вождями и наиболее яркими представителями Возрождения — гуманистов, — связывает при частых идейных, политических, иногда национальных разногласиях чувство и сознание духовной общности, которое конкретизировано в таких общепризнанных идеалах, как «*humanitas*», «*homo litterato*», «*homo universalis*», «республика ученых». В то же время в ренессансной системе заметно отсутствие четко очерченных организационных ра-

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же, с. 162—163.

мок, формализованных связей, институтов, жесткой иерархии, «монопольных» доктрин и авторитарного лидерства. Но как раз именно эти качества присущи тем толкам, течениям, церквям, которые вместе и составляют то, что мы именуем Реформацией.

Возрождение при всей размытости идеологических очертаний являлось целостным духовным комплексом, пусть с разной силой и концентрированностью, но типологически определенно выявившимся в различных сферах культуры и общественной жизни. Будучи, как и Реформация, движением интернациональным, Ренессанс в отличие от нее был единым явлением, не знавшим внутренних «перегородок», но при этом не отлившимся в столь определенные политические и идеологические формулы, в которые на начальных этапах облеклись лютеранство, англиканство, кальвинизм. В отношении Возрождения мы не можем, не впадая в недопустимое упрощение, указать сколько-нибудь определенную и тем более единообразную идейную доктрину, тип государства или тип организации, который бы полностью воплощал принципы этой эпохи или хотя бы какого-нибудь этапа ее развития.

Если принадлежность того или иного деятеля к Возрождению, к гуманистической среде определялась выбором прежде всего общей духовной позиции с чрезвычайно широким диапазоном ориентиров, отнюдь не диктующих конкретные идейные и социальные альтернативы, то реформатор или его последователи должны были отчетливо противопоставить себя и свои цели определенным традициям и институтам с их социальной практикой (прежде всего современному католическому учению и церкви). Реформационные учения превращались с начальных этапов своего возникновения в четкие доктрины со своим «духом» и «буквой». Столкновения внутри протестантских течений вели к размежеванию, отпочковыванию новых доктрин, также тяготевших к жесткой, программной фиксации своих истин. Отсюда весьма пестрый облик протестантства уже в эпоху Реформации. Нормативность реформационных доктрин, их сложная и конкретная система противостояний и отталкиваний вела к той спаянности духа и буквы, которой не знало, да и не могло знать гуманистическое мировоззрение. Это и понятно: гуманисты выстроили новую культуру, а не новую религиозную идеологию и организацию, как это сделали деятели реформаций.

Именно поэтому во имя Реформации и контрреформации (течений, политически и идеологически противостоящих друг другу, но близких по духовному содержанию) можно было устраивать войны, кровавые судилища, убивать или идти на казнь, а в борьбе за идеалы Ренессанса — невозможно. Там, где Лютер готов был умереть, Петрарка несомненно отступил бы. То, за что бестрепетно казнили Кальвин и Генрих VIII, могло в крайнем случае вызвать яростную и хлесткую критику таких рьяных полемистов, как

Поджо или Филельфо. Ренессансная интеллигенция хотела властвовать над умами людей, реформаторы всегда пытались к этому добавить власть над самими людьми. То, что делает Льва Х или Лоренцо Великолепного крупными фигурами Возрождения, не имело к их реальной власти прямого отношения (исключая, конечно, возможности меценатства).

Есть и другое объяснение того, что Реформация (и контрреформация) вызвали к жизни тип деятеля, принципиально отличный от ренессансного, — разное отношение к истине. Дело здесь не в степени убежденности, а в самом характере убеждений. Ренессансному типу оратора не случайно противостоит тип проповедника, типу свободно философствующего комментатора — тип кодификатора и доктринера.

Истина гуманизма — всесторонне развитый человек, но это слишком неопределенная, многогранная истина. Поэтому ни убивать, ни погибать самим за красоту, изящную словесность гуманисты готовы не были. В отличие от Лютера они, хоть и «стояли на том», но «могли» и несколько «иначе». Их идеал представлял им возможности избежать слишком опасных мест для «стояния». Правда, были исключения, но все уже в эпоху Реформации и контрреформации.

Реформаторы (самые искренние из них) готовы были и убивать, и умирать за идею. Реформация — это четко и однозначно сформулированная система истин, проводимая в жизнь. Поэтому за нее можно было и умереть, и убить.

Реформация снова выводит на первый план тип авторитарного, а иногда харизматического лидера, до того пребывавший в тени, уравнивая его типом инквизитора, также до этого не слишком выделявшегося на авансцене истории. Первый тип обеспечивает развитие движения. Второй — его жесткие рамки (дисциплину). Иногда они объединялись в одном человеке (Кальвин). Проводя в жизнь однозначно сформулированную истину, Реформация создавала не только возможность, но и необходимость применения крайних средств.

Широко мыслящие гуманисты уже со времени Савонаролы не могли в той или иной мере не считать необходимым стремление к обновлению мира. Гуманисты, если они не были закоренелыми педантами или раскованными циниками, часто сами становились носителями предреформационных настроений, критиками; они могли сочувствовать некоторым реформационным идеям, подготавливать почву для Реформации (при Савонароле быть увлеченными движением или уйти в лагерь Реформации — Гуттен). Воспоминанием реформационный пласт в Микеланджело. Широко мыслящий, искренний гуманист в XVI веке не мог отвергнуть Реформацию сразу по всем статьям, хотя в целом он мог ее и не принять (Эразм, Мор, Рейхлин). Некоторые, приняв Реформацию, возвращались обратно, но не «в Ренессанс», а в католицизм. Но

никогда ни один реформатор не становился гуманистом. Это можно понять в двух планах: первое, Реформация исторически оказалась более перспективной системой; второе, в идейно-психологическом плане — более сильной, будучи ориентированной на социально-политическую реализацию.

Само тяготение ренессансных интеллигентов к реформационным настроениям — признак кризиса Возрождения. Самый мощный идейно-психологический феномен борьбы Возрождения и Реформации — поздний Микеланджело и его искусство. В других же случаях, если идейный или психологический кризис завершался в личности победой Реформации, то Ренессанс распадался и оказывался невосстановимым (разумеется, были случаи лицемерия и мимикрии). Изначальный же реформационный комплекс обладал иммунитетом к возрожденческому воздействию — протестантские и католическая реформации отрицали прежде всего тот католицизм, который так ярко, гедонистически, чувственно, эстетично звучал в «исполнении» таких ренессансных пап, как Александр VI и Лев X.

В качестве отрицаемой (естественно, по-разному) традиции все реформации имели «ренессансное состояние» католицизма. И заметим — прежде всего его итальянский вариант. Ренессанс как стиль духовной жизни и как не совсем чистая по истокам (античность, рядоположенная христианству) идея окультуривания подтачивал папство как институт, обязанный укреплять веру и духовное влияние. Одни реформации отринули этот ослабевший католицизм, другая решила восстановить его во всей неотделимости политических и религиозных функций (восстановить камень святого Петра, как выразился на Тридентском соборе Лайнес).

Таким образом, в отрицаемую реформациями традицию входили и Возрождение, и гуманизм. Это во многом определило несовместимость этих двух систем в одной личности, тогда как, несмотря на парадоксальность, реформационные и контрреформационные идеи могли «ужиться» в одном человеке. Самый яркий пример — кардинал Реджинальд Польш, инквизитор и жертва инквизиции одновременно. Контрреформация и Реформация осуществлялись людьми близкого душевного склада.<sup>9</sup>

Судьба ренессансной интеллектуальной традиции, как и самой гуманистической интеллигенции, в эпоху Реформации и контрреформации драматична. Она в такой же мере связана с внешними обстоятельствами, как и с внутренними душевными и духовными исканиями и кризисами. Биографии Кастильоне, Тассо, Микеланджело, Амманати приоткрывают разные стороны кризисных процессов в самосознании интеллигентов конца Возрождения.

К XVII веку от богатой по своему типологическому разнообразию картины гуманистического движения дожил, пожалуй, один

<sup>9</sup> См. ст. А. Х. Горфункеля в настоящем сборнике.



тип — классика, эрудита с узкими, в основном филологическими, интересами (Лев Алляций). С исторической сцены исчезли многие типы гуманистической интеллигенции: универсалы, вроде Альберти и Леонардо, значительные истолкователи античной традиции, как Фичино и Пико, крупные латинские поэты, подобно Полициано и Понтано, властители, полноправно входившие в интеллектуальную элиту (Лоренцо), яркие и острые полемисты типа Поджо и Валлы, эрудиты с широкими идеологическими интересами и сильным общественным темпераментом (вроде Салютати и Бруни).

А. Х. Горфункель указал на еще один тип гуманистической интеллигенции, быстро исчезнувший и вызванный к жизни обстоятельствами острой борьбы Реформации и контрреформации. Он писал: «Речь идет о специфическом духовном движении, в котором критика католицизма вовсе не вела к фанатической приверженности к идеям столпов Реформации. „Итальянская ересь“ явилась специфическим течением в реформационном движении. Ее отличала значительно большая терпимость, глубокая связь с гуманистическими традициями, с идеями всеобщего согласия». А. Х. Горфункель показывает, что их «неприкаянность» и трагичность судеб определяется неприятием как «нетерпимости послетридентского католицизма», так и «религиозного фанатизма деятелей реформационного движения».<sup>10</sup>

Ученый подразделяет выделенную им категорию интеллигенции на философов, таких как Бруно и Агостино Дони, и «религиозных реформаторов гуманистического плана», подобно Аонио Палеарио и Франческо Пуччи. Но их «философская ересь... неизбежно вела к свободомыслию и атеизму нового времени».<sup>11</sup> Однако именно поэтому они скорее наследники Возрождения, представители того этапа, который Б. Г. Кузнецов удачно назвал «Постренессансом»,<sup>12</sup> чем интеллигенты гуманистического типа. Не случайно их частые метания из лагеря католицизма в лагерь Реформации были стремлением скорее сохранить свою человеческую индивидуальность и идейные убеждения, чем примкнуть к этим вероисповеданиям. Не случайно глубочайший конфликт с обоими воинствующими движениями привел Палеарио, Бруно и Ванини к гибели. Идеологически и политически они были одиноки и не могли выстоять в борьбе с победными тенденциями своей эпохи.

---

<sup>10</sup> Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977, с. 321.

<sup>11</sup> Там же, с. 321—322.

<sup>12</sup> См.: Кузнецов Б. Г. От Данте к Галилею. Проблема Проторенессанса и Постренессанса как гносеологическая проблема. — В кн.: Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978, с. 118—119.

## ГУМАНИЗМ И ПРЕДРЕФОРМАЦИОННЫЕ ИДЕИ ВО ФЛОРЕНЦИИ В КОНЦЕ XV ВЕКА

Решение общей проблемы взаимосвязи двух наиболее значительных идейных течений позднего средневековья — гуманизма и Реформации — едва ли может быть однозначным применительно к разным странам и различным историческим этапам их общественного и культурного развития. Стадиальный подход к изучению этой проблемы — один из наиболее перспективных. В этом убеждает, в частности, обращение к начальному этапу (его можно назвать предреформационным, если связывать начало Реформации с Лютером), к Флоренции конца XV века, когда в идейной жизни этого крупнейшего центра ренессансной культуры сталкивались и подчас взаимодействовали различные направления в гуманизме и религиозно-политическое достижение Джироламо Савонаролы.

Во Флоренции 80-х — начала 90-х годов XV века в условиях все более резко проявлявшейся тирании Медичи предельно обострились социальные конфликты: между широкой массой попола и правящей промедичейской группировкой, между «тощим» и «жирным» народом, между отстраненной от власти прослойкой юбилитета и господствующей олигархией. Не случайно именно Флоренция стала ареной массового оппозиционного движения, которое возглавил монах-проповедник Савонарола, выступивший с четкой программой не только церковной реформы, но и социально-политического переустройства. Под углом зрения интересующей нас проблемы нельзя не заметить тот знаменательный факт, что инициатива приглашения феррарского проповедника во Флоренцию принадлежала выдающемуся гуманисту Джованни Пико делла Мирандола, настойчиво просившего об этом Лоренцо Медичи.<sup>1</sup> Пико привлекала в Савонароле деятельная энергия реформатора, вдохновенного борца за моральное обновление человечества. Дух новаторства был созвучен и его собственным поискам в области философии, важнейшими из которых были поиски нового метода в теории познания, оригинальная доктрина достоинства человека и нетрадиционно понятая роль философии на пути к достижению высшего блага.

Если говорить об отношении к монаху-проповеднику основной массы флорентийских гуманистов, то оно было далеко не однозначным, особенно в конце 80-х — начале 90-х годов, когда он приобрел широкую популярность и пытался активно претворять

<sup>1</sup> Об отношении Пико к Савонароле см.: Garin E. La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Firenze, 1961, p. 177—182.

в жизнь свою программу.<sup>2</sup> Здесь можно встретить и откровенное неприятие Савонаролы, резко осуждавшего язычески-светский характер ренессансной культуры (Марсилио Фичино, правда, вначале одобрявший его деятельность), и равнодушные (Аламанно Ринуччини), и близкие дружеские контакты (помимо Пико, Анджело Полициано), и, наконец, прямую поддержку реформаторской деятельности феррарского монаха (Джованни Нези, Джироламо Бенивьени, Нальдо Нальди, Уголино Верино). Многие исследователи задавались вопросом, что привлекало гуманистов в Савонароле и что отталкивало? Но в поисках ответа исходили, как правило, из сопоставления мировоззренческих, религиозно-философских позиций гуманистов (преимущественно неоплатоников) и монаха-проповедника, не принимая во внимание социально-политическую ориентацию стоявших за ними общественных течений. Нельзя отвлечься и от общей духовной атмосферы Флоренции последних десятилетий XV века, проникнутой настроениями политического пессимизма после провала заговора Пацци и крушения республиканских иллюзий, напряженными идейными поисками, устремлением к какой-то новой религиозности, к моральному очищению церкви, примирению христианских принципов со светской по своей генеральной направленности культурой Возрождения. Одним из конкретных выражений подобных настроений стала деятельность различных религиозных братств — светских ассоциаций, официально не связанных с церковью.<sup>3</sup>

К концу века во Флоренции и других городах Италии такие братства насчитывались десятками. Это были добровольные сообщества, обычно принимавшие имя какого-либо святого, каждое со своей программой и уставом. Их отличительная черта — открытость, доступность для человека любого статуса, от нобиля до чомпи, и как следствие — по преимуществу демократический состав участников. Историческую параллель религиозным братствам Италии можно видеть в движении светского благочестия за Альпами, проявившемся в деятельности «братьев общей жизни». Многие флорентийские гуманисты были членами религиозных братств, а если и не были, то нередко выступали в них с речами. Сохранилось немало таких речей-проповедей, произнесенных Аламанно Ринуччини, Донато Аччайуоли, Кристофоро Ландино, Джованни Нези, Джироламо Бенивьени. Это — ценный, но еще слабо изученный источник, позволяющий проследить пути сближения (или противостояния) гуманизма и предрефор-

<sup>2</sup> Из многочисленных работ о Савонароле см.: Виллари П. Джироламо Савонарола и его время. [СПб., 1913], т. 1, 2; Ridolfi P. Vita di Girolamo Savonarola. Roma, 1952, vol. 1, 2; Weinstein D. Savonarola and Florence. Prophecy and patriotism in the Renaissance. Princeton, 1970. — В них широко рассматривается вопрос о связи его реформаторской деятельности с флорентийским гуманизмом.

<sup>3</sup> Garin E. L'Eta nuova. Napoli, 1969, p. 83—97.

мационного движения во Флоренции в последние десятилетия XV века.<sup>4</sup> В речах-проповедях, с которыми на собраниях религиозных братств выступали гуманисты, ставились, как правило, богословские, а не философские проблемы, что лишний раз показывает, как активно вторгался в ту пору гуманизм в заповедную сферу ортодоксально-католического вероучения. Свободная трактовка религиозных тем делала братства очагами ереси. Что же касается социально-политических вопросов, то хотя прямо они здесь не обсуждались, во многих речах присутствовал такой подтекст. В условиях тирании Медичи, когда резко сократились возможности проявления общественно-политической активности со стороны основной массы пополаства и части нобилитета, религиозные братства становились подчас единственной ареной свободного духовного общения флорентийцев на общесоциальной почве. Участие в братствах рождало иллюзию деятельной гражданственности. Проблема общественной роли братств заслуживает, по нашему убеждению, самого пристального внимания исследователей.

Характерные для деятельности светских религиозных братств поиски новой религиозности — в этом видели выход из кризиса официальной церковности — стали важным фактором идейной жизни Флоренции, в немалой мере способствовавшим успеху проповедей Савонаролы. Другим таким фактором были теоретические усилия гуманистов Платоновской академии Флоренции, прежде всего Марсилио Фичино, по созданию «благочестивой философии».<sup>5</sup> Популярность фанатичного монаха-проповедника, широкая притягательность его идей достигли кульминации в середине 80-х годов, т. е. уже на первом этапе его деятельности во Флоренции. Позже влияние Савонаролы начало ослабевать, особенно когда после бегства в 1494 году Пьеро Медичи он приступил к осуществлению своего проекта демократических реформ, которые отвечали интересам среднего слоя попола, но не удовлетворяли низы и оттолкнули верхушку Флоренции.<sup>6</sup>

Что привлекало или отталкивало гуманистов в деятельности Савонаролы: только ли религиозная программа или также и политическая? Большинство исследователей, как правило, обращают внимание лишь на одну из сторон этой сложной проблемы, ограничиваются сопоставлением общемировоззренческих позиций гуманистов и монаха-проповедника, оставляя вне поля зрения их социальные и политические взгляды. В подходе к решению данной проблемы представляется неправомерным и стремление ориентироваться преимущественно на фигуры первого плана, на таких гуманистов, как Марсилио Фичино, Джованни Пико делла

<sup>4</sup> Vasoli C. I miti e gli astri. Napoli, 1977, p. 57—60.

<sup>5</sup> Ibid., p. 59—60; Kristeller P. O. Studies in Renaissance thought and letters. Roma, 1956, p. 99—112.

<sup>6</sup> История Италии. М., 1970, т. 1, с. 329.

Мирандола, Кристофоро Ландино, Анджело Полициано. Понимание судеб гуманизма, его идейной и общественной роли, отношения к другим идейным течениям эпохи, в частности к предрепарационному движению во главе с Савонаролой, в немалой степени зависит от исследования творчества рядовых участников гуманистического движения — Джованни Нези, Бастиано Форези, Уголино Верино, Джироламо Бенивьени, Липпо Брандолини, — возможно, более типичного для его характеристики в целом. Обращаясь в настоящей статье к творчеству Джованни Нези — интерес к этому гуманисту намечается в новейших итальянских исследованиях,<sup>7</sup> — мы ставили задачей рассмотреть не столько его отношение к теологическим проблемам, сколько его позиции в сфере этико-политической мысли, что позволит, по нашему убеждению, подойти к более широкому сопоставлению взглядов этого «фичинианца и савонаролианца» (так называет Нези Э. Гарэн) с идеями феррарского монаха.

Джованни Нези (1456—1522?) был известен современникам как блестящий оратор — сохранилось, в частности, более десяти речей, произнесенных им в религиозных братствах, — философ и поэт. Он принадлежал к знатному флорентийскому роду и в молодости был тесно связан с домом Медичи. Но уже в конце 80-х годов Нези примкнул к движению Савонаролы, став страстным поклонником «феррарского Сократа», как назвал он его в своем «Пророчестве о новом веке», и не покинул партию «плакс» после сожжения ее вождя. Был активным политиком, трижды избирался на высшую должность приора — при Лоренцо Медичи и в период республиканской реставрации. Ученик и преданный сторонник Донато Аччайуоли — вдохновенного пропагандиста аристотелевской этики и идей гражданского гуманизма, Нези в зрелые годы принадлежал к кругу гуманистов Платоновской академии, стал другом и последователем Марсилио Фичино, популяризатором его идей. Заметное влияние на мировоззрение Нези оказала и философия Джованни Пико делла Мирандола.<sup>8</sup>

Ч. Вазоли говорит об эволюции Нези от перипатетической традиции (написанный в 1484 году, диалог «De moribus» — «О нравах» — содержит интерпретацию «Никомаховой этики» Аристотеля) к неоплатонизму Фичино и Пико (эзотерические, герметические и пифагорейские идеи насыщают символику «Osculum de novo saeculo», 1497 год).<sup>9</sup> Духовное родство гуманиста с Савонаролой он видит в тяге обоих к новой религиозности: для Нези — это «ученая религия», пренебрегающая внеш-

<sup>7</sup> Garin E. 1) Storia della filosofia italiana. Torino, 1966, vol. 1, p. 421—424; 2) La cultura filosofica..., p. 140—142, 179—181, 224—225; 3) L'Eta nuova, p. 96—97, 195, 368, 378—379; Vasoli C. Imiti e gli astri, p. 51—72; Bonfanti R. Su un dialogo filosofico di Giovanni Nesi. — In: Rinascimento. Firenze, 1971, XI, p. 203—221.

<sup>8</sup> Vasoli C. I miti e gli astri, p. 52—53.

<sup>9</sup> Ibid., p. 51—72.

ними проявлениями культа и апеллирующая к эмоциональному постижению бога, для Савонаролы — очищенная от позднейших наслоений догматика раннего христианства.<sup>10</sup> Речи гуманиста в братствах, особенно «De caritate» («О милосердии»), произнесенная в 1486 году в братстве волхвов, близки проповедям монаха — здесь тоже видно стремление очистить веру от схоластических наслоений и вернуть ее к принципам раннего христианства. Нези в своих речах нарочито отходит от высокой мудрости «современных теологов» и обращается к сознанию пополанских слоев, что придает его проповедям практическую направленность.<sup>11</sup> Трактовка caritas у гуманиста в духе действенного начала, сплачивающего все человечество на основе христианства (при этом имеется в виду не ориентация на церковные институты, а понимание милосердия в духе универалистских идей Пико), близка мысли Савонаролы о всеобщем мире, к которому приведет моральное обновление людского рода.<sup>12</sup>

Оба, гуманист и монах, ищут обновления и духовного переустройства жизни, но аргументируют это по-разному. Нези и в религиозных поисках остается гуманистом, смело вводя философские принципы в теологическую проблематику. Савонарола ревностно охраняет теологические основы веры, рассматривая с этих позиций и проблему земного предназначения человека.

Не менее важным нам представляется и другое направление подобных сопоставлений, связанное с этическими воззрениями Нези и Савонаролы. В этом убеждает анализ диалога «De moribus» — одного из главных сочинений Нези. Как и большинство трудов гуманиста, диалог не имеет печатных изданий — сохранились два латинских рукописных списка: сделанный по заказу автора список конца XV века (преподнесен Пьеро Медичи, которому и посвящен диалог) и рукопись середины XVI века. Мы пользовались текстом конца XV века, хранящимся во флорентийской библиотеке «Лауренциана».<sup>13</sup>

Рукопись, написанная книжным гуманистическим письмом, содержит 169 листов хорошей сохранности, если не считать лицевую страницу первого листа, где часть текста почти стерлась. Р. Бонфанти — автор единственного посвященного Нези исследования,<sup>14</sup> однако интерес ее сосредоточен на гносеологических вопросах, которые рассматриваются в последней части диалога «О нравах», тогда как этика, составляющая главное его содержание, охарактеризована суммарно, возможно, отчасти потому, что автор видит в сочинении гуманиста лишь изложение моральной доктрины Аристотеля. Действительно, три из четырех книг диа-

<sup>10</sup> Ibid., p. 59—63.

<sup>11</sup> Ibid., p. 64—65.

<sup>12</sup> *Johannis Nisi oratio de Caritate*. — *Memorie domenicane*, N. S., 1973, n. 4, p. 147—152.

<sup>13</sup> Ms. Laur. Plut., 77, 24 (далее — *De moribus*...).

<sup>14</sup> Bonfanti R. *Su un dialogo filosofico*..., p. 203—221.

лога посвящены учению о высшем благе и добродетелях, в основу которого положена «Никомахова этика». Четвертая, последняя, книга, где трактуется проблема высшего, трансцендентного счастья и преобладающей оказывается христианская гносеология, несет, по мнению Р. Бонфанти, главную концептуальную нагрузку, позволяющую видеть уже в этом раннем сочинении Нези переход от перипатетической традиции гражданского гуманизма к неоплатонизму Марсилио Фичино.<sup>15</sup>

Точка зрения исследовательницы не представляется, однако, вполне убедительной и вызывает ряд сомнений. Действительно ли диалог Нези лишен логической целостности и сочетает в себе противоположные идейные линии? И если это так, то можно ли говорить об эволюции гуманиста или скорее об его философском эклектизме? В какой мере эти идейные линии соответствуют задаче, поставленной им в книге «О нравах»? И, наконец, какова практическая ориентация этического учения Нези, его социальный смысл? Все это побуждает обратиться к анализу диалога, в особенности его первых книг.

В диалоге «О нравах» Нези описывает беседу, состоявшуюся, как он заверяет читателя, на вилле флорентийского гуманиста Донато Аччайуоли в 1476 году, незадолго до его смерти; четырьмя дням беседы соответствуют четыре книги сочинения. Однако диалог здесь — едва обозначенная литературная форма этико-дидактического трактата. Если не считать авторских вступлений к отдельным книгам, основной текст излагается от имени Донато, выступающего в роли философа-наставника, который разъясняет навестившим его юношам — Бернардо д'Аламанно деи Медичи, Филиппо Валори, Антонио Ланфредини, Якопо Сальвиати и Джованни Нези — смысл моральной доктрины Аристотеля. Донато Аччайуоли избран на эту роль не случайно: ему, страстному приверженцу философии Стагирита, принадлежала заслуга издания перевода на латинский «Никомаховой этики», сделанного Джованни Аргиропуло, вместе с комментарием к ней, записанным Донато на лекциях этого ученого грека во флорентийском Студии.

Идеи Аристотеля, его гражданственная этика на протяжении всего XV века служили знаменем одного из ведущих направлений в итальянском гуманизме — гражданского гуманизма, к которому принадлежали Леонардо Бруни и Маттео Пальмиери, Джанноццо Манетти и Аламанно Ринуччини, Донато Аччайуоли и многие другие. Делая Донато главной фигурой диалога «О нравах», Нези как бы заявляет о своей приверженности к этому кругу гуманистов, разрабатывавших этический идеал совершенного гражданина, доблесть которого проявляется прежде всего в активном служении общему благу. Основные части сочинения (три книги из четырех) Нези посвящает характерной для граждан-

<sup>15</sup> Ibid., p. 220.

ского гуманизма проблематике — учению о человеческом, гражданском счастье, о действительной добродетели как пути к его достижению в земном мире. Главную цель Нези видит в том, чтобы дать молодым людям наставление в частной и общественной жизни. Ведь знание этики необходимо каждому, полагает он. В гражданской жизни моральная дисциплина — главное средство к достижению счастья, она лежит в основе изящных искусств (*bona artes*) и полезна людям во многом другом.<sup>16</sup> Она способствовала движению человечества по пути цивилизации, по пути *humanitas*, заключает Нези. Этика, в его понимании, оказывается наукой об общественной жизни, совершенствовании человеческого общежития.<sup>17</sup> Практическая роль этики, этой «науки жизни», подчеркнута в диалоге многократно и, в частности, тем, что Донато Аччайуоли, «следующий принципам философии на деле не менее, чем на словах», сумел настолько вдохновить своим красноречием молодых слушателей на изучение этой науки, «что они весьма преуспели как в свободных искусствах, так и в этике, и с каждым днем все более в них совершенствуются».<sup>18</sup> Эта высокая оценка действенного начала моральной философии, ее жизненности, служения практическим задачам является убедительным свидетельством приверженности Нези традициям гражданского гуманизма. Это ярко проявляется также в самой трактовке кардинальных этических понятий — счастье, добродетель, благородство, честь, в трактовке последовательно светской, проникнутой принципами гражданственности.

Счастье в земной, гражданской жизни (оно — побудительная цель человеческих поступков) заключено не в наслаждении или богатстве, добродетели или почете, рассуждает Нези, но являет собой совокупность всех благ: душевных, телесных и внешних, так называемых благ Фортуны. Гражданское счастье (*civilis felicitas*) неотделимо от разумной деятельности людей, от познания ими сути вещей и явлений (*causa rerum*), от практического претворения знания. Путь к счастью — в активной доблестной жизни, овеянной мудростью.<sup>19</sup>

В учении о добродетелях гуманист следует в основном за Аристотелем, но сильнее акцентирует их деятельный характер и общественный смысл, особенно, когда говорит о справедливости, мужестве, щедрости. Главными из четырех «моральных», или «гражданских», добродетелей он считает благоразумие и

<sup>16</sup> De moribus..., f. 1v.

<sup>17</sup> Ibid., f. 2v: «Quantam autem utilitatem non modo singulis hominibus sed universis civitatibus affarat haec disciplina vivendi vel ex eo perspici potest quod in agris quondam dispersos homines et victu ferino vitam proagantes compulit in una moenia et in communem societatem convocavit... ad meliorem denique vivendi frugem convertit».

<sup>18</sup> Ibid., f. 5r: «...nam re non minus quam verbis philosophatus est»; f. 5v.

<sup>19</sup> Ibid., 14r, v, 18v.



справедливость. Благоразумие связано с аналитическим разумом человека и призвано совершенствовать его поведение, определяемое другими добродетелями.<sup>20</sup> Разум помогает здраво распоряжаться нашими желаниями, руководит нравственным выбором. Его роль тем более значительна, что добродетель не есть врожденное свойство человеческой природы, но в большей мере результат сознательно выработанной привычки, жизненной практики, знания, нравственной культуры.<sup>21</sup> Благоразумие проявляется в соразмерности человеческих поступков, не престающих крайности и отвечающих принципу «золотой середины». Вслед за Аристотелем Нези развивает мысль о «середине» как мере всякой добродетели.<sup>22</sup> Ведь и наслаждение, и страдание, подчеркивает он, нуждаются в узде умеренности (*temperantia*). Но акцентируя значение этой добродетели, гуманист не ставит предела всяким наслаждениям, но лишь «тем, что роднят нас с животными», — удовольствие от поэзии или искусства может быть безграничным.<sup>23</sup> В трактовке умеренности он далек от вывода целесообразности аскетического воздержания.

Та же последовательно светская позиция и в оценке мужества и справедливости. Мужество (*fortitudo*) раскрывается в трудных обстоятельствах — Нези показывает это на многочисленных примерах из античной истории.<sup>24</sup> Мужественный человек презирает страх и судьбу, следуя лишь разуму и воле, а побудительными мотивами для него служат честность, благородство и беспокойство за судьбу отечества. Высшее проявление мужества Нези видит в самопожертвовании во имя патриотизма, в смерти за родину.<sup>25</sup> Гражданский пафос его этики звучит здесь особенно выразительно.

Связь диалога «О нравах» с традициями гражданского гуманизма очевидна и в толковании понятия «справедливость», его морального и правового смысла. Справедливость (*justitia*) более других добродетелей способствует нравственному совершенству

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, f. 44v, 45u: «*Prudentia autem appetitui tanquam auriga equo modo praemit modo laxat habenas... Earum enim unaqueque virtus ut philosophi dicunt hominem afficit prudentia perficit*».

<sup>21</sup> *Ibid.*, f. 33r: «*Habetis igitur virtutem non nobis a natura insitam sed nostris actionibus comparatam videlicet actionibus non omnibus sed quae hinc freno illinc calcaribus utentes recta nos ad virtutes templum perducant*».

<sup>22</sup> *Ibid.*, f. 29v, 30r, 33r—37r.

<sup>23</sup> *Ibid.*, f. 74v—76v.

<sup>24</sup> *Ibid.*, f. 66r—68r.

<sup>25</sup> *Ibid.*, f. 71r—71v: «*Nam cum is se maxime dignum vita cognoscat mirum immodumque se si superstes fuerit patriae pro futurum intelligat ac plurimis praeclarissimisque una cum vita bonis spoliari animadvertat non potest neque sane debet ob suae rei publicae jacturam non commoveri, eo tamen consilio eoque proposito esse debet ut cum tempus necessitasque postulet et omnia pericula quanquam maxima adeat et mortem ipsam modo nobilis gloriosaque sit si non libenti forta saltem ac partenta animo subeat omnia pro honestate contemnens*».

человека, ее главная особенность в том, замечает Нези, что она приносит пользу скорее другим людям, чем тому, кто следует ей.<sup>26</sup> В отличие от благоразумия она связана не столько с разумом, сколько с волей и практическим опытом человека, в этом ее отличие от теологической добродетели справедливости, имеющей источником бога.<sup>27</sup> Если отдельным людям эта гражданская добродетель полезна тем, что, венчая прочие добродетели, когда с их помощью усмирены страсти, делает наши поступки более справедливыми, то еще более в ней нуждаются государства, человечество в целом.<sup>28</sup> Согласно перипатетикам, справедливость в общественной жизни двояка: одна предполагает соблюдение нравственных норм и законов всеми людьми, другая выражается в распределении должностей, собственности и прочих благ.<sup>29</sup> Справедливость, заключает Нези, — душа государства, скрепляющее начало общества (*anima civitatis, vinculum societatis*).<sup>30</sup> Он особо подчеркивает связь справедливости с равенством и свободой.

Так, в частных делах — торговле, арендных отношениях — справедливость достигается благодаря уравновешенному балансу, «середине» (*mediocritas*) между прибылью и убытком и покоится на доверии и честности.<sup>31</sup> В государственных делах принцип справедливости проявляется в распределении должностей, почестей, наград в соответствии с заслугами граждан — предпочтение отдается наиболее доблестным, уважаемым, сослужившим немалую службу обществу.<sup>32</sup> Справедливым, т. е. «равным», должно быть и налогообложение — податной закон обязателен для всех, кого он касается.<sup>33</sup>

В понимании Нези, равенство всех перед лицом закона, а значит, и свобода — важнейший признак справедливого государства. Эта воспринятая из античной этико-политической мысли идея находила дальнейшую, уже сквозь призму флорентийской реальности, разработку в гражданском гуманизме второй половины XV века в трудах Маттео Пальмиери, Донато Аччайуоли, Ала-

<sup>26</sup> Ibid., f. 49r, v.

<sup>27</sup> Ibid., f. 46v—47r.

<sup>28</sup> Ibid., f. 112r: «...sedatis perturbationibus correctisque nostrorum animorum affectionibus ulterius vela pandamus ac de ea virtute verba faciamus quae ex ipsarum affectionum tamperatione praeclarissimasque exercitationes quicque adeo humano generi necessaria adeo civitatibus salutaris adeo praeclara ast...».

<sup>29</sup> Ibid., f. 112v—113r.

<sup>30</sup> Ibid., f. 117v.

<sup>31</sup> Ibid., f. 116r.

<sup>32</sup> Ibid., f. 114r: «Et quid de re publicae praeclarius quodammodo meritis est praeclarioribus etiam praemiis afficiatur. Et quod caeteris virtute exsellit caeteris quoque excellat auctoritate. Pro singularum enim civium meritis virtutibusque decernendi sunt honores dignitatesque conferendae».

<sup>33</sup> Ibid., f. 115v: «Jubet praeterea haec eadem justitiae pars ut non solum in distributione honorum sed in conferendis imponendisque tributis in remittendis augendisque vectigalibus in publicis demum oneribus distribuendis juris semper appareat aequabilitas».

манно Ринуччини.<sup>34</sup> А следующий пассаж из диалога «О нравах» прямо переключается с произносившимися в Сильбории речами о свободе и справедливости, с которыми среди прочих должностных лиц выступали и многие гуманисты. «Когда правильные решения изменяются в угоду родным и друзьям, когда нарушаются постановления сената и основополагающие законы общества (*leges ad bene beateque vivendum constitutae*), которые магистраты призваны правильно толковать, соблюдать, преданно им служа, но, подавленные влиянием немногих могущественных лиц, нарушают свой долг, тогда народ дает волю партийным распрям, убийствам и прочим бедствиям, не будучи в состоянии пресечь их и сбросить со своих плеч иго рабства».<sup>35</sup> Осуждение произвола, ставшего нормой политической жизни Флоренции при Медичи особенно в последние десятилетия XV века, было характерным для настроений широких оппозиционных кругов, которые разделял, очевидно, и Нези.

«Современные мотивы» еще сильнее звучат в той части диалога, где речь идет о добродетели щедрости, о богатстве и пороке стяжательства. Гражданственные начала этики Нези здесь выступают особенно четко. Щедрость трактуется им как «некая средняя» между крайностями — стяжательством и расточительностью.<sup>36</sup> Щедрость должна быть бескорыстной, благородной, честной, приносящей радость. Щедрые люди, как правило, небогаты, но добродетельны, подчеркивает Нези, решительно осуждая стяжателей, готовых поступиться доблестью ради обогащения.<sup>37</sup> В отличие от алчности, порождающей пагубные для общества пороки и влекущей за собой убийства, политические перевороты и прочие беды («страсть к деньгам и почестям погубила римскую республику!»), щедрость и близкая ей добродетель великодушия (*magnificencia*) приносят обществу огромную пользу.<sup>38</sup> Великодушные присуще состоятельным людям, ибо предполагают широкие пожертвования — на строительство общественных зданий, памятников, городских сооружений, на устройство публичных празднеств, угощения для неимущих, на обеспечение приданым дочерей трудящегося люда.<sup>39</sup> В античной истории немало примеров того, как добродетель великодушия служила спасению отечества.<sup>40</sup> Однако не следует быть безрас-

<sup>34</sup> Брагина Л. М. Гражданский гуманизм в творчестве Маттео Пальмиери. — Средние века, 1981, вып. 44.

<sup>35</sup> *De moribus...*, f. 118r.

<sup>36</sup> *Ibid.*, f. 77v: «*Est igitur liberalitas mediocritas quedam in acquirendis erogandisque pecuniis remota quidem ab avaritiae sordibus remota est a prodigalitatibus amentis*».

<sup>37</sup> *Ibid.*, f. 78r—79v.

<sup>38</sup> *Ibid.*, f. 80v.

<sup>39</sup> *Ibid.*, f. 85r. — Говоря о приданом, Нези намекает на флорентийский «Банк приданого» (*Monte de doti*), с которым были связаны многие финансовые махинации Медичи и их окружения.

<sup>40</sup> *Ibid.*, f. 85v.

судными ни в щедрости, ни в великодушии. Излишнее расточительство не заслуживает похвалы, но все же оно куда менее пагубно, чем алчность.<sup>41</sup>

Рассматривая традиционную этическую проблему богатства, гуманист подчеркивает, что накопительство не должно быть самоцелью, ибо тогда оно принесет вред и самому человеку, и всему обществу. Назначение богатства — служить средством к осуществлению доблестных дел.<sup>42</sup> Само богатство не порождает ни достоинства, ни благородства. Более того, «достойные мужи пренебрегают богатством или предоставляют его для общей пользы».<sup>43</sup> Правда, оно необходимо философу, ведущему созерцательный образ жизни. Однако не следует искать в богатстве счастье и тем более предпочитать его добродетели.<sup>44</sup> Не следует забывать, что от погони за богатством проистекают многие беды — войны, государственные перевороты, нарушается чистота религии.<sup>45</sup>

К сожалению, порок алчности глубоко укоренился в современной Италии, с горечью констатирует Нези.<sup>46</sup> «В наши времена стяжательство возрастает... Многие, или принужденные необходимостью, или увлеченные чужим примером, или предавшись страсти к роскоши, так алчут, так домогаются прибыли, что если уже не могут разбогатеть обычным путем, то преступают право и закон...»<sup>47</sup> Не исключено, что будущее поколение станет еще более порочным, заключает гуманист. В осуждении стяжательства Нези более резок, чем Маттео Пальмиери, Леон Баттиста Альберти, Аламанно Ринуччини. Однако он не приходит к аскетическому отрицанию ценности материальных благ. Он убежден, что богатство скорее необходимо обществу в целом, чем отдельному человеку. В этом он вновь обнаруживает верность принципам гражданской этики.

Итак, в рассмотренных нами первых трех книгах диалога «О нравах» Нези развивает светскую моральную доктрину на базе «Никомаховой этики», доктрину, открывающую возможность достижения человеком земного, гражданского счастья на пути активной добродетели и служения обществу. Здесь утверждается этический идеал деятельной жизни (*vita activa*) во имя общего блага, идеал, ставший знаменем всего направления гражданского гуманизма.

---

<sup>41</sup> Ibid., f. 83r, v: «Avaritia autem longe gravior periculosiorque morbis videtur...».

<sup>42</sup> Ibid., f. 79r—80v.

<sup>43</sup> Ibid., f. 79r: «Praestantes autem viri quoad se negligunt sed in comunen usum omnia proferunt».

<sup>44</sup> Ibid., f. 13v, 140r.

<sup>45</sup> Ibid., 79v—81r.

<sup>46</sup> Ibid., f. 80v: «Idem si vaticinari fas est de universa Italia praedictum intelligamus in que adeo coeluit hos vitium adeo insitum est...».

<sup>47</sup> Ibid., f. 81r.

Четвертая книга «О нравах», где идет речь о высшем счастье, связанном с идеалом созерцательной жизни, ведущей к постижению истины в откровении, кажется, на первый взгляд, отрицанием идейных позиций предшествующих книг диалога.<sup>48</sup> Хотя во вступлении к последней книге Нези вновь говорит о преимуществах гражданской жизни — только в рамках *actiones civiles*, подчеркивает он, развиваются и совершенствуются добродетели, осуществляется нравственное воспитание человека, — мирская социальная активность рассматривается им лишь как подготовительный этап к «божественному счастью», заключенному в созерцании (*contemplatio*).<sup>49</sup> В то же время, отмечая расхождения во взглядах на извечный философский вопрос о соотношении *vita activa et contemplativa*, Нези признает справедливыми как позиции тех, которые считают, что люди рождены для жизни в обществе, а не в уединении, так и тех, «которые, отойдя от государственных дел и домашних забот, с большим усердием постигают истину, скрытую, по словам Демокрита, в темной пещере».<sup>50</sup> Однако он подчеркивает, что познание тайн зримого мира доступно лишь философам.<sup>51</sup> Можно ли в таком случае говорить о противоречии во взглядах гуманиста, об их эволюции в рамках одного сочинения? Философское созерцание, хотя оно и ведет к высшему счастью, наслаждению познанием истины в боге, — удел немногих, для большинства счастье в гражданской активности. По-видимому, речь скорее идет о выделении этического пути философа-профессионала (для гуманизма последних десятилетий XV века эта проблема становилась все более актуальной), чем об отказе от идеала *vita activa*, хотя в диалоге Нези он уже не абсолютизируется, как ранее у Бруни или Пальмиери. Заметим также, что если принять христиански-неоплатонические идеи о *cognitio, amor, gaudium*, развиваемые в последней книге диалога, как итоговые, то следует признать диалог не только лишенным логической целостности, но и не соответствующим поставленной автором задаче — дать наставление в практической науке жизни. Но эта цель еще более резко подчеркнута самим Нези во втором предисловии к диалогу «О нравах», написанном в 1503 году в связи с предполагавшимся изданием сочинения.<sup>52</sup> На склоне жизни он счел необходимым обратить внимание читателя на светские разделы диалога, и это знаменательно — ведь Нези был в числе тех гуманистов, которые отдали дань увлечению «благочестивой философией».

<sup>48</sup> Подробнее о взглядах Нези на проблемы познания см.: Bonfanti R. Su un dialogo filosofico..., p. 214—220.

<sup>49</sup> De moribus..., f. 136v, 138r—139v: «Sequitur igitur nos ociosa sapientia non negociosa prudentia summum illud atque absolutissimum bonum esse percepturos at cur virtutes ad bene agendum constitutes acquirimus ut illis quasi moenibus septi variis perturbationibus obsistamus».

<sup>50</sup> Ibid., f. 136v.

<sup>51</sup> Ibid., f. 158r—159v.

<sup>52</sup> Bonfanti R. Su un dialogo filosofico..., p. 207—208.

В сочинении Нези можно видеть и идейные линии, связывавшие его с Савонаролой. Рассуждения гуманиста о справедливости, богатстве, умеренности перекликались с религиозной и политической программой феррарского монаха, ратовавшего не только за отказ церкви от обмирщения и восстановление принципов раннего христианства, но и за расширение рамок пололанской демократии, справедливое налогообложение и распределение должностей. Оба были единодушны в осуждении стяжательства, этого «опасного порока», охватившего всю Италию. Оба призывали к моральному очищению. Но Нези видел в этом путь к земному гражданскому счастью, Савонарола — к христианскому спасению, хотя последнее, разумеется, не отрицал и гуманист. Но в оценке умеренности и роли богатства были и расхождения между ними: Савонарола сохранял верность аскетической этике христианства, что отразилось в его негативном отношении к подчеркнuto светским явлениям в культуре эпохи, особенно в медичейской Флоренции. Нези, оставаясь гуманистом, не отказывал человеку в праве наслаждаться искусством, культурой, всеми благами его земного бытия.

М. А. ЮСИМ

## МАКИАВЕЛЛИ И ЛЮТЕР. ХРИСТИАНСКАЯ МОРАЛЬ И ГОСУДАРСТВО

Судьба двух выдающихся умов XVI века, обстановка, в которой они действовали, и, главное, направление мысли каждого из них были столь несхожими, что попытка провести параллель может показаться натяжкой; если эти два имени и сопоставляются, то чаще, чтобы подчеркнуть различие их носителей.<sup>1</sup>

Между тем, Макиавелли и Лютер были современниками, их пути могли бы пересечься в Германии или Италии, а тем более могли пересечься пути развития мысли двух титанов Возрождения, недаром они упомянуты рядом в знаменитой характеристике, данной Ф. Энгельсом в «Диалектике природы».<sup>2</sup> Сравнение Макиавелли и Лютера будет оправданным только тогда, когда мы станем рассматривать не просто две выдающиеся личности, но двух представителей главных движений эпохи — Возрождения и Реформации, наделенных «таким величием духа и доблестью, что судьба избрала их... для свершения великих

<sup>1</sup> Например, в кн.: Allen J. W. A history of political thought in the XVI century. London, 1957, p. 29. — «Luther connects no more with Bodin than he does with Machiavelli».

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 346—347.

дел»,<sup>3</sup> если использовать слова Макиавелли. Иначе говоря, если мы увидим в творчестве каждого из них постановку и решение вопросов, заданных общественно-исторической необходимостью.

Не случайно путь обоих к разработке этих вопросов был достаточно тернист. Макиавелли стремился к практической политической деятельности, вынужденное бездействие способствовало тому, что он стал теоретиком искусства государственного управления; Лютера, который был искателем религиозной истины, привела к рассуждениям о государственной власти развернувшаяся вокруг него борьба. В результате мы можем проанализировать сходство и различие в политических взглядах представителя итальянского Возрождения и германской Реформации с учетом закономерности этих сходных и различных черт.

Долгое время общими местами исторических работ о Макиавелли были рассуждения о том, что он изолировал политику от морали, а о Лютере, — что он изолировал религию от морали. Несмотря на узость и некорректность этих положений, их живучесть указывает на то, что, во-первых, этические идеи могут стать базой для понимания других — государственных и религиозных идей обоих и что, во-вторых, в центре внимания их оставались традиционные морально-политические проблемы — нравственной роли светской власти, нравственного облика государя и подобные, хотя решения были предложены не совсем обычные. В этике кроется объяснение близости Макиавелли и Лютера в важнейшем для их времени вопросе — о взаимоотношениях религиозной и светской власти, а эта близость — именно идейная, в ходе мысли — так велика, что позволяет *sum grano salis* увидеть неожиданно в Макиавелли итальянского Лютера, а в Лютере немецкого Макиавелли.

Тут возникает недоумение. Макиавелли — теоретик светской власти, поклонник языческого Рима, рассуждающий о религии как об инструменте государственного управления, трезвый и смелый политический мыслитель; Лютер же, хотя и признал примат светской власти над церковью, в своем презрительном отношении к «земному граду» зашел еще дальше, чем Августин, оставаясь всегда и прежде всего глубоко верующим христианином, противником всякого насилия. На первый взгляд, если что-то и могло объединять их, это только неприязнь к папству, заставившая позднее вечного исторического спутника Макиавелли — Гвиччардини — признаваться в любви к Лютеру.<sup>4</sup>

Обратимся, однако, непосредственно к теоретическим положениям рассматриваемых авторов, в частности по такому корен-

<sup>3</sup> Макиавелли Н. Рассуждения на первые 10 книг Тита Ливия, кн. II, гл. XXIX (далее — Рассуждения...).

<sup>4</sup> «...arei amato Martino Luther quanto me medesimo...» (цит. по: Albertini R. von. Firenze dalla repubblica al principato. Torino, 1970, p. 231; см. также: Рутенбург В. И. Титаны Возрождения. Л., 1976, с. 100).

ному вопросу, как требования к государю с точки зрения нравственности. Лютер по этому поводу заявляет следующее: «Государь осмотрительный и дурной лучше доброго, но неосторожного: ибо добрый не будет управлять, а будет управляем, главным образом, наихудшими людьми (den ärgsten), осторожный же и мудрый государь, хотя он и повредит (быть может) благочестивым (den Frommen), все же будет сдерживать и злых, а это особенно важно и необходимо в мире сем, который есть скопище злых».<sup>5</sup> Что это, как не четкое изложение главного тезиса макиавеллиевского «Государя» о необходимости в ряде случаев отступать от таких добродетелей, как набожность, милосердие, верность, со сходной аргументацией и одинаковым оправданием вынужденного зла окружающим злом, существующим в мире.<sup>6</sup>

Отправным пунктом для обоих служат одинаковые представления о существовании государственной власти: «Правительство есть совокупность средств для поддержания подданных в повиновении»<sup>7</sup> (Макиавелли), «Власть начальства покоится на насильственном искусственном господстве»<sup>8</sup> (Лютер). Когда Лютер отстаивает автономию светской власти от духовной, когда он рассматривает ее как чисто светское дело, оправдываемое для христианина, как любое другое мирское занятие, он следует совершенно тем же путем, что и Макиавелли. Замечательны в этом отношении наблюдения о преимуществе язычников в государственных делах и аналогичные мысли Макиавелли из «Рассуждений» (кн. II, гл. II), где проводится сравнение язычества и христианства не в пользу второго. «Светская власть может лишь ведать дела, постигаемые разумом... посему язычники, например, оказались гораздо искуснее христиан; мирские дела они начали и окончили и более счастливо и в более широких размерах, нежели божьи святые... вот почему римляне имели такие превосходные законы и право».<sup>9</sup>

Подчеркнутое различие сфер светской и духовной власти, о котором Лютер не устает твердить, ссылаясь на «скопище злых» в мире,<sup>10</sup> как и аналогичные высказывания Макиавелли, сопровождается двойственным отношением к государству.

<sup>5</sup> Русский перевод произведений Лютера дан по изданию: Источники по истории Реформации. Взгляд Лютера на светскую власть/ Пер. Д. И. Егорова. М., 1906, вып. 1, с. 40. — В скобках вставки переводчика. Оригинальный текст по изданию: Martin Luthers Werke. Erlangen, 1826—1862 (далее — ЕА, том, стр.).

<sup>6</sup> См.: Макиавелли Н. Государь, гл. XVIII (далее — Государь).

<sup>7</sup> Рассуждения..., кн. II, гл. XXIII (цит. по: Государь и Рассуждения на I декаду Тита Ливия/ Пер. Н. Курочкина. СПб., 1869, с. 333). — Более точный перевод: «Правление — не что иное, как удержание подданных в таком положении, чтобы они не могли и не должны были тебе вредить (offendere)».

<sup>8</sup> ЕА, 61, 305; Источники..., с. 53.

<sup>9</sup> ЕА, 35, 382—383; Источники..., с. 39.

<sup>10</sup> «Если бы весь мир состоял из настоящих христиан, то есть из истинно верующих, то не нужно было бы ни князей, ни королей, ни господ, ни меча, ни закона» (ЕА, 22, 66; Источники..., с. 23).



Макиавелли, объясняя и оправдывая необходимостью те или иные поступки государей, не забывает, что в большинстве случаев «они заслуживают всяческого осуждения».<sup>11</sup> Практика отрицает саму возможность идеальных теоретических построений. Отношение Лютера к «палачам Господа», как он называет государей, подобно этому. «Знай также, — пишет Лютер, — что с сотворения мира мудрый князь — птица редкая, и еще более редок князь благочестивый (*fromm*). Обыкновенно они либо величайшие глупцы, либо отчаянные злодеи».<sup>12</sup> Ремесло князей — насилие, но насилие для обоих мыслителей противоречит человечности.

Вместе с тем политический пессимизм того и другого не мешал позднейшим исследователям считать и того, и другого, с большей или меньшей долей правоты, апологетами государственной власти. Макиавелли, объявив, что христианская религия предала мир на растерзание «мерзавцам», неожиданно выдвигает тезис, что ее можно истолковать *secondo la virtù* и тогда она потребует «превознесения и защиты родины».<sup>13</sup> Лютер как бы взял на себя исполнение этой задачи — согласовать цели национального государства с христианским учением — и с гордостью отмечал, что никто так ясно не рассмотрел и не прославил права светской власти, как он, еще «с апостольских времен».<sup>14</sup>

Итак, двойственное отношение к государственной власти послужило обоим мыслителям для того, чтобы разработать исторически перспективную точку зрения в кардинальном для Европы XVI—XVII веков вопросе — о соотношении духовной и светской власти, т. е. для того, чтобы обосновать главенствующую роль второй. Но это обоснование произошло путем отстранения от государства, отказа от иллюзий по поводу его религиозно-нравственных потенций. Разумеется, эта общая черта лишь оттеняет коренные разногласия в воззрениях итальянского политика и немецкого монаха, которые к одному и тому же выводу подходили с противоположных сторон. Но в этом и сказалась историческая закономерность, потребовавшая такой — религиозно-нравственной — постановки вопроса о государстве и такого противоречивого, особенно у Лютера, ответа. Объяснение этих противоречий и различий Макиавелли и Лютера мы найдем в этико-политической концепции каждого из них.

«Отрицание морали», в той или иной мере приписывавшееся и Макиавелли и Лютеру, было своеобразным развитием самого передового принципа того времени, выдвинутого гуманистами,

<sup>11</sup> Machiavelli N. Opere scelte. Roma, 1973, p. 122.

<sup>12</sup> EA, 22, 89; Источники..., с. 28.

<sup>13</sup> Рассуждения..., кн. II, гл. II.

<sup>14</sup> См. книгу П. Менара, который отмечает также сходство Лютера и Макиавелли в вопросе о функциях государя в смысле их независимости от религии: Mesnard P. Il pensiero politico rinascimentale. Bari, 1963, p. 353, 358.

принципа духовной свободы, вылившееся в отрицание абстрактных, раз навсегда данных законов, по-своему понятых и у Лютера, и у Макиавелли, и у обоих получивших, как и государство, двойственную оценку. Положительные свойства закона играют первостепенную роль, особенно в концепции Макиавелли, у которого большинство людей на путь добра направляет лишь необходимость,<sup>15</sup> государственные же и общественные законы и порядки (*ordini*) являются искусственно созданной необходимостью. (Примечательно, что вопрос ставится так у Макиавелли именно в «социальном» контексте: речь идет о возникновении, в ходе борьбы народа Древнего Рима со знатью, института трибунов для обуздания нобилей; дурные склонности этого сословия, страсть к угнетению других, считает он, непременно проявятся, если предоставить выбор поведения им самим). Но добро не есть необходимость, закон и мораль представляют собой только относительное благо, это инструменты, которыми вынуждает пользоваться отсутствие блага абсолютного. «Если что хорошо и без закона, само по себе, тогда закон не нужен, но когда добрый обычай отсутствует, тут необходим закон».<sup>16</sup> Насколько эта двойственность близка Лютеру, говорят его собственные рассуждения в трактате «О светской власти» со ссылкой на апостола, что закон положен не для праведника, а для беззаконного (I Тим., I, 9): «Хорошее дерево не нуждается ни в законах, ни в поучениях, чтобы давать хорошие плоды, но сама его природа заставляет их давать без законов и поучений, таково его свойство».<sup>17</sup>

И у Лютера, и у Макиавелли двойственное отношение к закону в широком понимании этого слова связано с самым существом мировоззрения каждого, но одинаков ли вывод, порожденный этим отношением? Лютер «отрицает» светскую мораль как вторичную, для спасения христианина ненужную,<sup>18</sup> «ибо ничто не может повредить его спасению».<sup>19</sup> Царство подлинной свободы и истины — внутренний мир верующего, свобода в понимании Лютера — это свобода религиозного переживания истины в мире идей, недостижимая в несовершенном реальном мире, где следует покорствоваться властям предержавшим. «Христианин всегда страдает от властей (*Obrigkeit*) и только от властей... Но насилие ты претерпи, истину же (*Recht*) не дозвошь исторгнуть (*fahren lassen*), ибо сила — одно, истина же — нечто совершенно отлич-

---

<sup>15</sup> Рассуждения..., кн. I, гл. III.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> EA, 22, 67; ср.: Mesnard P. Il pensiero politico rinascimentale, p. 317. — Менар называет это сравнение «чудовищным» по неудачности. В раннем сочинении Лютер пишет: «И хотя, по мнению Апостола, закон не являет собой греха, несомненно все же, что мир закона это именно мир греха» (*ibid.*, p. 286).

<sup>18</sup> Христианин служит государству ради ближнего, «хотя ему самому это совсем не нужно» (EA, 22, 71; Источники..., с. 24).

<sup>19</sup> EA, 27, 185; Источники..., с. 14.

ное». <sup>20</sup> Так Лютер объявляет насилие недействительным с точки зрения сверхнравственной истины.

Макиавелли, напротив, если и освобождает политического деятеля от непрерывного следования моральному закону, то это происходит в силу гражданской необходимости и объясняется противоречиями социальной действительности. Флорентийского мыслителя интересует именно борьба, происходящая в этой действительности.

Если пренебречь некоторым схематизмом предлагаемого вывода, то в логике обоих мыслителей можно усмотреть опять-таки проявление общего принципа — тенденцию противопоставить дело и личность, объясняющую парадоксы и Макиавелли, и Лютера. Нельзя понимать эту тенденцию как буквальное противопоставление, хотя Лютер довольно решительно формулирует тезис о бесполезности добрых дел для спасения. Как и «отрицание» морали, с которым упомянутая тенденция тесно связана, это противопоставление весьма относительно, требует оговорок. К тому же Макиавелли и Лютер проводят его в направлениях, противоположных друг другу. Первый закрывает глаза на внутренние качества личности, они его попросту не интересуют, точнее, по Макиавелли, не они определяют собой ход и исход событий. Не случайно шкала нравственных качеств, за которые людей хвалят и порицают, оказывается непригодной для политических суждений, <sup>21</sup> а свою собственную шкалу оценок Макиавелли строит на основе общественных функций, выполняемых деятелями — «каждому приносит хвалу его дело и искусство (*l'arte e l'esercizio suo*)». <sup>22</sup> В глазах Макиавелли социальная роль почти исчерпывает существо личности, подлежащее оценке, оно слагается из дел, сумме поступков постоянно подводится итог. Отсюда итоговая оценка жизни политических деятелей, производимая Макиавелли на манер римских историков. Неверно было бы утверждать, что он совсем игнорирует «внутреннего человека», но разница здесь только в масштабах, приватная жизнь слагается из таких же одинаковых для всех людей элементов, как и общественная.

Лютер стремится воздвигнуть между общественно-политической деятельностью индивида и его религиозно-нравственной сущностью еще более высокую стену, что позволяет обосновать тезис о божественном происхождении всякой власти — и турецкого султана, и даже римского папы, которому должно подчиняться, хотя он незаконно присвоил права светской власти, ибо и папа орудие в руке божьей. Этим объясняется и парадоксальная логика самооправдания Лютера в письме к герцогу Георгу, которого реформатор окрестил «слугой дьявола»: «Я, называя его апостолом дьявола, все же не обижаю его и не глумлюсь над его княже-

<sup>20</sup> Источники. ., с. 56.

<sup>21</sup> Государь, гл. XV.

<sup>22</sup> Рассуждения. ., кн. I, гл. X.

ской честью и светским величием (Majestät), а говорю лишь горькую истину... Мы истинно (wohl) допускаем, что герцог Георг облечен княжеской честью в глазах мира, что он имперский князь, достойный (быть может) всякой похвалы (löblich), но пред Господом... нет ему чести», кроме чести Иуды, Пилата, Ирода. Все это говорится в защиту Георга и в поучение его подданным-протестантам, чтобы они не терзались угрызениями совести и «верили бы, что противятся лишь дьяволу, оставаясь все время добрыми, послушными начальству».<sup>23</sup> Разницу в позиции Макиавелли и Лютера хорошо иллюстрирует отношение каждого из них к военным наемникам; по Макиавелли, наемничество — занятие, которое неизбежно делает человека дурным.<sup>24</sup> Сравним с этим высказывание Лютера по этому же поводу: следует отделять личность от занятия, «потому что дело и занятие могут быть сами по себе хорошими и праведными и, однако, стать дурными и незаконными, когда личность и деятель не являются ни добрыми, ни праведными или не исполняют их правильно».<sup>25</sup>

Лютер, как и Макиавелли, выразил политические тенденции начала XVI века, но в отличие от флорентийца он был религиозным реформатором, этим и объясняются главные расхождения его и Макиавелли этико-социальных концепций, порожденные в конечном итоге разницей в общественно-экономическом развитии Германии и Италии.

Возникшие на итальянской почве идеи Макиавелли не могли быть еще ни атеистическими,<sup>26</sup> ни в полном смысле слова антирелигиозными. Вопрос об отношении Макиавелли к религии нельзя считать решенным: серьезных доказательств в пользу его атеизма или, наоборот, набожности, нет, а само существование столь противоположных точек зрения свидетельствует о недостаточной последовательности Макиавелли — по современным понятиям. С одной стороны, он видел в религии фундамент общественной нравственности и, следовательно, залог процветания государства, с другой — мы находим у него высказывания, мало совместимые с верой. Главное, что привлекает его в религии, это представление о «страхе божьем», т. е. о существовании высшей справедливости и высшего судьи, который следит за земными делами. Эта вера, по Макиавелли, составляет главный стержень морального воспитания. Между тем именно этой веры и этого бога мы не встречаем в рассуждениях великого флорентийца о политическом искусстве, так сказать, для собственного пользования, в его мыслях совершенно нет для них места, что при-

<sup>23</sup> ЕА, 31, 231—232; Источники..., с. 45.

<sup>24</sup> Макиавелли Н. О военном искусстве. М., 1939, с. 30—31.

<sup>25</sup> «Ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können» (ЕА, 22, 247).

<sup>26</sup> А. Тененти говорит о «позитивном атеизме» Макиавелли, но атеизм требует активного отрицания идеи бога (см.: Tenenti A. La religione di Machiavelli. — Studi storici, 1969, N 4, p. 718).

знают и сторонники «католической реабилитации» Макиавелли,<sup>27</sup> не говоря уже о его католических противниках. Он не устает повторять, что сами люди, их бездействие бывают причиной бед, которые объявляются наказанием за грехи; только естественными и социальными причинами Макиавелли объясняет все события, сама религия рассматривается у него как общественный феномен, подверженный историческому развитию.<sup>28</sup>

Труд Макиавелли, дело всей его жизни свидетельствует против тезиса о религиозности мыслителя. Нужно ли сделать из этого вывод, что в собственном творчестве и в жизни Макиавелли дело и личность так разошлись, что одно стало маской, а другое — истинным лицом? Это весьма удобный способ разъяснения действительных и мнимых противоречий Макиавелли, и им воспользовались многие исследователи, невзирая на то что он заводит слишком далеко — в увлечении легко назвать неподлинным то, что не соответствует концепции историка, и то, что ей соответствует, — подлинным.

По этому пути пошел автор одной из лучших биографий Макиавелли, Р. Ридольфи, который и посчитал нужным «отделить теоретика от человека»,<sup>29</sup> ссылаясь, в частности, на слова флорентийца: «Я скрываю правду среди вороха лжи».<sup>30</sup> Но эти слова относятся как раз к житейской ситуации, а не к сочинениям Ма-

---

<sup>27</sup> См.: Ridolfi R. Vita di Niccolò Machiavelli. Firenze, 1969, p. 560 e. sgg.

<sup>28</sup> Взгляд Макиавелли на религию обобщенно характеризует отрывок из незавершенной поэмы «Осел», гл. V, ст. 103—127 (Machiavelli N. Opere complete. Firenze, 1833, p. 529, col. 2):

Так было, будет и всегда бывает —  
 Зло следует добру, потом обратно  
 Добро себе на смену призывает.  
 Признаться, слышал я  
 неоднократно,  
 Как губит образ жизни  
 непотребный  
 Царей и государства безвозвратно,  
 И как для них, наоборот, целебны,  
 Основы их величья воздвигаю,  
 Посты, благотворительность,  
 молебны.  
 Однако есть теория другая —  
 Что плотский грех держав еще  
 не рушит  
 И не спасает набожность благая.

А вера в то, что можно бить  
 баклуши,  
 Взывая к божьей милости смиренно,  
 Уже сгубила много царств на земле.  
 Нужны молитвы, это несомненно.  
 И тот безумец, кто народ лишает  
 Обрядов его веры сокровенной,  
 Ведь польза, верно; есть от них  
 большая —  
 Без них родятся смуты и раздоры,  
 Единство же судьбу держав решает;  
 Но если сыщется глупец, который  
 Под ветхой крышей ждет спасенья  
 свыше,  
 Не думая искать другой опоры,  
 Он будет погребен под этой  
 крышей.

Пер. автора статьи. Подробнее теоретические воззрения Макиавелли на религию рассмотрены мной в статье: Религиозные проблемы в этике Макиавелли. — В кн.: Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1979, с. 149—164.

<sup>29</sup> Ridolfi R. Vita di Niccolò Machiavelli, p. 552.

<sup>30</sup> Ibid., p. 563.

кпавелли.<sup>31</sup> Именно дела, как уже говорилось выше, отражают для Макиавелли истинную сущность человека, применительно же к нему самому беседы с античными писателями, ощущение своего равенства с ними — вот та правда, которая скрывалась за жалким образом жизни, уготованным ему судьбой. Конечно, эта жизнь тоже правда, и дать перевес одной из правд над другой в данном случае означало бы из области фактов вступить в область фантазии. Но не грешит ли этим отчасти Р. Ридольфи, почитавший нарочитое пренебрежение к спасению души маской Макиавелли, за которой он скрывает свое христианство от самого себя? <sup>32</sup> «Мы видим, — пишет Ридольфи, — как к этому христианству, осужденному теоретиком государства и философом истории, тянется человек, надломленный разочарованием и неудачами». <sup>33</sup> Разумеется, интересы истины не требуют защиты Макиавелли и его последовательности любой ценой, но они не требуют и искусственно драматизировать его противоречия.

Единственное новое доказательство набожности Макиавелли, по Ридольфи, это наличие в черновиках писем к Веттори слов «Иезус Мария», которых нет в оригинале. Эта сама по себе любопытная деталь ничего не доказывает, как и подлинность или недостоверность рассказа о предсмертном сне Макиавелли, в котором он предпочел оказаться вместе с великими язычниками в аду, или письма, сообщающего о его последней исповеди. Более серьезного рассмотрения заслуживает ссылка на «Увещание о покаянии» или «Рассуждение на моральную тему», в котором даже «весьма осведомленные ученые, утверждавшие тезис о моральности и религиозности Макиавелли», усмотрели лишь шутку.<sup>34</sup> Некоторые, пишет Р. Ридольфи, «видят в нем вершину христианской мысли писателя, а я вижу в нем отпечаток жизни, наполненной человеческим страданием (*il suggello di una vita umanamente sofferta*)».

«Увещание о покаянии» действительно способно вызвать недоумение даже у читателя, привыкшего к парадоксам Макиавелли, настолько его направление расходится с остальными сочинениями Макиавелли. Причина этого отчасти в том, что оно выполнено по законам необычного для писателя жанра, чаще подвергавшегося у него осмеянию. Жанровый характер «*Esortazione alla penitenza*» («Увещания о покаянии») — проповеди, написанной для прочтения в собрании религиозного братства, отмечался еще издателями в начале XIX века.<sup>35</sup> При ближайшем рас-

---

<sup>31</sup> Письмо к Гвиччардини от 17 мая 1521 г. (см.: Machiavelli N. Opere complete, p. 601).

<sup>32</sup> R idolfi R. Vita di Niccolò Machiavelli, p. 391, 392, 563.

<sup>33</sup> Ibid., p. 563.

<sup>34</sup> Ibid., p. 397.

<sup>35</sup> Machiavelli N. Opere complete, p. 440, col. 1. — О роли религиозных братств в предреформационной Италии см. ст. Л. М. Брагиной в настоящем сборнике.

смотрении этого в полном смысле слова морального рассуждения мы убеждаемся, что оно несет характерные для Макиавелли черты не только по построению и стилю (дедуктивная классификация грехов, сложные периоды, эмоциональность, слитая со строгой логической последовательностью), но и по духу — с одной только оговоркой. Это, безусловно, не шутка, но это и не крик страдающей души, разочаровавшейся в идеалах.<sup>36</sup> Это, скорее, анализ нравственного учения христианства, отчасти даже его изложение «с точки зрения доблести, а не праздности», как того требовал Макиавелли, отвечающее задачам общественного воспитания, долгу «внешнего» человека. Здесь нет ничего, что было бы несовместимо с догматами, но нет и самих догматов, ничто не мешает предположить, что «Увещание» написано человеком, не считающим христианство наилучшей из возможных религий или считающим любую религию делом рук человеческих, следовательно несовершенным. Ничто не мешает предположить также, что автор «Увещания» пытался увязать в нем свои собственные взгляды с официальной идеологией, считая заключающиеся в ней мифические сведения о сверхъестественном неизбежном злом или даже полезным злом. Наконец, он мог верить в нехристианского, в философского бога, в бога-творца, в непознаваемого бога и мог вообще не верить в бога — все это лучше согласуется с совокупностью идей Макиавелли, чем толкование Р. Ридольфи.

В «самом христианском» сочинении Макиавелли мало что сближает его с Лютером. Все проступки и ошибки людей, требующие покаяния, Макиавелли делит на две группы, тесно связанные между собой. Первая включает извращения природы, означающие неблагодарность к богу, «создавшему все для блага и для чести человека»; эти проступки «превращают разумное животное в бессловесную скотину».<sup>37</sup> Другая группа состоит в отсутствии любви к ближнему, иначе говоря, божественной любви или милосердия (*carità*), «на нем (милосердии), — подчеркивает автор, — основана вера Христова», это главная добродетель (*virtù*), предполагающая, помимо помощи, утешения ближнему, поучение невежественных и наказание злых.<sup>38</sup> Ни вопрос о спасении души, ни о роли в нем благодати, ни о первородном грехе не затрагиваются; сказано лишь, что ошибки и грехи в этом мире неизбежны. Для прощения мало одного раскаяния, но нужно обратиться к добрым делам (не с тем, чтобы загладить вину, но чтобы сойти с пути зла). Как аллегорический призыв к таким делам, к благодеяниям ближнему автор трактата толкует примеры св. Франциска и св. Иеронима, умерщвлявших плоть, чтобы отвратиться от греха.

Как видно, текста «Увещания» недостаточно, чтобы судить о религиозно-этических взглядах Макиавелли, но его главные

<sup>36</sup> См.: Tenenti A. La religione di Machiavelli.

<sup>37</sup> Machiavelli N. Opere complete, p. 441, col. 1.

<sup>38</sup> Ibid., p. 441, col. 2.

черты сближают автора скорее с христианскими гуманистами, чем с реформаторами, — раскаяние ведет к добрым делам.<sup>39</sup> Однако развитие гуманистических идей пошло у Макиавелли иным путем, чем у его современников-гуманистов вне Италии, от которых его, как и Лютера, отличает отсутствие стремления все согласовать и примирить. В смелой постановке вопросов Макиавелли близок к Лютеру, в ответах же он далек и от последнего, и от Эразма.

Коренные различия наблюдаются уже во взглядах на «настоящую правду вещей». Для гуманистов с самого начала было характерно согласование естественной и божественной истины, даже религиозное познание представлялось, при всех оговорках, продолжением познания естественного, так же как христианство — вершиной в развитии «естественной религии».<sup>40</sup> Соответственно и в этике, и в богословии разум был путеводной звездой человека. XVI век принес с собой потребность гораздо более сильного осознания факта, что мир человеческий живет отнюдь не по божественным законам. Переживание этого факта лежит в основе и этики Лютера, и этики Макиавелли, оно определяет подход к истине каждого. В отношении бога Лютер признает только истину веры, в его учении религиозная идея противопоставляется миру и преобладает над ним, она чужда и человеческому разуму, и человеческой морали. Эразм в своем знаменитом споре с Лютером остается на позициях гуманистической истины, утверждаемой с помощью критики, сопоставления текстов, мнений.<sup>41</sup> Все, что выходит за пределы возможностей разума, — постижение бога, истолкование догматов, таинств — вызывает у него сомнения, объявляется непознаваемым.<sup>42</sup> Это позиция гуманиста, которая дает исходный пункт и для понимания религиозной проблемы у Макиавелли, только последний ушел неизмеримо дальше. Если Макиавелли и считал нужным исповедовать католическую веру, понимая это, возможно, как выполнение общественного долга, то его суждения о смене религий исключают представление о единственной правоте католического учения, а в его сочинениях понятие бога совершенно вытеснено понятиями «природа», «судьба», «необходимость». Следовательно, если в глубине души Макиавелли и верил в непознаваемого, «неведомого» бога, такая вера была бы «иррациональной»,<sup>43</sup> не связанной

<sup>39</sup> К сходным выводам пришел автор недавно опубликованной работы на эту тему: Cattani G. *La vita religiosa nella Esortazione alla penitenza e nella «Mandragora» di Niccolò Machiavelli*. Faenza, 1973.

<sup>40</sup> См.: Черняк И. Х. *Свободомыслие и атеизм эпохи итальянского Возрождения*. Автореф. канд. дис. Л., 1978.

<sup>41</sup> Boisset J. *Erasmus et Luter. Libre ou serf arbitre*. Paris, 1962, shap. 1, p. 73.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 73, 87.

<sup>43</sup> Все же, демонстративно отказываясь судить о «сверхъестественном», Макиавелли невольно дает ему «естественное» толкование в единственном упоминании о небесных умах (*intelligenze*) (Рассуждения...).



с человеческими измышлениями на эту тему. Совместима ли такая вера с провозглашенным Макиавелли поиском «настоящей правды вещей» в обществе? На этот вопрос можно смело ответить положительно, потому что нелепо прилагать к мыслителю XVI века современные критерии научности. Вместе с тем отсутствие религиозности в истолковании этико-политических и этико-социальных феноменов у Макиавелли, объясняющееся национально-историческими причинами, говорит о начале непримиримого спора религии и науки, что наглядно иллюстрирует сравнение с аналогичными положениями Лютера.

В основе концепции Лютера лежит тезис о бессилии человека и его ничтожестве пред лицом господя, свобода воли поэтому объявляется свободой творить зло.<sup>44</sup> «Свобода воли после грехопадения — пустой звук, и когда она проявляется сама по себе, то совершает смертный грех».<sup>45</sup> Лютер признает свободу человека по отношению к миру вещей, но эта свобода означает на деле рабство, так же как и подчинение закону; добрые дела, если их творят не из любви к богу и ближнему, а в надежде заслужить спасение, тоже рабство.<sup>46</sup> Люди бессильны, потому что бог всемогущ, число спасенных предопределено. На вопрос Эразма: «Кто же в таком случае захочет исправиться (гуманист считает, что затронул слабое место)?», Лютер с торжествующим сознанием своей правоты отвечает: «Никто... Избранные станут лучше с помощью благодати божьей и его духа, прочие погибнут без всякого исправления».<sup>47</sup> В любом случае человек остается рабом — «рабом зла или рабом бога».<sup>48</sup>

Знаменательно, что Макиавелли прямо связывает распространение христианства с процветанием тиранических государств (и монархий, и республик), где граждане — рабы.<sup>49</sup> Свобода в чистом виде, по Макиавелли, как и по Лютеру, не существует, т. е. это не свобода, а произвол, свобода творить зло. При этом Макиавелли выходит и за пределы гуманистического понимания зла как недоразумения — ошибки, заблуждения,<sup>50</sup> и за пределы христианского представления о зле как свойстве человеческой природы, как следствии отворачивания от бога. Флорентийского

---

кн. I, гл. LVI; ср.: Badaloni N. *Natura e società in Machiavelli.* — *Studi storici*, 1969, N 4, p. 678—684; Tenenti A. *La religione di Machiavelli*, p. 743).

<sup>44</sup> «Свободная воля может творить добро благодаря помощи извне, а зло — самостоятельно» (EA, *Opera latina*, XXXI; *Assertio omnium articulorum*. Art. 14, p. 225).

<sup>45</sup> *Ibid.*, Art. 13.

<sup>46</sup> Boisset J. *Erasmus et Luter*, p. 52; Mesnard P. *Il pensiero politico rinascimentale*, p. 291—293.

<sup>47</sup> M. *Lutheri... omnium operum... Witebergae*, 1549, t. 3, p. 467.

<sup>48</sup> Boisset J. *Erasmus et Luter*, p. 54.

<sup>49</sup> *Рассуждения...*, кн. II, гл. II.

<sup>50</sup> Хотя такой принцип объяснения поступков встречается и у него (например, см.: *Рассуждения...*, кн. I, гл. X).

мыслителя не интересуют ни спасение души, ни взаимоотношения человека с богом. В борьбе с судьбой у человека есть шансы выйти победителем, и это все, что можно сказать о свободе воли индивидуума (*libero arbitrio*),<sup>51</sup> которая не означает прямолинейного выбора между Добром и Злом, потому что всегда, «если как следует все рассмотреть, найдется нечто, что покажется добродетелью, но ведет к гибели и нечто, что покажется пороком, но, следуя ему, можно достичь безопасности и благополучия».<sup>52</sup>

Основное понятие свободы у Макиавелли — понятие политическое,<sup>53</sup> эта свобода совпадает с хорошими законами государства, и ее он противопоставляет как рабству (тирании), так и своеволию (анархии). Свой политический идеал Макиавелли основывает на ценностях земного града, его толкование соединено, как у Лютера, с подчинением, но с подчинением «хорошим законам».<sup>54</sup> Здесь уместно отметить, что в полном смысле слова идеала у Макиавелли нет или этот идеал, если можно так выразиться, не идеальный, так как относится к настоящим, а не «воображаемым государствам». Уже одно это демонстрирует неверность постановки вопроса, долгое время занимавшего историков: Макиавелли — республиканец или монархист? Хотя при единоличном управлении не может быть свободы в полном смысле, тирания республики бывает гораздо худшей, писал Макиавелли.<sup>55</sup> В его сочинениях можно видеть в зародыше будущие проблемы эпохи буржуазных революций, но ставить писателя XVI века перед выбором: республика или монархия — неисторично, не это определяло отношение к государству, не только Макиавелли, но и авторов, писавших о «воображаемых» государствах — Мора, Кампанеллы, не говоря уже о Лютере.<sup>56</sup>

Вопрос о форме государства для писателей того времени был внешним и производным по отношению к социально-этическим вопросам: о равенстве людей — природном, религиозном, политическом; о способностях и роли государя и народа. Макиавелли и Лютера снова объединяет здесь внешняя противоречивость: оба защищали новые (по сравнению со средневековьем) идеалы равенства, в то же время обоих историки часто считали приверженцами субъективизма и индивидуализма. Но нигде различия их не выступают так отчетливо, как в этой области.

---

<sup>51</sup> В XXV главе «Государя» проводится мысль, что не только бог и судьба, но и свобода воли решает исход поступков. Ср. в «Истории Флоренции» Н. Макиавелли слова о том, что бог и природа предоставили в собственные руки людей их благополучие (кн. III, гл. XIII).

<sup>52</sup> Государь, гл. XV.

<sup>53</sup> См.: *Ca'doni G. Machiavelli, Regno di Francia e «principato civile»*. Bologna, 1974, p. 177 e sgg.

<sup>54</sup> Макиавелли Н. История Флоренции. Л., 1973, кн. IV, гл. I.

<sup>55</sup> Рассуждения..., кн. II, гл. II.

<sup>56</sup> Лютер часто замечает, что хорошее правление зависит не от того, правят многие или один, но от божьего изволения.

Лютер сделал новые выводы из тезиса о равенстве всех перед богом, всеобщее священство означало духовное равенство на земле, но эти революционные выводы сопровождались оговоркой о predetermined нравственном неравенстве — о делении людей на вечно осужденных и спасенных, на добрых и дурных. А главное, сфера относительного, земного равенства была резко ограничена у Лютера отрицанием естественного права и естественного разума: «Если бы естественное право и естественный разум находились бы во всех головах, если бы все людские головы были бы одинаковы, то и дураки, и дети, и женщины могли бы управлять не хуже Давида и Августа... впрочем, все люди должны бы тогда быть одинаковыми, и никто бы не мог властвовать над другим».<sup>57</sup> Отсюда обожествление светской власти и весь лютеранский конформизм, подобного которому в XVI веке не было и у католических идеологов (монархомахов).

Равенство, о котором пишет Макиавелли, это как раз гуманистическое понимание общности всех людей по природе, отрицаемое Лютером. Гуманисты, и в том числе Макиавелли, заслуживают куда меньше упреков в индивидуализме, чем тот же Лютер, если понимать под индивидуализмом противопоставление личности группе, коллективу.<sup>58</sup> У гуманистов еще не было представлений об обществе как конгломерате отдельных, независимых друг от друга индивидуумов, такие представления стали базой индивидуализма гораздо позже. В то же время и средневековый корпоративизм оставлял место для своеобразного религиозно-этического индивидуализма, рецидив которого мы наблюдаем у Лютера, — поиск идеала вне общества и вне мира. В средние века поступки человека определялись его принадлежностью к социальной группе и соответственно были оцениваемы. У гуманистов меркой становится общность человечества: по природе все равны. В деятельности разных людей Макиавелли видит проявление одинаковых черт, общих законов, общечеловеческих свойств, которыми все наделены в разной мере. От этой природной меры и от капризов, случайностей судьбы зависит ход исторического спектакля, сводящегося к многообразию дел, поступков, событий. Для Лютера это многообразие несущественно, так как исход предопределен. Высокая оценка индивида как члена рода человеческого, — не отделившегося и замкнутого в келье,<sup>59</sup> — отличает теоретический демократизм гуманистов от религиозного демократизма, который знали и средние века, и Реформация. Первый был шагом вперед по сравнению со вторым, хотя и не исключал элитарности, так как на прак-

<sup>57</sup> ЕА, 39, 284—285; Источники..., с. 48.

<sup>58</sup> Ср.: Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978, с. 52—55.

<sup>59</sup> См.: Вульфийус А. Г. Проблемы духовного развития. Гуманизм. Реформация. Католическая реформация. Пг., 1922, с. 60 и сл.

тике, на деле гуманисты не мыслили общества, в котором достигнуто полное равенство (даже в утопиях), зато неравенство не возводилось в божественный закон, напротив, борьба с ним получает одобрение.

В сочинениях Макиавелли мы находим массу подтверждений этого демократизма теории, выразившегося прежде всего в выдвижении на первый план общественного критерия политической этики — действия государя оправдываются тем, что совершаются в интересах общества, «... развращение и неспособность к свободной жизни происходят от гражданского неравенства, и для восстановления равенства необходимы самые крайние меры»;<sup>60</sup> хотя эти меры под силу только одному гражданину, «народ умнее и постояннее государя», потому что он более восприимчив к нравственной истине.<sup>61</sup> Важным теоретическим следствием такой мировоззренческой установки была у Макиавелли некоторая реабилитация исторической роли народа, связанная с признанием полезности смут, т. е. классовой борьбы.<sup>62</sup> В отличие от Лютера Макиавелли не только и не столько противопоставляет правителей и народ, сколько изучает их взаимовлияние, нравственное и политическое.<sup>63</sup>

Важнейшее практическое следствие и подтверждение того, что в лице Макиавелли демократический гуманизм вступил в свою новую стадию, это, на мой взгляд, проявление полускрытого сарказма в большинстве случаев, когда историк позволяет себе высказать собственное отношение к описываемому. Этот сарказм имеет явно антигероическую направленность. Макиавелли как бы дает понять, что сильные мира сего, увлекаемые страстями, в конце концов оказываются лишь шутами в трагикомедии, разыгрываемой историей. Изредка, когда флорентийский писатель высказывает свое возмущение или симпатию, можно быть уверенным, что речь идет об общественном благе, печальную же усмешку вызывают капризы судьбы отдельных лиц, но тут Макиавелли сохраняет позицию стороннего наблюдателя; сама нелепость событий, ничтожество и подлость их участников превращают трагедию в фарс.<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> Рассуждения..., кн. I, гл. XVIII (цит. по пер. Н. Курочкина, с. 176). — Ср.: Рассуждения..., кн. I, гл. X; Государь, гл. XVII.

<sup>61</sup> Рассуждения..., кн. I, гл. LVIII.

<sup>62</sup> В частности, Рассуждения..., кн. I, гл. IV. — С этим связана и резкая критика дворянства у Макиавелли.

<sup>63</sup> Размышлениям Макиавелли о соответствии способов управления и степени развращенности народа (Рассуждения..., кн. III, гл. VIII, XIX—XXII, XXIX) можно противопоставить мысли Лютера о нравственно-религиозной независимости властей и народа (например, Источники..., с. 52).

<sup>64</sup> Уместно перечислить ряд эпизодов (страницы указаны по изд.: Макиавелли Н. История Флоренции. Л., 1973): история Розамунды, с. 20; гибель Барбароссы, с. 31; благодарность государей, с. 46; убийство Буондельмонти, с. 54; Обицца, утонувший в гряды, с. 143, и др.

Имена Лютера и Макиавелли все чаще ставятся рядом историками,<sup>65</sup> и это не случайно, ведь задачей обоих был пересмотр этики. Объявляя, что зло господствует в мире, они лишь выразили назревшую общественную потребность в его переделке. Для оценки творчества каждого из них необходимо различить местное, конкретно-историческое значение идей и их общее значение в истории мысли. В первом случае история продемонстрировала парадоксальность своей логики — идеи Лютера, столь далекие от действительности, всколыхнули всю Европу, а призывы Макиавелли, устремленные к действию, остались без ответа. В этом сказалось различие тогдашних Италии и Германии, которое Макиавелли, кстати, хорошо сознавал. Но он знал и то, что одного понимания и желания недостаточно, напротив, история может использовать людей вопреки их желанию и разумению.

Но идеи Макиавелли оказались долговечнее учения Лютера, грандиозные противоречия которого подтвердили только, что поиски религиозного абсолюта приводят к крайнему субъективизму, а на деле означают возможность оправдать все, что угодно. Недаром католицизм вскоре выковал себе такое же оружие.

В этике гуманистов XV века бог человечен и благ, в этике Лютера суров, в этике Макиавелли он вообще отсутствует. В этом ее новизна и значение.

*М. Л. АНДРЕЕВ*

## ИТАЛЬЯНСКАЯ ТРАГЕДИЯ ПОЗДНЕГО ВОЗРОЖДЕНИЯ И RAGION DI STATO

Итальянская трагедия XVI века до самых последних лет считалась мертворожденным жанром, плодом гуманистического педантизма, итогом стремления возродить все жанры античности, не минуя ни одного. В историко-литературном плане трагедия рассматривалась как конкретный иллюстративный материал к истолкованию аристотелевской «Поэтики»: драматург и комментатор выполняли одну и ту же, узко филологическую задачу, трагедия на равных правах с литературной критикой участвовала в спорах о трех единствах, о катарсисе, о «среднем» персонаже, о количественных и качественных слагаемых драмы. В какой-либо эстетической чечности, драматической силе, идеологической серьезности трагедии категорически отказывалось.

<sup>65</sup> См.: Badaloni N. *Natura e società in Machiavelli*, p. 707; Tenti A. *La religione di Machiavelli*, p. 747.

Самое большое, чем ей позволяли гордиться, — это двумя-тремя удачными стихами, красноречивым монологом, невзначай прозвучавшей лирической интонацией.

Такая точка зрения на ренессансную трагедию не встречалась ни с какими серьезными возражениями и оставалась безусловно доминирующей до 1974 года, до появления книги Марко Ариани «Между классицизмом и маньеризмом», книги, возвратившей беспризорную трагедию в благородную семью возрожденческой литературы и не на правах бедного родственника, а, напротив, — в качестве ее почетного члена.<sup>1</sup> М. Ариани реконструировал драматическую систему жанра, указал на ее театральную эффективность, художественную последовательность, техническую сложность, реабилитировал ее эстетически: итальянская трагедия впервые без краски стыда была поставлена в один ряд с трагедией шекспировской Англии (но не с самим Шекспиром, разумеется) как вполне ее достойный, только говорящий на другом драматургическом языке собрат. И наконец, М. Ариани вернул трагедии право голоса в самых напряженных и злободневных идеологических дискуссиях эпохи — эпохи, которой именно накал идеологических битв сообщает уникальное место в истории культуры.

Ожесточеннейшей из этих дискуссий была дискуссия по поводу государственной власти. Иначе и быть не могло: за увлечением политической теорией стояла могучая практика пробуждающегося национального сознания, складывающихся абсолютных монархий, перешедшей в контрнаступление католической церкви. Проблема власти стала точкой схождения политических амбиций всеевропейского масштаба. И именно эту проблему итальянская трагедия XVI века поставила во главу угла своей идейной системы.

Итальянская трагедия начиналась именно как политическая — от «Софонисбы» Триссино до «Орбекки» Джиральди Чинцио проблема государственной власти, ее онтологического статуса и нравственных атрибутов стоит в центре трагедийной рефлексии. Правда, политическая проблематика в трагедии первой половины века замаскирована отвлеченной риторикой стиля: чтобы проникнуть в суть проблемы и оценить меру ее актуальности, необходимо специальное знакомство с конкретной идеологической ситуацией. Только тогда в «Софонисбе» можно будет увидеть не школьное упражнение по классической филологии, а живой отклик на самые сложные коллизии итальянской истории начала века. Только тогда «Орбекки» из чудовищного и бессмысленного нагромождения ужасов станет весьма пронзительным и последовательным анализом психологии власти, сметающей в своем бесчеловечном безумии последние бастионы гуманистической утопии разума. Но, повторяю, трагедия первой

<sup>1</sup> Ariani M. Tra classicismo e manierismo. Il teatro tragico del Cinquecento. Firenze, 1974.

половины XVI века — палимпсест, политический оригинал которого приходится проявлять, снимая слои абстрактных дихотомий: разум — безумие, неистовство — умеренность, судьба — доблесть и т. п.

Положение дел резко меняется в конце века: отвлеченные категории уступают место конкретной политической феноменологии. Это завоевание конкретности нельзя не связывать с общим изменением стиля историко-философской и политической медитации. Голоса последних республиканцев, воскуряющих фимиам перед «Декадами» Ливия (Нарди, Джаннотти), тонут в хоре фанатичных поклонников тацитовского Тиберия. Республиканскому энтузиазму, который при всей своей человеческой привлекательности превратился (и не мог не превратиться на фоне самодержавной Европы) из реальной политической программы в лирическую позу, идет на смену апология монархии, несмотря на свою софистику, несмотря на свою печально известную склонность к моральной эквилибристике, значительно более прочно стоящая на земле. Феномен, известный под названием *ragion di stato*, рождается на стыке двух тенденций: стремления ассимилировать политические уроки Макьявелли (его самого при этом как можно более громогласно проклиная) и вместе с тем прикрыть фиговым листком морализирования слишком очевидную наготу государственного эгоизма. В то же время нельзя просто отмахнуться от этого явления как от лицемерно-казуистического эпигонства. Как это ни парадоксально, но идеи «Государя», измельчанные и опошленные, теряя в философской глубине, выигрывают в реализме. У Макьявелли, при всем его здравом смысле, еще очень много ренессансного утопизма, гуманистической веры в безграничные возможности доблестного деяния, тогда как этический формализм теоретиков «государственного интереса» идет от реальной формализации отношений светской и духовной власти: Рим окончательно отказался от теократических иллюзий, но сохранил достаточно весомый авторитет, чтобы вынудить независимых монархов обращаться к нему за моральной санкцией на свои действия. Та же установка определила и консерватизм этих теорий: время политического авантюризма прошло (Макьявелли не успел это осознать). Для Ботеро, идейного вождя политических мыслителей контрреформации, основная добродетель государственного мужа — в способности удержать наследство. Время приобретать прошло, наступило время сохранять приобретенное.<sup>2</sup> В пору прочных государственных границ и законного наследования власти, в пору кристаллизации политических структур гимн индивидуальной экспансии, ломающей и перестраивающей аморфную материю государства, воспринимался уже как анахронизм.

<sup>2</sup> Botero G. *Della ragion di stato*. Bologna, 1530, p. 12—13.

Но неоспоримый прогресс в описании реальной морфологии государства (трактаты этого времени касаются и экономики, и географии, и этнографии) не компенсирует философского регресса. Макьявелли прямо заявил о самодостаточности политики: хочешь заниматься ею — забудь о спасении души. Контрреформация хотела и того, и другого: и заниматься политикой, и спасти душу. Политическая деятельность — зло, но она становится злом прощательным, будучи санкционирована королевским духовником.<sup>3</sup> Макьявелли освободил политику от каких-либо нравственных императивов, контрреформация заменила мораль ритуальным жестом. Выявлять новые этические постулаты государственной деятельности теоретики *ragion di stato* и не пытались — они искали и находили в традиционной системе морали прорехи, в которые удавалось запрятать внеморальные и антиморальные акции. Конечно, не было недостатка и в тех, кто зло в себе объявлял абсолютным злом, кто с порога отвергал политическую деятельность, хотя в чем-то вышедшую за границу, предписанную декалогом. Но это было слишком явным анахронизмом. Так или иначе компромисс политики и морали был найден — софистическая неустойчивость этого компромисса, покоившегося на шатком основании из казуистики и индульгенций, никого до поры до времени серьезно не беспокоила.

Сложилась ситуация более чем странная. Проницательный аналитик, трезво оценивающий на весах государственного интереса тяжесть политических амбиций, корыстных желаний, суеверных страхов, врожденных пристрастий и привычек, слеп и глос, как только наступало время высказать нравственное суждение. Политическая теория, построенная на конкретном опыте, мирно уживалась с этикой, оторванной от всякой реальности. Впрочем, при всей своей странности, эта ситуация типична для духовного климата контрреформации.

На стыке этики и политики образовалась ничейная зона, которую теоретическая мысль весьма предусмотрительно обходила стороной. Трезвый анализ моральных импликаций новой государственности был слишком опасным делом: таких перегрузок могла не выдержать даже сверхгибкая этика иезуитов. На такой анализ отважилась трагедия, отважилась присмотреться к той области высочайшего напряжения, где столкнулись в прямой конфронтации, без всяких уверток, без продиктованной этикетом дистанции, без лицемерно-учтивых масок государственный интерес и человеческая природа. Первым, кто рискнул поставить конфликт этического и политического закона в центр своей драматической системы, был Помпонно Торелли (1539—1608), дипломат, приближенный герцогов Пармы, лирический поэт, комментатор аристотелевской «Поэтики», автор трактата «О долге рыцаря» и пяти трагедий.

<sup>3</sup> Toffanin G. Machiavelli e il «Tacitismo». Napoli, 1972, p. 99—100.



Но мало было этот конфликт зафиксировать, надо было сообщить соизмеримость конфликтующим сторонам: перевести политическую проблематику в план конкретных средств и задач, восстановить власть разума над эмоциональной стихией души. В душе неистового тирана «Орбекки» (1541), опыненного собственным садизмом, не было почвы для рефлексии: голос разума (своего, других персонажей, аудитории) тонул в кровавой пене ничем не сдерживаемого гнева. Рассудок маньеристических героев Гротто («Адриана», 1578) и Тассо («Король Торрисмондо», 1587) изнемогал в непосильной борьбе с иррациональной судьбой и неуправляемыми аффектами — человек с ужасом вглядывался в слепые бездны космоса и души, но осмыслить увиденное был не в силах.

Героям Торелли, при всей их поглощенности государственным интересом, все же вняты внушения совести и голос естественных человеческих чувств. Ни гениев добродетели, ни гениев порока у Торелли нет. От Сенеки драматург возвращается к Аристотелю — к «среднему» персонажу, соизмеримому с некоей нормой человечности. И государственный интерес уже не чудовищная страсть, требующая все новых и новых гекатомб, он остается страстью, но уравновешенной разумным суждением, оправданной требованиями общественного блага, объясненной конкретной политической задачей. Герой трагедии «Танкред» (1597), созданной по мотивам первой новеллы четвертого дня «Декамерона», задумал, устроив брак своей дочери с сыном сицилийского короля, покончить с многолетней войной Неаполя и Сицилии. Мотивы этого решения вполне понятны и даже похвальны: король печется о благе государства и подданных. Но возникает непредвиденное препятствие: дочь уже распорядилась своей судьбой, тайно выйдя замуж за Гвискардо, любимого приближенного Танкреда, своей доблестью решившего исход многих битв с сицилийцами. Король измучен сомнениями: как себя вести, дать волю гневу или уступить внушениям добрых чувств? Сульмона из «Орбекки» Джиральди томили совсем другие сомнения: не уступит ли жестокость задуманной мести тяжести нанесенного ему оскорбления? Он даже не без любопытства выслушивает своего советника, ратующего за милосердие в отношении дочери и неожиданно возникшего зятя (ситуация в этих трагедиях аналогична), но это любопытство к хитроумному софистическому парадоксу, белое обращающему в черное. Серьезно отнестись к словам советника Сульмон не способен, в его душе просто нечему на них откликнуться. Танкред же управляет своими аффектами, подвергает их суду разума, прислушивается к мнениям и советам. Более того, он настолько не похож на изверга из трагедии Джиральди, что в один момент серьезно обдумывает вариант пожизненного заключения Гвискардо — совершенно бессмысленный компромисс этической и политической необходимости, ибо не удовлетворяет требованиям

ни той, ни другой. Все же в конце концов перевешивает государственный интерес. Вот-вот должен стать явным тайный пока еще брак, и Танкред, не в силах своим умом распутать гордиев узел, берется за меч. Гвискардо казнен.

Гвискардо и есть тот самый сицилийский принц, которому просватана Джизмонда. Предпочтение, отданное политической выгоде, оказывается политической ошибкой (вероятно, чтобы сохранить всю проблемность трагедии на уровне политических категорий Торелли и ввел это мелодраматическое «узнавание» в сюжет Боккаччо). Танкред сломлен, но ломает его не раскаяние в бессмысленном убийстве верного слуги, не чувство вины перед покончившей с собой дочерью, а мучительное сознание измены тому самому государственному интересу, которому он заложил свою душу. «О злой разум, о безумная мудрость, о неверная мера, что правит государством!»<sup>4</sup> Но другой меры нет. Возвращаясь к причинам катастрофы, оценивая мотивы своих действий и решений, Танкред убеждается, что иного пути, ведомый «слепым поводырем» государственного интереса, он выбрать не мог. Так что же — следует отказаться от этого поводыря? И на это Танкред не способен. Отрекаясь от власти, принимая постриг, воссылая проклятия ненасытному чудовищу власти, утоляющему жажду кровью, Танкред продолжает действовать как политик. Не моральное перерождение приводит его к такому финалу, а прагматическое сознание невозможности теперь (без Гвискардо и без надежды на династический брак) противостоять противнику.

Может быть, Танкреду стоило ослабить узду, которой он удерживал свои добрые чувства, и с большим сочувствием прислушаться к тем мольбам о милосердии, с которыми к нему обращались придворные, сенат, духовенство? Именно так ведет себя Полифонт, герой первой трагедии Торелли «Меропа» (1589).

Полифонт принял к действию уроки Макьявелли, и они оказались весьма эффективны. Власть он взял с бою и десять лет прочно ее удерживал, несмотря на постоянные войны и смуты. Но на десятом году царствования он резко меняет стиль управления, меняет оковы страха на узы любви. Этой сменой он как бы отрекается от своего макьявеллистского прошлого и выбирает себе в наставники теорию «государственного интереса». Макьявелли считал страх значительно более надежной гарантией государственной стабильности, чем любовь;<sup>5</sup> Ботеро, напротив, именно в любви и уважении подданных к властелину видел основу общественного мира.<sup>6</sup> Как раз за Ботеро Полифонт теперь и следует, и вслед за ним же он отказывается от главного оружия макьявеллистского выскочки и бастарда — неистового

<sup>4</sup> Torelli P. Il Tancredi. Parma, 1605, p. 87.

<sup>5</sup> Machiavelli N. Il Principe, XVII.

<sup>6</sup> Botero G. Della ragion di stato, p. 21—22.

напора воли, покоряющего капризную форту. Теперь лозунг Полифонта — умеренность.<sup>7</sup> Однако эта резкая перестройка политических методов вовсе не является политическим актом — за ней скрывается уступка человеческим слабостям (или, с иной точки зрения, достоинствам) Полифонта.

Макьявелли утверждал, что власть, взятая в бою, прочнее доставшейся по наследству, но только в том случае, если новый государь не даст свергнутой партии поднять голову: вернее и надежнее всего это достигается отсечением голов. Полифонт не добил врага, сделав в то же время все, чтобы тот стал врагом смертельным. Он оставил в живых Меропу, вдову свергнутого и убитого им Кресфонта, мало того, брак с ней, на котором он настаивает, не политический ход, имеющий целью узаконить узурпированную власть; это брак по любви. Полифонт только прикрывает высокими государственными соображениями совершенно «частное» — желание соединиться с любимой женщиной. Он оставил в живых и при дворе Габрию, любимого приближенного прежнего государя. Он неохотно и неэнергично, как будто выполняя не очень приятную обязанность, преследует единственного законного наследника, сына Меропы Телефонта.

И недобитый враг, как и следовало ожидать, бьет в свою очередь. Габрия организует сценарий убийства, Телефонт наносит смертельный удар, а Полифонт в этот момент «неотрывно смотрит на царицу». Народ же, о снискании любви которого он так заботился (и в чем, очевидно, преуспел), поднявшись вначале на его защиту, при известии о его гибели тут же идет на попятный.

Полифонта погубила непоследовательность, его власть, неуязвимая для внешнего врага, оказалась беззащитной перед ударом в спину. Мораль подточила политику. Так что же предлагает Торелли, совсем отказаться от морали, вырвать с корнем ту альтернативу этического решения, которое Танкред гнал как слабость и которое стало силой, его согнувшей? Но и освобожденная от моральных императивов политика не гарантирует государю безмятежной жизни. В этом нас убеждает очередная трагедия Торелли «Полидор» (1605).

Одиссей от имени всей Греции требует от Полинестора (новый вариант тореллиевского самодержца) голову Полидора, последнего приаида. Полинестор требование выполняет, мотивируя свое решение общественным благом и не считаясь ни с горем своей жены (сестры Полидора), ни с отчаянием сына (любящего Полидора, как брата), ни с народным возмущением, вылившимся в открытое неповиновение воинов. Желю он особенно в расчет не принимает, сына надеется утешить заманчивостью перспектив (вакантным троню Илиона), воинов усми-

<sup>7</sup> Torelli P. Merope. — In: Il teatro italiano. La tragedia del Cinquecento. Torino, 1977, t. II, p. 586. — Ср.: Machiavelli N. Il Principe, XXV; Botero G. Della ragion di stato, p. 65, 68.

рять силой. Не учел он и не мог учесть, что жена подменила в младенчестве брата сыном, и теперь готова пожертвовать последним ради спасения единственного законного наследника троянской династии. Полинестор, иначе говоря, не принял во внимание того факта, что государственный интерес не есть его неотчуждаемое достояние, что оружие аморального политического расчета может быть повернуто и против него. Политика побивается политической же.

Но, может быть, в случае с Полинестором эксперименту Торелли не достаёт чистоты. Действительно, государственные соображения Полинестор выдвигает только для прикрытия своей патологической страсти к золоту. Об этом совершенно недвусмысленно заявляет верховный жрец, обвиняя царя в том, что общественным благом он прикрывает самый обыкновенный подкуп и никакие соображения государственной безопасности не удержали бы его от войны, если бы греки вместо головы шурина потребовали бы сокровища царской казны.<sup>8</sup> Зато у Фридриха II, героя «Виктории» (1605), никаких побочных соображений нет, он политик до мозга костей и имеет дело только с политиками.<sup>9</sup> Ни излишней чувствительностью, ни излишней жестокостью он не грешит, искусно управляет общественным мнением, не связывает себя моральными императивами, но не склонен и недооценивать их силу. Как государственный деятель Фридрих II, можно сказать, безупречен. Да, он поверил в измену Пьера делла Винья, но трудно было в нее не поверить, так искусно было состряпано обвинение (тут не обошлось без чернокнижника и без черта). Да, он казнил невинного и преданного ему человека, но в конце концов Пьер ему не сват, не брат и не сын, он так же, как император, верно служит государственному интересу, не заботясь о спасении души, и только пытается направить императора по иному, более разумному пути. Казнь Пьера оказалась политической ошибкой, но не гибельной, исправимой — это не ошибка Танкреда. Более того, она вполне простительна: в тот момент, с теми сведениями, которыми располагал император, он действовал мудро и справедливо. И вообще с политической точки зрения ничего страшного не произошло.

Сам Фридрих не склонен слишком безутешно оплакивать смерть Пьера делла Винья, печалит она его по двум причинам, не имеющим ничего общего с моралью: имя Цезаря обесславлено несправедливой жестокостью и сам он оказался игрушкой в руках интриганов, исполнителем чужой злой воли.<sup>10</sup> Злой — это еще куда ни шло, но вот сознавать себя марионеткой, понимать, что его действия были безошибочно рассчитаны наперед, что им управляли, когда он мнил себя управителем всего и всех и в первую голову самого себя — это для Фридриха непере-

<sup>8</sup> Torelli P. Il Polidoro. Parma, 1605, p. 36—38.

<sup>9</sup> Torelli P. La Vittoria. Parma, 1605.

<sup>10</sup> Ibid., p. 88—89.

носимо. Он не столько уязвлен в своем самолюбии, сколько поколеблен в своей концепции власти. И усиливая его колебания, подтверждая истину, на которую он хотел бы закрыть глаза, ход действия круто меняет божественное правосудие. Образцовое императорское войско разбито ополчением мирных горожан под высоким водительством св. Илария.

Фридрих растерян, самый проницательный, мудрый и уравновешенный из тореллиевских самодержцев полностью утратил способность к анализу обстановки и действию — финал для Торелли необыкновенный и в этой необыкновенности многозначительный. Танкред был потрясен и раздавлен, но продолжал, быть может по инерции, действовать как государственный муж, Полифонт встретил смерть во всем блеске царского декораума, без жалоб и стонов. Полинестор, ослепленный физически, остался слепым морально, путая в своих словах «сокровища, сына и царство». Фридрих же безвольно полагается на волю Эццелино, побуждающего его к бегству. Власть выпала у него из рук, более того, он понимает, что она никогда ему не принадлежала. Тяжесть этого открытия так велика, что он просто не может поддерживать ту иллюзию самодержавия, которую до сих пор считал самой неуязвимой реальностью. То, что он расценил как оскорбление императорского достоинства, узнав о невиновности Пьера, теперь он принимает как должное и ведет себя в соответствии с той истинной природой власти, которая ему так неожиданно открылась. Времени смириться с этой истиной и привыкнуть выдавать видимость за сущность у него просто не было.

Трагедия Фридриха — трагедия всех государей Торелли, все они как один принимают видимость самодержавного управления за экзистенциальную сущность власти. Проблематика каждой трагедии стягивается как к идейному центру притяжения к исповеданию монархом его политического символа веры. Танкред: государь — живой закон для подданных, и все остальные законы — воск в его руках.<sup>11</sup> Полифонт: закон — творение государя, и негоже твари подчинять творца.<sup>12</sup> Единственный закон, которому он подвластен, это закон его собственной силы и воли. Полинестор: царь вмещает в себя все царство.<sup>13</sup> Только Фридрих, разделяя в целом уверенность Эццелино, что государственный интерес тождествен интересам государя, считает необходимым хотя бы для вида принимать в расчет интересы подданных.<sup>14</sup> Так, уже в начале трагедии его концепция власти лишена непроницаемой монолитности, что и приведет его к финальному прозрению, в котором отказано другим героям Торелли.

<sup>11</sup> Torelli P. Il Tancredi, p. 54.

<sup>12</sup> Torelli P. Merope, p. 588—589.

<sup>13</sup> Torelli P. Il Polidoro, p. 92.

<sup>14</sup> Torelli P. La Vittoria, p. 18—21.

Государство воплощено в государе — вот их убеждение, которое разделяли с ними и претворяли, причем весьма успешно, в жизнь итальянские тираны предыдущего века (Висконти, Сфорца, Малатеста) и которое положил в основу своей политической концепции Макьявелли. Самодержец Торелли полагает себя демиургом и действует в соответствии с этим, навязывая косной материи государства форму своей воли. Но и материя восстает против такого обращения, и воля не выдерживает таких перегрузок. Венценосные герои Торелли живут в вечном страхе, истерзанные многоглавой гидрой подозрения. Их подозрительность — это не здоровая недоверчивость макьявеллистского тирана, это болезнь, беспричинная, неизлечимая, сменяющаяся такими же необъяснимыми приступами доверчивости. Полифонт, пытаясь как-то осмыслить свое состояние, решает, что страх — естественное чувство для государя, что он неотделим от власти.<sup>15</sup> Но все равно ищет от него избавления и ступает, таким образом, на путь, ведущий его к гибели. Танкред еще ближе подходит к истине, с горечью заключая, что государь — последний из слуг, ибо служит не одному господину, а тысяче, и более того, им помыкает время, которое всякому другому подчинено.<sup>16</sup> Но смириться с этим выводом он не может и пытается повернуть время вспять, избирая свой путь к катастрофе.

Боятся тореллиевские государи в сущности одного и того же: открыть глаза на истину, осознать себя бессильным и безвольным орудием. Индивид, сохранивший весь ренессансный утопизм самосознания и самооценки, сталкивается с внеличными силами, в которых ничего не осталось от ренессансного антропоцентризма, пытается в борьбе с ними утвердить и оправдать свои иллюзии и закономерно гибнет. Государственная необходимость, которую герой Торелли всеми силами пытается отождествить со своей личностью, поступаясь для этого моралью и убивая в себе человека, вступает в опустошенную душу и, завладев ею, вдруг открывает свое истинное лицо, лицо безличной закономерности, для которой что венценосец, что раб — одно. Государство отчуждается от человека.

Как должен вести себя человек перед лицом этого нечеловеческого закона? В трагедиях Торелли на этот вопрос ответа нет. Его «положительные» герои (Илиона, Меропа, Пьер делла Винья) такие же политики, одержимые государственным интересом, как и его тираны. Единственное исключение — Гвискардо, но он вообще не государственный муж, он пришел в непонятный ему мир политического расчета прямо из рыцарского романа. Но, быть может, это и хорошо, что ответа нет. Ответить не составляло труда, кривя душой и отворачиваясь от ре-

<sup>15</sup> Torelli P. Merope, p. 580.

<sup>16</sup> Torelli P. Il Tancredi, p. 14.

альности, как отвечали теоретики «государственного интереса». Ответ найдет французская классицистическая трагедия, которой откроются в подавляющей человека громаде государства новые этические ценности, но это будет ответ, которого Торелли, еще не вышедший за пределы Возрождения, все равно бы не принял. Он, впрочем, сделал вещь, не менее важную. Он с беспощадной искренностью исследовал конфликт двух разумов и двух должностей. Разума, поправшего мораль, и разума, из морали исходящего; долга, призывающего человека сохранить верность человечности, и долга, заставляющего от нее отказаться. Торелли констатировал раскол ренессансного миропорядка, но в отличие от последовательных маньеристов, которые дальше этой констатации не пошли, попытался сделать открывшуюся его глазам бездонную трещину проницаемой для рассудка. Он рационализировал ситуацию отчуждения, которую *ragion di stato* старался просто замаскировать.

В. Д. ДАЖИНА

## МИКЕЛАНДЖЕЛО И ДВИЖЕНИЕ ИТАЛЬЯНСКОЙ РЕФОРМАЦИИ

Выбор нашей темы определяется очевидной и известной исторической связью Микеланджело с кругом лиц, близких Виттории Колонна, с которой он был дружен более десяти лет (с 1535 по 1547 г.) и память о которой сохранил до конца своих дней.<sup>1</sup> Виттория Колонна (1492—1547) принадлежала к тем знаменитым итальянским семьям (ее отец — Фабрицио Колонна, синьор Пальяно, герцог Тальякоццо, а мать — Агнесса да Монтефельтро приходилась дочерью Федерико, герцогу Урбино), в судьбе которых как бы отразился самый дух Возрождения. Рано потерявшая мужа Ферранте Франческо д'Авалоса, маркиза Пескара, погибшего в одном из сражений, она жила затворницей в Риме и Неаполе. Увлекаясь поэзией, писала лирические и евангельские сонеты, была в курсе всех литературных событий своего времени, дружески переписывалась с Содолето, Бембо, Кастильоне, Бернардо Тассо, Лодовико Дольче. В Неаполе Виттория Колонна сблизилась с кружком Хуана де Вальдеса. В числе ее друзей были ведущие деятели так называемой итальянской Реформации, т. е. те, кого называют или «умеренными» реформаторами, или просто «еретиками» — Маттео

<sup>1</sup> Jung E. M. *L'atteggiamento religioso di Vittoria Colonna tra riforma o controriforma*. — *Convivium*, Raccolta Nuova, 1949, p. 110—118; Tooley Ch. de. *Michelangelo. The Final period*. Princeton, 1960, vol. 5.

Гиберти, епископ Вероны, известный своими протестантскими настроениями и первый, кто пытался обновить католическую церковь; Пьетро Карнесекки, протонотарий Климента VII и друг Вальдеса, погибший на костре инквизиции в 1567 году; Бернардино Окино, главный викарий ордена капуцинов, проповеди которого будоражили всю Италию от Венеции до Неаполя; Реджинальдо Пол, придерживавшийся радикальных взглядов, горячий приверженец Контарини; Джулия Гонзага, которую от костра спасло ее знатное происхождение; Гаспаре Контарини, один из наиболее активных деятелей внутренней реформы, возглавлявший комиссию по наведению порядка в папской курии и присутствовавший в качестве папского легата на сейме в Регенсбурге.<sup>2</sup> Как видим, содружество весьма знаменательное и, можно сказать, «историческое». Без деятельности этих реформаторов, еще тесно спаянных с ренессансной культурой и раздвигающих границы ортодоксального католицизма, что не могло ни повлиять на религиозные движения Италии второй половины XVI века, невозможно представить появление такой неординарной и показательной для конца Возрождения фигуры, как Джордано Бруно. Характер мировосприятия представителей итальянской Реформации отражал общее для культуры Италии тех лет состояние неустойчивого равновесия, того брожения, из которого впоследствии выкристаллизовалась идеология контрреформации, с одной стороны, и натурфилософия Галилео Галилея — с другой. Их теология эклектически соединяла фичинианские мечты о «всеобщей» религии, объединяющей различные верования, с этической нетерпимостью Савонаролы и мистицизмом новых религиозных учений. Все они были знакомы с идеями Лютера и каждый из них по-своему примирял их с католицизмом.

И все же более значительным и важным для движения за обновление благочестия в Италии и очищение «авгиевых конюшен» римской курии было влияние испанского мистицизма в лице Хуана де Вальдеса. Сын личного секретаря Карла V, Хуан де Вальдес жил в Неаполе в 1534 году и возглавил там радикальный религиозный кружок, ставший центром распространения протестантских идей.<sup>3</sup> Его учение свободно объединяло католицизм и лютеранство с крайними мистическими идеями антитринитариев и анабаптистов. Хуан де Вальдес мистически трактовал столь важную в христианской теологии догму спасения, в которой особое место отводилось смерти Христа и сущ-

---

<sup>2</sup> Casquet. Cardinal Pole and his friends. London, 1927; Church F. C. The Italian reformers. 1534—1564. New York, 1932, p. 50—78; New Cambridge modern history. The age of Reformation, vol. 2, p. 254—274; Evennett H. O. The spirit of the Counter-Reformation. New York, 1968, p. 23—42.

<sup>3</sup> Wiffin. Life and writing of Juan de Valdes. London, 1865; Church F. C. The Italian reformers... , p. 8, 53—54.



ности его жертвы. В признании веры единственным путем спасения он был солидарен с учением Лютера. «Человек спасается своей верой и жертвенной смертью Христа» — такова была суть доктрины «оправдания верой», сыгравшей основополагающую роль в учении Вальдеса. Вместе с тем Хуан де Вальдес обнаруживает бóльшую, нежели Лютер, связь с гуманистическими корнями ренессансной веротерпимости, пытается примирить Платона и святого Павла, католицизм с протестантизмом. Поэтому не случайно именно доктрина «оправдания верой», соединяющая верующего с богом через любовь, была органично воспринята итальянскими «умеренными» реформаторами, близкими кругу Виттории Колонна.

«Умеренных» менее всего волновали внешние реформы церкви. Они стремились к ее реорганизации или упразднению, не выступали против основных догматов вероисповедания и не подвергали сомнению основные католические таинства. Италия еще долгое время оставалась под сильным духовным влиянием папства и сохраняла приверженность к ортодоксальному католицизму. В тех же случаях, когда представители ее духовенства или интеллектуальной верхушки мирян порывали с ортодоксальным католицизмом, они преследовали не столько теологические, сколько этико-моральные цели. Итальянские реформаторы ратовали за очищение благочестия, призывали к возврату к «евангелизму» первых лет христианства. Отсюда проистекает их страстное желание обновления, призыв к аскетизму в миру, к самоограничению и самосовершенствованию. Именно эти вопросы более всего волновали членов «Компании божественной любви» (существовавшей в Риме с 1517 по 1527 г.) с ее кастовой замкнутостью, благотворительной деятельностью, попыткой реорганизовать культ в сторону его субъективизации и поэтизации.<sup>4</sup>

В 20-х и даже 30-х годах XVI века представители итальянской Реформации еще пытались примирить гуманистические идеи свободы и главенства разума с христианскими идеями божественной любви и спасающей веры. Они еще жили иллюзиями фичинианской «всеобщей» религии, примиряющей равноправные вероисповедания. «Закон Христа, — писал Контарини, — есть закон свободы... Править — это не значит признавать единственным мерилom волю одного человека, склонного от природы к злу и движимого бесчисленными страстями. Нет, высшая власть есть власть разума... Могущество папы есть также могущество разума... поэтому он... обязан руководствоваться законами разума, святыми заповедями и любовью, ибо любовь всегда приводит к богу и ко всеобщему благу».<sup>5</sup> Призыв Конта-

<sup>4</sup> Paschini P. La Beneficenza in Italia e le Compagnie del Divino Amore nei primi decenni del cinquecento. Roma, 1925.

<sup>5</sup> Thode H. Michelangelo und das Ende der Renaissance. Berlin, 1902—1912, Bd 1—3.

рини к свободе и разуму, так же как страстность проповедей Бернардино Окино, были лишь отголосками умирающей ренессансной гуманистической культуры. Не доводы рассудка, а действия необходимы были папству, чтобы устоять в борьбе с протестантизмом, не компромиссное соединение вероисповеданий, а бескомпромиссное повиновение авторитету. Более того, всякое свободомыслие грозило породить инакомыслие, поэтому должно быть уничтожено. Утопические иллюзии Гиберти, Контарини или Карнесекки потерпели крах, их идеальная ревизия церкви не состоялась.

Попутно заметим, что период кризиса и разложения основ итальянской художественной культуры, ознаменованный появлением маньеризма, пустившего ростки во всех крупнейших художественных центрах Италии середины Чинквеченто, совпадает с наибольшей активностью и оптимизмом в деятельности итальянской Реформации. И напротив, поражение деятелей реформы, принятие Тридентским собором (1545—1563) положений, закрепляющих контрреформационную идеологию, протекает на фоне затухания широкой волны маньеризма и соответствует второму этапу его развития, всецело обязанному придворной культуре.

Так в чем же можно усмотреть связь между искусством Микеланджело и идеями так называемых «умеренных», и была ли вообще эта связь?

Не раз отмечалось влияние доктрины «оправдания верой» на поэтическое и изобразительное творчество художника, которое проявилось в культе жертвы Христа и особом настроении его поздних евангельских сонетов.<sup>6</sup> Связь эта очевидна и не подлежит сомнению, так же как очевидна та духовная поддержка и дружеское внимание, которые оказывала Виттория Колонна художнику в период его одинокой работы над росписью алтарной стены Сикстинской капеллы. Но вместе с тем как разительно несхож Микеланджело с благостностью Виттории Колонна, ее власяницей, веригами и постами, как неуместна его фигура в кругу ее друзей, ведущих благочестивые беседы на Монте Кавалло! Как разительно далека его страстная, почти языческая в своей откровенности поэзия этих лет, т. е. до 1547 года, от евангельской поэзии самой Виттории!

Взросший в середине XVI века культ святых таинств, в частности таинства причастия, характерный для многих представителей итальянской Реформации и окрасивший в мистические тона гимны Гаэтано Тьенского, повлиял на образную трактовку тем «Оплакивания», «Снятия» и «Положения во гроб» в изобразительном искусстве, в которых усиливаются черты мистической и личностной сопричастности к постижению смысла сакрального таинства. В своих поздних скульптурных произве-

<sup>6</sup> Ibid.; Микеланджело. Жизнь. Творчество. М., 1964, с. 74.

дениях Микеланджело упорно ищет максимально выразительного решения темы «Пьета», мистически переживает жертву Христа в своих поздних сонетах.

Мощное и языческое по духу искусство Микеланджело не вписывалось в регламент теологии, слишком незаурядной была личность великого мастера, глубоко индивидуально переживавшего евангельскую трагедию. Не случайно рисунки, созданные им в подарок Виттории Колонна, вкусам и требованиям которой он всячески хотел соответствовать, так сухи и надуманны, так риторичны и бесстрастны («Распятие», итал. кар., 1543—1545, Британский музей, Лондон; «Пьета», итал. кар., Музей Гарднер, Бостон; «Мадонна дель Силенцио», сангина, 1540, коллекция Портленда, Лондон).

Влияние Виттории Колонна на искусство Микеланджело было пагубно и не органично таланту великого мастера, ее догматические и чисто вкусовые требования нарушали естественное течение его художественной эволюции. Только тогда, когда Микеланджело пришел к субъективному и глубоко пережитому им осмыслению доктрины «оправдания верой», он смог подняться до общечеловеческих обобщений в понимании трагического исхода земного пути Христа.

Уже после смерти Виттории Колонна и после практического поражения «умеренных», рассеянных за пределами Италии или оказавшихся у себя на родине не у дел, Микеланджело создал серию рисунков на темы «Распятия» (серия из семи рисунков, хранящихся в крупнейших мировых собраниях), «Оплакивания» (наиболее интересны рисунки в Музее Ашмолеан, Оксфорд) и «Благовещения» (Британский музей, Лондон; Музей Ашмолеан, Оксфорд). Его вновь волнуют мысли об очистительной роли христианства и героических усилиях борющейся личности в рисунках «Христос изгоняет торгующих из храма» (три рисунка из коллекции Британского музея, Лондон) и «Христос в Гефсиманском саду» (Музей Ашмолеан, Оксфорд). Ту же нравственную проблему он решает во фресках капеллы Паолина (1546—1550) и поздних поэтических произведениях.

Микеланджело пытался найти пластический эквивалент мучившим его мыслям о смерти и суетности человеческих усилий, тщетных в единоборстве со злом. Поздние скульптурные группы «Пьета» (скульптурная группа для флорентийского собора и «Пьета Ронданини», 1555—1564, Каstellо Сфорцеско, Милан), так же как и графическая серия «Распятий» 1550-х годов с тонкой вибрацией подвижного контура и зыбкостью пластической формы, свидетельствуют об абсолютной неадекватности искусства Микеланджело новым теологическим установкам, принятым Тридентским собором, и тем требованиям, которые отныне предъявлялись к художникам и их творчеству. Микеланджело в Риме, так же как Тициан в Венеции, оставил за собой право на свободу творчества и субъективную трактовку евангельских сюже-

тов. Он же стал и первой жертвой тридентской реформы. «Одежды» святые и мученики его «Страшного суда» стали ярким примером насилия над свободой творчества и убедительным свидетельством поворота от ренессансной веротерпимости к нетерпимости авторитарного католицизма контрреформации.

До конца жизни сохранял Микеланджело независимость по отношению к церковным и светским авторитетам, не утратив связи с основами ренессансного мироощущения. Трагический пафос его искусства свидетельствовал не о смирении и покорности, к которым пришли Виттория Колонна и Джулия Гонзага, а о бунте незаурядного художественного дарования против нормативности и ортодоксальности торжествующего католицизма.

В заключение мы бы хотели подчеркнуть, что не всегда лежащие на поверхности аналогии и очевидные с первого взгляда связи помогают в постижении сути искусства, порой же они уводят далеко в сторону от истины. Лишь одной гранью своего необъятного таланта соприкоснулся Микеланджело с кругом идей итальянской Реформации, глубоко индивидуально их осмыслив. Натуре Микеланджело было чуждо всякое подчинение навязанным извне идеям, поэтому нельзя не признать правоту Ромео ди Майо, назвавшего Микеланджело «строптивым», имея в виду его устойчивый антагонизм ко всякого рода внешнему давлению, в том числе давлению церковного авторитета.<sup>7</sup>

Н. Г. ЕЛИНА

## ПОЭМА ТОРКВАТО ТАССО «ОСВОБОЖДЕННЫЙ ИЕРУСАЛИМ» И КОНТРРЕФОРМАЦИЯ

Во второй половине XVI века в Италии произошли заметные сдвиги в социальной психологии и культуре, связанные в значительной мере с кризисом гуманизма и контрреформацией.

Прежде всего возникла общая вспышка религиозности, вызванная бедствиями, потрясавшими Италию в XVI веке, и усилилось ощущение непрочности жизни, которое появилось уже у предшествующих поколений.<sup>1</sup> Это подготовило благоприятную почву для контрреформации. Опираясь, с одной стороны, на традиционное пристрастие к обрядности, а с другой — на томистскую схоластику и иезуитскую педагогику, католическая церковь постаралась эту религиозность формализовать и закрепить страхом перед инквизицией. Религиозность наложила отпечаток

<sup>7</sup> Maio R. di. Michelangelo e la Controriforma. Roma, 1978.

<sup>1</sup> Malagoli L. Le contraddizioni del Rinascimento. Firenze, 1968.

на чувство национальной общности, которое в начале века открыто прозвучало у Макиавелли и воплотилось в завершившемся создании итальянского литературного языка, теперь проявлялось в приверженности к традиционному католицизму в его народной форме, более приемлемой для духовенства, чем плантизированное христианство гуманистов. Национальное единение подменялось единением религиозным, которого церковь добивалась всеми возможными средствами, в частности борьбой против свободомыслия гуманистов. Успешность этой борьбы объясняется тем, что индивидуализм, лежавший в основе гуманистической этики, к середине XVI века привел в высших кругах, светских и духовных, к полному аморализму и вызвал резкое неодобрение в народной среде, отождествлявшей свободомыслие с развратом.

Кризис гуманистической этики не означал, однако, что церковь полностью подчинила себе культуру и приостановила ее развитие. Наряду с официальной религией процветала и магия, которая отчасти соприкасалась с обрядовой стороной католицизма и узаконенной демонологией, отчасти же выражала стремление к самостоятельной деятельности, выходящей за пределы дозволенного, которые, впрочем, иногда оказывались не такими уж узкими. Церковные и светские власти не препятствовали тому, что в данный момент им представлялось выгодным. Прагматизм — основная черта их политики — вел, с одной стороны, к узкому практицизму и беспринципности, а с другой — не мешал развиваться некоторым наукам, если они не приходили в столкновение с догмами, и особенно технике, начиная от военной и кончая театральной. Из наук, в частности, большой интерес вызывали география, ибо она была необходима мореплавателям, захватывающим новые земли и подчиняющим их католической церкви, наука о государстве и история. Хотя историки и были заражены схоластичностью и практицизмом и писали главным образом о кабинетной политике и мелких фактах, но в описании событий уже заметно стремление к точности, отсутствовавшей у их предшественников.<sup>2</sup> Одновременно с науками развивалась и эстетика — открытие и усердное изучение поэтики Аристотеля<sup>3</sup> приводят к созданию теории классицизма, которая при всем ее пристрастии к схематичности и формализму и ориентации на античный образец требовала от литературы большей достоверности и в какой-то степени отражала смутное стремление внести в сознание итальянцев понятие общественного долга.

Стремление это, однако, не увенчалось успехом, так как авторитарность церкви порождала конформизм и лицемерие, ко-

<sup>2</sup> Titone V. La politica dell'età barocca. Roma, 1969, p. 69—70.

<sup>3</sup> В середине XVI века «Поэтику» Аристотеля изучали и комментировали Робортелло, Кастельветро, Алессандро Пикколомини и др.

торые стали общественными пороками контрреформационной эпохи. Одновременно часть мыслящих людей не просто склонилась перед вынужденной необходимостью, а вполне искренно отреклась от взглядов, унаследованных от гуманистов предшествующих поколений. И действительно, трудно было отстаивать идеал гармонии, которой не существовало не только в реальности, но и в сознании, и утверждать принципы индивидуалистской морали, оказавшейся несостоятельной. Естественно, что угол зрения на окружающий мир начал меняться. Это заметно в искусстве и литературе, запечатлевших ломку мироощущения. В частности, жанр поэмы Ариосто «Неистовый Орландо», хотя имел еще много приверженцев, уже переставал отвечать умонастроению переломной эпохи.<sup>4</sup> Об этом свидетельствуют попытки создать новый жанр,<sup>5</sup> сочетающий традиции этой поэмы, отказаться от которых было трудно, и героическую эпопею (в чистом виде она оказалась неудачной, хотя в своих тенденциях и соответствовала духу времени).<sup>6</sup>

В этом направлении пошел и Торквато Тассо, опираясь на собственный теоретический трактат «Рассуждения о поэтическом искусстве и в особенности о героической поэме». Его открытое обращение к традиции Ариосто выявило тот перелом, который произошел в общественном сознании за четыре десятилетия, отделяющих последний вариант «Неистового Орландо» (1532) от «Освобожденного Иерусалима» (1575).<sup>7</sup>

Тассо заимствовал из поэмы Ариосто многие тематические мотивы. В обеих поэмах основная тема — война христиан с неверными, но ее развитие нарушается другими сюжетными линиями — любовными приключениями рыцарей, которых увлекают прекрасные женщины. Однако, не говоря уже о разной структуре поэм и несравненно большем числе этих линий в поэме Ариосто, трактовка совпадающих тематических мотивов очень различная.

Прежде всего, придерживаясь своего теоретического рассуждения, в котором он выдвигает аристотелевское требование правдоподобия и соответственно отдает предпочтение теме исторической, основанной на событиях не слишком отдаленных, Тассо вместо традиционной войны Карла с сарацинами изображает крестовый поход конца XI века, закончившийся взятием Иерусалима. Но дело не только в том, что время действия приблизилось, таким образом, на триста лет. Ни Пульчи, ни Боярдо, ни

---

<sup>4</sup> См. обмен посланиями между Джованбаттиста Пинья и Джиральди Чинцио: *De Romanzi, delle Comedie e delle Tragedie, ragionamenti di G. G. Cintio*. Milano, 1864, p. 2.

<sup>5</sup> Поэмы Луиджи Аламани и Бернардо Тассо.

<sup>6</sup> Поэма Джанджорджо Триссино «Италия, освобожденная от готв» (1548).

<sup>7</sup> О влиянии контрреформации на поэму Тассо см.: Getto G. *Nel modo della «Gerusalemme»*. Firenze, 1968; Ramat R. *Per la storia dello stile rinascimentale*. Messina; Firenze, 1953.

Ариосто, ни их предшественники и эпигоны вовсе не стремились к достоверности. Отдаленный исторический факт только стержень, вокруг которого развивается действие, созданное воображением авторов, придерживающихся не реальной истории, а поэтической традиции.

Тассо первый использует не только литературные, но и исторические источники: хроники Вильгельма Тирского, Роберта из Ториньи и других (о некоторых из них он упоминает в своих письмах),<sup>8</sup> а также труд французского историка Павла Эмилия из Вероны (1460—1529). Этот частичный переход от условной традиции к реальности знаменателен и вызван не только правилами неоаристотелевской эстетики, ограничивавшей авторский вымысел. Поэма Тассо имела актуальное значение, во-первых, потому, что во второй половине XVI века началось наступление против турок и напоминание об успешном крестовом походе против мусульман казалось вполне уместным, во-вторых, потому, что в Европе еще не кончились религиозные войны. Само представление об актуальности было новым и косвенным образом связывалось с прагматистским духом эпохи. Наряду с этим интерес к истории поддерживался развивающейся исторической наукой, требовавшей, как уже говорилось, точности в изложении фактов. Однако основная причина выбора и новой трактовки темы в другом: общественные потрясения, идейная и нравственная ломка, широкое религиозное движение, борьба с ним, тоже получившая широкий отклик, — все это изменило общественное сознание, и нужна была другая литература, отразившая эти перемены.

Это заметно не только в тематике поэмы, но и в изображении некоторых явлений жизни, прежде всего войны. О том, какое место занимает война в той и в другой поэме, можно судить по начальным стихам. Ариосто хочет воспеть «женщин, рыцарей, оружие, любовь... смелые подвиги тех времен, когда мавры из Африки пересекли море и нанесли большой ущерб Франции...», а Тассо — «благочестивое оружие и Капитана, который освободил гроб господний». В стихе Ариосто слово «оружие» стоит не на первом месте и упоминается среди других предметов, достойных воспевания, а война с маврами, о которой говорится в придаточном предложении, отмечает лишь время действия. У Тассо речь идет только об оружии, т. е. о войне и о полководце, одержавшем победу. Различны и цели этих двух войн: Аграманте — мавританский король — затеял войну с Карлом, чтобы отомстить за убитого отца (песнь 1, строфа 1), крестоносцы же, возглавляемые Гоффридо, хотят «завоевать благородные стены Сиона», чтобы освободить местных христиан и создать в Палестине христианское королевство (песнь 1, строфа 23). В первом

---

<sup>8</sup> Письмо к Луке Скалабрино см.: Tasso T. Poesie e prose, a cura di S. A. Nulli. Milano, 1955.

случае цель личная, она напоминает о мелких феодальных войнах, которые велись в средние века и к XVI веку стали анахронизмом, сохранившимся лишь как литературная традиция в рыцарских поэмах. Во втором случае цель коллективная, религиозная и в какой-то мере государственная, т. е. гораздо более близкая к действительности XVI века. Ариосто описывает вымышленную осаду Парижа, Тассо — реальную, историческую осаду Иерусалима. Соответственно отношение к этим событиям разное. Конечно, в чем-то описания перекликаются: и в той и в другой поэме перед читателями появляется нечто вроде парада войск («Неистовый Орландо», песнь 10, строфы 77—90; «Освобожденный Иерусалим», песнь 1, строфы 37—64; песнь 17, строфа 28). И здесь и там происходят поединки доблестных рыцарей и развертываются грандиозные битвы. Но в битвах, изображенных Ариосто, обычно выделяются один или два героя (или героини), которые безжалостно разят врагов; при этом поэт допускает ироническое преувеличение, перечисляя разрубленные головы, руки, плечи (песнь 27, строфа 25) и указывая, что убито столько сарацинов, что «нет им числа и конца» (песнь 38, строфа 18). Такого рода преувеличения встречались в поэмах кантасториев — Ариосто использовал эту традицию, придав ей шутливый характер. Тассо к битвам относится вполне серьезно и старается сделать эти сцены массовыми, чтобы подчеркнуть героизм всех крестоносцев (песнь 20, строфы 32—60).

Оба поэта, описывая войну, касаются и техники ее ведения, особенно эту черту отмечают исследователи, занимающиеся анализом «Освобожденного Иерусалима».<sup>9</sup> На самом деле и Ариосто уделяет внимание этой стороне войны, но изображает ее иначе, чем Тассо. Показывая осаду Парижа, он говорит, что его защитники оборонялись не только копьями и мечами, но и камнями, огнем, кипящей водой и маслом, селитрой и смолой (песнь 14, строфы 110, 111, 132). Однако при этом он не любит смертоносными орудиями — в конце песни он сострадает «несчастливым людям, которые погибают», и заключает последнюю строфу словами, что дальше продолжать эту песню он не может, так как устал от нее и хочет отдохнуть (строфа 134). Если даже в изображении условной, вымышленной войны звучит жалость к тем, кто погибает, то в отступлениях, где речь заходит о войне реальной, современной, поэт серьезно прокликает адское изобретение — порох и страшное огнестрельное оружие, уничтожившее личную отвагу и сравнивавшее всех: достойных и недостойных (песнь 11, строфы 23—27). Гуманизм Ариосто проявляется здесь в разных аспектах: и в осуждении жестокости войны, и в сожалении, что новое время и его изобретения грозят стереть индивидуальность людей.

---

<sup>9</sup> Getto G. Nel modo della «Gerusalemme»; Ramat R. Per la storia dello stile rinascimentale.



Иначе относится к технике Тассо. Помимо описания тех средств, которыми пользовались осажденные сарацины, и в частности страшной смеси битума и серы (песнь 18, строфа 48), Тассо особо задерживается на изображении стенобитной машины крестоносцев (песнь 11, строфы 46—47). Он хочет поразить читателя ее величием и устрашающей силой, перед которой сарацины не могут устоять и падают со стены, как «зрелые яблоки». Безличная машина становится, таким образом, над людьми, и наглядное сравнение, к которому прибегает достаточно субъективно поэт, только подчеркивает их слабость, ничтожность, не вызывающую у него сочувствия.

У Тассо нет отступлений, и о современной войне он не говорит, но совершенно ясно, что, по его представлениям, способ ведения войны был и в прошлом такой же, как в настоящем. Поэтому он придает большое значение искусству войны, о котором довольно много писали в XVI веке.<sup>10</sup> Он не только о нем упоминает (песнь 1, строфа 6), не только останавливается на расположении войск и топографии окрестностей Иерусалима (песнь 3, строфа 55; песнь 11, строфа 26), но и вводит в повествование военный совет сарацинов (песнь 10, строфы 35—52), а одного из крестоносцев делает разведчиком, проникающим во вражеский лагерь (песнь 18, строфы 57—58; песнь 19, строфы 121—129). Реальность войны подчеркивается и отдельными деталями: перед штурмом Иерусалима Гоффридо, подбадривая своих воинов, обещает им увеличить жалованье и оказать должные почести.

Из всего этого не следует, что Тассо не видит бесчеловечности войны. Последняя битва за Иерусалим гораздо трагичнее (песнь 40, строфы 32—34), чем картина захвата Бизерты в поэме Ариосто, хотя Ариосто не смягчает красок и его христианские рыцари убивают, насилуют и грабят точно так же, как это делали их враги. Но у Ариосто это только эпизод. Битва же за Иерусалим — это кульминация, она венчает поэму: по долине текут реки крови. Война — это «кровь и пот», повторяет поэт. Последнее слово лишает трагедию войны условности, и победа в этой реальной войне не приносит радости. В последней завершающей строфе победитель Гоффридо входит в храм и преклоняет колени перед гробом господним, не сняв окровавленного плаща (песнь 20, строфа 144).

Так, война из испытания смелости, своеобразного состязания в доблести превращается в суровую необходимость. Этот взгляд на религиозные войны, раздиравшие Европу XVI века, старалось привить духовенство своему воинству, вместе с тем более серьезное отношение к войне приближало поэзию к жизни, а перенесение акцента с подвигов отдельных героев на тяжелый «труд» войны означало попытку внести в сознание понятие о долге, обязательном для всех.

<sup>10</sup> См., например: G e n t i l e A. De iure belli. Hanoviae, 1598.

Все поэмы, повествующие о войне между христианами и «язычниками», естественно, включали религиозный мотив, но место, которое он занимает в них, и его развитие не одинаковы. В «Неистовом Орландо» вопрос о столкновении христианской веры с мусульманской ставится формально.

Бог возникает в поэме не часто, он приходит на помощь христианам, когда они обращаются к нему (песнь 8, строфа 70; песнь 14, строфы 75—77). Иногда звучит непосредственное обращение к богу самого поэта, оно открывает начало песни, представляя собой нечто вроде традиционного запева (песнь 18, строфы 1—2), или завершает ее не менее традиционной концовкой (песнь 17, строфа 35). Отношение к богу вполне ортодоксальное, но воспринимается он как обязательная фигура, унаследованная от песен кантасториев, восходящих к каролингскому циклу. Особого значения для развития сюжета она не имеет, а в общем полуплутовском повествовании ее роль в известной мере снижена.

Из ангелов участвует в действии архангел Михаил, посылающий Раздор и Обман в лагерь неверных. Сам он на поле боя не появляется. Что же касается демонов, то хотя они и вредят рыцарям, страха эти лукавые духи не внушают.

Существенным среди эпизодов, связанных с религиозными представлениями, оказалось лишь путешествие рыцаря Астольфо в загробный мир. Ад являет собой пародийное подражание дантовскому аду (песнь 34, строфы 2—47), а рай — традиционную материализованную картину: прекрасный сад и дворец, где святые, как в хорошей гостинице, принимают рыцаря и его коня (строфы 49—67). Это ироническое изображение потустороннего мира показательное для свободомыслия начала века.

Отношение Тассо к религии и религиозной войне не допускает никакой иронии (если его и одолевали сомнения, в которых он каялся в своих посланиях,<sup>11</sup> то в поэме он твердо держится общепринятых воззрений). Бог у него тоже не теолого-философское провидение, воплощенное в огненной точке или в трех разноцветных кругах дантовского рая. Для укрепления ортодоксальной католической религиозности и нужен был общедоступный традиционный бог с человеческим обликом, но более деятельный и величественный, чем бог Ариосто и поэтов, сочинявших для народа. Таким и изобразил его Тассо — бог видит, что происходит в лагере крестоносцев и, не дожидаясь их молитв, приказывает архангелу Гавриилу лететь к Гоффридо, чтобы наставить и подбодрить его (песнь 2, строфы 7—12). Другой раз он посылает архангела Михаила в ад, чтобы демоны перестали вредить христианскому войску (песнь 9, строфы 58—59), т. е. активно участвует в событиях.

Еще более активными действующими лицами становятся архангелы и ангелы — посредники между богом и людьми, непосред-

<sup>11</sup> Письмо к Шипионе Гонзага см.: Тассо Т. Poesie e prose...

ственно вмешивающиеся в сражения между крестоносцами и их противниками (песнь 7, строфы 80, 92). Влияние «Илиады» органично сочетается с представлениями контрреформационной эпохи, когда вера в ангельскую иерархию, которую наделяли той же функцией, что и церковь, вновь усилилась и очень поощрялась духовенством. Лишь изображение рая в поэме напоминает о дантовских световосных сферах, а не о созданных народным воображением цветущих садах.

Одновременно с ангелами большую роль в «Освобожденном Иерусалиме» играют демоны и их владыка Вельзевул, помогающие «язычникам». Не только по сравнению с ариостовскими, но и с дантовскими дьяволами они более серьезные и величественны. Недаром, прибегая к дантовской реминисценции в своем описании Вельзевула (песнь 4, строфа 1), Тассо заимствует ее не из эпизодов, посвященных Люциферу или другим дьяволам, а из рассказа Уголино. Речь властителя ада звучит приподнято и торжественно (строфы 9—18), призыв адской трубы (ср. непристойный «рожок» дьявола у Данте) заставляет дрожать землю и подземные пещеры (строфа 3), и не только сам ад, но вся нечистая сила, в нем обитающая, должны внушать ужас без всякой примеси средневекового комизма или возрожденческой иронии. Это изображение демонов отражает усилившийся страх перед силами зла, принявшего теперь под влиянием эстетического вкуса эпохи более соблазнительное одеяние, и оживление дуализма, ослабленного в эпоху Возрождения.

Новое отношение к религии проявляется не только в образах потусторонних существ, но и в поведении реальных персонажей. Усиливается благочестие, большее значение приобретают вещие сны, молитвы, обеты, и особенно богослужения (см., например, описание религиозного шествия на Монте Оливето — песнь 11, строфы 4—11).

Во всех поэмах, где происходит война между христианами и мусульманами, обязательно кто-нибудь из мусульман («язычников») принимает крещение (в поэме Ариосто — такой важный персонаж, как Руджиеро). В «Освобожденном Иерусалиме» принимает крещение Клоринда и готова креститься Армида. Но в реальной жизни бывали и обратные случаи, когда христиане переходили в мусульманство (не говоря уже о переходе католиков в протестанство). Ариосто не уделяет таким обращенным никакого внимания. Тассо же выводит двух ренегатов, из которых один — Исмен — играет в поэме важную роль.

Увлечение волшебством и магией, свойственное, как мы уже указывали, XVI веку, не могло не отразиться в литературе, но в рыцарских поэмах, восходящих к каролингскому, и особенно к бретонскому, циклам, этот фантастический элемент был уже привычным топосом. Это очень заметно в «Неистовом Орландо». Поэма прямо насыщена чудесами. Чернокнижники и волшебники, из которых главные Атлант, злая волшебница Альчина и доб-

рая — Мелисса, участвующие в действии, эпизодические фигуры великанов, людоедов, драконов и змей, крылатый конь, волшебная книга, перстень, чаша, — все это органично входит в содержание поэмы, где сливаются различные истоки: бретонские романы, античный эпос и народные сказки. Но отношение к этим чудесам несерьезное — побежденный Атлант, семидесятилетний старик, плача объясняет Брадаманте, что он построил заколдованный замок не из злых намерений, а чтобы уберечь своего любимого питомца Руджиеро от участия в опасной войне (песнь 4, строфы 29—30). Злая волшебница Альчина, образ которой навеян Цирцеей, оказывается безобразной старухой, ее искусственная красота исчезает благодаря волшебному перстню, полученному Руджиеро от Мелиссы. По этому поводу автор насмешливо замечает, что таких чудесников среди людей много, и фигура волшебницы становится комической аллегорией. На острове Альчины столько чудес, что их воспринимаешь как гиперболу (песнь 6, строфы 61—62), и страшное превращается в смешное. Такую же комическую окраску приобретают и чудесные приключения Астольоfo, привозящего с луны на землю утраченный разум Орlando, запечатанный в аптекарской склянке с соответствующей этикеткой. Совершенно ясно, что вся эта фантастика чистейший литературный вымысел.

Совершенно иной характер имеет фантастический элемент в поэме Тассо. Уже в своем трактате Тассо, стремясь примирить чудесное с правдоподобным, предлагал поэтам изображать только чудеса христианской эпохи, которые не вызовут сомнений у читателей, и сам строго придерживался этой рекомендации.

Важное значение в его поэме имеет магия, связанная с религиозными понятиями. На стороне сарацинов два злых волшебника — Исмен и Идраот, которым покровительствуют силы ада. Ренегат Исмен колдует в соответствии с представлениями современников Тассо: шепчет кощунственные заклинания над иконой (песнь 2, строфа 7) и накладывает заклятие на лес, призывая туда злых духов (песнь 13, строфы 5—8). Одновременно он помогает защищать Иерусалим с помощью пиротехники, которой, конечно, не знали крестоносцы, но уже пользовались воины XVI века. Маг оказывается и алхимиком — фигурой анахронической, но зато близкой первым читателям Тассо. Идраот, о котором говорится, что он «знаменитый и благородный маг» (песнь 4, строфа 20), к магическому искусству не прибегает. Советы, которые он дает своей племяннице Армиде (тоже волшебнице), как внести смуту в христианский лагерь, основаны на уверенности в силе не колдовских, а женских чар. Наставляя ее, как соблазнить доблестных рыцарей, он заключает свои советы двусмысленной иезуитской фразой: «...ради веры, ради родины все дозволено» (песнь 4, строфа 26). Так, магия приобретает практический оттенок, приближаясь к военной технике и политике.

Армида занимает в поэме особое место, она выступает то как обольстительная женщина, то как могущественная волшебница.

Образ ее преемственно связан с двумя поэтическими фигурами: Анджеликой и Альчиной. Как Анджелика она является в христианский лагерь, призывает рыцарей помочь ей отвоевать ее царство и соблазняет их своей красотой. Но Анджелика лишена коварства, и ей чужды политические цели, в ее красоте нет греховности, как в красоте Армиды, образ которой возник в атмосфере страха перед соблазном. По сравнению с Альчиной фигура Армиды трагичнее. Это не смешная, безобразная старуха, обманом прельстившая юношу, а прекрасная женщина, из обольстительницы превратившаяся в жертву любовной драмы. В начале ее волшебство традиционное: она превращает рыцарей в рыб (песнь 10, строфы 65—66). Затем она появляется как могущественная повелительница духов на крылатой колеснице (песнь 16, строфы 68—71), а в конце ее чары слабеют и не могут устоять перед любовью. Это контрастное смешение волшебной силы и женской слабости создает особый характер ее образа — оно должно подчеркнуть внутреннюю победу добра над злом и христианства над язычеством и одновременно придать образу большее правдоподобие.

В целом все же фантастический элемент не занимает в поэме так много места, как в «Неистовом Орландо». Средоточием чудес представлен лишь счастливый остров Армиды и заколдованный лес под Иерусалимом.

По сравнению с садом Альчины остров Армиды выдержан в одном колорите. Здесь все прекрасно — и природа, и юные купальщицы, никаких смешных или безобразных фигур, как в саду Альчины, нет. Но именно красота, к которой не примешивается никакого комического элемента, скрывает опасный соблазн: прекрасная мечта Возрождения о совершенной земной гармонии таит в себе грех. Совсем в другом гротескном роде изображен заколдованный лес. Если остров Армиды отвлекает от долга своей манящей красотой, то лес мешает его выполнению, наводя ужас на тех, кто в него вступает. Он мрачен, темен, в нем устраивают шаш баш ведьмы, слышны рев и вой диких зверей, шум прибой, гром (песнь 13, строфы 2—4, 21), появляется страшное пламя в виде высоких замков, охраняемых чудовищами (строфы 27, 28). А тех, кто не боится этих призраков, лес искушает другими видениями: Танкредо и Ринальдо слышат голоса любимых женщин, превратившихся в деревья (песнь 13, строфы 41—43; песнь 18, строфа 34), возникают обманчивые фигуры прекрасных нимф. Только Ринальдо удается победить соблазны страха, красоты и любви с помощью небесных сил и тех, кто неподкупно им служит.

Среди них на первом месте Петр Отшельник, который посылает за Ринальдо рыцарей, а затем помогает очиститься от грехов и благословляет, когда тот отправляется в заколдованный лес. Наряду с Петром — фигурой исторической — выведен добрый волшебник из Ашкелона — образ литературный, традиционный. Но Тассо его видоизменяет, превратив в крестившегося язычника,

преданного христианской вере (песнь 14, строфы 41—47). И наконец, появляется совершенно фантастический образ девы с ангельским ликом, которая ведет волшебный корабль (песнь 15, строфы 4—6). Так, среди «чудесных помощников» оказываются лицо реальное, персонаж, восходящий к рыцарским романам, и существо, близкое к ангелам. Смешение столь разных персонажей, объединенных общим католическим колоритом, знаменательно для переходной эпохи. Любопытно смешение волшебного элемента с реальным. Заколдованный лес нужен крестоносцам для практической цели, чтобы построить стенобитную машину. Прекрасная дева предсказывает рыцарям открытие Америки.

Таким образом, магия, с одной стороны, тесно переплетается с религией, а с другой — соприкасается с практической деятельностью людей и с развитием их познания мира. Она не просто вплетается в поэтический вымысел, как у Ариосто, ее значение в поэме соответствует месту, которое она занимала в действительности и в сознании людей второй половины XVI века. Такое же приближение к действительности заметно и в отношении Тассо к излюбленной практической науке — географии. Отметим, что поэма Ариосто прямо пестрит географическими названиями от Ирландии до Китая. Рыцарь Астольфо плывет по Персидскому заливу мимо Индии, Малайи, Цейлона (песнь 15, строфы 16, 17). Но описания этих мест нет. Упоминание о них создает бесконечную открытость горизонта и вызывает ощущение свободы, которую так ценили люди Возрождения. Действие поэмы Тассо сосредоточено в одном месте. Лишь одно путешествие совершают его персонажи: они плывут к «счастливому острову» по Средиземному морю, а затем выходят в Атлантический океан (песнь 15, строфы 10—35). Но Тассо сообщает сведения о средиземноморских городах и странах, и они представляются гораздо более реальными, чем страны, которые называет Ариосто. Лишь океан все еще ощущается как легендарная стихия, хотя упоминание о Колумбе тоже придает ему оттенок реальности. Поэзия приобретает отчетливо выраженную познавательную ценность, к которой не стремились предшественники Тассо.

Но наиболее ощутимы перемены, произошедшие в области этики. Рыцарям Ариосто незнакомо чувство долга, они очень легко покидают Карла в трудный для него момент, и его гнев и жалобы не могут их остановить. Ими движет только желание славы и любви (песнь 1, строфа 25). Даже доблестный Орландо ради любви нарушает верность Карлу и «меньше помышляет о боге» (песнь 9, строфа 1). Правда, его настигает кара — утрата рассудка, но описание его неистовства, и особенно сцена возвращения к нему разума (песнь 39, строфа 37), проникнуты легким юмором, и потому кара не воспринимается серьезно, равно как его стремление загладить свою вину (песнь 39, строфа 61), о которой поэт говорит вскользь. Идеал, а, вопреки мнению Де Санктиса и других итальянских исследователей, у Ариосто есть нрав-

ственный идеал, — благородный рыцарь, не знающий коварства и хитрости, всегда готовый прийти на помощь тому, кто слабее его (это относится в одинаковой степени как к христианским, так и к сарацинским рыцарям). Этот идеальный герой свободен в своих действиях, в том вымышленном поэтическом мире, в котором он живет, общественные связи не налагают на него никакой узды.

Поэтическому сознанию Тассо такая свобода представляется не только невозможной, но и нежелательной. Цели, которую ставят перед собой крестоносцы, — освободить Иерусалим — нельзя достичь доблестью отдельных рыцарей, подчиняющихся лишь своей воле. Возникает новое требование — их единение. Это требование отчетливо выражено в речи Петра Отшельника, который предлагает крестоносцам создать войско наподобие человеческого тела, где все части связаны друг с другом, а ими управляет голова, т. е. один вождь (песнь 1, строфа 31). Подчеркивая важность единения и губительность раздоров, Тассо не только следует своему поэтическому образцу — «Илиаде», но и господствующей идее своего времени. Единение, которое предполагает отказ от полной свободы личности, вызывает к жизни понятие долга и дисциплины (песнь 7, строфа 49; песнь 5, строфа 55). Нарушения долга, в которых повинны лучшие рыцари — Танкредо и Ринальдо, делаются основой главных драматических конфликтов поэмы. Происходит переоценка духовных ценностей: на первый план выдвигается идея, которая становится над человеком. Она сдерживает его страсти, вдохновляет на самопожертвование, но одновременно в своей метафизической устремленности обнаруживает жестокость и даже бесчеловечность: ради нее Гоффридо отказывается помочь Армиде, а Ринальдо бросает ее, ради нее крестоносцы не щадят жителей Иерусалима. Так возникает новая драматическая поэзия, проникнутая иным пафосом, чем поэзия Ариосто.

Но показывая в идеальном свете христиан с их нравственными принципами, Тассо все же не может совершенно оторваться от практической морали своего века. Правда, коварным иезуитизмом он наделяет их врагов — Аладина, Идраота, но и идеальный герой, Гоффридо, прибегает к дипломатии, т. е. к смягченной и облагороженной форме необходимого полуобмана, и при переговорах с послами Аладина (песнь 2, строфа 87), и в какой-то мере в речах, обращенных к своим сторонникам (песнь 1, строфы 21—28). Такие приметы реальной политики еще не проникли в поэму Ариосто.

Сопоставляя двух преемственно связанных поэтов, мы ограничились отдельными элементами их произведений, но и это неполное сопоставление показывает, что Тассо, воспринявший в юности культуру Возрождения, принадлежит уже к другой эпохе и что его поэма отмечает качественно новый этап в истории итальянской литературы, когда не только менялись понятия и идеалы, но и намечался переход от условного гармонизированного изображения действительности к ее более реалистическому воссозданию.

## ФЛОРЕНТИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ XVI ВЕКА И ПОЗДНЕЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

XVI век в истории Италии сложный и противоречивый: черты первоначального накопления сочетаются с феодальной реакцией, окончательное крушение могущества городских республик — с укреплением монархических территориальных государств. Крепнувшее национальное самосознание сталкивается с установлением иноземного владычества, а творческая активность итальянского народа — с католической реакцией. Крушению одних идеалов сопутствует возникновение новых. Переходный характер эпохи отразился во всех конкретных формах культурной жизни, в том числе и в истории итальянских академий.

Академии были в ту пору наиболее распространенными центрами общения деятелей культуры. Они возникали в крупных и мелких городах, зачастую их было даже несколько в одном городе. Им всем свойственны причудливые названия и строго регламентированная внутренняя структура. Были академии, занимавшиеся только литературой или языком, естественными науками, философией или искусством, и были также академии со смешанными интересами. Но не было такой области культуры, которой академии не занимались бы. Одни академии объединяли только профессионалов, другие же допускали в свою среду и любителей. Были академии аристократические и такие, которые открывали свои двери для всех желающих. Одни существовали короткий период, другие дожили до наших дней. Трудно назвать писателя, ученого или художника той поры, который не принадлежал бы к одной или к нескольким академиям.<sup>1</sup> Дж. Бенцони назвал академии наиболее видным феноменом анатомии и физиологии итальянской культуры второй половины XVI и всего XVII века.<sup>2</sup> Следовательно, невозможно узнать культурный климат того времени без тщательного исследования деятельности академий.

Особый интерес представляет Флорентийская академия. Возникшая в городе, который с полным правом именуется колыбелью культуры Возрождения, она уже тем самым показательна для судьбы этой культуры на позднем этапе. Кроме того, ее появление совпадает с коренными социальными и политическими сдвигами во Флоренции, что позволяет проследить за влиянием этих процессов на развитие культуры. Явно недостаточно изучен-

<sup>1</sup> Об итальянских академиях см.: Maylender M. Storia delle accademie d'Italia. Bologna, 1926—1930, vol. 1—5; Benzoni G. Richieste di cultura urbana nell'Italia del '500—'600: le accademie e l'esempio veneto. — Istituto internazionale di storia economica «Francesco Datini» Prato. Settimana di studio. Prato, 29 IV 1974.

<sup>2</sup> Benzoni G. Richieste..., p. 10.



ная до недавнего времени, она лишь в последние годы привлекла внимание ряда историков и литературоведов.<sup>3</sup>

В кратком сообщении нет, естественно, возможности дать сколько-нибудь полную характеристику деятельности академии. Ниже будет предпринята попытка, в порядке постановки вопроса, обратить внимание на наиболее существенные ее черты.

30-е годы XVI века были для Флоренции временем глубокого экономического спада, острых социальных противоречий, коренных политических сдвигов. В 1530 году погибла республика, в 1532 — был установлен герцогский режим. Политический кризис 1537 года кончился укреплением власти Медичи: герцогом стал Козимо I. А через три года, 1 ноября 1540 года, небольшая группа молодых людей — почти все представители торговой среды — создали Академию мокрых (*Accademia degli Umidi*) для совместных бесед и занятий поэзией и языком. Спустя три месяца при непосредственном участии герцога Академия мокрых была превращена в Флорентийскую академию, ставшую уже к 50-м годам арбитром культурной жизни Флоренции.<sup>4</sup> Неоднократно изменялся устав академии, были утверждены состав и функции должностных лиц, были уточнены круг занятий, права и обязанности академиков. Постепенно она превращалась в своего рода государственное учреждение, деятельность которого проходила под постоянным бдительным оком государя. Через опеку над академией герцог сумел успешно бороться с опасными для него республиканскими симпатиями. Проявляя и в дальнейшем заботу об академии и поощряя ее деятельность, он сумел извлечь для себя из этого покровительства немалый политический капитал. Но вопрос о роли политической власти в истории академии выходит за рамки поставленной нами задачи.

Состав членов академии был очень пестрым. Это были писатели и поэты, ученые и художники, патриции и духовные лица, торговцы и ремесленники, секретари и придворные герцога. В первые десятилетия наиболее активными членами академии были чулочник Джелли и аптекарь Грацини, историк и философ Варки, каноник церкви Сан Лоренцо и филолог Джамбуллари,

---

<sup>3</sup> De Gaetano A. L. *The Florentine Academy and the advancement of learning through the vernacular: the Orti Oricellari and the Sacred Academy.* — *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, vol. 30, N 1; Plaisance M. *Une première affirmation de la politique culturelle de Côme I: la transformation de l'académie des «Humidi» en Académie Florentine (1540—1542).* — In: Rochon A. (ed.). *Les écrivains et le pouvoir en Italie. 1ère série.* Paris, 1973; Di Filippo Bareggi C. *In nota alla politica culturale di Cosimo I: L'Accademia Fiorentina.* — *Quaderni storici*, 1973, N 23; Bertelli S. *Egemonia linguistica come egemonia culturale e politica nella Firenze cosmiana.* — *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 1976, vol. 38, N 2.

<sup>4</sup> К концу XVI века академия начала переживать упадок. Она существовала до 1783 года.

переводчик и математик Бартоли. Одно время в состав академии входили типограф и автор утопических и бурлескных сочинений Антон Франческо Дони, а также известный деятель реформационного движения Пьетро Карнесекки. Душой академии и одновременно одной из самых колоритных ее фигур был чулочник Джелли — самоучка, который, говоря его собственными словами, «целый день был вынужден воевать с ножницами и иглой».<sup>5</sup> Он был писателем и филологом, философом и переводчиком, знатоком Данте и Петрарки, латинских авторов и современной науки.

Сохранившиеся документы (уставы, записи о заседаниях и т. п.) и произведения членов академии позволяют выделить некоторые наиболее показательные черты деятельности этого учреждения.

Флорентийская академия представляет немалый интерес для истории реформационного движения. Среди членов академии были лица, которые подозревались в ереси, подвергались гонениям за свои религиозные взгляды (Бартоломео Панчиатики, Пьеро Джеллидо, Франческо Винта), а также такие, которые заплатились за это жизнью (Пьетро Карнесекки). Известно о дружественных связях многих академиков с приверженцами Реформации. Но больше всего было таких, которые более или менее открыто отстаивали отдельные положения реформационных учений. К последним относятся Граццини, Дони, и особенно Джелли. В его «Причудах бочара» говорится о том, что надо читать священное писание, имеются резкие высказывания против индульгенций и практики отлучения, критикуется поведение духовенства, умаляется значение «добрых дел». Не случайно это произведение, как и его диалоги «Цирцей», были впоследствии включены в Индекс запрещенных книг.<sup>6</sup>

Флоренция не принадлежала к основным центрам Реформации в Италии.<sup>7</sup> Выяснение причин не входит в нашу задачу, но нет сомнения в том, что в этом сыграли роль не только активная деятельность церковников и поддерживающего их герцога, но прежде всего глубоко укоренившиеся гуманистические традиции и вытекающий отсюда интерес к научным знаниям среди широких слоев флорентийского населения. Это отчетливо проявляется в содержании деятельности академии.

Одной из наиболее характерных черт, выделяющей Флорентийскую академию среди остальных, была широкая просветитель-

<sup>5</sup> Цит. по: Lagomaggiore C. Le «lettture sopra lo inferno» di G. B. Gelli calzaiolo fiorentino dantista. — In: Miscellanea in onore di Roberto Cessi. Roma, 1958, vol. 2, p. 102.

<sup>6</sup> De Gaetano A. L. 1) The Florentine Academy..., p. 49; 2) Tre lettere inedite di G. B. Gelli e la purgazione de «I capricci del bottaio». — Giornale storico della letteratura italiana, 1957, vol. 134, f. 2—3.

<sup>7</sup> D'Addario A. Aspetti della controriforma a Firenze. Roma, 1972, p. 35—37, 415—421; Caponetto S. Una sconosciuta predica fiorentina del minorita Benedetto Locarno. — Nuova rivista storica, 1973, N 3/4, p. 410—416; De Gaetano A. L. The Florentine Academy..., p. 49—51.

ная деятельность, выразившаяся главным образом в чтении публичных лекций. Уже в 1540 году известный ученый и философ Франческо Верино прочитал три публичные лекции.<sup>8</sup> В уставе академии и в последующих его вариантах говорилось об обязанности членов академии выступать с публичными лекциями.<sup>9</sup> В реформе 1553 года речь идет о необходимости назначить двух лекторов для толкования «Комедии» Данте и «Канцоньере» Петрарки и чтения соответствующих лекций один раз в неделю.<sup>10</sup> Герцог Козимо поручил это Джелли и Варки.<sup>11</sup> За два дня до лекции должно было быть вывешено объявление о том, где и когда она будет читаться.<sup>12</sup> Публичные лекции читались сначала в церкви Санта Мария Новелла, а позже — в зале университета, словом, в местах, где могло собраться максимальное количество слушателей. Эти лекции, видимо, пользовались большим успехом. Уже первая лекция Верино привлекла, по словам современника, «невиданное стечение народа».<sup>13</sup> Впоследствии Уголино Мартелли писал, что публичные лекции слушает весь город и люди самого разного состояния и судьбы.<sup>14</sup>

Целью лекций была популяризация знаний среди народа. Об этом говорится в уставе академии, а также в лекциях, научных и литературных произведениях академиков. Наиболее образно эту мысль выразил Джелли в «Причудах бочара»: «Надо снять с глаз народа темные очки, которые ему надели ученые мужи».<sup>15</sup> Варки писал, что ученые не допускают народ к науке; обязанностью академиков является вывести как можно больше людей из состояния невежества.<sup>16</sup> По существу, это означало освобождение от интеллектуального авторитета традиционных ученых, поощрение распространения научных знаний и свободного развития творческой мысли. Этой цели несомненно служила также практика печатания текста лекций после их прочтения. Множество таких изданий вышло в типографиях Дони и Торрентино.

<sup>8</sup> Lagomaggiore C. Le «lettture...», p. 101.

<sup>9</sup> «...et da hora innanzi s'intenda non habile alli partiti chi non leggerà una volta in pubblico et altra in privato...» (Riforma del 1546. — In: Quaderni storici, 1973, N 23, Appendice, p. 547); ср.: Costituzione dell'Obbligo degli Accademici..., 1547. — Ibid., p. 570.

<sup>10</sup> Riforma del 1553. — Ibid., p. 573.

<sup>11</sup> За последние десять лет жизни Джелли прочитал 101 лекцию на темы из «Божественной Комедии» Данте (De Gaetano A. L. The Florentine Academy..., p. 38). Список всех лекций, прочитанных на эту тематику, см.: Barbi M. Della fortuna di Dante nel secolo XVI. Pisa, 1890, p. 216—235.

<sup>12</sup> Di Filippo Vareggi C. In nota... — Quaderni storici, 1973, N 23, Appendice, p. 574.

<sup>13</sup> «...con tanto concorso di popolo che parve incredibile» (Lagomaggiore C. Le «Lettture...», p. 101).

<sup>14</sup> Plaisance M. Une première affirmation..., p. 425.

<sup>15</sup> Gelli G. V. Opere. Milano, 1805, vol. 2, p. 61.

<sup>16</sup> Ольпки и Л. История научной литературы на новых языках. М.; Л., 1934, т. 2, с. 114.

Подобные популяризаторские устремления академиков, видимо, отвечали истинным потребностям флорентийского населения. Об этом свидетельствует популярность академии и ее целей, большое количество слушателей лекций, а также то обстоятельство, что еще во второй половине XVI века во Флоренции встречаются такие образованные ремесленники с широким кругозором, каким был портной Бастиано Ардити, автор великолепной хроники своего времени.<sup>17</sup> Не исключено, что выраженная тяга к знаниям, чему можно было бы привести еще много доказательств, в какой-то мере была вызвана вынужденным прекращением всякой политической активности.

Однако для того чтобы академия могла достичь намеченной цели, было необходимо читать лекции на понятном и доступном всем итальянском языке. И эту задачу ставила себе академия. «И чтобы в этой нашей академии стремились только к изложению всякой науки на нашем языке», — говорится в реформе устава 1547 года.<sup>18</sup> Джелли считал, что обсуждение всех вопросов, которое в то время происходило по-латыни, должно осуществляться на народном языке.<sup>19</sup> На своей первой лекции Верино заявил, что будет читать по-итальянски, чтобы таким образом помочь большему количеству людей.<sup>20</sup> Эту же цель преследовали академики, переводя научные труды с латинского на итальянский язык. Козимо Бартоли настаивал на необходимости увеличения количества переводов, чтобы облегчить доступ к наукам.<sup>21</sup> Сами же члены академии были обязаны представлять свои собственные сочинения только на родном языке.<sup>22</sup> Итальянский язык становился языком науки и постепенно приобрел такое значение, какого он никогда еще не имел и какое он окончательно закрепил за собой со времен Галилея.<sup>23</sup>

Флорентийская академия занималась не только обоснованием правомерности замены латинского языка итальянским в научной практике. Она активнейшим образом участвовала в споре о языке, который охватил в то время всю образованную Италию.<sup>24</sup> Вопрос о содержании этого спора, как и о его причинах, чрезвычайно

---

<sup>17</sup> Arditi B. *Diario di Firenze e di altre parti della cristianità (1574—1579)*. Firenze, 1970.

<sup>18</sup> *Capitoli dell'Accademia...* — *Quaderni storici*, 1973, N 23, Appendice, p. 560.

<sup>19</sup> Plaisance M. *Une première affirmation...*, p. 425.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 417.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 405. — Эта задача также предусматривалась в документах академии. Так, в законе 1542 г. говорится: «*Interpretando, componendo e da ogni altra Lingua ogni bella Scienza in questa nostra riducendo*» (Cantini L. *Legislazione toscana*. Firenze, 1800, vol. 1, p. 195—196).

<sup>22</sup> Di Filippo Vareggi. *In nota...* — *Quaderni storici*, 1973, N 73, Appendice, p. 562.

<sup>23</sup> Ср.: Ольшкки Л. *История научной литературы...*, т. 2.

<sup>24</sup> Bertelli S. *Egemonia linguistica...*; Migliorini B. *La questione della lingua...*

интересен и требует самостоятельного рассмотрения. Здесь следует лишь отметить, что этот спор, несомненно, — одна из своеобразных форм проявления роста национального самосознания итальянского народа и обострившихся чувств патриотизма в условиях итальянских войн и установления иноземного владычества. Изучение народного языка — одна из основных задач, которую с самого начала существования ставила себе академия. По словам Джованни Строщи, программа академии сводилась к изучению и обогащению флорентийского языка.<sup>25</sup> Нередко академию именовали «Флорентийской академией народного языка» или «матерью этого сладчайшего языка».<sup>26</sup> Наряду с надуманными и фантастическими теориями, защищаемыми некоторыми членами академии, в их рассуждениях встречается много здравых мыслей. Так, они обосновывали идею постоянного обогащения, обновления и развития языка, признавали необходимость расширения и уточнения лексики. Они ориентировались не на застывшие традиции прошлого, но на живую разговорную народную речь. Ими была составлена первая грамматика итальянского языка. При всем том изучение языка рассматривалось академиками не как самоцель, а в первую очередь как средство для освоения наук. Не язык делает человека ученым, а науки, говорил Джелли в «Причудах бочара».<sup>27</sup> Именно эта установка отличает позиции Флорентийской академии в споре о языке.

Знания, которые члены академии распространяли среди своих слушателей и читателей, отличаются большим разнообразием. Это были прежде всего идеи ставшего уже традиционным гуманистического мировоззрения, взгляды платоников и аристотеликов. Это были философские, этические и эстетические проблемы и весь арсенал известных в то время научных знаний в области физики и астрономии, анатомии и физиологии, географии и космологии, филологии, искусства и т. д.<sup>28</sup> Джелли, например, воспитанный в гуманистическом духе, стремился объединить платонизм и аристотелизм, христианский и языческий миры и найти гармонию в этом слиянии. Он, как и многие другие академики, следовал по пути, проложенному Фичино и Пико делла Мирандола.

Во Флорентийской академии той поры не возникали новые научно-философские направления, в целом ее наука была в значительной мере эклектичной. Тем не менее сказанное не исчерпывает содержание научно-философских взглядов, господствовавших в академии. Обращает на себя внимание ряд любопытных моментов. Это в первую очередь ярко выраженное негативное отношение к официальной университетской образованности, ко вся-

<sup>25</sup> Bertelli S. *Egemonia linguistica...*, p. 262.

<sup>26</sup> Maylender M. *Storia delle accademie...*, p. 2.

<sup>27</sup> Gelli G. B. *Opere*, vol. 2, p. 61—62, 83.

<sup>28</sup> De Gaetano A. L. *The Florentine Academy...*, p. 44.

кой книжной учености, к педантизму и принципу авторитета.<sup>29</sup> Хотя эти черты самими академиками отнюдь не были еще преодолены, опыт и жизненная практика как основа и источник познаний определенно завоевывали ведущее место. Одновременно в их взглядах начинают преобладать элементы науки как развивающейся области, находящейся в постоянном обновлении.

В то же время вырисовывается интерес к социальным проблемам реальной действительности. Он отчетливо проявляется в «Цирцеи» Джелли. В этом произведении можно найти черты той критики современной жизни, которая значительно ярче выступает в произведениях А. Ф. Дони и которая получила полное звучание у итальянских утопистов. Джелли по сравнению с ними более оптимистичен, он верит, что научные знания и образование могут помочь человеку, нет у него также попытки создать образ идеального общества. Дело, однако, не в оценке взглядов Джелли, а в том, что проблема реальной социальной действительности входит в круг интересов деятелей Флорентийской академии.

История Флорентийской академии позволяет ставить еще много других вопросов, важных для понимания характера позднего Возрождения, как например об отношении к наследию Данте и Петрарки всего раннего Возрождения, о причине отсутствия политических и исторических проблем в сфере интересов академиков и др. Но представляется, что и те вопросы, которые были здесь бегло обрисованы, дают достаточное основание, чтобы наметить место и значение Флорентийской академии в культуре позднего Возрождения.

Флорентийская академия как наиболее яркий феномен культурной жизни Флоренции в середине XVI века является, вне всякого сомнения, зеркалом всей разнообразной и противоречивой общественно-политической жизни этого города. Она свидетельствует о том, что Флоренция все еще оставалась важным центром культуры Возрождения, население которого проявляло заметную тягу к науке и знаниям. Гуманистические воззрения продолжали господствовать среди интеллигенции, что, как уже отмечалось, несомненно препятствовало укоренению реформационных учений. Но гуманистические идеи приобрели новые оттенки и сочетались с новыми интересами, обращенными в сторону материального мира. Распространяя научные знания на народном языке, приобщая относительно широкие слои населения к образованию, академия как бы подготавливала почву для будущих достижений. Нельзя также не отметить известные демократические тенденции в деятельности академии, заслуги в развитии итальянского языка. Все это позволяет усмотреть во Флорентийской академии своеобразный мост, связывающий культуру Возрождения с наукой и философией нового времени.

<sup>29</sup> Plaisance M. Une première affirmation..., p. 372—374; Lagomaggiore C. Le «lettura...», p. 61.

## К ИСТОРИИ АКАДЕМИИ DEGLI UMORISTI В XVII ВЕКЕ

В статье А. Х. Горфункеля «Гуманизм—Реформация—контрреформация»<sup>1</sup> обращает на себя внимание очень важное положение о судьбе «республики ученых» в эпоху Реформации и контрреформации, о расколе этой «республики ученых», или (что мне кажется более верным) о выходе из нее той части гуманистически мыслящих деятелей культуры, которые увлеклись лозунгами Реформации и порвали со своим гуманистическим прошлым. Задача заключается в том, чтобы изучить дальнейшую судьбу «республики ученых», так как она с крушением Ренессанса не исчезает, но, видоизменяясь, продолжает традиции ренессансной интеллигенции, традиции гуманистической филологической образованности.

Особую важность, в частности, приобретает изучение деятельности бесчисленных в XVII веке академий, вольных литературных сообществ, академических ассоциаций (*vacue accademie letterarie*) — характерной и типичной формы интеллектуального общения итальянских эрудитов Сеиченто. Академии возникали не только в крупных городах и культурных центрах (Неаполь, Рим, Флоренция, Сиена, Болонья, Верона, Венеция), но и в мелких городках. Как правило, этим академиям давали потешные, юмористические названия (*titoli bislacci e burleschi... gli Umidi, i Rozzi, gli Apatisti, gli Umoristi, gl'Insensati, ecc.*)<sup>2</sup>

Изучение их генетических связей с ренессансными академиями, их структуры, уставов, персонального состава «академиков», их научной и идеологической активности могло бы многое дать для понимания судеб «республики ученых» в эпоху Реформации и контрреформации.

В настоящей статье я лишь представляю пять новых, ранее не публиковавшихся документов, содержащих некоторые дополнительные данные о персональном составе одной из крупнейших академий Италии XVII века — Академии умористов. Основанная в 1603 году (в один год с Академией dei Lincei) как *Accademia letteraria* в доме римлянина Паоло Манчини несколькими молодыми аристократами (один из главных ее инициаторов был Гаспаро Сальвиани), она просуществовала до 1670 года, за короткий срок снискав большую популярность не только среди итальянцев, но и иностранцев. «Ни одна из итальянских акаде-

<sup>1</sup> См. настоящий сборник, с. 7—19.

<sup>2</sup> *Enciclopedia Italiana*, 1929, vol. 1, p. 187; cf.: Maylender M. *Storia delle accademie d'Italia*. Bologna, 1928—1930, vol. 1—5.

мии этого времени, — говорит Майлендер, — не собирала столько знаменитостей».<sup>3</sup>

Действительно, в списке «академиков-умористов» (*Accademici Humoristi*), который сохранился в рукописи венецианской библиотеки св. Марка<sup>4</sup> (здесь же и устав академии), мы находим имена многих известных итальянских деятелей, например кардиналов Франческо и Антонио Барберино, Агостино Маскаради, многих представителей известного римского рода Колонна (Антонио, Джованни Паоло, Пьетро, Джованни Камилло, Чезаре), но также кардинала Джулио Мазарини, библиотекаря кардиналов Ришелье и Мазарини Габриэля Ноде и других.<sup>5</sup>

Список этот (или, вернее, подписи «академиков» под уставом) является, должно быть, неполным (*si page incompleto*),<sup>6</sup> так как имеются сведения, что и другие деятели культуры, не упомянутые в списке, входили в Академию умористов. Так, среди бумаг личного архива знаменитого эллиниста XVII века, скриптора, хранителя, а затем и главного библиотекаря Ватиканской библиотеки Льва Алляция (1588—1669), хранящихся в западноевропейской секции архива Ленинградского отделения Института истории СССР АН СССР, содержится несколько подлинных писем (автографов) одного из членов известной генуэзской семьи Паллавичино — Тобиа Паллавичино, адресованных Алляцию и свидетельствующих, что и автор писем, и адресат состояли в рядах *spiritosi ingegni*, как называли себя «академики-умористы».

Из писем явствует, что Лев Алляций оказал протекцию в приеме в Академию умористов Тобиа Паллавичино,<sup>7</sup> причем условием оказания этой любезности было, по-видимому, обязательство последнего издать в Генуе многострадальный труд Алляция «Драматургия» — алфавитный каталог итальянских драматургических произведений (до этого изданных) со всеми выходными данными. Мысль о составлении такого каталога высказана Алляцием еще в письме к Анджелико Апрозио от 4 апреля 1654 года, но прошло 12 лет, прежде чем труд увидел свет в 1666 году в Риме в типографии Маскарди.<sup>8</sup> Манакорда, который исследовал всю эту историю на материалах переписки Алляция с Анджелико

<sup>3</sup> Maylender M. *Storia delle accademie...*, 1930, vol. 5, p. 374. — В соперничестве с Академией умористов находилась академия, основанная в 1635 году Пьетро делла Валле, к которой принадлежал Томмазо Кампанелла (см.: Mattei R. de. *Sulla partecipazione di Tommaso Campanella alle Accademie del suo tempo.* — In: *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei.* Roma, 1974, vol. 29, fasc. 5—6, p. 243). Отметим также, что «слепком» с Академии умористов была французская *Académie des beaux esprits*.

<sup>4</sup> Classe XI, Cod. LXI.

<sup>5</sup> Maylender M. *Storia delle accademie...*, vol. 5, p. 375—380.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>7</sup> В упомянутом списке «академиков-умористов» уже значится один Паллавичино — Карло Эмилио (см.: *Ibid.*, p. 377). Трудно сказать, кем он приходится Тобиа Паллавичино.

<sup>8</sup> *Drammaturgia, divisa in sette undici.* Roma, 1666.



Апрозио, констатирует лакуну в их переписке с 1656 года и недоумеает, почему «Драматургия» так долго не была опубликована. Ему известно, что за напечатание ее в Генуе взялся синьор Тобиа Паллавичино, сын Фабрицио (*quondam Fabritii o del fu Fabritio*), но потом, полагает Манакорда, о «Драматургии» забыли, и она продолжительное время пылилась неизданной в Генуе.<sup>9</sup>

Документы фонда ЛОИИ СССР позволяют заполнить эту лакуну. В письме из Генуи от 19 октября 1658 года (ед. хр. 50/3) Паллавичино уже пишет, что надеется скоро сообщить о выпуске в свет «Драматургии» Алляция, печатание которой задержалось, так как его, Паллавичино, не было в городе в течение нескольких месяцев и из-за отсутствия печатников (*stampatori*). В письме от 1 февраля 1659 года (51/3) он говорит, что Алляций имеет все основания «поместить [его] в книгу мертвых» и не оказывать ему чести в приеме в Академию умористов, так как печатание «Драматургии» еще не началось (указывается причина — «суровая цензура инквизитора»); Паллавичино извиняется за задержку и выражает надежду, что в ближайшую неделю поста сочинение начнут печатать. 22 февраля 1659 года он еще пишет (52/3), что от синьора Андреа он знает о том, что с помощью Алляция ему «в скором времени... предстоит причаститься бессмертия», будучи принятым «в число умористов этого города» (т. е. Рима). Он просит сообщить, кто возглавляет академию и кто является ее секретарем, с тем чтобы он мог засвидетельствовать им свое почтение и свою готовность служить академии. Паллавичино уведомляет Алляция о том, что надеется вскоре послать ему листы «Драматургии», и снова жалуется на инквизитора за задержку. Показательно, что эту суровость цензуры Паллавичино объясняет тем, что в каталоге Алляция отмечены анонимные или принадлежащие осужденным инквизицией авторам комедии.

Зачисление Паллавичино в Академию умористов состоялось между 22 февраля 1659 года (дата предыдущего письма) и 25 марта этого же года, когда он пишет (53/3) о своей радости по поводу того, что стал «академиком-умористом», и о своем «вечном долге» перед Алляцием, устроившим это, и перед отцами академии, которым он тоже написал письма с выражением признательности. Что касается «Драматургии», то он снова вынужден сообщить, что работа все еще не опубликована. Следуют жалобы на постоянные трудности, которые создают *questi ministri del S(acro) Officio*, и повторные разъяснения о причинах усиления церковной цензуры: упоминание в «Драматургии» всякого рода анонимных или принадлежащих осужденным авторам еретических комедий. Однако Паллавичино не теряет

<sup>9</sup> Manacorda G. *Dai carteggi Allacciani. Note bibliografiche.* — *La Bibliofila*, 1901—1902, vol. III, p. 222.

оптимизма, считая, что все закончится хорошо, как только Ал-  
ляций пришлет экземпляр полученного им в Риме разрешения.  
Последнее письмо Тобиа Паллавичино, хранящееся в фонде  
(54/3), датировано 6 октября 1659 года и все еще имеет обнаде-  
живающий тон: автор надеется скоро получить «Драматургию» от  
«реvisоров» и еще раз просит прощения за задержку. Что же  
случилось потом, почему печатание было перенесено в Рим и  
только в 1666 году доведено до конца, сказать действительно  
трудно.

Таким образом, в этих пяти скромных письмах, как в капле  
воды, отразилась эпоха с ее противоречиями, амбициями, отзву-  
ками идеологической борьбы. Приводим текст писем.

#### I. Sig.<sup>r</sup> Mio e Padrone Singolarismo

Scrissi li patti ordinarii a V. S. rassegnandole la continuazione della mia  
osservanza verso della sua riverita persona, ma per quello che mi accenna  
il nostro Sr. Andrea V. S. non le ha ricevute quindi e che io il quale non  
voglio continuare privo di un tanto bene quanto mi e la sua corrispondenza  
torno di novo a riverirlo, e dedicarle il mio ossequio.

Circa della sua Dramaturgia spero ben presto fargline vedere l'essecu-  
zione la quale si ediferta a cagione e della mia lontananza per quale mesi  
fuor di Citta e per non v'essere stampatori a proposito di questo ultimo se  
n'e agiustato uno che sara a mio giudicio di tutta sodisfazione ed io fra  
tanto prontamente compiro all'obbligo di servire V. S. al quale tanto devo.  
Genova li 19. Xbre 1658.

Di V. S. mio Sig.<sup>re</sup> Oss<sup>mo</sup>

Servitor Devotis.<sup>mo</sup>  
Tobia Pallo

*Архив ЛОИИ СССР АН СССР, зап.-евр. секция, 50/3.*

#### II. Sig.<sup>r</sup> Mio Oss.<sup>mo</sup>

V. S. averebbe ben ragione di mettermi nel libro degli Defonti, e non pro-  
curarmi l'onore dell'ascrizione nella Academia degli Uмористи, quando la sua  
innata cortesia non mi facesse perdonare la tardanza della impressione della  
sua Dramaturgia. Ma la varietà delli accidenti che anno turbato il nostro  
ciclo, e con questi molti miei particolari che m'anno tenuto oppreso, e la  
rigida censura del P. Inquisitore ne anno di longata l'essecuzione. Spero  
che al piu tardi la p.<sup>a</sup> settimana di quaresima si principiara a stamparla,  
ed io non gia risarcendo al danno che ho fatto al mondo litterario, ma alla  
mia ventura goderò di servire a V. S. al quale sono per tanti capi obligato.  
Genova li 1. febrario. (16)59.

Di V. S. mio Sig.<sup>r</sup> Oss<sup>mo</sup>

servitore affet<sup>mo</sup> et obligatissimo  
Tobia Pallo

*Архив ЛОИИ СССР АН СССР, зап.-евр. секция, 51/3.*

#### III. Mio Sig.<sup>re</sup> e Padrone Colendismo.

Intendo dal nostro Sr. Andrea come con l'aiuto di V. S. puoi essere ch'io  
resti fra breve ascritto all'Immortalità, nel n.º delli Uмористи di cotesta  
citta. Quanto io debba alla gentilezza di V. S., e quanto io stimi cotesta  
grazia lo dira per me la ventura che goderò di un tanto Bene M'onerera

V. S. accenarmi chi e il Principe, e chi il Segretario accio possa con un particolare ossequio rassegnarle la mia servitu, che in generale poi conscrucero singolare con tutta l'Academia. La mia fortuna e stata troppo grande, e sol dalle sue mani poteva un tanto Bene.

Della Sua Dramaturgia spero di breve mandarle de fogli, e la lunghezza datami dal P. Inquisitore per cagione delle comedie d'autori dannati, o innominati e stata caosa \* della dimora, fra tanto io sono e saro sempre tutto Suo. Genova Li 22 febraro. 1659.

Di V. S. Mio Sig.re e Padrone Colmo.

servitor Devotism<sup>o</sup>  
Tobia Pallo

*Архив ЛОИИ СССР АН СССР, зап.-вер. секция, 52/3.*

#### IV. Mio Sig.re Padrone Oss.mo

Io mi confesso in estremo tenuto alla sua gentilezza, dello aviso che mi da ch'io sia stato ammesso all'onore d'essere Academico Umorista e come ch'ella e opera della sua protezione io mi dichiaro sua fattura, d'oggi inanzi rimirera me e le cose mie figlie del suo affetto e s'assicurera che io sono tutto suo. Scrivo a cotesti S. S.<sup>ri</sup> e nella espresione del mio assequio sapiano che appassionatamente sodisfaró al mio debito. Le obbligazioni poi che devo a V. S. saranno eterne, come eterno e per riuscire il mio Nome con si nobil caratere e le vivo schiavo.

Circa della sua Dramaturgia io non posso gia dirle che sia ancora terminato l'intrico, mentre da questi ministri del S. Ufficio continue dificolta s'adducono. E di che vi sono comedie di autori dannati, altre d'Innominati, altre d'eretici, quindi restar lesa la riputazione dello Judice che proibisce l'Innominazione delli autori.

Circa dei dannati non sarebbe gran fatto che con aggiungervi autor dannato s'ostenenesse la stampa, e degli innominati si trasandasse il nome. Ma tutto questo termina poi la licenza che V. S. mi dice aver di Roma, Roma, ch'è la Podrona dale leggi al Mondo, quindi quando V. S. me ne mandasse la copia tutto resterebbe terminato, massime che e venuto opinione all'Inquisitore che ritrovandosi V. S. in Roma sia necessaria cotal licenza, l'attendo per perfezionare questo affare, e vivo suo per tutti i secoli de secoli.

Genova Li 25. Marso. (16)59

Di V. S. Mio Sig.re

Affet.mo Servitor Vero di Core  
Tobia Pallo

*Архив ЛОИИ СССР АН СССР, зап.-вер. секция, 53/3.*

#### V. Mio Sig.re e Padrone Oss.mo

Alla fine voglio pur credere che sara V. S. consolata circa la totale risoluzione della Dramaturgia che spero col venturo avisarle d'averla ricevuta da questi nostri Revisori i quali per mio credere non potranno negare di non essere in cambio di Revisori, Reprensori o da riprendere della soverchia stitichezza. A novi ordini di V. S. ella gemera sotto gli nostri torchi della stampa, ed io Deo dante avverro l'onore della briga in servirlo, circa della pontazione, ed altre osservazioni che mi trasmesse. Scusi V. S. la tardanza e lo riverisco.

Genova li 6. Xbre del (16)59

Di V. S. mio S.re

Affet.mo servitor di Core  
Tobia Pallo

*Архив ЛОИИ СССР АН СССР, зап.-вер. секция, 54/3.*

\* Так в тексте.

I. Господин мой и единственный покровитель,

я уже писал \* Вашей Милости, высказывая Вам мое постоянное уважение по отношению к Вашей достопочтенной персоне, но, как мне сообщает наш сеньор Андреа, Ваша Милость не получила [мои письма], и поэтому я, который, если бы не пожелал продолжать [переписку], лишился бы столько блага, сколько мне дает Ваша корреспонденция, снова возвращаюсь к тому, чтобы чтить его [это благо] и свидетельствовать Вам мое почтение.

Что касается Вашей «Драматургии», то я надеюсь очень скоро дать ей увидеть свое осуществление, которое затруднялось по причине и моей удаленности в течение нескольких месяцев из города и нехватки типографов. Кстати, об этом последнем — если дело урегулировано, есть один (типограф), который будет, по моему мнению, вполне удовлетворителен, и я постараюсь без промедления довести дело до конца в счет обязательства служить Вашей Милости, которой стольким обязан. Генуя, 19 октября 1658 г.

Вашей Милости, моего любезнейшего господина, преданнейший слуга Тобиа Паллавичино.

II. Мой любезнейший господин,

у Вашей Милости есть все основания поместить меня в книгу мертвых и не оказывать мне чести в приеме в Академию умористов, если только Ваша врожденная учтивость не соизволит извинить задержку с напечатанием Вашей «Драматургии». Но разные происшествия, которые потревожили наш кружок, да и мои многочисленные частные дела, которые держали меня в стесненном состоянии, наконец, суровая цензура инквизитора задержали осуществление этого. Надеюсь, что самое позднее в первую неделю поста произведение начнет печататься, и я, который уже не в состоянии возместить ущерб, причиненный литературному миру, все же в моем будущем буду иметь удовольствие служить Вашей Милости, которой стольким обязан. Генуя, 1 февраля 1659 г.

Вашей Милости, моего любезнейшего господина, любящий и признательный слуга Тобиа Паллавичино.

III. Господин мой и высокочтимый покровитель,

я знаю от нашего сеньора Андреа, что с помощью Вашей Милости может стать, что я буду в скором времени причислен к бессмертию, будучи включен в число умористов этого города. Сколько я обязан любезности Вашей милости и сколь высоко я ценю это расположение, об этом скажет за меня будущее, когда я стану пользоваться таким благом. Ваша Милость окажет мне честь, сообщив мне, кто сейчас является главой [Академии], кто секретарем, дабы я мог с особым почтением препоручить им их покорного слугу, да и вообще затем спишусь по отдельности со всей Академией. Мое счастье было слишком большим, и только из Ваших рук могло прийти такое благо.

Что касается Вашей «Драматургии», то я надеюсь вскоре послать Вам листы; промедление произошло у меня из-за инквизитора, по причине [наличия в произведении] комедий осужденных или не названных по имени авторов — это и было причиной задержки, а пока я пребываю и буду всегда весь Ваш. Генуя, 22 февраля 1659 г.

Вашей Милости, моего господина и высокочтимого покровителя, преданнейший слуга Тобиа Паллавичино.

\* Из контекста неясно, о каких *patti ordinarii* писал раньше Паллавичино к Алляциу.

#### IV. Господин мой и любезнейший покровитель,

я сознаю себя в высшей степени обязанным Вашей любезности, получив уведомление о том, что был допущен к чести стать академиком-уморитом и что это есть результат Вашего покровительства. Я признаю себя Вашим творением [надеюсь, что Вы] и впредь будете наблюдать за мной и моими делами — дочерьми Вашей любви, и Вы убедитесь, что я весь Ваш. Пишу я и тем господам с выражением моего почтения, чтобы они знали, что я со всей страстью и удовлетворением посвящаю себя своему долгу. Моя признательность по отношению к Вашей милости будет вечной, как вечно, чтобы преуспевало мое имя со столь благородным характером, остаюсь для Вас слугой.

Что касается Вашей «Драматургии», то я не могу даже сказать Вам, что беспорядок уже закончился, пока что от этих министров св. Службы добавляются постоянные трудности. Дело в том, что [в сочинении] имеются одни комедии — осужденных авторов, другие — не названных по имени, третьи — еретиков, поэтому страдает репутация того судьи, который запрещает безумность авторов.

Что касается осужденных, пожалуй, не очень хорошо, что, присоединяя осужденного автора, афишируют печатание [сочинения]; анонимных же, — что забывают их имя. Но все это оканчивает разрешение [на печатание], которое, как мне говорят, Ваша милость должна получить из Рима, Рима, который является покровителем законов в мире; поэтому, как только Ваша Милость пришлет мне копию этого разрешения, все будет кончено; главное, чтобы мнение пришло к инквизитору, с которым, встречаясь в Риме, Ваша Милость может напомнить о необходимости такого рода разрешения. Я жду его для совершения этого дела и остаюсь Ваш во веки веков. Генуя, 25 марта 1659 г.

Вашей Милости, моего господина, любящий слуга от чистого сердца  
Тобиа Паллавичино.

#### V. Господин мой и любезный покровитель,

наконец-то хочу верить, что Ваша Милость будет утешена в отношении полного решения вопроса о «Драматургии», о которой я надеюсь в скором будущем сообщить Вам, что получил ее от этих наших цензоров, которые, по моему мнению, не смогут отказать из-за невозможности заменить цензоров, обвинителей или возобновить излишне мелочные придирки. В соответствии с новыми распоряжениями Вашей Милости, она пойдет под наши печатные прессы, и я, если даст бог, буду иметь честь взять на себя заботу обслуживания этого и общего наблюдения, которые мне поручены. Прошу Вашу Милость простить за задержку и свидетельствую Вам свое почтение. Генуя, 6 октября 1659 г.

Вашей Милости, моего господина, любящий слуга от всего сердца  
Тобиа Паллавичино.

О. Ф. КУДРЯВЦЕВ

## ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИЗМА И РЕФОРМАЦИИ В ИТАЛИИ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

В последнее время внимание исследователей продолжали привлекать судьбы итальянского гуманизма в условиях развертывания протестантской Реформации и католической контрре-

формации, а также проблемы соотношения Возрождения и Реформации, гуманистического мировоззрения и реформационной идеологии.

В работах некоторых американских и западногерманских исследователей на первый план выдвигается преемственность культурно-исторических достижений итальянского гуманизма и идеологии Реформации. М. Зайдльмайер в статье «Религиозно-этические проблемы итальянского гуманизма» обращает внимание на одинаковое для итальянского и северного гуманизма, с одной стороны, и Лютера — с другой, стремление опереться в обосновании своих религиозно-философских концепций непосредственно на источники христианского вероучения и предпочтение внутренней религиозности человека по сравнению с внешней церковно-католической обрядностью.<sup>1</sup>

Историк клерикального направления Ч. Тринкаус в статье «Проблема свободы воли в эпоху Возрождения и Реформации»<sup>2</sup> подчеркивает преемственность учения Лютера о «рабстве воли» гуманистической трактовкой вопроса о свободе воли человека у флорентийских неоплатоников, а также у Валлы. Гуманисты, ограничив сферу свободы человека внутренним миром, по мнению Тринкауса, сделали лишь первый шаг на пути преодоления средневекового представления о заложенной в самом человеке способности вести добродетельную жизнь и таким образом обрести спасение. Парадокс реформационного учения, которое отрицает способность человека вести добродетельную жизнь на основе сделанного им разумного выбора и признает спасение человека делом веры или божественной милости, — словом, отрицает свободную волю человека, — состоит в том, что при этом воля человека фактически становится свободной и как раз в той сфере, в которой ее участие полностью отвергалось. Это, полагает Тринкаус, «идет дальше с трудом завоеванной гуманистами внутренней свободы, но это — шаг в том же направлении».<sup>3</sup> По Тринкаусу, гуманистическое учение о свободе воли prepares и определяет эту проблематику в работах реформаторов, где она получает дальнейшее развитие.

О наследовании ренессансной культуры реформационной идеологией пишет Л. В. Спиц в статье «Гуманизм в Реформации»: «Возрождение и Реформация ясно и отчетливо не разделяют Европу на классический языческий и христианский компоненты. Возрождение в лице гуманизма присутствует в Реформа-

---

<sup>1</sup> Seidlmayer M. Religios-ethische Probleme des italienische Humanismus. — Germanische-Romanische Monatsschrift, 1958, April, Bd VIII, H. 2, S. 114.

<sup>2</sup> Trinka us Ch. Problem of free will in the Renaissance and Reformation. — Journal of the History of Ideas, 1949, N 1.

<sup>3</sup> Ibid., p. 58.

ции».<sup>4</sup> Включая гуманизм в Реформацию, Спиц отказывается от признания светской направленности культуры Возрождения.

Во всех названных работах подчеркиваются единство, связь достижений гуманистической мысли и культурно-исторических задач протестантской Реформации, особенно в таких вопросах, как предпочтение внутренней религиозности внешней обрядности и борьба за нравственное обновление церкви. Задачам Реформации послужила разработка гуманистами методов филологической критики библейских текстов и их обращение к источникам христианского вероучения. Известная общность проявилась в интерпретации основных мировоззренческих проблем: соотношения веры и разума, свободы воли человека и божественного предопределения, определения путей к спасению человека. Характерно при этом, что мировоззренческие проблемы, в трактовке которых гуманисты резко расходились с реформаторами, авторы этих работ осторожно рассматривают гуманистов лишь как предшественников Реформации. Бросается в глаза также и то, что в этих исследованиях речь идет о тех гуманистах, которые были, так сказать, в идейном, но не в историческом контакте с Реформацией, т. е. о Петрарке, Салютати, особенно о Валле, Фичино, Пико, в то время как взаимоотношение Реформации и современной ей гуманистической Италии обойдено молчанием.

Таким образом, в этих работах гуманизм показан в роли предшественника Реформации, который ее подготовил; Реформация представлена как движение, в отличие от гуманизма радикально порвавшее со средневековым мировоззрением.

Наиболее четко эту концепцию сформулировал П. Лейвн, который в монографии «Всеобщая история ренессансной Италии. 1464—1534» подчеркивал революционный характер Реформации, тогда как гуманизм, по его мнению, являлся умеренным направлением.<sup>5</sup> В целом его точку зрения разделяет итальянский исследователь Р. де Майо: «Реформация, — пишет он в монографии «Реформы и мифы церкви Чинквеченто», — была революцией, которая изменила доктринальные и педагогические структуры значительной части христианского мира и создала новый облик церкви. До тех пор не существовало ни движения, ни действенной программы всеобщей реформы... Многие гуманисты предпринимали попытку повернуть христианство лицом к новым проблемам культуры. Но они снова и снова отказывались заметить поисками [новых] возможностей традиционную привычку выносить приговор безапелляционно, руководствуясь наличным „фондом“ вероучения, не доверяя смыслу реальных проблем».<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Spiz L. W. Humanism in the Reformation. — In: Renaissance studies in honor of Hans Baron. Firenze, 1971, p. 661.

<sup>5</sup> Laven P. A comprehensive history of Renaissance Italy. 1464—1534. New York, 1966, p. 211.

<sup>6</sup> De Maio R. Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento. Napoli, 1973, p. 14—15.

Другая группа исследователей, напротив, полагает, что именно гуманизм был направлением «более радикальным, чем Реформация Лютера и Кальвина, с очень сильным влиянием на культурную жизнь, в то время как влияние протестантской Реформации... было ограничено сферой взаимоотношений церкви, государства и индивида», — такова, например, общая оценка Возрождения и Реформации в монографии Х. А. Энно ван Гельдера «Две Реформации XVI века».<sup>7</sup> Недаром гуманизм голландский историк называет «большой реформацией», а протестантскую Реформацию — «малой». «Это был путь, — уточняет автор свое понимание «большой реформации», — где религиозный элемент присутствовал, чтобы в конце концов потерять свое значение, а философско-этический, — чтобы приобрести полное преобладание».<sup>8</sup> По мнению Энно ван Гельдера, гуманизм не только не исчерпал себя подготовкой Реформации, но, напротив, поставил более широкие задачи мировоззренческого плана, которые не была способна решить идеология протестантизма.

Ряд исследователей ставит проблему еще резче. Они открыто противопоставляют итальянский гуманизм и протестантскую Реформацию, которые, как они полагают, разделяла принципиальная несовместимость идеалов, выработанных гуманистической мыслью, и основных положений реформационной идеологии. Так, в монографии О. Ренде «Эразм и Италия»<sup>9</sup> проводится мысль о глубоком расхождении между, с одной стороны, программой реформы в духе «философии Христа», намеченной Эразмом, которого автор рассматривает как верного наследника идеалов евангелического платонизма Фичино и Пико и критического метода Валлы, а с другой — реформацией Лютера. «Эразм, — пишет Ренде, — как и его итальянские учителя Кватроченто, отказывается низвести до варварского уровня уныния и печали величие человеческой природы. Его христианский гуманизм создает величественную этику, согласно которой... человеческая природа по необходимости не склоняется лишь ко злу и греху, как бездоказательно утверждал Лютер».<sup>10</sup>

Известный исследователь культуры итальянского Возрождения Э. Гарэн в работе «Итальянский гуманизм» также выделяет существенное различие между гуманизмом и Реформацией в решении основных мировоззренческих проблем: «Реформация подчас приводила к новой конфессиональной замкнутости, резкой нетерпимости, умалению человека и осуждению мира. Гуманизм же был освобождением человека, прославлением свободы, уважением любого вероисповедания, христианской свободы и

<sup>7</sup> Enno van Gelder H. A. The two reformations in the 16th century. A study of the religious aspects and consequences of Renaissance and Humanism. Hague, 1964, p. 8.

<sup>8</sup> Ibid., p. 9.

<sup>9</sup> Renaudet A. Erasme et l'Italie. Geneve, 1954.

<sup>10</sup> Ibid., p. 173.



терпимости».<sup>11</sup> Большую роль в формировании основных принципов гуманистического мировоззрения Гарэн отводит деятельности Валлы, Фичино, Эразма,

В целом такое же решение проблемы гуманизма и Реформации содержится в работах крупнейшего исследователя итальянской Реформации Д. Кантимори. Вместе с тем соотношение этих двух исторических явлений Кантимори пытается охарактеризовать в их развитии и взаимодействии. Он признает, что гуманизм по самой сути своих религиозных исканий, направленных на внутреннее духовное преобразование человека,<sup>12</sup> не смог обеспечить единства первоначальному широкому движению за реформу католической церкви; гуманистические идеалы не стали программой этого движения.<sup>13</sup> Кантимори отмечает также, что сами гуманистические идеалы в предреформационной атмосфере начинают подвергаться сомнению, переосмыслению или даже отрицанию с тех же позиций, с каких гуманизм будут атаковать Реформация и контрреформация.<sup>14</sup> Однако, несмотря на признание значительной связи гуманизма с первоначальным движением за реформу церкви, а также определенной общности интересов гуманизма и протестантской Реформации, в конечном счете Реформация рассматривается Кантимори как религиозная реакция на гуманизм, отрицавшая выработанную им систему ценностей. И в этой своей функции она приравнивается им к контрреформации.<sup>15</sup>

Кантимори приходит к этому выводу, как нам представляется, в результате неправомерного сужения самого понятия «Реформация», обозначая им лишь движение за обновление христианской доктрины, институтов, чувств и обрядов, воплотившееся в деятельности Лютера, Цвингли и Кальвина.<sup>16</sup> Отсюда резкое противопоставление Реформации не только гуманизму, но и всем другим течениям, группам и учениям в рамках самого реформационного движения, которые у Кантимори и у некоторых других

<sup>11</sup> Garin E. *Umanesimo italiano*. Bari, 1965, p. 226.

<sup>12</sup> Cantimori D. *L'Umanesimo e la Riforma*. — In: *L'Umanesimo e religione nel Rinascimento*. Torino, 1975, p. 148.

<sup>13</sup> Cantimori D. *Riforma cattolica*. — In: *Storia e storici*. Torino, 1971, p. 547.

<sup>14</sup> К сожалению, проблема религиозных исканий в Италии накануне протестантской Реформации, начинавшихся подчас как реакция на гуманизм и, более того, захвативших некоторые гуманистические круги, мало исследована в литературе. Постановка этой проблемы намечается в ряде статей Кантимори, из специальных же работ можно назвать: Gilbert F. *Cristianesimo, umanesimo e la bolla «Apostoli regiminis» del 1513*. — *Rivista storica italiana*, 1964, fasc. 4; Vasoli C. *Termini mistici e profetici alla fine del Quattrocento*. — In: *Studi sulla cultura del Rinascimento*. Torino, 1968.

<sup>15</sup> Cantimori D. *L'Umanesimo e la Riforma*, p. 157.

<sup>16</sup> Cantimori D. *The problem of heresy. The history of Reformation and of italian heretics and the history of religious life in the first half of the 16th century. The relation between two kinds of research*. — In: *The late italian Renaissance 1525—1630*. Glasgow, 1970, p. 212.

исследователей называются «ересью». «Под „ересью“ я подразумеваю, — пишет Кантимори, — те направленные на христианское обновление доктрины, группы, тенденции, которые спонтанно возникали из различных источников по всей Европе после того, как Лютер нанес первый удар по церкви, и которые остались исключенными из всех установленных христианских сообществ как протестантских, так и католического».<sup>17</sup> Вместе с тем большой вклад, который Кантимори внес в изучение не только итальянской, но и европейской Реформации, заключается как раз в том, что в монографии «Итальянские еретики XVI века»<sup>18</sup> и ряде статей он доказал существование глубокой преемственности, с одной стороны, между достижениями гуманистической мысли (в особенности учением флорентийских неоплатоников Фичино и Пико) и религиозно-философскими и этическими концепциями так называемых «итальянских еретиков», а с другой — между этими наследниками итальянского гуманизма и формированием идеологии ряда гонимых течений Реформации.

И все же чрезвычайно узкая трактовка Реформации, данная Кантимори, слишком упрощает проблему гуманизма и Реформации, сводя их соотношение к противостоянию друг другу. Недаром В. Маркетти в монографии «Сиенские еретические группы Чинквеченто», рассматривая взгляды Аонио Палеарио на Возрождение и Реформацию, справедливо обращает внимание на то, что в среде итальянских гуманистов за Реформацией признавалась положительная роль в решении некоторых культурно-исторических задач эпохи, хотя ее результаты не оценивались однозначно: «Универсальная заслуга протестантской Европы для Палеарио в том, что она унаследовала вместе с христианством гуманизм... (Однако, — О. К.) Реформация как раскол христианской республики, как попытка решить проблему обновления посредством отделения... может быть оценена только отрицательно».<sup>19</sup>

Другой итальянский исследователь, В. Субилла, в статье «Свобода и догма у Кальвина и у итальянских реформаторов» вполне оправданно не обособляет деятельность итальянской протестантской эмиграции, значительную часть которой составляли так называемые «еретики», от общего реформационного движения. Вместе с тем он обоснованно приходит к выводу, что в спорах по отдельным религиозно-философским вопросам итальянских реформаторов с Кальвином обнаруживается одно принципиальное различие в подходе, которое можно синтезировать так: неприятие со стороны итальянской эмиграции церковного учения нормативного типа, а со стороны идеолога официальной протестантской

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Cantimori D. Eretici italiani del Cinquecento. Firenze, 1939.

<sup>19</sup> Marchetti V. Gruppi ereticali senesi del Cinquecento. Firenze, 1975, p. 116.

церкви — оптимистических и рационалистических концепций гуманизма.<sup>20</sup>

От однозначного противопоставления гуманизма и Реформации уходят даже некоторые исследователи, изучающие роль гуманизма в движении за католическую реформу. По этой проблеме в последнее время вышло несколько работ, в частности монография Р. М. Дугласа о Якопо Садолето,<sup>21</sup> монография Д. В. О' Мэлли об Эджидио да Витербо,<sup>22</sup> а также монография А. Просперо о Джиберти.<sup>23</sup> Авторы исследований о кардиналах-гуманистах отказываются от широкой постановки проблемы и концептуальных обобщений. Вместе с тем они показывают, что враждебность в отношении Реформации значительной части итальянских гуманистов, участвовавших в движении за католическую реформу, объясняется не столько конфликтом мировоззрений, сколько социально-политическим и религиозным конфликтом, вызванным протестантской Реформацией, в котором они оказались на стороне папства. Более того, подход к решению некоторых мировоззренческих проблем или к вопросам церковной реформы, как явствует из этих исследований, объективно сближал гуманистов этого круга с реформаторами, из-за чего кардиналы-гуманисты подчас подозревались в потаенном протестантизме. И, напротив, настоящий духовный конфликт для этих гуманистов начался с развертывания контрреформации.

Определенный смысл этих позитивистских работ, отказывающихся от четких и в то же время упрощающих формулировок проблемы гуманизма и Реформации, уже в том, что они показывают всю сложность и противоречивость переходов, существующих между этими двумя явлениями, без учета которых теперь невозможно подойти к решению этой проблемы.

Таким образом, представление о гуманизме как об умеренном, подготовившем Реформацию просветительском течении или характеристика гуманистов как сторонников умеренной Реформации на итальянском материале отвергается большинством зарубежных исследователей. Действительно, такие выводы могут рождаться из неправомерного сравнения гуманизма в качестве мировоззрения с Реформацией как религиозным и социально-политическим движением. Уместно его сравнение лишь с реформационной идеологией. Исходя именно из такого сопоставления, основная часть итальянских исследователей (Кантимори, Гарэл и их последователи) пришла к выводу, что оптимистическое мировоззрение эпохи Возрождения имело несравненно более прогрес-

<sup>20</sup> Subilla V. Libertà e dogma secondo Calvino e secondo i riformatori italiani. — In: Ginevra e l'Italia. Firenze, 1959. p. 196.

<sup>21</sup> Douglas R. M. Jacopo Sadoletto. 1477—1547. Humanist and reformer. Cambridge, 1959.

<sup>22</sup> O'Mally J. W. Giles of Viterbo on church and Reformation. A study in Renaissance thought. Leiden, 1968.

<sup>23</sup> Prosperi A. Tra evangelismo e controriforma. G. M. Giberti (1495—1543). Roma, 1969.

сивный характер, чем идеология протестантской Реформации. В то же время положение о несовместимости и противоположности духа гуманизма и идеологии Реформации, выведенное ими на итальянском материале, нельзя принять безоговорочно.

Гуманизм и идеология Реформации представляют собой две формы нового мировоззрения, которое прямо или косвенно порвало со средневековыми представлениями и реабилитировало человека и мир. Причем складывание второй формы, исторически более поздней, более узкой и прагматически ориентированной, проходило не только и не столько как наследование, усвоение и развитие основных черт первой, сколько как их отрицание. Поэтому протестантская Реформация была, помимо всего, религиозной реакцией на Возрождение, отрицанием его светского в своей основной направленности мировоззрения — гуманизма.

Тем не менее Реформацию не следует метафизически противопоставлять Возрождению и видеть в ней лишь контррenessанс. Реформацию также нельзя ограничивать, как это делают итальянские историки, только победившими протестантскими церквями, представлявшими собой лишь часть более широкого движения, на левом фланге которого находились радикальные течения, группы и учения. Немаловажная роль в нем принадлежала итальянским реформаторам, или «еретикам». Именно эти изгнанники были подлинными наследниками итальянской гуманистической мысли, которая при их посредничестве из умозрительных концепций в новых условиях стала частью идеологии радикальных и народных течений Реформации. В их деятельности две первоначально различные и даже враждебные формы нового мировоззрения обрели свое единство.

*В. Е. МАЙЕР*

## СОВРЕМЕННОКИ РЕФОРМАЦИИ О РОЛИ НАРОДНЫХ МАСС В ОБЩЕСТВЕННОМ ПЕРЕВОРОТЕ

Как во всякой буржуазной революции, так и в Реформации, и особенно во время апогея первого акта буржуазной революции в Европе — Крестьянской войны, остро вставал вопрос о власти и в зависимости от него — о движущих силах всего общественного переворота. По этому вопросу в период с 1520 по 1525 год наиболее тесно переплелись идеи Реформации, немецкого гуманизма и революционного движения.

Идейным импульсом для постановки и обсуждения вопроса о власти и роли народных масс в общественном перевороте послужили ранние выступления Мартина Лютера, направленные

против власти римского папы и католической церкви. Лютер в сочинениях «К христианскому дворянству немецкой нации», «Пролог к вавилонскому пленению церкви» и «О свободе христианина», а также в многочисленных посланиях и проповедях апеллирует к народным массам. Обращение Лютера к простому народу с целью идейного воздействия на него и активизации его борьбы против Рима вызвало поток многочисленных литературных сочинений, авторы которых ставили перед собой ряд задач, среди которых главными были: популярное объяснение учения Лютера простому народу, оправдание активного участия народных низов в решении вопросов религии и церковного правления, мобилизация широких слоев трудящихся на выступление в защиту преобразования церкви и общества, наконец, разъяснение того, что в уничтожении монархической формы правления и установлении республиканского строя решающая роль принадлежит народным массам.

Решению этих задач были посвящены диалоги, написанные с 1520 по 1525 год, памфлет «К собранию рядового крестьянства», опубликованный в конце апреля—начале мая 1525 года, и ряд других аналогичных сочинений. Эти сочинения играли выдающуюся пропагандистскую и организаторскую роль. Воспитывая сознательно в народных массах чувство собственного достоинства, самоутверждения и самосознания, диалоги готовили низы к активным действиям в поддержку общественного переворота.

Как литературная форма решения полемических споров диалог стал в Германии известен после перевода Эразмом Роттердамским с греческого на латынь диалогов Лукиана и появления на латинском языке ряда диалогов Ульриха фон Гуттена. Однако на немецком языке диалоги получили распространение только с конца 1520—начала 1521 года, после обращения Лютера к народу. Успех этих сочинений, очевидно, убедил и Ульриха фон Гуттена в целесообразности перевода собственных работ на немецкий язык.

В настоящее время найдено более 50 диалогов, из которых опубликована меньшая часть. За исключением нескольких имен неизвестно, кем конкретно написано то или иное сочинение. Однако нет сомнения в том, что все авторы были сторонниками Лютера. Они были хорошо знакомы с его учением и стояли близко к народу, во всяком случае они знали хорошо народную речь, быт и нравы и достойно отстаивали чаяния простого народа, особенно крестьян.

В диалогах нашлось место простому человеку, который обычно изображался недалеким, болваном и невежей.

Как же конкретно современниками Реформации ставился вопрос о роли народных масс в общественном перевороте? Как эволюционировало содержание этого вопроса от Лютера до анонимного автора «К собранию рядового крестьянства»?

Лютер в 1520 году искал моральное оправдание своему выступлению против католической религии, церкви и папы. Именно это сблизило его с народными массами, которые нуждались в моральном оправдании своей борьбы против вековых устоев феодализма. Выдвигая идею сословного равенства в суждениях о делах религии и церкви, Лютер решительно заявляет: «Сапожник, кузнец, крестьянин, любой ремесленник по профессии и должности, все в одинаковой мере являются священниками и епископами».<sup>1</sup> Понимая, следовательно, под народными массами ремесленников и крестьян, Лютер спрашивает: «Почему тело, жизнь, достояние и честь твои так свободны, а мои — нет, а мы ведь одинаково являемся христианами, мы одинаково крещены, имеем одну веру, одинаковые души и все остальное у нас одинаково? Когда убивают священника, на страну накладывают интердикт, но почему этого не делают, когда убивают крестьянина?». В дальнейших своих рассуждениях Лютер старается найти ответ на вопрос, почему все это так. «Откуда, — спрашивает он, — происходит столь большое неравенство среди одинаковых христиан?». И тут же продолжает: «Не исключительно ли из людских законов и выдумок?».<sup>2</sup> Столь решительное и на первых порах последовательное отстаивание Лютером идеи равенства и свободы народных масс в решении вопросов веры и обвинения законов, созданных людьми, т. е. властей, в установлении неравенства было подхвачено авторами диалогов и развито дальше.

Наиболее широкой популярностью пользовался диалог под названием «Карстганс», напечатанный впервые в начале 1521 года в ответ на антилютеровское сочинение Т. Мурнера. Последний призывал Лютера не побуждать ни к злым, ни к добрым действиям «Ганса Карстена и неразумных общинников». Карстгансом называли крестьянина в швабско-алеманском регионе. По-русски, очевидно, «Карстганс» звучало бы как «Иван-мотыга». Появившись в литературе, имя Карстганса, как подчеркивает ученый из ГДР В. Ленк, в течение очень короткого промежутка времени превратилось в символ объединения повстанческих настроений с реформационным движением.<sup>3</sup>

В «Карстгансе» главный герой — крестьянин — в споре с Мурнером и его защитником студентом, олицетворяющим интеллигенцию, настойчиво и последовательно отстаивает учение Лютера, обнаруживая при этом незаурядные способности логически рассуждать и делать смелые выводы о власти духовных и светских лиц. Он находит несправедливым, что правым считается только тот, в чьих руках власть. Против папского легата, не от-

<sup>1</sup> Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883—1957, Bd 6, S. 409.

<sup>2</sup> Ibid., p. 410.

<sup>3</sup> Lenk W. Die Reformation im zeitgenössischen Dialog. 12 Texte aus den Jahren 1520 bis 1525. Berlin, 1968.

личающегося умом и творящего зло, не грех подняться и «войску, вооруженному цепями».<sup>4</sup> Обещая Лютеру защиту от папы и кардиналов, Карстганс спрашивает: «Разве в этом нам не могут служить наши кулаки, мечи, броня и алебарды вместе с хорошими пушками?»<sup>5</sup> Карстганс резко осуждает единоличную, монархическую власть папы и в противовес ей выдвигает коллегиальное, республиканское правление. «Христос, — говорит он, — не нуждается в правлении одного человека, как изображают правление Петра. Власть он передал всем, чтобы вместе правили праведно».<sup>6</sup> Когда студент в ответ на это заявляет, что о власти папы не следует рассуждать, ей необходимо подчиняться, Карстганс вначале переводит разговор на вопрос о власти вообще. А затем, когда студент соглашается с тем, что власти, которые идут против разума и наносят делу урон, следует поправлять, Карстганс говорит: «Папы и епископы по вопросам, выходящим за Евангелие, имеют столь же мало власти, что и камень».<sup>7</sup> Для Карстганса возмутительным является сам запрет рассуждать о властях и давать властям советы. В наше время, подчеркивает он, никто из советников не мешает королям, императорам, епископам и папам в пролитии крови. Но разве римская община не спаслась от новых злодеяний изгнанием Тарквиния? А теперь, продолжает он, всякие «мурумавры» (намек на Т. Мурнера) придумывают свою правду, которую они носят за спиной, как крестьянин свою пику, и которой они оправдывают убийства, войны и злодеяния.<sup>8</sup> Когда студент пытается убедить Карстганса в том, что не дело крестьян судить о делах веры и властях, тот убедительно доказывает, что, согласно учению Лютера, о Евангелии судят в зависимости от ума, а не положения в обществе. Христианская община, говорит он, вообще не нуждается в светском главе. В соответствии с учением Лютера мы все «священники, попы и попихи».<sup>9</sup> Таким образом, в «Карстгансе» ставится вопрос о роли простого народа шире, чем у Лютера, — не только мужчины, но и женщины могут быть священниками и рассуждать о делах веры. Над церковью вообще не должно быть светского главы. Признается, что простой люд может избавиться от тиранической государственной власти. Наконец, Карстганс в каждый критический момент готов проложить путь правде при помощи крестьянского цепа.<sup>10</sup> Популярность «Карстганса» росла исключительно быстро. За несколько месяцев он был 10 раз переиздан. 26 мая 1521 года Лютер писал

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 76.

<sup>5</sup> Ibid., p. 77.

<sup>6</sup> Ibid., p. 78.

<sup>7</sup> Ibid., p. 83.

<sup>8</sup> Ibid., p. 84.

<sup>9</sup> Ibid., p. 88.

<sup>10</sup> Ibid., p. 68, 69, 74, 76, 89.

Ф. Меланхтону: «В Германии много Карстгансов».<sup>11</sup> Эти слова довольно ясно говорят о том, что Лютер приветствовал не только это произведение, но и самую идею о роли Карстганса в осуществлении предстоявшего переворота. Во всяком случае ни тогда, ни позже Лютер не выступал против какого-нибудь пункта, содержавшегося в «Карстгансе» и других диалогах.

В «Диалоге между отцом и сыном об учении Мартина Лютера» крестьяне отстаивают мысль о том, что господь бог живет «среди бедных и презренных», он сам нередко облачается в одежду нищего, своим Евангелием он насыщает прежде всего «голодных и бедных». Бедные — это храм божий. Хотя в диалоге и не ставится задача восставать, все же в нем встречаются слова: «Мы слишком долго молчали!», а отец призывает дубинками обрушиться на священников и монахов, не платить оброки и поборы господам.<sup>12</sup>

Крестьянин в «Диалоге между Петром и крестьянином» (1523) утверждает, что ради веры сделает больше цепом, чем это могут делать картезианцы и все остальные монахи вместе взятые.<sup>13</sup>

В стихотворном диалоге «Торговец индульгенциями» (1525) семь вооруженных женщин разного возраста и профессий, крестьянин и нищий публично истязают и допрашивают торговца индульгенциями — католического священника, вынуждая его признаться в систематическом обмане. Все нечестно собранные деньги они у него отбирают, возвращают каждому столько, сколько тот по глупости отдавал торговцу, а остаток отдают нищему.<sup>14</sup> Действия народа в этом диалоге, как видно, согласованы с известными требованиями времен Крестьянской войны — «12 статьями».

Сельский староста в разговоре со священником признает, что не только церковные, но и светские власти больны. Но поскольку светские и духовные силы составляют одно тело, то следует вначале помочь духовным силам, чтобы затем выздоровело все тело.<sup>15</sup> Староста говорит, что если крестьяне пойдут за ним, то они прогонят из деревни нищенствующих монахов, торгующих индульгенциями и обирающих деревню.<sup>16</sup>

Даже Ганс Сакс в своем довольно умеренном по содержанию диалоге «Руководитель хора и сапожник» ставит вопрос о власти и возможности восстания.<sup>17</sup> В его «Разговоре между крестьянином, белиалом, Эразмом Роттердамским и доктором Иоганном Фабером» крестьянин доказывает, что Фабер, папа, кардиналы

<sup>11</sup> Ibid., p. 67, Bem.

<sup>12</sup> Ibid., p. 154, 162.

<sup>13</sup> Ibid., p. 168.

<sup>14</sup> Ibid., p. 224—239.

<sup>15</sup> Ibid., p. 138.

<sup>16</sup> Ibid., p. 136.

<sup>17</sup> Ibid., p. 193, 212.



и епископы не являются ни христианами, ни иудеями, а еретиками и турками, поэтому ради спасения христиан, согласно их же учению, необходимо хватать их силой и истреблять.<sup>18</sup>

Приведенные примеры из диалогов убеждают нас в том, что авторы их открыто не призывали к восстанию, но и не исключали такой возможности. Они оправдывали расправу с отдельными, наиболее порочными представителями церкви, угрожали церковным властям, учили, чем и как вести борьбу против злодеев. Все это свидетельствует о том, что в течение ряда лет до Крестьянской войны в диалогах дебатировался коренной вопрос революции — вопрос о власти и вместе с тем подчеркивалась роль народных масс в общественном перевороте. Авторы диалогов постоянно говорят, что пресбразована должна быть не только церковь, но и вся общественная жизнь, и государства должны быть перестроены.

На более высоком уровне ставились вопросы о власти и роли народных масс в ходе самой Крестьянской войны. Благодаря работам М. М. Смирин хорошо известно, как эти вопросы рассматривались Томасом Мюнцером. Здесь мы обращаем внимание на то, как их понимал анонимный автор памфлета «К собранию рядового крестьянства». Критическое издание текста этого документа появилось недавно, в 1975 году.<sup>19</sup> До этого исследователи пользовались литературным переводом, что мешало видеть разносторонние достоинства этого источника. Подлинный текст дает представление не только о широте знаний и глубине мыслей автора, но и свидетельствует о ярком, образном и выразительном языке, о политической заостренности памфлета.

Можно согласиться с М. М. Смириным,<sup>20</sup> что автор не принадлежал к мюнцеровской партии. Однако нельзя отрицать, что вопрос о роли народных масс в общественном перевороте ставится им весьма радикально. Памфлет по форме напоминает диалоги. Разница, однако, в том, что автор сам отвечает на задаваемые им вопросы. По содержанию памфлет является программой действий. Задачи, поставленные автором, весьма широки. В памфлете обосновывается право простого человека — крестьянина — на вооруженную борьбу против церковной и светской власти, дается отрицательная характеристика монархии, положительно оценивается республиканская форма правления и даются советы, как ее установить. Памфлет мобилизует крестьян на борьбу против монархии, за установление республики.

Под народными массами памфлет понимает одно крестьянство. Представители других трудовых слоев упоминаются в нем только скользь. В памфлете чаще всего содержатся такие обращения:

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 222.

<sup>19</sup> An die versamlung gemayner pawerschaft. Leipzig, 1975.

<sup>20</sup> Смирин М. М. Анонимный политический памфлет Великой Крестьянской войны. — Вестн. МГУ, 1958. Ист.-филолог. сер. № 3.

«крестьяне», «рядовые крестьяне», «отряд бедных крестьян», «бедный Кунц», «бедные», «бедняки», «бедные люди» и т. п.

Опираясь на Евангелие как на критерий истины, автор оспаривает на нем право крестьян на непослушание и свержение «безмерно неограниченной власти» одного человека, монархии. В связи с этим он считает своим долгом доказать, что восставшие крестьяне не являются незаконными мятежниками, как об этом кричат их противники, а наоборот, их восстание носит справедливый характер. В памфлете обстоятельно при помощи метода исторического сопоставления и сравнения показаны преимущества республики над монархией. Две заключительные главы являются страстным призывом доводить борьбу до победного конца. Автор, с одной стороны, предупреждает крестьян, какие бедствия в случае поражения постигнут их и их детей, а с другой — дает им советы, как лучше вести эту борьбу. Успех он видит в разумной военной организации, во главе которой должны стоять выборные начальники исключительно из крестьянской среды, в сплоченности отрядов и коллегиальном решении всех задач.<sup>21</sup> Автор страстно призывает крестьян к выдержке и мужеству. «Ваши враги жалобно кричат и взывают к праву... но так как они сами хотят, чтобы дискуссия о Евангелии велась копьями, алебардами, ружьями и в панцире, то действуйте».<sup>22</sup> «Воспламеняйтесь злостью! ...вы стали воинами не ради себя, а во имя господ, чтобы сохранить Евангелие и сломить вавилонскую тюрьму. Пусть каждый старается опередить другого в преданности и любви. Не вздорьте между собой, поправляйте друг друга словами... будьте непримиримыми к пьяницам! Не пускайте в свою среду богохульников с их проклятыми языками!».<sup>23</sup> Вопрос о единстве крестьян в предстоящем бою является для автора центральным. Свой памфлет он заканчивает словами: «Поэтому старайся, настал твой черед, хотя бы ты и плохо видел цель».<sup>24</sup>

Оценивая памфлет в целом, М. М. Смирин подчеркивает, что он свидетельствует о том, что «среди идеологов бюргерства были и такие, хотя количественно и незначительные, радикальные элементы, которые смотрели с надеждой на борьбу крестьян и ожидали, что организационное сплочение и энергичные действия восставших приведут к упразднению в Германии княжеского феодализма и сословного строя».<sup>25</sup> Полностью соглашаясь с такой оценкой, необходимо добавить, что памфлет «К собранию рядового крестьянства» является идейным завершением той линии реформационных сочинений, которая началась в 1520 году публикацией первых немецких диалогов.

<sup>21</sup> An die versammlung... S. 115—116.

<sup>22</sup> Ibid., p. 111.

<sup>23</sup> Ibid., p. 111—112.

<sup>24</sup> Ibid., p. 119.

<sup>25</sup> Смирин М. М. Анонимный политический памфлет Великой Крестьянской войны, с. 139.

Таким образом, в ходе Реформации и Крестьянской войны постоянно и неразрывно ставились два вопроса: о власти и о роли народных масс в общественном перевороте. Если сначала Лютер, а затем и авторы диалогов старались направить главный удар народных масс против церковных властей, то уже в отдельных случаях мы встречаемся в диалогах с мыслью, что массы должны быть готовы и к действиям против властей. В отличие от этого автор памфлета «К собранию рядового крестьянства» объявляет церковные власти вообще ненужными. Острие памфлета направлено на призыв к свержению светской, монархической власти и установлению светского, республиканского правления.

Эволюция взглядов по вопросам власти и роли народных масс в общественном перевороте от раннего Лютера до автора памфлета «К собранию рядового крестьянства» наглядно свидетельствует о том, как на разных этапах ранней буржуазной революции в Германии ставился этот вопрос представителями гуманистически образованной интеллигенции, тесно связанной с Реформацией и революционным движением. Лютер, призывая народные массы к решению вопросов церкви и религии, не планировал их участие в решении политических проблем. Авторы диалогов конкретизировали борьбу народных масс, особенно борьбу крестьян против римской католической церкви. При этом они им внушали, что решающим аргументом в их борьбе должна стать физическая сила. В диалогах ставился вопрос о светской республиканской власти, но без того, чтобы прямо призывать к ее созданию. И только в памфлете «К собранию рядового крестьянства» слышен призыв к свержению монархии и созданию республики.

*М. Я. ЛИБМАН*

## ЭПОХА РЕФОРМАЦИИ И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫЕ ИСКУССТВА ПОЗДНЕГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Нельзя говорить о Ренессансе и Реформации, не затронув вопросов искусства. При столь распространенной в наше время узкой специализации невозможно с одинаковым и достаточным знанием судить о явлениях и процессах в главных художественных школах Запада.

Связь изобразительных искусств с архитектурой в XVI столетии не была такой тесной, как в предыдущие века, но она существовала. Поэтому рассмотрение живописи, и особенно скульптуры, в отрыве от зодчества окажется несколько искусственным. Но у архитектуры интересующего нас времени были свои специфические проблемы.

В заглавие статьи вынесены и Реформация, и Возрождение. В первом случае речь идет не только о самой реформе католической церкви, но и о всей совокупности исторических событий XVI столетия и общественных отношений, получивших развитие в этот период. Понятие позднего Возрождения охватывает сочетание разнородных художественных явлений, включающих в себя консервативные стремления в искусстве, попытки дальнейшего развития ренессансных черт и зарождение новых тенденций, которым предстояло полностью воплотиться в XVII и XVIII веках. При всей их разнородности они образуют своеобразное единство.

Изобразительные искусства последних двух третей XVI столетия переживают определенный кризис. О его характере речь пойдет в дальнейшем. Здесь же следует отметить, что по отношению к Италии, Франции, Нидерландам можно говорить о кризисе, пути выхода из которого намечались еще в течение века. В Германии же наблюдается упадок изобразительных искусств, продлившийся до начала XIX столетия. Эти явления кризиса и упадка привлекают особое внимание, так как они коснулись именно изобразительных искусств. Ведь XVI столетие ознаменовалось расцветом философии и точных наук, изобретательства и техники, литературы и музыки. Более того, прикладные искусства достигли в это время большого совершенства. Так что стремление найти истоки кризисных явлений в области изобразительных искусств вполне понятно.

Поиски истоков кризиса изобразительных искусств, во всяком случае в странах по ту сторону Альп, привели исследователей к религиозным столкновениям XVI века. Причем ученые довольно четко разделяются на католиков, объявивших причиной всех бед Реформацию, и не католиков, считающих, что римская церковь в немалой степени способствовала гибели ренессансного искусства. Спор этот велся и ведется с достаточной запальчивостью, что не помогает выяснению истинного положения вещей.

Роль Реформации в культурной жизни разных стран была неодинаковой, но в общем она отразилась отрицательно на развитии изобразительных искусств. Это проявилось самым прямым образом в иконоборческих учениях и выступлениях, имевших место буквально с первых лет Реформации (в Виттенберге — в 1522 году, в Нюрнберге — неоднократно между 1523 и 1526 годами). Особенно распространенными они были в Нидерландах, Швейцарии, Эльзасе, Вестфалии. Иконоборчество действовало в двух направлениях: иконокласты разрушали алтари и другие произведения церковного искусства, они препятствовали созданию новых произведений для церквей.

Правда, противники Реформации склонны преувеличивать роль иконоборческих движений. Движения эти возникали спорадически и охватывали не столь уж значительные регионы.

Более пагубным оказалось безразличие к изобразительным

искусствам, которым отличалось большинство реформационных учений, даже самых умеренных. Имеются признания ведущих деятелей Реформации, недвусмысленно свидетельствующие об этом. Так, Лютер писал о том, что ему безразлично, есть ли в церквях произведения искусства или нет. И добавляет: «Хотя лучше, если бы их вовсе не было».<sup>1</sup> Меланхтон, а его считают наиболее склонным к восприятию искусства среди деятелей Реформации, писал о его «бесполезности» и «ничтожестве».<sup>2</sup> Как для одного, так и для другого изобразительные искусства имели право на существование постольку, поскольку они служили целям пропаганды вероучения. Дружеские отношения Лютера и Кранаха обычно принимают за доказательство интереса реформатора к искусству, что неправильно и не находит подтверждения в фактах. Это была дружба единомышленников. Так же скорбный хор, прозвучавший в связи со смертью Дюрера, в особенности среди протестантов, был данью памяти великого немца, гордости Германии, сторонника Реформации, а не гениального художника.

Все это представляется особенно важным, если учесть, что в те времена, главным образом к северу от Альп, основной областью приложения сил художника было церковное искусство, а основные заказы исходили из кругов католической церкви, от монашеских орденов и многочисленных связанных с церковью организаций — религиозных братств, объединений религиозного характера ремесленников и купцов. Тогда становится ясным тот ущерб, который во всяком случае поначалу нанесла Реформация искусству.

Уже со второй половины 1520-х годов катастрофически падает количество заказов на произведения церковного искусства в районах, охваченных реформационными движениями. После 1525 года в Германии более не создавались крупные алтари — гордость и краса немецкого искусства XV столетия. Нидерландские алтарные мастерские сильно ограничили свою деятельность и стали в основном работать на экспорт — преимущественно на Северную Германию, Скандинавию, Пиренейский полуостров. Похоже, что художников распространение Реформации застало врасплох. Правда, живописцы нашли какой-то выход в область портретного искусства. Количество картин на светские мифологические и аллегорические сюжеты было ничтожным, а бытовой жанр только зарождался. Мастера графики продолжали делать иллюстрации для книг, календари и лубки. Хуже всего оказалось положение

<sup>1</sup> «... wir mögen sie haben oder nicht haben, wie wol es besser were, wir hetten sie garnicht»; в другом месте: «... man thete gotte keynen dienst daran wann man sie aufrichte» (Martin Luthers Werke. Weimar, 1905, S. 28, 28—29).

<sup>2</sup> Aus einem lateinischen Brief an Ioachim Camerarius von 15 März 1533. Aus Kaspar Peucers «Abhandlung über Philipp Melanchtons Meinung im Abendmahlsstreit». — In: Dürer und die Nachwelt. Berlin, 1955, S. 42, 46.

скульпторов, чья работа почти полностью была предназначена для украшения культовых зданий. И если в романских странах издавна существовало светское — княжеское — меценатство (даже при дворах церковных вельмож), то в германских странах оно стало играть значительную роль лишь с конца XVI века.

Надо отметить, что Лютер и его приближенные пытались выработать протестантскую иконографию. В основном это были религиозные аллегории. Но умозрительность протестантских догматов привела к тому, что эти аллегории не прижились и не нашли распространения. В качестве примера можно сослаться на картину Лукаса Кранаха Старшего «Грехопадение и Спасение» (1529, Гота, Музей замка). Это в сущности иллюстрация одного из основных положений лютеранства — «спасения посредством веры»: из-за грехопадения человек становится игрушкой в руках смерти и дьявола, но Иоанн Креститель приобщает человека к вере; фонтан крови брызжет из раны распятого Христа на голову человека, смывая с него первородный грех. Путаное содержание картины нуждается в подробных объяснительных надписях.

Интересно, что католическая церковь, перейдя в контраступление, стала поначалу на тот же путь создания сложных и абстрактных аллегорий, также не давших стимулов для художественной фантазии. К такого рода контрреформационным произведениям относятся «Аллегория креста» Вольфа Губера (Вена, Музей истории искусств) и «Христос и Церковь несут кресты» Лелио Орси (Мадрид, Прадо).

Римская церковь довольно скоро поняла бесплодность такого пути. Тридентский собор поставил перед художниками четкую задачу. Опираясь на аристотелевские положения, он предъявил к произведению церковного искусства следующие требования: трогать зрителя, поучать его и доставлять ему удовольствие (*movere, docere, delectare*). Очевидно, что не все направления в тогдашнем искусстве удовлетворяли этим требованиям. В первую очередь это относится к маньеризму, вернее, к первой его волне — искусству эзотерическому, усложненному и внешне сдержанному (Понтормо, Бронзино, Пармиджанино). В дальнейшем маньеризм принял несколько иную форму, в большей степени соответствовавшую запросам церкви.

Не знаю, можно ли это записать в актив Реформации, но лишившись такого могучего заказчика, каким до сих пор была церковь, художники стали искать иное применение своим силам. В регионах, где победила Реформация (но не только там), стали выработываться новые жанры — пейзаж, изображение бытовых сцен, натюрморт, а также развиваться жанры и виды искусств, ранее бывшие на второстепенных ролях, такие как живописный и скульптурный портреты, светский памятник. Было бы, конечно, наивно считать, что художники создавали и развивали эти жанры только из-за того, что не могли работать для церкви. Пейзаж,

бытовой жанр, светский портрет возникли независимо от Реформации, и их истоки следует искать в дореформационном искусстве (донаторский портрет, аллегорический пейзаж и др.). Но несомненно, что интересы художников и заказчиков (что не менее важно) теперь все чаще обращались к светской тематике.

Правда, для полного развития и внедрения новых жанров требовалось время. И их расцвет наступил уже в следующем столетии.

Итак, религиозная борьба оказала несомненное влияние на судьбы изобразительных искусств XVI столетия. Но мы увидим, что это влияние не следует абсолютизировать, что были и другие факторы, оказавшие воздействие на эволюцию искусств.

Социальные изменения, имевшие место в течение XVI столетия, коснулись как заказчиков произведений искусств, так и исполнителей.

Феодальная реакция и укрепление княжеской власти влияли самым непосредственным образом на развитие изобразительных искусств. Растет пышность дворов, растет стремление аристократии к репрезентации и возвеличению. Поначалу эти явления распространялись преимущественно в романских странах — Италии и Франции, но постепенно они перешли в Германию и Нидерланды. Княжеское меценатство, известное в Италии и Франции еще с конца XIV столетия, стало появляться и в Германии XVI века.

Естественно, что искусство в той его части, которая была призвана возвеличивать власть имущих, приобретало социально обусловленные черты. Большое распространение получают апофеозы, парадные портреты, светские памятники, т. е. те жанры, которым предстоял пышный расцвет в эпоху абсолютизма.

Меняется социальное положение художника. Искусство позднего средневековья и раннего Возрождения выросло на почве города с его демократическим укладом. Придворные художники в своем большинстве сохраняли бюргерский статус. Исключением являлись живописцы (*umagiers*) французских королей, герцогов Беррийского и Бургундского на рубеже XIV и XV столетий. Но и они сумели сохранить личную независимость от высоких господ; это выражалось, в частности, в том, что художники свободно переходили от одного двора к другому. В те времена художественный цех являл собой активную и динамическую организацию. Пресловутые цеховые строгости касались преимущественно юридических и экономических, а отнюдь не творческих вопросов.

Все это стало меняться в XVI веке. Упадок городского хозяйства, охвативший почти всю Западную Европу, повлек за собой кризис в художественной жизни. В Италии художественные цехи теряют свое былое значение. Действительно, какова могла быть реальная сила цеха, если существовали такие независимые люди, как Микеланджело или Тициан? В одних городах

цехи подчиняются государственной власти, в других — ликвидируются вовсе, и художники оказываются без привычной сословной поддержки, предоставленные сами себе. Часть из них превращается в деклассированный элемент, своего рода предшественников богемы. Часть пытается найти пристанище при дворах и становится челядью вельмож. Широко распространяется стремление добиться придворных чинов и дворянского титула.

Вне Италии и Франции, в особенности в Германии, цехи художников превращаются в кастовые, охранительские организации, тормозящие развитие искусств. Художник становится мещанином и по социальному статусу, и по образу жизни, и по кругу интересов.

Следствием тяжелого положения изобразительных искусств, создавшегося в связи с распространением Реформации, оказался прилив художественных сил в прикладное искусство: расцвели ювелирное искусство, серебряное и столярное дело, изготовление глиняной и оловянной посуды и т. п. Зачастую художественное ремесло смыкалось с ремеслом механика, слесаря, оружейника (роскошно оформленные часы, навигационные приборы, оружие и доспехи). Характерной чертой XVI века в североевропейских странах становится подчинение мастеров изобразительных искусств «прикладникам»: рисовальщики и граверы изготавливают специальные орнаментальные образцы, скульпторы делают модели для украшения мебели, приборов, посуды. Распространяются «ремесленные», в нашем понимании, приемы работы: тиражирование скульптурных образцов, использование техники офорта в гравюре ради ускорения обработки медной доски и др.

Итак, на эволюцию изобразительных искусств XVI столетия оказали воздействие также и социально-экономические сдвиги: феодальная реакция, рост абсолютизма и упадок города.

Но почему же кризис коснулся именно изобразительных искусств? Ведь в городах, несмотря на трудности экономического характера, цвели прикладные виды искусства, механические ремесла; там развивались технические науки, закладывались основы небывалого расцвета музыки! Видимо, изобразительным искусствам XVI столетия были присущи, помимо всего прочего, некие имманентные свойства, которые привели где к кризису, а где и к длительному упадку.

Эти имманентные свойства запряганы очень глубоко. Но, как мне кажется, они нашли свое выражение в том, что в течение XVI века в изобразительных искусствах Западной Европы завершилась длительная стадия эволюции — стадия Ренессанса. Об этом свидетельствует своеобразная «усталость», явление, которое можно наблюдать и в других случаях затухания стиля.

В западноевропейском искусстве середины и второй половины XVI столетия, при всех особенностях национального развития, при всем переплетении тенденций, можно различить достаточно четко выраженную консервативную линию, доводящую стиль до



крайности, отрицающую традиции и в конечном счете уводящую в следующую стилистическую стадию. Одновременно усиливаются нивелирующие, космополитические тенденции. Они опираются на стремление церкви распространить свою идеологию по всей католической Европе и закрепляются в первую очередь там, где национальные традиции по той или иной причине были ослаблены (например, в Германии). Другой опорой этих космополитических тенденций была аристократия, чьи вкусы в эпоху феодальной реакции играли немаловажную роль.

Консервативная линия основывалась на стремлении сохранить достижения великих мастеров времени расцвета. Она, конечно, была наименее творческой и приводила к формализации приемов, схематизации композиции, омертвлению образов. В церквях и музеях Италии по сей день находится множество произведений подражателей Леонардо да Винчи, Рафаэля, Андреа дель Сарто и Микеланджело. Лишь великим мастерам было дано раскрыть внутри традиции новые творческие возможности, как это было у Микеланджело и Тициана. Своеобразные охранительские стремления рано, еще до Реформации, проявились в искусстве Нидерландов: в творчестве многочисленных «продолжателей» великих живописцев «золотого века» — в начале XVI столетия.

Надо сказать, что тенденция дальнейшего развития, а не консервации стиля также опиралась на желание сохранить достижения, только улучшив их. Ведь представители маньеристического течения в своем большинстве были уверены, что они-то и являются самыми верными последователями великих классиков. Но если мастера классического Возрождения стремились к высокому синтезу реальности, то маньеристы призывали превзойти натуру и, следовательно, удалиться от нее. Если одни добивались гармонии между формой и содержанием, то другие делали упор или на форму, или на содержание. Маньеристы утрировали достижения художников Высокого Ренессанса. Они превратили многоаспектную статую, творцом которой был Микеланджело, в «*figura serpentinata*» — фигуру с бесчисленными аспектами и без основных аспектов одновременно. Они стали пользоваться линейной перспективой, одним из важнейших достижений ренессансной эпохи, для игры и нарочитых искажений. Характерно, что многое в маньеристическом искусстве не нашло дальнейшего развития; оно оказалось бесплодным и как бы подтверждало, что эволюция ренессансной стадии пришла к концу (это относится, например, к «змеевидной фигуре»). Маньеристическое искусство несло в себе и положительные черты. Оно открыло сложность характеристики образов, расширило эмоциональные границы, иногда поднималось до истинно философской трактовки темы. Маньеризм завершал собой художественную стадию.

Вместе с тем в искусстве середины XVI века зарождались и крепились тенденции, предвещавшие новую художественную стадию.

Особенно явственно эти тенденции выразились в зодчестве. Но и в изобразительных искусствах они заметны, главным образом в живописи. Колористические завоевания позднего Тициана, композиционные искания Тинторетто и Веронезе, пространственные построения Корреджо и Микеланджело, тематические находки художников венецианской террафермы и нидерландских живописцев — все это признаки зарождения новой стадии.

Основные линии в искусстве не развивались порознь. Они тесно переплетались; настолько тесно, что их порой трудно выделить. В творчестве одного и того же мастера эти линии могли сосуществовать; в одном его произведении ярче выступают одни тенденции, в другом — другие. Быть может, это отсутствие стабильности и целеустремленности, это умение работать одновременно по-разному также свидетельствует о завершающем этапе художественной стадии.

Небезынтересно хотя бы коротко охарактеризовать положение в ведущих художественных школах Европы.

Италия — родина классического Возрождения. Здесь ренессансные традиции были чрезвычайно сильны и они стойко держались в течение всего века. Ранний маньеризм представлял собой своеобразную реакцию на классический Ренессанс. В дальнейшем, к середине столетия, консервативные тенденции стали сливаться с маньеристическими. В это же время внутри позднего Возрождения появляются элементы нового развития. Таким образом, переход от одной стилевой стадии к другой в итальянском искусстве прошел наименее болезненно. К тому же Италии Реформация коснулась в незначительной степени. Продолжало господствовать церковное искусство; круг тем мало и лишь постепенно менялся. Менялся дух, менялись идеалы. Контрреформация во многом способствовала перерождению ренессансных идеалов.

Испания, также почти не затронутая Реформацией, в XVI веке только начинала свое вступление в круг ведущих в области искусств стран. Расцвет предстоял здесь в XVII столетии. Страна, лишь недавно очистившаяся от иноверцев, заняла наиболее непримиримые позиции по отношению к ересям. Она культивировала аскетическое и вместе с тем чрезвычайно эмоциональное искусство. Из Испании исходили также наиболее строгие требования блюсти сословный характер искусства, особенно портрета. Она стала если не родиной, то во всяком случае главным проводником феодального элемента в искусстве.

Несмотря на неблагоприятную политическую и идеологическую ситуацию, Франция дала жизнь своеобразному и не лишнему привлекательности «галльскому» Ренессансу. Религиозные войны не стимулировали развитие церковного искусства. Зато во Франции было традиционно сильным княжеское меценатство. Искусству Франции XVI столетия также были присущи черты завершающей фазы стиля. Здесь не наблюдается сравнительно

плавного перехода, как в Италии. Новый, XVII век принес во Францию и новое искусство.

Как я уже отметил, в Нидерландах кризисные явления дали о себе знать раньше, чем где бы то ни было, — с самого начала XVI столетия. Когда-то великая традиция, завершившись, оставила после себя как бы вакуум, в который хлынули художники, опиравшиеся на чужие — итальянские — образцы, так называемые «романисты». Но в середине века, в самое тяжкое для Нидерландов время борьбы за самостоятельность, проснулись национальные силы и появились художники, чье творчество предначертало пути к расцвету искусств в следующем столетии. Гениальный Питер Брейгель не был одинок. В эти же годы действовали Артсен, Бейкелар и превосходные портретисты. Интересно, что именно в Нидерландах раньше всего сумели перестроиться на новые жанры и темы. А религиозные картины сближались, а подчас и сливались с бытовым жанром, пейзажем и даже натюрмортом.

Самым трагическим оказалось положение в Германии. После расцвета скульптуры в последней трети XV века, после взлета живописи и графики в эпоху Дюрера наступил внезапный упадок изобразительных искусств. Были утеряны национальные традиции. Между 1540-ми и 1580-ми годами почти не было создано значительных произведений (если не считать деятельности нескольких портретистов и медальеров). А когда в конце века при императорском и ряде княжеских дворов наметилось оживление художественной деятельности, она носила сугубо аристократический характер и воплощалась в форме «интернационального» маньеризма, не связанного с немецкой традицией. А его носителями оказались в основном чужеземцы — голландцы и фламандцы.

В это же время в той же Германии действовали замечательные ученые — Мюнстер, Геснер и Агрикола, конструировались лучшие в Европе часы и измерительные приборы, работали лучшие в Европе типографии и оружейные мастерские! Именно в изобразительных искусствах проявился с такой силой упадок. И если мы окинем взглядом всю Западную Европу, то мы обнаружим сходные явления. В XVI веке возникают драма и роман нового времени, происходит перелом к тональному и мелодическому мышлению в европейской музыке, начинается эра экспериментальных наук и материалистической философии. В искусстве же завершается ренессансная стадия. В ранней фазе своего развития искусство Возрождения совершило революционный скачок от средних веков к новому времени, опередив музыку, драматургию, естественные науки. Теперь, на рубеже XVI и XVII столетий, революция произошла в других областях культуры.

Итак, ситуация в изобразительных искусствах Западной Европы XVI столетия определяется тремя основными факторами: религиозной борьбой, социальными изменениями, эволюцией ис-

куств на заключительном этапе ренессансной стадии. Их значение было неодинаковым в различных национальных школах. Италия и Испания не знали религиозных столкновений, в то время как в Германии, Нидерландах, Франции они сильно воздействовали на художественную жизнь. Аристократизация охватила практически всю Западную Европу, наложив на искусство «космополитический» отпечаток. Повсеместно ренессансное искусство клонилось к упадку. Но в одних школах этот упадок шел постепенно, в замедленном темпе, в других — он был внезапным, как катастрофа. Отсюда разнообразие форм и неоднозначность явлений, характеризующих искусство последних двух третей XVI века.

М. Э. ДМИТРИЕВА

## НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ ГЕРМАНИИ ЭПОХИ РЕФОРМАЦИИ

В 1525 году в Нюрнберге произошел известный процесс «трех безбожных художников» — учеников Дюрера Бартеля и Ганса Зебальда Бехамов, а также Георга Пенца. Они обвинялись в неверии в таинство святого причастия и сомнениях в существовании Христа.<sup>1</sup> Художники были приговорены городским советом к изгнанию из Нюрнберга, но вскоре прощены. А через несколько лет, в 1529 году, одному из братьев, Гансу Зебальду, вновь было предъявлено обвинение, и он навсегда покинул город. Поводом, как следует из некоторых источников, была созданная им гравюра непристойного содержания с изображением любовной пары и дьявола, т. е. популярной в современном ему искусстве темы суеты сует (*vanitas*). В ответ на обвинения художник будто бы говорил, что таковы требования рынка — мадонн ведь теперь никто не покупает.<sup>2</sup>

Этот эпизод, видимо, в какой-то мере отражает реальное положение вещей. В эпоху Реформации кризис сбыта художественной продукции немало способствовал упадку искусств, наступившему в середине XVI века. Город не мог обеспечить художника большими общественными заказами, не было достаточного количества придворных центров, которые могли бы привлечь значительные художественные силы, а с наступлением эпохи Реформации художники в большей части Германии лишились и основного заказчика — католической церкви.

<sup>1</sup> Подробнее о процессе «трех безбожных художников» см.: Zschelletschky H. Die «Drei gottlosen Maler» von Nürnberg. Leipzig, 1975, S. 31—62.

<sup>2</sup> Ibid., p. 86.

Орудием Лютера было слово; если искусство становилось на сторону Реформации, оно часто склонялось к памфлету, листовке, почти карикатуре, т. е. выполняло пропагандистские функции, либо терялось в сложнейшей, чересчур многословной протестантской аллегорике. Протестантское иконоборчество разрушило многие произведения искусства в церквях и монастырях. Монументальное искусство теряло свое значение, на смену ему пришло искусство малых форм, находящее спрос в самых широких слоях населения: гравюра, картина небольшого формата, мелкая пластика. С отказом от изображения святых сужается религиозная тематика в искусстве, происходит его секуляризация. Все более популярными становятся трактованные в духе реформационной морали библейские сцены, античные и жанрово-аллегорические темы, портрет. Позднее, с упадком изобразительного искусства, наступает расцвет декоративно-прикладного искусства.

Но и в дореформационную эпоху «малые формы» имели широкое распространение: это *Andachtsbilder* — станковые картины и скульптуры, обращающиеся не к толпе прихожан в церкви, а к отдельному человеку (они находились в комнатах бюргеров, их укладывали в сундуки, собираясь в дорогу), а также заменяющие их гравюры, особенно гравюры на дереве. Более личное, интимное отношение к религии, связанное с распространением идей нового благочестия (*devotio moderna*), приблизившее и подготовившее Реформацию, отразилось в этих произведениях и явилось выражением буржуазного индивидуализма.

Художник, создавая такие произведения, и особенно тиражируемые гравюры, начинает работать для анонимного покупателя, для бюргера и для простого крестьянина — на рынок. Все это способствовало развитию малых форм искусства, а позднее, с упадком изобразительных искусств, расцвету декоративно-прикладного искусства. Особой популярности станковых картин и гравюр, прежде всего на дереве, способствовала и традиционная актуальность идей нового благочестия, с одной стороны, и развитие книгопечатания — с другой. С широким социальным диапазоном искусства связана и особая черта немецкого искусства — его «простонародность» (*Volkstümlichkeit*), которая произвела такое сильное впечатление на немецкую литературу — от молодого Гёте и романтиков до Томаса Манна. Это тот «привкус известной, возведенной в стиль грубости», который, по выражению В. М. Невежиной,<sup>3</sup> придает неповторимое очарование многим произведениям немецкой школы.

Жизнь средневекового города с его темными узкими улочками, фахверковыми домами, готическими башнями объединяла гуманистов и простых бюргеров, монахов, ландскнехтов и крестьян из окрестных деревень в стихии городских карнавалов и *фастнахтшпилей*, в общедоступности «Корабля дураков» Себа-

<sup>3</sup> Невежина В. М. Нюрнбергские граверы XVI века. М., 1929, с. 18.

стьяна Бранта и шванков поэта-башмачника Ганса Сакса, в грубоватом юморе «Писем темных людей» и «Фацетий» Генриха Бебеля, обращающихся к глубинам народной жизни.

Наряду с религиозно-экзальтированными образами, связанными с современными мистическими учениями и пронизанными глубоко личным страстным пафосом, такими как алтари Грюневальда, Альтдорфера, Ратгеба, философски углубленными творениями Дюрера создаются произведения, широко открытые навстречу повседневной жизни; происходит процесс обмирщения религиозных сюжетов, которые обогащаются все большим числом бытовых реалий.

Интимно-повествовательный, уютно-бюргерский дух пронизывает гравюры Дюрера из серии «Жизнь Марии». Графика как наиболее молодой вид искусства могла использовать новые средства изображения, сюжеты и темы. Именно в графике все большее значение начинают приобретать маргинальные явления, которые обособляются постепенно в самостоятельные жанры: происходит становление пейзажа из пейзажных штудий, предназначенных для включения в композиции, в графике впервые появляются жанровые изображения, мифологические темы.

Гравюра на дереве, как более традиционный вид техники, и тяготеет к традиционным сюжетам, обращаясь, по всей видимости, к самому широкому потребителю (вспомним летучие листки в *Neue Zeitung* — иллюстрации, снабженные пояснительным текстом, служившие в то время средством информации). Создавая гравюры на меди, многие художники ориентировались на более узкий круг ценителей искусства, и поэтому прежде всего в них отражаются новые веяния и новая иконография. Для этого же слоя меценатов, заказывающих художникам гравюры часто на заданные ими самими сюжеты, предназначен и новый вид искусства, появляющийся в эту эпоху и чрезвычайно популярный в Германии, — рисунок, имеющий значение самостоятельного законченного произведения искусства. Так, особый смысл приобретает теперь понятие мастерства, виртуозности автора, т. е. индивидуального творческого начала, с наибольшей открытостью проявляющегося прежде всего в рисунке.<sup>4</sup>

Большим успехом пользовались рисунки на тонированной бумаге Бальдунга Грина, Альтдорфера, Урса Графа. Появляются коллекционеры — в Нюрнберге в первую очередь, видимо, Вили-

<sup>4</sup> Вспомним слова Дюрера из «эстетического экскурса» в конце III книги трактата «Четыре книги о пропорциях»: «... следует заметить, что способный и опытный художник может даже в грубой мужицкой фигуре и в малых вещах более показать свою великую силу и искусство, чем иной в своем большом произведении... Отсюда следует, что один может в течение одного дня набросать пером на половине листа бумаги или вырезать своим резцом из маленького куска дерева нечто более прекрасное и совершенное, нежели большое произведение иного, который делал его с величайшим усердием в течение целого года. И дар этот чудесен» (Дюрер А. Дневники, письма, трактаты. М.; Л., 1957, с. 189).

балльд Пиркгеймер, заказчики Альтдорфера в Регенсбурге, Бальдунга в Страсбурге, в Базеле Амербах с его коллекцией произведений искусства; складываются кунсткамеры, где наряду с уродами и диковинными животными сохраняются и произведения искусства.

Среди большого количества нерелигиозных изображений, прежде всего в виртуозных рисунках и гравюрах на меди, а затем уже и в живописи, в XVI веке все более значительное место занимают произведения на мифологические — античные темы. Античность входит в моду, особенно у тех мастеров, которые чутко, как например Г. Бальдунг, братья Бехам, Г. Пенц и другие, откликаются на требования рынка.

Все эти процессы в искусстве происходят под прямым или косвенным воздействием новой гуманистической культуры, становящейся жизненной реальностью. Гуманисты с их страстным увлечением античными авторами и всем античным вызвали широкий интерес к классической культуре и своеобразную «моду на античность».

С просветительской деятельностью гуманистов и особенностями развития немецких городов связан высокий уровень образованности в городской среде бюргеров. В приходских школах горожане имели возможность познакомиться с основами грамматики и математики, с латынью, античной мифологией. Они обучались по средневековым компендиям, а в конце XV—начале XVI века и по учебникам и хрестоматиям, составленным гуманистами. У поэта-башмачника Ганса Сакса была обширная библиотека, в том числе и сочинений античных авторов, а в свои шванки и фастнахтшпили он включал сюжеты из античной мифологии. С середины XV века на немецкий язык переводились Цицерон и Плутарх, Валерий Максим и Сенека, Апулей, Фукидид и многие другие авторы, которые становились доступны довольно широкому читателю.<sup>5</sup>

Таким образом, «античная» образованность впитывалась национальной культурой, насыщаясь, однако, при этом многими неожиданными фольклорными чертами. Именно это и послужило почвой для распространения античных образов в немецком искусстве того времени.

В 1507 году, по желанию лейб-медика курфюрста и ректора Виттенбергского университета, магистр Андреас Мейнхарт составил описание Виттенбергского дворца и произведений искусства, украшавших его. Это описание красноречиво свидетельствует о моде того времени. Магистр Мейнхарт говорит о множестве картин мифологического или аллегорического содержания; причем картины на «героические» темы, такие как подвиги Геркулеса, Гораций Коклес или Муций Сцевола, украшают общест-

<sup>5</sup> Worstbrock F. Deutsche Antikerezeption. 1450—1550. Boppard a. Thein, 1976, t. 1.

венные помещения, а картины с эротическим смыслом — традиционные изображения «любовных пар» (Пирам и Фисба, Аристотель и Филлида, Геркулес и Омфала, Вергилий и царская дочь), а также Венеры и Купидона — располагались в личных покоях курфюрста.<sup>6</sup>

Один из наиболее популярных художников времени, о котором идет речь, — Лукас Кранах. Его необычайно многочисленная продукция далеко не всегда равноценна по своему качеству, но творчество его, без сомнения, отражало вкусы эпохи чрезвычайно разносторонне. Художник, работавший при дворе Фридриха Саксонского, он в то же время был приверженцем учения Лютера и последовательно воплощал в искусстве принципы, провозглашенные Лютером, т. е. использовал новую протестантскую иконографию. Но это не мешало ему одновременно со сложными типологическими аллегориями создавать и большое количество произведений на светские темы; одним из первых он широко воссоздал мифологические образы в живописи, а не только в графике.

Одна из знаменитых картин Кранаха — «Нимфа источника» (1518, Лейпциг, Музей изящных искусств) изображает обнаженную женщину, лежащую у фонтана на фоне пейзажа. Прототипами этого идиллического мотива, столь популярного в искусстве,<sup>7</sup> послужили античный рельеф «Нахождение Ариадны» и гравюра из «Гипнеротомахии Полифила». Но в кранаховской нимфе есть нечто, что отличает ее от античных и итальянских образцов. Стоит, на мой взгляд, задуматься над тем, в чем существо этих отличий.

Обнаженное человеческое тело как образец совершенства — общее место эстетики итальянского Возрождения.<sup>8</sup> Именно античность, предстающая итальянцам в видениях золотого века, явилась как мир идеальной наготы. В итальянском искусстве, особенно в эстетике неоплатонизма, новое значение приобрел культ Венеры — идеала красоты и гармонии.

С появлением мифологических сюжетов и в немецкое искусство входит нагота (снова вспомним об истории с Зебальдом Бехамом). Можно сказать, что античная тема служила для художников прежде всего поводом к изображению наготы тела. Обнаженная женская фигура, восходящая к традиционному образу античной Венеры, без сомнения воспринятому из Италии, все

---

<sup>6</sup> См.: Коерплин Д., Фальк Т. Л. Cranach. Gemälde, Zeichnungen, Druckgraphik. Zur Ausstellung im Kunstmuseum Basel. Basel, 1974, Bd I, S. 214; Вауч Г. Zur Cranachforschung. — Repertorium für Kunstwissenschaft, 1894, XVI, S. 432.

<sup>7</sup> Kurz O. Huius nymphis loci. — Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 1953, XVI, p. 171—177; Liebmann M. On the iconography of the Nymph of the Fountain by Lucas Cranach. — Ibid., 1968, XXXI, p. 434—437.

<sup>8</sup> Подробнее о наготы в искусстве итальянского Ренессанса см.: Wazbinski Z. Renesansowy akt wenecki. Warszawa, 1967.



чаще появляется в искусстве — в таких сюжетах, как «Суд Париса», аллегории *Voluptas*, образах Фортуны, античных божеств, а также во многих изображениях, аллегорический смысл которых оправдывает наготу: Адам и Ева, любовные пары, образы ведьм и др.

В первую очередь важно то, как обычно далеки бывают подобные изображения от привычных образов классического искусства, да и от произведений итальянских мастеров, которые служили образцами-посредниками. Обнаженная Венера в классическом контрапосте с гравюры Дюрера «Сон доктора» — это Венера средневековая, с кольцом в руке (легенда, дошедшая до Мериме), обладающая губительной властью. Гравюра «Четыре ведьмы» Дюрера лишь формально связана со своим прототипом — тремя грациями. Присутствие дьявола, череп, разные магические знаки указывают на неясные фольклорные источники и выражают силу, враждебную человеку.

В связи с этим проясняется смысл латинской надписи на эрмитажной картине Кранаха «Венера и Амур»: «Прочь от себя прогони Купидона прелесть, иначе будет отныне в груди слепо Венера царить».

Латинский дистих недаром предостерегает от чар столь привлекательной Венеры и стрел ее сына; ведь Амур в средневековой традиции отождествлялся со смертью.<sup>9</sup> Обнаженные красавицы на картинах и рисунках Бальдунга даны в конфронтации с ужасающим скелетом, находятся в полной его власти и символизируют бренность человеческой жизни.

Изображения обнаженной женской фигуры — будь то Венера, нимфа, Фортуна, либо аллегорический образ — пребывают в русле еще средневековых традиционных представлений о греховной наготе — *nuditas criminalis*,<sup>10</sup> а богиня любви заменяет собой аллегорию сладострастия — *Voluptas*.

Всепобеждающая греховная сила Венеры (*amor carnalis* — плотской любви) — одна из наиболее популярных тем немецкого искусства этого времени. К тому же кругу относятся изображения жертв жестокой богини: неравных пар — старик и молодая девица, юноша и старуха, а также множество сюжетов, известных нам и из описания Виттенбергского дворца, связанных с темой «женской власти» (*Weibermacht*). Эта тема нашла отражение в стихотворении Ганса Сакса, написанном в 1534 году, «О четырех превосходных мужах, которые, наряду со многими другими, были обмануты женщинами и обманываются до сих пор».

---

<sup>9</sup> Panofsky E. *Blind Cupid*. — In: *Studies in iconology. Humanistic themes in the art of the Renaissance*. New York, 1939, p. 95—128.

<sup>10</sup> В «*Dictionarii sui repertorii moralis*» Петра Берхория говорится о четырех видах наготы: *nuditas naturalis*, *nuditas temporalis*, *nuditas virtualis*, *nuditas criminalis*. Последняя, как персонафикация пороков и языческих демонов, противопоставлена первым трем.

Всесилие Венеры сближает ее с Фортуной — распорядительницей судеб, чьим атрибутом также часто были нагота, шар, знак непостоянства и мирового господства, кубок и вожжи — символ власти, крылья, длинные распущенные волосы, это *Fortuna-Voluptas*. Гравюра Альддорфера «Фортуна на шаре с Амуром на ходулях» (1511), рисунок Бальдунга Грина «Обнаженная на шарах с путто» из венской Альбертины, гравюра Г. З. Бехама «Крылатая Венера с Амуром» также относятся к этому типу. Рисунок Урса Графа «Ландскнехт у солдатской девки», изображающий ландскнехта и обнаженную женщину с чашей в руке, снабженной надписью: «Gott gib uns Gluck» («Господи, дай нам счастье»), является также изображением Фортуны-Волюптас и служит аллегорией военного счастья.

Следует обратить внимание на то, что такая эротическая трактовка образа богини судьбы существовала уже в античную эпоху. Павсаний пишет о том, что ранее Немезида изображалась бескрылой, «позднейшие же художники, желая показать, что сила богини проявляется главным образом при влюбленности, по этой причине придали Немезиде крылья, как и Эроту».<sup>11</sup> Заметим попутно, что в этой связи несколько иным предстает содержание известной гравюры Дюрера «Немезида» (1500—1503).

Все подобные образы входили в тот широкий круг тем, которые связывались с чрезвычайно популярной в немецком искусстве идеей суеты земной жизни. Античная нагота становится атрибутом силы, враждебной человеку. В фольклорном, простонародном истолковании Венера превращается в известный персонаж легенд и фастнахтшпилей — фрау Венус; а античность становится символом опасного, языческого, греховного начала. Художники все чаще обращаются к античным мотивам, они влекут их к себе возможностью использования новой иконографии, включения реальных, жизненных мотивов и в то же время отпугивают своим язычеством и потому нуждаются в оправдании аллегорией. Античность греховна из-за природной конкретно-жизненной основы, которую ощущают в ней немецкие мастера. Античная нагота появляется там, где темой служит стихия жизни: буйство плоти в ведьмах Бальдунга, всепобеждающая сила Фортуны, образы времени и бренности человеческой жизни (антиквизированный облик аллегии возрастов в картине Бальдунга «Ступени жизни» — Лейпциг, Музей изящных искусств). И наоборот, пышно разряженная солдатская девка является изображением Венеры, как например в гравюре А. Альддорфера «Венера и Амур» (1508) и в рисунке Урса Графа «Фрау Венус» (Нюрнберг, Германский музей).

Преображенная античность, отождествляясь с греховностью человеческой природы, приобретает эротический оттенок. Немец-

<sup>11</sup> Павсаний. Описание Эллады, XXXIII, 7.

кие художники сумели понять саму сущность, природную основу античного искусства, связав ее с собственным язычеством. Поэтому такие образы органично включаются в живой, динамичный пейзаж, в одушевленную природу, становясь ее *genius loci*. Ведь именно такова «Нимфа источника» Лукаса Кранаха.<sup>12</sup>

В картине Кранаха напряженно соседствуют два равноправных источника. Прежде всего это «модный» итальянский источник, в собственном смысле возрожденная античность. Но не спящая, а следящая за вами взглядом нимфа, с почти извивающимся телом, как будто стережет пейзаж, и в ее словах «Не тревожь мой сон. Я отдыхаю» слышна прямая угроза языческого лесного божества. Недаром многие гуманисты и натурфилософы, например Парацельс и Агриппа Неттесгеймский, населяли леса и поля двумя типами живых существ: античные сильваны, нимфы, nereиды, сатиры соседствуют и рождаются там с немецкими гномами, лешими, русалками и прочими «монстрами».<sup>13</sup>

Итак, требования рынка не только оказывают влияние на выбор жанров, что хорошо видно на примере различной ориентации разных графических техник; именно эти требования во многом и определяют в немецком искусстве эпохи Реформации поистине драматическую напряженность между крестьянско-фольклорной национальной традицией и модой, пришедшей в страну из Италии.

А. Н. НЕМИЛОВ

## ЗНАЧЕНИЕ РЕФОРМАЦИИ ДЛЯ КУЛЬТУРНОЙ ОБЩНОСТИ СЕВЕРНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Социальные бури, прокатившиеся по Европе начиная со второго десятилетия XVI века, сказались на культуре и идеологии, затронув все без исключения отрасли общественной мысли, духовного и интеллектуального творчества. Правомочно поэтому поставить вопрос о судьбе культурной общности так называемого Северного Возрождения в условиях этих общественных потрясений, объединяемых понятием «Реформация». Речь идет, таким образом, не о воздействии Реформации (во всех ее проявлениях) на культуру каждой из стран или на их совокупность, а именно об общности как о подверженной эволюции структуре.

<sup>12</sup> Эту «природность» кранаховской нимфы тонко отметил М. Я. Либман (см.: Liebmann M. On the iconography...).

<sup>13</sup> Agrippa von Nettesheim. De Occulta Philosophia. Liber III. — In: Opera. Hildesheim; New York, 1970, Bd 1, S. 90—92. — См. также: Peuckert W. E. Pansophie. Berlin, 1956, S. 200—214.

Страны Северного Ренессанса,<sup>1</sup> в которых культура эпохи Возрождения развивалась сходными путями и в тесной взаимной зависимости, в то же время были и колыбелью Реформации. Но Реформация ни в коей мере не может рассматриваться как основной фактор этой историко-культурной общности. Взятую в целом, Реформацию вообще невозможно рассматривать как единство культуры или идеологии.

При взгляде на закономерности развития культуры Северного Возрождения мы неизменно встречаемся с двоякой исторической тенденцией: с одной стороны, черты общности, определяющие само это понятие, постепенно ослабевают в ходе классовых битв и политических катастроф эпохи Реформации, а с другой — все более отчетливо на смену им выявляются новые общности, соответствующие более узким регионам, но зато более органичные и устойчивые. Это — общности национальных культур, соответствующие зарождающимся нациям.

Наиболее очевидным выражением этой тенденции становится постепенное вытеснение из художественной литературы, а также из некоторых сфер деловой жизни латыни и замена ее складывающимся национальным литературным языком. Огромное значение в этом процессе имели переводы Библии, причем именно те, которые были связаны с наиболее мощными реформационными движениями: перевод, сделанный Лютером на немецкий язык, Тинделом — на английский, Кальвином — на французский. Но процесс образования наций не был вызван идеями Реформации. Только английская Реформация имела отчетливые национальные рамки — все европейские евангелические движения, начиная от лютеранства и кальвинизма (также цвинглианство, меннонитство, «исповедание четырех городов» Буцера и Капито и др.), претендовали на универсальность. Еще сложнее обстоит дело с такими радикальными течениями, выросшими из средневековых ересей, как анабаптизм, и с пиетистскими сектами типа «вольных каменщиков». Таким образом, нациообразовательная тенденция не была энтелехней Реформации, ее главной целенаправленностью.

Самой культуре Возрождения присуща двойственность: в ней получает свое дальнейшее развитие национальная специфика, выражаемая в первую очередь народной культурой городов, и одновременно развивается не знающее национальных границ гуманистическое движение. В результате еще в тот период, когда гуманистическое движение в Центральной Европе зарождалось в значительной мере на базе предшествующей так называемой «универсальной готики», складывается новая культурно-историческая общность — Северное Возрождение.

---

<sup>1</sup> По вопросу о типологии Северного Возрождения см.: Немцов А. Н. Специфика гуманизма Северного Возрождения (типология и периодизация). — В кн.: Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978, с. 39—51.

Гуманизм эпохи Возрождения сам по себе наднационален; видимо, именно это слово лучше всего может передать совокупность оттенков отношения гуманистов к национальному патриотизму, начиная от насмешливого презрения («Филавия» у Эразма Роттердамского) и вплоть до призыва изучать свое прошлое, который, однако, опирается на весьма проблематичные представления о границах родины (идея «*Germania illustrata*» у Конрада Целтиса, где Германия мыслится в рамках плиниевской «*Germania magna*»). Но если первоначально гуманизм «латинизирует» национальную идею, то затем на смену этим туманным представлениям приходит историческая конкретность, рожденная гуманистическим методом критического познания. Этим методом созданы замечательные труды, вышедшие в свет уже в 30-е годы, т. е. в разгар Реформации: «*Rerum germanicarum libri tres*» (1531) Беата Ренана, положивший основу немецкой научной историографии, и «*Germaniae atque aliarum regionum descriptio*» (1530) Себастьяна Мюнстера, само заглавие которого показывает, как из прежних представлений выделяется более или менее обособленное понятие Германии. Правда, первоначально эти научные труды остаются достоянием немногих — популяризируются на немецком языке вульгарные компиляции вроде «Хроники» Иоганна Карiona<sup>2</sup> или полемически заостренные произведения реформаторов, как, в частности, «*Chronica, Zeitbüch und geschicht Bibel*» (1531) Себастьяна Франка.<sup>3</sup> В тенденции, однако, можно наблюдать, с одной стороны, укрепление в последующие годы немецкого языка в научной литературе, с другой же — сохранение латыни для наиболее значительных и, главное, ориентированных не только на соотечественников трудов. В 40-е годы в Базеле уже на немецком языке издаются знаменитый труд Себастьяна Мюнстера «*Beschreibung Teutscher Nation*» (1544), положивший начало описательной географии как науке, и исторический труд Иоганна Авентина о древних германцах (1541), увидевший свет только после смерти автора. В 1555 г. Иоганн Слейдан издает в Страсбурге историю Карла V на латинском языке, хотя вскоре она была переведена и на немецкий, и на французский языки.

Своеобразие национальной культуры проявилось с наибольшей отчетливостью в художественном творчестве — в литературе, изобразительном и сценическом искусствах. Реформация с ее необычайно широким социальным охватом в принципе отражала идеологию мелкобуржуазной бюргерской среды — идеологию, в которой национальное самоутверждение неизменно играет важней-

<sup>2</sup> Изданная в 1532 г. в Виттенберге, «*Chronica*» Карiona особенно пропагандировалась Меланктоном (см.: Вайнштейн О. Л. Западноевропейская средневековая историография. М.; Л., 1964, с. 343).

<sup>3</sup> См.: Левен В. Г. Исторические взгляды Себастьяна Франка. — Средние века, 1955, VI. — Критика этой работы в кн.: Смирин М. М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978, с. 151—153.

шую роль. Эта тенденция выразалась в отрицании всего того, что связано с папским Римом и Италией. И уже в этом пункте выразилось острое расхождение между категоричной в этом вопросе немецкой идеологией и более умеренной французской. В художественной литературе, особенно в поэзии, это вело к гибели неолатинского расцвета раннего Возрождения и к укреплению национального языка, именно в это время складывающегося как единый литературный язык, противостоящий всем диалектам.

В изобразительном искусстве, где язык не является средством создания образа, происходит нивелирование и сближение местных художественных школ, вырабатываются новые эстетические нормативы. О том, как это происходило в сознании не художников, а потребителей искусства, свидетельствует надпись на экземпляре лютеранской Библии мастера-вышивальщика по шелку Ганса Плока (относящаяся приблизительно к 40-м годам XVI века): «В молодости я считал величайшим художником Мартина [подразумевается Шангауэр], потом мне стал больше всех нравиться Альбрехт Дюрер».<sup>4</sup> То обстоятельство, что Плок был лютеранином и в свою немецкую Библию он вклеивал понравившиеся ему рисунки и гравюры, помогает проследить, как распространение новых эстетических норм шло посредством тех же книг, которыми определялись и нормы единого литературного языка. Развитие книжной иллюстрации, в особенности в творчестве Йоста Аммана и гравюров его поколения, было проявлением этой тенденции.

Вопрос, который неизбежно возникает при этом, касается соотношения Реформации как исторического явления и маньеризма, распространившегося в странах Северного Ренессанса в период Реформации, как стиля. Термин «маньеризм» постоянно вызывает споры среди историков искусства и литературы.<sup>5</sup> В своем наиболее общем выражении он обозначает тенденцию отхода от классических норм гармонии в эстетике Возрождения. В немецком искусстве эта тенденция раньше всего и наиболее отчетливо выразилась в творчестве Лукаса Кранаха — соратника Лютера, связанного с ним идейными, личными и общественными узами. Изменения, которые происходят в творчестве Кранаха, первоначально выступающего в качестве художника, наиболее тесно связанного с гуманистическим движением, именно с цельтисовским кругом гуманистов, происходят по двум линиям. С одной стороны, Кранах как рассказчик библейской и евангельской истории, как моралист, сближающийся с поэзией Ганса Сакса, а также как страстный обличитель папства выступает перед нами со своей

---

<sup>4</sup> Zülch W. K. Die Lutherbibel des Grünewaldfreundes. — Bildende Kunst, 1953, Н. 1, S. 23—24.

<sup>5</sup> Апогеем этих споров был конец 50-х—начало 60-х годов. Краткий обзор их см.: Białostocki J. Stil und Ikonographie. Studien zur Kunstwissenschaft. Dresden, 1966, S. 57—76.

нарочито упрощенной гротескной манерой, ради которой он игнорирует воспринятые им до того у Дюрера классические нормы, прежде всего с позиций адресующегося к народу искусства, в некоторых случаях нарочито возвращающегося к популярным готическим формам как к принадлежности национальной традиции. И с другой стороны, Кранах — создатель куртуазных образов жеманных богинь и нимф, Кранах — портретист князей неизменно воспринимается как художник феодальной реакции, с которой чаще всего и связывается распространение маньеризма. Но я не хочу сказать, что эти две линии четко разграничены, нет, они постоянно перекрещиваются и совпадают, и тогда перед нами появляется жеманная соблазнительная Юдифь с головой Олоферна, одетая в модное платье середины XVI века, или устрашающе величественный князь в подчеркнуто национальной одежде. Черты, определяющие неповторимую выразительность своего родного, немецкого, неитальянского, и в типаже, и в ландшафте делают Кранаха наиболее национальным художником — и вместе с тем он типичен для Северного Возрождения в эпоху Реформации.

В зависимости от конкретных условий среды и от творческой индивидуальности художника (как раз в эпоху Возрождения приобретающей все большее значение в искусстве) те или иные черты проявляются с большей или меньшей ясностью. Общими для всех стран Северного Ренессанса оказались многие куртуазные мотивы, так что подчас трудно сказать, заимствованы ли они, например, Яном Массейсом или художниками школы Фонтенбло от Кранаха, или явились, как и у немецкого художника, результатом самостоятельной переработки близких тем итальянского Ренессанса. В то же время Питер Брейгель, немало воспринявший от немецких графиков эпохи Реформации, остался совершенно чужд куртуазной линии. Можно проследить совершенно определенную закономерность в реализации обеих тенденций маньеризма в Северном Возрождении. Там, где сильнее проявляются консервативные черты ренессансного аллегоризма, отражающего традиции застывшего эрудитства поздних гуманистов, изобразительное искусство всегда имеет более универсальный характер, лишено или почти лишено национальных черт. Там же, где бурно зарождаются новые темы и жанры, отражающие изменившиеся социальные запросы, где, в частности, бытовой жанр развивается как изображение народной толпы, кермессы, а не галантных пиршеств в парках, раньше всего и с наибольшей остротой проявились особенности новых стилевых общностей — национальных школ, развитие которых происходило уже в течение XVII века. Эта тенденция сама по себе всецело порождена эпохой Реформации, и в ней выразился распад единства Северного Ренессанса.

## ЭРФУРТСКИЕ ГУМАНИСТЫ И РЕФОРМАЦИЯ

Одна из важных задач изучения гуманизма и Реформации в Германии — разработка типологии их взаимодействия с учетом многосоставности обоих движений, широты проблематики, которая их интересовала, и сложной эволюции, пройденной ими на разных этапах общественно-политического развития страны. Немецкий гуманизм XVI века включал ряд течений, различных по социально-политической ориентации и отношению к критике схоластики и церковных порядков. Еще более широкий спектр направлений образовался в реформационном движении. Взаимодействие этих течений и направлений отличалось исключительным разнообразием, оно не укладывается в рамки традиционных характеристик буржуазной историографии, основанных на чересчур унифицированном сопоставлении гуманизма и Реформации «в целом», на преимущественном внимании к религиозно-философской проблематике, к мировоззренческим аспектам обоих явлений. Для конкретной работы историков такой подход недостаточно содержателен, и не случайно в современной историографии идет активный процесс его пересмотра с различных методологических позиций. Видный американский исследователь гуманизма Л. Спитц в своих работах подверг полной ревизии восходящие еще к Л. Гейгеру представления о том, что развитие Реформации не только оттеснило, но и вытеснило гуманизм. Х. Р. фон Србик в 1950 году сформулировал это в своем выводе: «Реформация вырыла могилу немецкому гуманизму». Отвергая взгляды такого типа как безнадежно устарелые, Спитц критикует также историко-философские построения В. Дильтея и Э. Трельча, развивавших антитезу гуманизма и Реформации как язычески-светского и религиозного компонентов европейской духовной культуры. В то же время Спитц подчеркивает в деятельности ведущих немецких гуманистов их роль как религиозных ориентиров и теснейшую связь с традицией «религиозного Ренессанса», заложенной гуманистами Италии. Не проводя различия между представлениями самих гуманистов и объективным значением их деятельности, Спитц ссылается на многочисленные свидетельства «евангелических и католических гуманистов», утверждающих «естественную согласованность между классической ученостью и религиозной верой». Спитц энергично настаивает на «полной энтузиазма» рецепции гуманизма крупнейшими деятелями Реформации, «от Лютера до Цвингли с Меланктоном посредине», на континуитете гуманистических штудий в реформационном движении, на последующей постепенной «дисперсии» гуманизма в европейской культуре вплоть до XIX века.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Spitz L. W. Humanism in the Reformation. — In: Renaissance studies in honour of Hans Baron. Firenze, 1971, p. 643—662.



Сходная направленность исследований характерна и для большого круга работ историков ФРГ, часто прибегающих к модернизаторской трактовке прошлого. Типичный пример — концепция Ф. Хеера, одного из предтеч «духа II Ватиканского собора», еще в конце 1950-х годов выступившего с книгой «Третья сила. Европейский гуманизм между фронтами конфессионального века».<sup>2</sup> Взгляды Хеера получили широкий резонанс не только в специальной литературе и уже были подвергнуты критике в историографии ГДР.<sup>3</sup> Интерпретируя немецкий гуманизм как «третью силу» и одновременно «мост» между Реформацией и католицизмом, Хеер усмотрел в деятельности гуманистов, окружавших Лютера, прямой прообраз попыток примирения церквей и вероисповеданий, проводимых экуменическим движением XX века, но с существенной оговоркой, что и эти гуманисты, и лютеровская реформация в целом, и реформированный католицизм сознавали невозможность единения с реформацией мюнцеровского типа и анабаптизмом.

В советской исторической науке главная заслуга в широкой постановке и исследовании проблем взаимоотношений немецкого гуманизма и Реформации принадлежит М. М. Смирину. Он не пользовался термином «типология», но в своих последних работах наметил важные новые пути для типологического изучения вопросов, вызывающих большой интерес у специалистов разных профилей, занимающихся Ренессансом и Реформацией. М. М. Смирин убедительно показал, что значение гуманистических идей и методов решения религиозно-философских и политических проблем не исчерпывалось, как часто считают, только их ролью на стадии подготовки Реформации в Германии, — оно сказалось на ряде программных положений народно-революционного (Т. Мюнцер), радикального (С. Франк) и лютеровского направлений в Реформации.<sup>4</sup>

Аналогичная проблематика возникает и при обращении к интересующей нас теме. В современной историографии нет специальных исследований, посвященных взаимоотношениям эрфуртского круга гуманистов с радикальной и народной реформациями, хотя в работах об отдельных гуманистах и реформаторах сделано немало ценных наблюдений, позволяющих уже на уровне простого обобщения известных фактов получить интересные результаты. Прежде всего можно проследить, по крайней мере на ранней фазе реформационного движения, различное по интенсивности, но безусловно имевшее место воздействие антисхоластической, и особенно политической, публицистики эрфуртских гума-

<sup>2</sup> Heer F. Die dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters. Frankfurt a. M., 1959.

<sup>3</sup> Stern L. Philipp Melanchton. Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae. Halle, 1960, S. 63—64.

<sup>4</sup> Смирин М. М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978.

нистов на ряд будущих крупнейших радикальных реформаторов верхнегерманских городов и Швейцарии. В период «рейхлиновского спора», литературной кампании в защиту Эразма Роттердамского от нападок английского теолога Э. Лея, в пору резкого обострения антиримской полемики 1520 года, выдвинувшей в авангард движения Ульриха фон Гуттена во время энергичной поддержки Лютера в связи с его лейпцигским диспутом с Леонардом фон Экком и отказом отречься от своих убеждений на Вормском рейхстаге 1521 года, кружок эрфуртских гуманистов сыграл исключительно важную роль в политической агитации против Рима и его ставленников в Германии. Решительная позиция эрфуртских гуманистов и их трактовка современной политической жизни воздействовали на постановку злободневных общественно-политических проблем и методы аргументации У. Цвингли, М. Бುದера, В. Капито и других радикальных деятелей Реформации, связанных с базельским и страсбургским кругами гуманистов (у эрфуртцев были с ними особенно тесные контакты). Еще Х. Келлер справедливо отмечал идейную перекличку антикняжеских выступлений Гуттена и Цвингли, который с 1516 года проявлял большой интерес к творчеству Гуттена (нашедшего убежище у Цвингли в свои последние дни).<sup>5</sup> Попытка Келлера наметить взаимосвязи эрфуртских гуманистов с радикальной реформацией, к сожалению, оказалась одинокой и незамеченной, возможно, потому, что он не вышел за рамки слишком узкой постановки вопроса, сформулированной в заглавии его книги, и ограничился чисто описательным методом, сопоставлением биографий и отдельных мотивов в антикняжеской полемике Гуттена и Цвингли. Между тем Гуттен был лишь наиболее радикальным, но не единственным выразителем оппозиционных идей и настроений эрфуртского сообщества гуманистов. Их творчество, в том числе круг работ, публиковавшихся анонимно, как и «Письма темных людей», пользовалось исключительным успехом в городах Германии и Швейцарии.

Что же касается воздействия Гуттена на становление идеологии радикальной реформации, то и здесь нельзя все сводить к одной лишь фигуре Цвингли. Например, М. Будер, один из главных лидеров радикальной реформации в Страсбурге, ее основном центре в Верхней Германии, теснейшим образом сотрудничал с Гуттенем, перевел ряд его произведений на немецкий язык, а в пору пребывания у Ф. Зиккингсена в Эбернбурге в качестве проповедника настолько проникся идеями Гуттена и даже самой его манерой выражать свои мысли, что ввел в заблуждение несколько поколений исследователей гуманизма и Реформации: лишь в 20-х годах нашего столетия удалось окончательно доказать, что не Гуттен, а Будер был автором знаменитого диалога «Новый Карстанс». Он вышел анонимно в 1521 году и впервые поставил проб-

<sup>5</sup> Keller H. Hutten und Zwingli. Aarau, 1952.

лему участия вооруженного крестьянства в защите Реформации.

Однопланово освещаются в историографии и взаимоотношения эрфуртских гуманистов с народной реформацией. Их резкие выступления против восстания крестьян, идей и деятельности Мюнцера не раз анализировались историками, но есть ведь и другая сторона дела — известно, что Мюнцер проявлял интерес к полемической литературе «рейхлиновского спора» и творчеству Гуттена,<sup>6</sup> что гуманистическое движение в Эрфурте оказало влияние на одного из самых близких сподвижников Мюнцера — Мельхиора Ринка, возглавившего после поражения Крестьянской войны анабаптистов Гессена и Тюрингии. Мельхиор Ринк был воспитанником Эрфуртского университета, получил за свои гуманистические увлечения и знание греческого языка прозвище Грек. Его неолатинская поэзия и критика текстов не только Вульгаты, но и Септуагинты отражают воздействие гуманизма. Примкнув к Мюнцеру, он стал его доверенным лицом, участвовал в битве при Франкенхаузене, отстаивал идеи Мюнцера после его казни, называл его героем и утверждал, что нужно «довести до конца» его дело. За свои убеждения и руководство анабаптистами Ринк отсидел в тюрьмах в общей сложности 17 лет.

Главный интерес в данной работе для нас представит традиционный, хотя все еще недостаточно изученный аспект проблемы взаимоотношения эрфуртских гуманистов и лютеровской реформации.

Реформационное учение Лютера складывалось в период его постоянных контактов с гуманистами, идейно сфорсировавшимися в эрфуртском гуманистическом кружке Муциана Руфа в середине 1500—1510-е годы или же тесно связанными с этим сообществом на протяжении многих лет. В переписке с гуманистами Лютер впервые изменил свою подпись Luder на Luther, а в 1517—начале 1519 года даже по-гуманистически подписывался Eleutherius (Eluterius). В защите Рейхлина и обсуждении новейших работ Эразма Роттердамского он участвовал вместе с эрфуртскими гуманистами, хотя уже тогда позиции Лютера и Эразма не совпадали. В марте 1517 года Лютер писал одному из главных участников кружка Г. Спалатину: «Мое расположение к Эразму ослабевает день ото дня. Правда, мне нравится, что он так неутомимо и едко бичует невежество священников и монахов, но я боюсь, что он придает недостаточно значения Христу и милости божьей. Человеческое получает у него поэтому перевес над божественным... Иероним, хотя он знал пять языков, все же не равен святому Августину, понимавшему лишь один. Эразм, однако, иного мнения. По-разному судят тот, кто приписывает человеческой воле столь значительную роль, и тот, кто не знает ничего иного, кроме божьей милости».<sup>7</sup>

<sup>6</sup> См.: Müntzer Th. Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Gütersloh, 1968, S. 557, 559.

<sup>7</sup> Boehmer H. Der junge Luther. Leipzig, 1951, S. 137.

Эрфуртским гуманистам Лютер был обязан чрезвычайно активной и дерзкой в условиях того времени пропагандой нового реформационного учения, сыгравшей, по признанию современных исследователей, исключительно большую роль в распространении идей Лютера в решающие годы на ранней стадии Реформации.

Не менее важен и другой факт: национально-политические аспекты выдвинутой Лютером в 1517 г. широкой программы реформ, которая еще не исключала ни одного более радикального направления,<sup>8</sup> объединила на короткий срок все слои мощного оппозиционного движения в стране и сделала Лютера национальным героем, перекликаются с творчеством эрфуртских гуманистов, особенно участника сообщества Ульриха фон Гуттена. Он определил Лютера и повлиял на него постановкой ряда центральных вопросов политической жизни страны. Дело, однако, не только в воздействии диалога Гуттена «Вадиск» на содержание и аргументацию лютеровского послания «К христианскому дворянству немецкой нации» — взаимно воздействовали работы эрфуртских гуманистов 1519—1521 годов и поразительное по продуктивности творчество Лютера этих лет. Он завоевывал массы сторонников отнюдь не одними только принципами *sola fide, sola gratia, sola scriptura*, а тем, что наряду с новой трактовкой христианского вероучения обращался к самым острым проблемам общественно-политической жизни страны, синтезируя идеи и настроения широкого оппозиционного движения. Именно в этот период с деятельностью Лютера связали свою судьбу многие его ближайшие соратники, вышедшие из рядов эрфуртских гуманистов.

Первые гуманистические веяния в Эрфурте относятся к концу XV века. Вскоре город уже пользовался славой одного из крупнейших центров гуманистического движения. Гуманизм внедрился в стены местного университета, цитадели схоластики, и постепенно завоевал прочные позиции на артистическом и медицинском, отчасти и на юридическом факультетах. Одновременно вне университета образовался гуманистический кружок во главе с упомянутым Муцианом Руфом. Это было подвижное по составу сообщество бывших воспитанников или членов корпорации Эрфуртского университета, объединившихся на почве общего увлечения античным культурным наследием и современными проблемами образования, науки, литературы, религии, общественно-политической жизни страны.

Основы кружка были заложены в 1505 году, когда образовался «триумвират» Муциана, его ученика и друга Г. Урбана, эконома цистерцианского монастыря в Георгентале, и Г. Спалатина, в ту пору монастырского учителя в Георгентале, позже — воспитателя наследника саксонского курфюрста Фридриха Мудрого и придворного историографа. Кружок Муциана разрастался, втягивая все новых участников — их было за полтора десятилетия не

<sup>8</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 365.

менее 40—50 человек. Часть из них оказалась лишь временно связанной с сообществом, но основное устойчивое ядро, которое составила энергичная группа наиболее талантливых гуманистов, по преимуществу молодых, сохраняло годами прочные дружеские отношения.

Наряду с «триумvirатом» в группу входили: крупнейший неолатинский поэт Германии Эобан Гесс; один из одареннейших немецких сатириков XVI века Крот Рубеан; восторженный поклонник римской и греческой литературы Петер Эбербах; мастер эпиграмм, впоследствии видный ботаник и медик Эвриций Корд; юрист нового склада, преподаватель Эрфуртского университета Херборд фон Мартен; филолог и историк, позже прославившийся комментариями к античным авторам, Иоахим Камерарий; поборник расцвета гуманистических наук, ставший каноником Эрфуртского собора, Иоганн Драко; знаток античной культуры, впоследствии историк и политический публицист Реформации Юстус Йонас; единственный среди них профессиональный теолог, собрат Лютера по августинскому монастырю и его друг, обладатель крупнейшей библиотеки греческих книг и рукописей Иоганн Ланг; гуманисты Адам Крафт и Якоб Мицилус; наконец, известнейший из всех, наиболее разносторонний в своей гуманистической деятельности Ульрих фон Гуттен.

Их рассматривают обычно как единую группу радикально настроенной молодежи, которая подхватывала идеи своих учителей — Эразма Роттердамского, Рейхлина, Муциана Руфа, Вимпфелинга — и трактовала их менее абстрактно, открыто связывая критику ортодоксии и клира с патриотическими задачами германского национального единства и объединения сил оппозиции для борьбы против Рима.<sup>9</sup> Глава сообщества Муциан Руф оказал сильное воздействие на членов кружка своим увлечением античной культурой, блестящей классической эрудицией и самостоятельно выработанным на основе синтеза идей флорентийских неоплатоников универсалистским пониманием христианства, типологически родственным «философии Христа» Эразма Роттердамского. Он развивал также хотя и противоречивую, но обладавшую общей пантеистической направленностью трактовку отношений бога и природы. Главный интерес молодежи вызывали практические выводы, вытекавшие из религиозно-философских взглядов Муциана, его критика церковных догматов, обрядности, клира, схоластики, методы обоснования гуманистической этики, личной и гражданской.

Согласно Муциану, все телесное является лишь покровом вечного духа, который продолжает непрерывно действовать, изливая

---

<sup>9</sup> Ritter G. Die Geschichtliche Bedeutung des deutschen Humanismus. — Historische Zeitschrift, 1923, Bd 127, H. 3, S. 427—435; См ир и М. М. Германия эпохи Реформации и Великой Крестьянской войны. М., 1962, с. 144—150.

дыхание жизни в природу, — святую, пробуждающую чувство благочестия. Этот дух обладает разными формами проявления. Истинный Христос обнаруживает себя от самого прачахла мира и за многие века до воплощения исторического Иисуса выявляется в «небесах ума и сердца» человека. Человек-микрокосм, отражающий макрокосм, постигает единую истину духа как высшую мудрость и высший нравственный закон, суть которого — любовь к богу и другим людям как к самому себе. Постигание вечной мудрости происходит во все времена, в разных религиях с их разными обрядами и различными наименованиями богов.<sup>10</sup> Находя на этом пути неразрывную связь между античной культурой и христианством, Муциан отказывался от интерпретации христианства как уникального явления и видел в нем одно из звеньев истории религий, отличное от других лишь большей полнотой проявления единой вечной истины. Спиритуализм Муциана ясно сказался в его трактовке воплощения Христа, одного из центральных пунктов ортодоксального учения церкви. Утверждая, что тело исторического Христа не было подлинно телесным, а лишь казалось таким его современникам, Муциан ставил под сомнение догму о реальности искупяющих страстей Христа на кресте и сближался с ересью докетизма II—III веков.

Этическое учение Евангелия Муциан также понимал не ортодоксально — он считал, что оно сложилось исторически, «сформировалось из школы иудеев и сект Эпикура и стоиков». Он уделял особое внимание обоснованию «верных путей» общения человека с богом. Поскольку бог невидим, «то и почитать его следует тем, что невидимо».<sup>11</sup> Отсюда резкая критика внешних форм католического благочестия — «медицины псалмов», «почитания одежды и бороды, а не бога живого» и т. д., отсюда же и критика церковной догматики. Муциан полностью отвергает важнейшую католическую догму о действительности таинства евхаристии. Если обряд правильно совершен, глупо думать, что поедание гостии дает блаженство. Истинная евхаристия, приобщающая человека к богу, — это выполнение божьих заповедей. «Существует один единственный и истинный культ бога — не быть плохим. Тот религиозен, кто честен, тот благочестив, кто чист и невинен. То, чем обладают прочие, — лишь дым».<sup>12</sup> Он не только согласен с Кораном, что ни у одной религии нет монополии на хорошую нравственность, но и утверждает, что «никто не лжет больше, чем священники Христа». В переписке с другом он дает свое определение веры, перерастающее рамки критики одной лишь католической ортодоксии: «Верой мы называем не то постоянное, что говорят и делают, но мнение о делах божественных, как бы некую общественную доверчивость и вы-

<sup>10</sup> Mutianus Rufus. Der Briefwechsel. Kassel, 1885, S. 28.

<sup>11</sup> Ibid., p. 460.

<sup>12</sup> Ibid., p. 331.

годное убеждение. Такова она у всех народов, чтобы толпе верилось, будто нам даны ключи царствия небесного. А если кто-либо ключами нашими пренебрежет, — заканчивает Муциан иронически, — он почувствует на себе, что такое сила ключа и увесистость посоха».<sup>13</sup> Важное место в религиозно-философских построениях Муциана занимала проблема натурального закона, «влитого в сердца людей» и еще до христианства нашедшего отражение в законах Солона, Ликурга, Моисея, Платона, дедемвигов и т. д. Муциан прямо связывал свое понимание закона природы с представлением об истинном достоинстве и активности человека. Он отвергал как предрассудок веру в то, что знатный человек таким и рожден: даже императорами не рождаются, а становятся. Тут же он делал важный политический вывод: «Еще Исократ сказал, что правители будут лучше, если их станут избирать». Ограниченность позиции Муциана сказалась, однако, в том, что он настойчиво подчеркивал право свободно мыслить лишь для просвещенных философов, умеющих «шептать с шепчущими», призывал не профанировать «тайны теологии» среди толпы, утверждал, что неблагочестиво ведет себя тот, «кто хочет быть мудрее, чем церковь». И в шутку, и всерьез он писал о живущих по его рецепту: «Те, кто так живут, восхваляются, процветают, остаются целехоньки, без страха проводят свой век. Кто же захочет возгордиться? Кто же не подчинит себя церкви?».<sup>14</sup> Ссылаясь на примеры учивших лишь устно Сократа и Христа, он сам сузил воздействие своих идей, высказывая их только в общении и переписке с кругом друзей и почитателей.

Молодые ученики Муциана не последовали его наставлениям. Правда, Крот Рубеан, главный создатель «Писем темных людей» и автор антиримских афоризмов, послуживших основой гуттеновского «Вадиска», все без исключения свои работы того времени издавал анонимно или под псевдонимами, но содержание их было неизменно связано с самыми жгучими общественно-политическими и культурными проблемами немецкой жизни и обращено к сравнительно широкому слою образованных людей, знавших латынь. Хотя определение всего круга произведений Крота не завершено, исследования В. Брехта и Г. Шаллера уже выявили принадлежащие Кроту многочисленные сатирические диалоги, выдержанные в духе Лукиана, а также несколько речей.<sup>15</sup> Это подтверждает лаконичное свидетельство Ю. Мениуса о Кроте как об одном из плодovitейших авторов своего вре-

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 79.

<sup>14</sup> Ibid., p. 150—151, 174—175.

<sup>15</sup> Brecht W. Die Verfasser der Epistolae obscurorum virorum. Strassburg, 1904; Schaller H. Der Humanismus der Renaissance und die grossen Satiren. — In: Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro. Firenze, 1970, p. 131—155.

мени. Он пародировал инквизиционные процессы и высмеивал хитросплетения схоластики, выступал в защиту Рейхлина и Помпонаци, клеймил невежество клира и нравы церковной иерархии, варьировал мотивы «Писем темных людей» и содержащиеся там идеи реформы образования и церкви, написал серию сатирических диалогов, персонажем которых стал едкий критик римских порядков Пасквилл — образ-тип, впервые созданный Кротом.

В его диалоге «Мом» Менипп и Пасквилл просят путешествовавшего Мома сравнить впечатления от Европы и Азии. Мом утверждает, что азиаты намного превзошли европейцев и в делах религии, и в политических порядках. В Азии господствуют усердие к религии и строгие нравы, каждому дозволена своя вера, в то время как в Европе видно иное. Вместо благочестия — пустые церемонии, бесстыдный грабеж народа легатами папы на основе так называемого канонического права, а ныне еще и бешенство против благочестивого и ученого Лютера, который осмелился указать на большие места. И в политическом отношении магометане живут лучше. Правит один император, ему подчинены немногие справедливые князья, тиранов не терпят, дороги безопасны, разбойников нет и даже воров мало, налог платят один единственный и т. д. Пасквилл вспоминает, что только от Страсбурга до Кельна таможенные пошлины платят до двадцати раз, и соглашается, что доля европейцев хуже, чем азиатов. Заодно и Мом, и Пасквилл высмеивают «передовых бойцов» европейской религии — теологов-схоластов разных направлений, занимающихся «абсурднейшим абсурдом».

Диалог «Карл» — параллель к гуттеновскому диалогу «Фаларис», который к тому же упоминается в нем. Если у Гуттена герцог Ульрих Вюртембергский получает у Фалариса в подземном царстве уроки «образцовой» тирании, то у Крота молодой Карл Габсбург выясняет там же у покойного императора Максимилиана, каким должен быть идеальный политический строй в Германии. Карлу рекомендуют не слушать советов теологов, не допускать клир до вмешательства в светские дела, напоминают, что с учением Христа и апостолов несовместимы богатства церкви, и предлагают действовать с помощью таких истинно честных и ученых людей, как Эразмы, Капнионы, Лютеры. «Никогда не было возможности сделать это легче, чем теперь, когда расцветает изучение языков и прекрасных наук».<sup>16</sup> В остальных сатирах, входивших в сборник «Семь диалогов» (написан в 1520 г., издан в 1521 г., внесен в Индекс запрещенных книг в 1559 г.), Крот высмеивает церковные суеверия, теологов, папскую буллу против Лютера и ее защитников, прославляет Гуттена и Лютера как двух союзников-борцов за свободу Германии

<sup>16</sup> Ulrichi Nutteni equitis Germani opera quae reperiri potuerunt omnia. Lipsiae, 1860, vol. IV, p. 566.



от Рима и от мрака невежества, но призывает Гуттена вести лишь «некровавую» войну за общее дело немцев.

«Семь диалогов» Крота Рубеана отразили не только его личные позиции — сходные идеалы объединения страны и независимости от Рима, надежды на преобразование общества и церкви мирными методами гуманистического просвещения были характерны в 1520 году для всех членов эрфуртского кружка за исключением Гуттена, который стремился к тем же целям иными способами и перешел к пропаганде военных действий против ставленников Рима в Германии. Общим было и представление о том, что главные задачи Реформации и гуманизма тождественны: после расцвета гуманистических наук ожидали обновления на их основе самой теологии, в Лютере видели лишь продолжателя дела Эразма, борца с теми же противниками, против которых выступали и гуманисты. В этот момент наибольшего единения оппозиционного движения в стране все без исключения члены эрфуртского кружка поддерживали лютеровскую реформацию. Одни сделали это раньше и безоговорочно, полностью перейдя на позиции строгого лютеранства, как Ланг, другие позже, лишь после лейпцигского диспута Лютера, привлеченные прежде всего национально-политическим значением его разрыва с папским Римом, как Гесс и Рубеан. Самым последним был Гуттен. Полемику вокруг 95 тезисов он воспринял поначалу, как очередную грызню в стане врагов наук, на радость тем, кто наблюдает это взаимное пожирание, и лишь 20 января 1520 года в письме к Меланхтону сделал первый шаг к совместным действиям с Лютером, предложив ему защиту у Зиккингена. Полгода спустя он обратился непосредственно к Лютеру, призывая к общей борьбе за «свободу отечества». Позже, в споре с Эразмом, Гуттен подчеркивал самостоятельность своей позиции гуманиста — союзника Реформации, а не слепого последователя идей Лютера. Он, Гуттен, начал свое дело еще до Лютера и ведет его сам, но так как вошло в обыкновение «называть лютеранами тех, кто выступает против тирании римского папы», то лучше перенести ошибочность имени лютеранина, которое к нему применяют, чем отречься от самого дела.<sup>17</sup>

Перелом в развитии Реформации — решительный разрыв Лютера с ее радикальным направлением, его переход на сторону князей и призывы к беспощадной борьбе с «мятежом» в годы Крестьянской войны — не изменил отношения подавляющего большинства эрфуртских гуманистов к Лютеру. Исключениями стали лишь позиции на полюсах группы. Гуттен, не разделявший надежд Лютера и своих товарищей по кружку на победу силой слова, принял участие в рыцарском восстании; напротив, Муциан Руф был настолько потрясен уже первыми симптомами надвигающейся Крестьянской войны, что возвра-

<sup>17</sup> Ibid., 1859, vol. II, p. 223.

тился к старой церкви, возлагая всю вину за действия «безумевшей черни» на проповедников Реформации. Он пережил тяжелый духовный кризис и доходил до сомнений в самой правомочности своих былых увлечений языческими поэтами.

Других эрфуртцев не поколебала даже полемика между Эразмом и Лютером о свободе воли, хотя многие из них, особенно Гесс и Драко, были недовольны резким тоном Лютера. Они продолжали изредка переписываться с Эразмом, невзирая на обострение конфессиональной борьбы. Около 1530 года, когда на основе «Аугсбургского вероисповедания» была сделана самая значительная попытка примирения церквей перед окончательным расколом Германии на два княжеских конфессиональных фронта, основную часть ближайших соратников Лютера и Меланхтона составили именно эрфуртские гуманисты. В то же время, однако, от Лютера отошел Крот Рубеан. Поступив на службу к Альбрехту Майнцскому, принадлежавшему к числу лидеров католицизма в Германии, он решил остаться в церкви, «в которой был крещен, воспитан и образован», с надеждой, что ее недостатки «будут со временем исправлены». Остальные гуманисты приняли живое участие в строительстве новой лютеранской церкви, большинство — и в межконфессиональной полемике, не прекращая и своих гуманистических занятий. Гесс создает подробное стихотворное описание Нюрнберга, переводит Гомера и Феокрита, но также и псалмы, Корд издает первый в Германии научный труд по ботанике, Камсраий переводит Фукидида, Софокла, Лукиана и других греческих авторов, пишет биографии Меланхтона и Гесса, речи о пользе наук и благочестия, Спалатин переводит Августина и Петрарку, Лютера и Меланхтона. Характерно, что большинство группы по своим позициям оказалось ближе к Меланхтону, чем к Лютеру, и вместе с Меланхтоном участвовало в проведении реформы университетов на реформационный лад. Эти тяготевшие к Меланхтону гуманисты составили умеренное крыло лютеранства и периодически вступали в конфликты со строгими ортодоксами типа Н. Амсдорфа. После смерти Лютера все они в той или иной мере отклонялись от его догмы об оправдании верой, вместе с Меланхтоном подчеркивая значение роли самого человека в обретении благодати, значение разума и личной волевой активности, добрых дел и т. д. Это были симптоматичные, но все же укладывающиеся в рамки лютеранства расхождения с жесткой догматикой. Что же связывало бывших членов эрфуртского кружка с лютеровской реформацией на новом этапе общественно-политической жизни страны, после поражения Крестьянской войны? Этот вопрос заслуживает специального рассмотрения, здесь же мы ограничимся несколькими замечаниями.

С изменением обстановки в стране произошли перемены в идейных позициях и гуманистов, и Лютера. Рухнули надежды на политическое объединение Германии, обоснование которых

составляло важную часть гуманистической программы реформ. Упрочилась власть мелкочерговых князей, повсеместно происходило усиление полицейского режима, укрепление бюрократического аппарата, ужесточение контроля властей над образованием и церковной проповедью, замыкание культурных связей в рамки отдельных княжеств. От прежней политической оппозиционности эрфуртские гуманисты, как и Лютер, перешли к политическому конформизму. Гуманисты, сузившие свою идейную программу, обратившиеся к работе кабинетных ученых и преподавателей в подконтрольных университетах, и лютеровская реформация, нуждавшаяся в гуманистической образованности как инструментарии для подготовки своих кадров и воспитания общества в духе евангелизма, нашли общую почву для сближения. В теоретических вопросах едва ли не главным основанием для него было решительное требование секуляризации мирской жизни в учении Лютера о «высшем искусстве христианина» — различении «закона» и «Евангелия», сферы светских интересов и отношений и сферы внутренней религиозности христианина.<sup>18</sup> Это учение, в абстрактной форме отразившее реальность XVI века, сложившееся отчасти под воздействием гуманизма и систематизированное Меланктоном на основе использования философского наследия Аристотеля и Цицерона, представляло собой важный шаг вперед по сравнению с положениями старой католической ортодоксии. Общие точки соприкосновения между лютеровской реформацией и немецким гуманизмом были также и там, где она усвоила его обращение к первоисточникам, интерес к ранней патристике, рационалистические методы критики текстов, конкретные методики работы в отдельных гуманитарных дисциплинах, часть педагогических идей и т. д. Все это, однако, обрело в Реформации иную общую направленность. Немецкий гуманизм как движение, имевшее самостоятельные цели и выработавшее собственные пути развития светской культуры, в своем взаимодействии с лютеровской реформацией утратил автономию. В целом он вступил уже в 1530-е годы в полосу затяжного кризиса и общего «эрудитского консервирования»,<sup>19</sup> а Реформация — в пору догматизации, однако и в этих условиях в ряде отраслей гуманитарного знания, а также в литературе продолжалось замедленное развитие гуманизма. Его идейное наследие повлияло на формирование культуры Германии XVII века и вызвало большой интерес у идеологов немецкого Просвещения, внимание которых привлекло, в частности, и творчество ряда эрфуртских гуманистов.

---

<sup>18</sup> О связи этого учения с лютеровской политической концепцией см.: Смирин М. М. Эразм Роттердамский. . ., с. 203—207.

<sup>19</sup> Немилев А. Н. Специфика гуманизма Северного Возрождения. — В кн.: Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978, с. 50.

## ЛЕГЕНДА О ФАУСТЕ И ГУМАНИСТЫ СЕВЕРНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

XVI век осудил Фауста. Это сделали не только деятели Реформации, но и гуманисты; нет данных и о том, что в народной легенде Фауст выступает как положительный персонаж. Однако понятие факта осуждения Фауста нам часто мешает инерция взгляда на него, выработанного просветителями, и прежде всего Гёте. Согласно этому взгляду, Фауст — искатель истины, борец против схоластики и догматизма, ein guter Mensch, и поэтому не мог стать добычей сатаны. Идея оправдания Фауста, принадлежащая XVIII веку, бросила свет и на легенду XVI столетия, что привело к появлению оценок Фауста, известных уже у Гёте, а то, что с ним расходилось, относили за счет суеверий, боязни преследований и идейной борьбы лютеран против гуманизма. В особенности большим искажением подверглась оценка Фауста гуманистами XVI века.

Так, отмечая факт отрицательного отношения к Фаусту немецких гуманистов, В. М. Жирмунский стремился объяснить его не идеологическими причинами, а лишь пренебрежением к «ученому-самозванцу» и даже «завистью».<sup>1</sup> Еще ярче эта тенденция сказывается в анализе трагедии о Фаусте английского драматурга конца XVI века Кристофера Марло. По мысли В. М. Жирмунского, она представляла собой «решающее звено в драматическом переоформлении и идейном истолковании народной легенды»;<sup>2</sup> она является героической драмой, в которой в лице Фауста выражена «вера в безграничную силу знания»;<sup>3</sup> договор Фауста с дьяволом, раскаяние героя и постигающая его кара изображены «в соответствии с мировоззрением легенды и зрителя»,<sup>4</sup> а не самого драматурга, который якобы маскирует свои подлинные взгляды. Однако кажется весьма неубедительным предположение, что Марло писал не то, что думал; не было никакого внешнего побуждения братья за сюжет, смысл которого противоречил взглядам драматурга.

Оценка Фауста современниками должна быть понята в контексте культуры позднего Возрождения, породившей эту легенду. Кризис гуманистических представлений о мире и человеке обусловил повышенный интерес к «тайным» наукам — иероглифике, алхимии, каббалистической философии, магии и др. — со стороны

<sup>1</sup> Жирмунский В. М. История легенды о Фаусте. — В кн.: Легенда о докторе Фаусте. М.; Л., 1958; 2-е изд. М., 1978.

<sup>2</sup> Предисловие редактора. — В кн.: Легенда о докторе Фаусте. 1978, с. 6.

<sup>3</sup> Жирмунский В. М. История легенды о Фаусте. — В кн.: Легенда о докторе Фаусте. 1958, с. 438.

<sup>4</sup> Там же.

значительной части гуманистов. Однако характерно для гуманистов то, что оккультные фантазии лишь сопровождали их на путях рационального познания — ведь фаптастика вообще неотделима от науки эпохи Возрождения, еще не владеющей методом познания; к тому же гуманисты строго различали белую (естественную) магию и черную, основанную на союзе с силами зла. На протяжении всего своего существования гуманизм Возрождения боролся против обвинений в занятиях черной магией.

В этой именно связи и следует рассматривать отношение гуманистов Северного Возрождения к легенде о Фаусте. Так, Агриппа Неттесгеймский, проявлявший большой интерес к магии, осуждал «чернокнижие» Фауста как «неразумное и нечестивое».<sup>5</sup> Он считал невозможным получение каких-либо результатов при помощи черной магии; иррационализму и демонизму Фауста он противопоставлял разумные поиски путей овладения природой, проникнутой, по его мнению, материальным «духом». «То, что осмеливались обещать нам наиболее смелые из математиков, наиболее замечательные из магов, изучающие природу алхимиков, и некроманты, имеющие дело с низшими демоническими силами, — все это мы можем исследовать и совершить, и при том безо всякого греха, без оскорбления божества, без преступления против религии. В нас самих, говорю я, скрыт тот таинственный деятель чудес:

В нас, а не в Тартаре он живет; не небесные звезды, —  
Дух, обитающий в нас, сильный, он чудо творит».<sup>6</sup>

Мировоззрение Агриппы уже затронуто кризисными явлениями: это видно по его преимущественному интересу к белой магии. Но оно принципиально противостоит иррационализму и демонизму, приписываемых историческому Фаусту. Здесь следует сказать, что мы все время имеем в виду легенду о Фаусте; взгляды исторического Фауста, или Фуста, нам неизвестны. Многие гуманисты, в том числе и сам Агриппа Неттесгеймский, не веря в астрологию, занимались ею ради денег и влияния, а в действительности презирали шарлатанские гороскопы. Вероятно, что исторический Фауст не верил ни в магию, ни в астрологию, но можно с уверенностью сказать, что он больше, чем кто-либо, не препятствовал распространению слухов о своих магических силах и даже связях с дьяволом. Обстоятельства его смерти лишь подкрепили эти слухи.

Если Агриппа Неттесгеймский считал невозможным получение каких-либо результатов при помощи черной магии, то другие гуманисты, более тесно связанные с протестантизмом, как например Меланхтон, верили, что магические действия Фауста со-

<sup>5</sup> См.: Исторические и легендарные свидетельства о докторе Фаусте. — В кн.: Легенда о докторе Фаусте. 1978, с. 11.

<sup>6</sup> Агриппа Неттесгеймский/ Пер. В. Брюсова. М., 1914, с. 94.

провождаются дьявольским наваждением и обманом чувств. Но в любом случае между гуманистами и Фаустом легенды существовало не только различие в ранге учености и степени шарлатанского успеха. Немецкие гуманисты XVI века осуждали Фауста по идеологическим причинам; для них Фауст был своего рода «декадентом» гуманизма, в своем интересе к «тайным» наукам перешедшим грань рациональной и моральной идеологии. Если лютерански настроенный автор народной книги осуждал Фауста как гуманиста, то сами они осуждали его как отступника от гуманизма.

Глубокий интерес к легенде о Фаусте проявил наиболее радикально мыслящий представитель английского гуманизма конца XVI века Кристофер Марло. Уже во вступительном монологе Хора к пьесе «Трагическая история жизни и смерти доктора Джона Фауста» противопоставлены два понятия: «золотые дары учености» и «проклятое чернокнижие». Вопреки мнению В. М. Жирмунского, Фауст Марло верит не в безграничную силу знания, а в иррациональную, магическую силу заклинаний, содержащихся в «некромантических» книгах:

Мой полон ум мечтой о колдовстве.  
Постылы мне обманы философий;  
Лишь магия одна меня пленяет!<sup>7</sup>

В своем первом монологе Фауст критикует логику, медицину, библию; но это вовсе не критика средневековой схоластики и догматизма, нет, Фауст презрительно цитирует тезис известного гуманиста Раме: «Цель логики — хорошо рассуждать» (*Vene disserere est finis logices*). Этот тезис — путь к индуктивному методу, согласно которому не логика сама по себе (как считали схоласты), а обобщение данных опыта при помощи логики ведет к знанию. Марло, как и английская гуманистическая общественность в целом, с чрезвычайно большим сочувствием относился к идеям и личности Раме, что нашло отражение в пьесе Марло «Парижская резня». Но Фауста эти «золотые дары учености» не пленяют: он жаждет чуда. Точно так же его не удовлетворяет медицина, потому что она не в состоянии творить чудеса: давать людям вечную жизнь или воскрешать мертвых. Идея бессмертия и воскрешения в XVI веке даже с самой рационалистической точки зрения лежала за пределами знания. Критика же Фаустом Библии представлялась ошибочной не только магистру Кембриджского университета, каким был Марло, но и любому посетителю общедоступного театра. Фауст сопоставляет два текста Нового завета и приходит к выводу, что, по Библии, человек по необходимости грешит, а затем бог наказывает его за это

<sup>7</sup> Марло К. Трагическая история доктора Фауста/ Пер. Н. Амосовой. — В кн.: Легенда о докторе Фаусте. 1958, с. 273.

смертью. Однако всем были известны христианские идеи искупления грехов и благодати.

Так, ошибочная критика «знания» и ошибочная критика Библии подводят Фауста к еще большей ошибке — вере в черную магию. В трагедии последовательно изображается ошибочность этой веры; выясняется, что дьявол является Фаусту не благодаря магической силе заклинаний, а по собственной воле, привлеченный богохульствами; власть над миром, которой добивался Фауст, оказывается иллюзорной: все «чудеса» Фауста в трагедии изображены именно как обман чувств, как наваждение. Фауст, вначале лелеявший широкие общественные планы, предается личным прихотям, окрашенным в злодейские тона («совершу... жертвы детской кровью»);<sup>8</sup> «Фауст клянется... всех истреблять служителей господних и духов слать для разрушенья храмов!»).<sup>9</sup> Его мучают сомнения в правильности избранного пути; он остается в полном одиночестве и в конце концов гибнет, раскаиваясь и обещая: «Я книги свои сожгу!»,<sup>10</sup> что относится именно к «некромантическим» книгам, а не к «науке как источнику его несчастья»,<sup>11</sup> как полагал В. М. Жирмунский.

В отношении к Фаусту Марло стоит принципиально на тех же позициях, что и немецкие гуманисты предшествующего поколения, и слова Хора в трагедии:

Его конец ужасный  
Пускай вас всех заставит убедиться,  
Как смелый ум бывает побежден,  
Когда небес преступит он закон,

— не «уступка традиции», как считал В. М. Жирмунский, а гуманистическая точка зрения, согласно которой свободное деяние личности должно сообразоваться с космическим порядком.

Однако в позиции Марло было и нечто новое: он был первым среди гуманистов, кто увидел в преступлении Фауста трагическое содержание. Глубоким сочувствием Фаусту звучат заключительные слова Хора в трагедии:

Обломана жестоко эта ветвь,  
Которая расти могла б так пышно.  
Сожжен побег лавровый Аполлона,  
Что некогда в сем муже мудром цвел.<sup>12</sup>

В этой эпитафии Фауст рассматривается не как «остров», не как отдельная личность только, а как ветвь дерева жизни,

<sup>8</sup> Там же, с. 288.

<sup>9</sup> Там же, с. 303.

<sup>10</sup> Там же, с. 340.

<sup>11</sup> Ж и р м у н с к и й В. М. История легенды о Фаусте. — В кн.: Легенда о докторе Фаусте. 1958, с. 438.

<sup>12</sup> М а р л о К. Трагическая история доктора Фауста. — Там же, с. 340.

побег на древе знания, который мог бы украсить человечество, но загнил и должен быть отсечен, чтобы людской род продолжал расти здоровым, т. е. в соответствии с особым, «героическим» индивидуализмом, свойственным гуманизму Возрождения.

Сочувствие к Фаусту происходило у Марло из особенностей его мировоззрения, отмеченного чертами кризиса гуманизма. Вместо гармоничного, уравновешенного идеала человека Высокого Возрождения в творчестве Марло — как и в творчестве Микеланджело или Джордано Бруно — появляется дисгармоничная и динамическая концепция человека, основой которой служит стремление личности к первенству (*aspiring*). Причиной, обусловившей появление новой концепции, стало осознание противоречия между жизнью и идеалом, присущее позднему гуманизму, и перенос им акцента на субъективную сторону существования. Идеал титанической деятельности человека, наделенного могучей волей, стал, начиная с Микеланджело, характерен для искусства позднего Возрождения и быстро приобрел трагический оттенок.

Из поэмы Марло «Геро и Леандр» — во многом автобиографической — мы узнаем, что для настроений драматурга было характерно разочарование и сомнение по отношению к действительности и гуманистическим идеалам Высокого Возрождения. «Измены, войны, деньги и разбой»,<sup>13</sup> которые, казалось, могли исчезнуть с лица земли, вновь воцарились на ней; но Марло не верит и в непогрешимость Разума: рядом с ним всегда — Глупость. Из других источников — главным образом доносов — мы узнаем о скептицизме Марло по отношению к Библии. Все это сближает Марло с его героем, однако, до известного предела. Было бы ошибкой представлять себе отношение Марло к Фаусту по аналогии с отношением Шекспира к Гамлету. В образе Гамлета воплотилось трагическое сознание самого Шекспира; Фауст Марло — высокий ум, возвышенная натура, но совершившая ошибку, затем преступление и закономерно наказанная за это. Марло, как свидетельствует трагедия и другие его произведения, не вышел за пределы гуманизма в отличие от своего трагического героя.

Типологически образ Фауста и отношение драматурга к своему герою приближаются не к Гете, а к Томасу Манну. Кризис идеалов второй фазы буржуазного Просвещения, затронувший Томаса Манна, сделал для него трагической фигуру Адриана Леверкюна («Доктор Фаустус»), переступившего грань гуманизма и культуры, подобно Фаусту Марло.

Среди гуманистов эпохи позднего Возрождения существовали и иные, по сравнению с Марло, точки зрения на легенду о Фаусте. Если радикально мыслящий сторонник титанического «стремления» Марло раскрыл трагический аспект легенды, то гу-

<sup>13</sup> Марло К. Геро и Леандр/ Пер. Ю. Корнеева. — Соч. М., 1961, с. 600.



манист бюргерской ориентации, консервативный Бен Джонсон в комедии «Алхимик» (1610) осветил ее комическую сторону.

Джонсон, один из виднейших английских гуманистов начала XVII века, является сторонником рационального объяснения мира, сторонником «золотых даров учености». С этих позиций он осмеивает оккультные науки (алхимию, астрологию), видя в них лишь средство дурачить суеверных и невежественных людей. В комедии «Алхимик» он, пользуясь сюжетом Эразма, создает великолепную сатирическую фигуру шарлатана Сатля, которая в тексте пьесы много раз сближается с легендарным Фаустом. В ходе действия Джонсон показывает механику плутовства Сатля, «вызывающего духов», «излечивающего от болезней», «предсказывающего». Подобно Фаусту, Сатль имеет своего фамулюса и свою Елену Прекрасную (сообщницу с выразительным именем Долл Коммон, т. е. Всеобщая).

Но, кроме шарлатанства, в деятельности Фауста Бен Джонсон видел и заблуждение, глупость. Эта сторона образа Фауста воплощена в персонаже «Алхимика», носящем имя сэра Эпикура Маммона. Подобно Фаусту, он ищет магических путей овладения миром при помощи духов. Глупость питает эту веру в магию, а рождена она индивидуалистическими настроениями сэра Маммона, и в частности его «эпикурейством». Это словечко в самом отрицательном смысле (как и «маммона», конечно) несколько раз употреблено в народной книге о Фаусте: с «эпикуреизмом» здесь связано представление об исключительной привязанности к земной жизни и плотским наслаждениям. Именно таков в «Алхимике» сэр Эпикур Маммон.

Интересно отметить также, что сэр Эпикур во многом является пародией на Фауста Марло. Там, где мечтаниям Фауста придан героический пафос, мечты сэра Эпикура безжалостно высмеиваются как беспочвенная наивная утопия. Так, Фауст в первом акте трагедии Марло восклицает:

Велю открыть нездешнюю премудрость  
И тайны иноземных королей;  
Германию укрыть стеной из бронзы  
И быстрый Рейн направить в Виттенберг;  
Наполнить школы я велю шелками,  
В которые студенты облекутся...<sup>14</sup>

В «Алхимике» же над одураченным сэром Эпикуром насмеяется Фейс:

... Он ведь мыслил новый город  
Построить здесь; рвом обнести его  
С серебряными берегами, где  
Рекой текли бы хогденские сливки,  
А в Мурфильде он по воскресным дням  
Кормил бы даром швеек и юнцов.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Марло К. Трагическая история доктора Фауста. — В кн.: Легенда о докторе Фаусте. 1958, с. 273.

<sup>15</sup> Джонсон Б. Алхимик/ Пер. П. Мелковой. — Пьесы. Л.; М., 1960, с. 417.

Если Фауст выражает привязанность к «посюстороннему» миру и мечтает о том, что духи будут приносить ему золото, восточный жемчуг, «чудесные и редкие плоды и царские... явства...»,<sup>16</sup> то сэр Эпикур предается чудовищным фантазиям о чувственных удовольствиях, которые он будет изобретать. Однако Джонсон, пародируя Фауста Марло и осуждая сэра Эпикура, не стоит на узко протестантской точке зрения и не проповедует недоверия ко всему телесному и «мирскому». В его комедии победу одерживает некто Лавуит («Тот, кто любит ум»), который сам склонен к «эпикуреизму», но лишённому чрезмерности и не связанному с порочным эгоизмом.

В то же время рационализм Джонсона, сказывающийся в его отрицательном отношении к оккультным наукам, отнюдь не напоминает рационализма нового времени с его культом разума и науки. В этом отношении чрезвычайно любопытна беседа об алхимии между Сатлем и скептиком Серли. Видя перед собой не суеверного невежду и не глупца вроде сэра Эпикура, Сатль пускается в «научные» объяснения, совершенно оставляя в стороне магию и духов. Он сравнивает алхимию с инкубаторным производством цыплят. Все вещества, говорит он, произошли из единой субстанции; золото — также результат долгих превращений, и задача алхимика — ускорить этот процесс, используя знания об элементах, составляющих металлы:

Мы в состоянье  
Создать любой металл, под стать природным  
И даже совершенней.<sup>17</sup>

Речи Сатля при всей их фантастичности вполне могут быть названы стихийно-материалистическими, в них содержится концепция развития материального мира, разумного овладения его законами и даже преобразования этого мира. Нам, людям XX века, аргументы Сатля кажутся принципиально верными, и мы, признавая недостаточность конкретных знаний алхимиков, считаем их предтечами современной науки, которая уже сейчас позволяет делать искусственные алмазы, полимерные материалы и пр. Однако отношение Джонсона к этим аргументам совершенно иное. Так, тот же Сатль насмешливо говорит о сэре Эпикуре:

Он верит, что заставит мать-природу  
Своей ленивой спячки устыдиться,  
Коль доказать сумеет, что наука,  
Хоть мачеха она людскому роду,  
Щедрей ее. Пускай не растается  
Он с этим заблуждением святым.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Марло К. Трагическая история доктора Фауста. — В кн.: Легенда о докторе Фаусте. 1958, с. 273.

<sup>17</sup> Джонсон Б. Алхимик. — Пьесы, с. 269.

<sup>18</sup> Там же, с. 247.

Следовательно, Сатль в действительности не верит в свои «научные» доказательства, они — лишь шарлатанство.

Джонсон, как и Марло, при всем различии их идейных позиций, — гуманисты Возрождения. Обоим чужд иррационализм европейских Фаустов, а в то же время не менее чуждо буржуазно-рационалистическое обожествление разума, ясно проглядывающее, например, уже у Бэкона — современника Джонсона, — который пишет в «Новой Атлантиде»: «Целью нашего общества является познание причин и скрытых сил всех вещей; и расширение власти человека над природой, покуда все не станет для него возможным».<sup>19</sup> И Марло, и Джонсон — каждый из них по-своему — видят «меру» стремления познать мир и осуществить свои личные желания. За пределами этой «меры» — опасность, крушение, гибель. Всякая волюнтаристическая попытка насилия над природой и страшна и смешна одновременно, но прежде всего — иллюзорна.

В образе Фауста — великого человека и ученого, который был и великим преступником, великим обманщиком и великим глупцом, — воплотилось предостережение, которое гуманизм эпохи позднего Возрождения посылал новому времени. Ряд явлений, сопровождающих кризис буржуазного общества: возникновение «общества потребления», создание возможности самоуничтожения человечества, экологический кризис и многое другое — все это «фаустианские» черты современности, брезжившие в сознании людей, которые подготовили господство буржуазии, но сами не были буржуазно ограниченными.

*А. Д. ЛЮБЛИНСКАЯ*

## ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ ВО ФРАНЦИИ

Навряд ли в какую-либо другую эпоху могли так отчетливо сказаться национальные особенности в истории и культуре европейских стран, как в XVI веке, во времена Возрождения и Реформации. К тому же это случилось впервые. Развитые формы феодализма обусловили повсюду значительное единообразие производственных процессов и социальных отношений. Наука — универсальная по своей природе — была в то время окрашена еще и единой религиозной идеологией, а культура господствующего класса, хотя и вступила на путь индивидуального творчества на национальном языке, но тоже была по своему рыцарскому духу,

<sup>19</sup> Бэкон Ф. Новая Атлантида. Опыты/ Пер. З. Александровой. М., 1954, с. 33.

скорее, наднациональна. «Готический» стиль архитектуры, изобразительного искусства и даже письма был общеевропейским, национальные черты в нем лишь проступали. Общее доминировало над национальным, которое еще только зрело в толще народа и народной культуры, воплощаясь в определенных сферах деятельности и творчества, по преимуществу анонимного.

Многое из этого единообразия исчезло в XVI веке. По-своему возникал в разных странах капиталистический уклад и соответственно различно переживали свои метаморфозы старые и новые классы; исчезла единая церковная организация и религиозная идеология. Архитектура, искусство и даже письмо приняли отчетливо обозначенный национальный характер. Вообще в подобные переломные эпохи обнаруживаются уже не «вариантные формы», а ярко выраженные национальные особенности. В основном это связано с тем, что вытеснение старого новым везде проходит по разным переходным стадиям, множество которых не укладывается в шаблон. В данном случае, т. е. в XVI веке, к появлению новой экономики отдельные страны Европы были подготовлены в социальном плане далеко не в одинаковой степени. К тому же самый рост капитализма происходил очень неравномерно во времени и пространстве; в тесном взаимодействии с небывало возросшими торговыми связями, с новооткрытыми землями было как бы подстегнуто ускоренное развитие одних регионов Европы и — по сравнению с ними — задержана эволюция других. На сцену выступил складывающийся класс ранней буржуазии, искавший для себя уже иную идеологию и требовавший иной культуры. Этот новый рождающийся класс был в своей практической деятельности элементом по преимуществу национальным. Несмотря на знаменитый лозунг антверпенской биржи, один из законов нового способа производства — конкуренция — мог иметь в ту пору лишь национальное воплощение. Кроме того, тот же класс был наиболее сильным национальным элементом как в давно сформированных государствах, так и в странах, где по каким-либо причинам национальная государственность задерживалась, например в Нидерландах.

Рубеж XV—XVI веков оказался почти для всей Европы бурным и, можно сказать, внезапным переломом — столько новых и зримых перемен произошло за какие-нибудь 20—30 лет в обществе, где главные силы действовали медленно и подспудно, а на поверхности разыгрывались такие привычные бедствия, как войны, эпидемии, голод и т. п. И далее, почти все XVI столетие было столь же значимым. Пути и темпы жизни каждой страны обозначились именно тогда, и в конце века можно уже наметить итоги заданного импульса. Последующие поколения дошли до конца, т. е. до буржуазного общества (через революцию или через реформы), по уже определенному направлению.

Раскол единства Европы наиболее очевиден в Реформации, давшей не только новые вероисповедания христианства

в Западной, Центральной и Северной Европе (не считая давно уже существовавших православия, а также грузинского и армянского вероисповеданий в Восточной Европе), но и впервые облекшей их в государственные формы. Известен широкий диапазон «буржуазности» в сфере устойчивых реформационных церквей (т. е. без учета широких народных течений, сильно впоследствии сужившихся) и их большая или меньшая свободная (либо принудительная) доступность для обездоленного народа и привилегированных слоев. В данной статье необходимо подчеркнуть другую (тоже давно известную) черту Реформации — родство ее буржуазной основы с Возрождением. Для большинства заальпийских стран этот феномен вполне отчетлив, а для Франции с ее незадачливой Реформацией — в особенности.

Разумеется, вопрос о том, как следует точнее определить культуру Франции XV века — Проторенессансом или ранним Возрождением, не является праздным, ибо всякое «прото» означает лишь подготовку первого, т. е. раннего этапа какого-либо явления. Однако реальное наполнение обоих терминов еще не приобрело — для Франции — достаточно конкретной отчетливости, и нам придется ограничиться указанием лишь на те черты, которые ясно выступают во французском Возрождении XVI века и во французской Реформации.

Французское изобразительное искусство — скульптура, миниатюра и станковый портрет — достигло в XV веке такого высокого реалистического мастерства, что воздействие искусства итальянского могло лишь кое-что добавить, но не определить и — еще менее — что-либо переменить. Однако массовый, т. е. общедоступный характер, имели лишь скульптура (статуи у фонтанов на площадях и статуи в церквях), витражи с их особым цветом (тоже в церквях), а во многих домах стенные ковры, более яркие, чем фрески. В скульптуре реализм был зачастую превосходен: небольшие церкви и капеллы того времени сохранили немало чудесных образцов в их первоизданной прелести, а шедевры знаменитых гробниц и некоторых соборов давно уже завоевали всеобщее признание. За этим искусством стоят века непрерывного национального развития. Церковная архитектура осталась готической, ибо соборы и церкви были построены прочно и на века, а строительство гражданское еще подчинялось требованиям укрепленности замков и повышенной прочности больших домов в городах. (Следует отметить, что соборы — в неизменном виде — и более благоустроенные замки сохранились до наших дней, а изменение стиля сказалось зачастую лишь в том, что готический фасад церквей бывал закрыт фасадом барочным; купольные здания во Франции очень редки, а церковь Мадлен в Париже не имела подражаний).

К этой широкой национальной и реалистической основе французского изобразительного искусства было добавлено, и притом только для придворных и аристократических кругов, итальянское

искусство «первой школы Фонтенбло», мастеров периода маньеризма с их непривычной для Франции фресковой живописью на мифологические сюжеты и повторяющимися муляжами из стукко. Неудивительно, что на французское искусство оказало воздействие не оно, а несколько прекрасных станковых картин, которые короли и дворяне вывезли из Италии. Оказали воздействие и некоторые черты итальянской архитектуры при возведении новых частей старых дворцов или при «модернизации» феодальных замков. Но во всех городах и селах Франции продолжали выситься старые соборы и церкви, наполненные привычными и прекрасными в своем реализме статуями. Символика этих образов была тоже давно понятой и «обжитой»: культ Марии как матери-заступницы насчитывал много столетий. Античная мифология не имела корней в понятной народу культуре этой страны. Поэтому впервые в истории верхи общества создали себе иной, особый мир в искусстве, рассчитанный не на религиозные образы (которыми прежняя элита была вскормлена в такой же степени, как и народ), а на античную мифологию, знание которой входило в систему гуманистического образования.

Произведения латинских классиков и итальянских гуманистов также были известны во Франции в XV веке, но все это имело гораздо более скромный характер по сравнению с активной деятельностью итальянских гуманистов. Важнейшим было то, что французским ученым выпала удача иметь просвещеннейших учителей. Филологической критике и прекрасному знанию языков античности они обучались «из первых рук» у первоклассных мастеров, сэкономив на этом не менее двух столетий. Но у них не оказалось такого же длительного срока для мирного, как у итальянцев, развития возрожденной науки, ибо они были людьми тех переломных лет, о которых шла речь выше.

Не только ученые и художники французского Возрождения, но и их покровители и меценаты почти сразу же очутились в обстановке такого сильного религиозного брожения и таких острых социальных и политических конфликтов, для которых в Италии не было аналогий даже при Савонароле и французских вторжениях. В этом они были не одиноки; всех их собратьев на Севере и в Центре Европы сама жизнь поставила перед необходимостью решать многие проблемы.

Первая заключалась в реформе церкви и в нахождении новой формы религиозной жизни. Напор широкого антифеодального движения народных масс в Германии, начавшийся уже во второй половине XV века, означал нечто гораздо более глубокое, чем одну лишь реформу католической церкви. Он требовал — в религиозной форме — осуществления иного социального порядка. Общины «братьев общей жизни» в Нидерландах уже осуществляли свои религиозные идеалы, но каждая в почти изолированном виде. Жгучие мысли о назначении человека на земле и об его спасении стали теперь достоянием не отдельных еретических

групп, но всех христиан всякого положения. Начинаясь ломка общественного бытия взбудоражила сознание народа, веками вскормленного религиозной пищей, в которой всегда бывало столько неподдающегося церковному контролю остаточного язычества вперемешку с народными ересями. Не менее высокой была и рьяная потребность буржуазии в религиозном выражении приносимого ею нового порядка, т. е. характера и размаха буржуазной эксплуатации. Народ искал оправдания своей жажды иного социального строя в полном тексте Нового завета на родном языке (а затем и в Ветхом завете). Буржуазия использовала для себя новое истолкование (по существу — переделку) учения Августина о предопределении, объявив земной успех «избранных» свидетельством их «праведной жизни». Ни то, ни другое не могло быть принято католицизмом того времени без самоуничтожения. Отсюда историческая необходимость новых вероисповеданий и их государственного оформления (любых масштабов) в виде новых церквей. Союз этих социальных сил — ранней буржуазии и народных масс — и создал возможность появления жизнеспособных новых церквей (а не новых вариантов ересей, как в средние века).

Однако идеологическое оружие не только для успешной борьбы, но и для закладки прочных основ новых вероисповеданий выковали не сами борцы (исключая Томаса Мюнцера), а гуманисты. Более того, никто, кроме них, не мог бы этого сделать.

Все деятели французского гуманизма и раннего периода французской Реформации были гуманистами в двух главных планах: как специалисты в области гуманитарных знаний (классической филологии, античной литературы и философии) и науки и как писатели гуманистического направления. На их счету немало соответствующих переводов, комментариев и собственных произведений. Все они много поработали над формированием единого богатого литературного французского языка XVI века (примером тому является их французская переписка), который был затем в XVII веке отшлифован до почти современного его состояния. Но у них был еще и третий план, менее привлекательный для их итальянских коллег, — не столько философская теология, как таковая, сколько область христианской этики. Они не могли мыслить себя лишь дальними потомками древних; хотя бы и через пропасть варварских темных веков, но те протягивали итальянцам свои труды, воспринимаемые со священным восторгом. У заальпийцев же таких предков не было, и едва научившись превосходной античной латыни, они принялись славословить собственные, национальные языки и, что еще важнее, приобщать тем самым всех грамотеев и их слушателей к познанию всяких трудов и всяческих учений, в первую очередь реформационных. Чуть ли не с самого начала, с Лефевра д'Этапля и кружка в Мо, вплоть до латиниста и переводчика

Цицерона Кальвина, этот третий план присутствовал всегда, только мера его была разной.

Во Франции, как и у ее ближайших северных соседей, оказался необходимым третий древний язык — еврейский; доля французских ученых в проверке Вульгаты и в переводах Библии на национальные языки с учетом всего арсенала историко-филологической критики того времени очень велика. То же можно сказать и о трудах ранних христианских писателей; ведь Августина надо было изучать заново, его доктрину католическая церковь пыталась замолчать.

Таким образом, французские гуманисты создали новые — ученые — переводы книг священного писания и патристики, а книгопечатание широко распространило их в предреформационном обществе, остро нуждавшемся в таких книгах для выработки доктрины и программы Реформации. Не меньшую роль сыграли и собственные произведения гуманистов, ибо в них на первом месте всегда находился человек и свобода его веры. Предреформационная окрашенность мысли французских гуманистов в сильной степени зависела от намеченной общей обстановки; в сущности, это была идея свободного, т. е. внецерковного, общения христианской обновленной души с богом, развитая впоследствии мистиками до полной «индивидуализации».

Можно сказать, что во Франции Реформация выросла на гуманистической почве. Характерно, что менее пригодное для ранней буржуазии лютеранство, хотя и было занесено, но не привилось; социальное размежевание сил не соответствовало даже ранним формам этого вероисповедания. Отсюда довольно длительный этап подготовки кальвинистской доктрины вообще и эмпирическое нащупывание новых организационных форм, вплоть до середины XVI века. Это — период существования мелких полутайных общин в городах, годы осуществляемых государством несистематических (до 1547 года) преследований «еретиков» и их пассивного мученичества. Вместе с тем это и наиболее демократический период французской Реформации, еще не оторвавшейся от Возрождения, давшего великого Рабле и его современников, невозможных в любой другой стране тех лет. Затем последовал острейший конфликт агрессивного и вооруженного кальвинизма с правительством, временное отпадение Юга и в итоге Нантского эдикта 1598 года — почти вековая принудительная веротерпимость на территории всей страны (до отмены эдикта в 1685 году).

Итак, сперва мученики вроде первых христиан, затем яростные бойцы в точном смысле слова, затем подозрительные и лишь терпимые сограждане, затем либо изгнанники, либо «новообращенные католики». Провал государственной Реформации — явление в Европе уникальное, так как Нидерланды разделились все же по профессионально-государственному признаку, не говоря уже о Германии.



Как же при подобной ситуации полупобеды-поражения Реформации складывалась культура той эпохи? В какой мере эта культура совмещалась с предыдущей, в какой мере она рвала с ней? Элитарное искусство французского «язычески-мифологического» Возрождения не изменило своей сущности, но с начала XVII века в него широкой струей проникло национальное искусство, сложившееся задолго до «школ» Фонтенбло. Реформация не оказала на него никакого воздействия, ибо она его не признала, отвергла она и Рабле. Искусство, свойственное кальвинизму, расцвело в тех странах, где он победил.

Разумеется, обстановка почти сорокалетней гражданской войны, являвшейся острейшим социально-политическим кризисом в жизни всего французского общества, не способствовала расцвету искусств и литературы. Здания гибли, а не строились, кальвинисты не упустили возможности обезглавить статуи в церквях, их собственные храмы были (и есть) невелики и лишены украшений. За вычетом популярных французских псалмов Маро и поэмы д'Обинье французская Реформация не создала ничего значительного. Все ее литературно-пропагандистские силы ушли в политическую и религиозную полемику. Именно в этой сфере французские кальвинисты достигли высокого мастерства: напряженное воодушевление мысли, полемический пыл, настолько не знающий меры и границ, что реальные и недавние факты подвергаются чудовищному искажению, ветхозаветная патетика и глубочайшая религиозная убежденность — все эти качества воспринимаются даже теперь из их печатных трудов. А какова же была сила их живого слова! Не менее блистательные католические проповедники 1590—1640-х годов имели их оппонентами или прямыми учителями в ораторском искусстве, получившим как раз в ту пору широкое признание. Воздействие живого слова было высоко оценено; блестящие политические или судебные речи, равно как и проповеди и диспуты, на которые стекался «весь Париж», стали важным элементом в формировании политической и религиозной идеологии. Сама возможность такого длительного публичного и печатного спора приверженцев двух религиозно-политических концепций по острейшим для того времени вопросам появилась во Франции в процессе развития ее своеобразно незавершенной Реформации и осталась одной из характерных черт общественной жизни вплоть до секуляризации идеологии в век Просвещения, когда выступили совсем иные темы и задачи.

Полемической заостренностью окрашена и вся гугенотская историография XVI века, создавшая немало устойчивых легенд (например, крайне преувеличенное число жертв Варфоломеевской ночи и вообще «мучеников», извращение политики и личностей Екатерины Медичи, Карла IX, Генриха III и т. п.) и вызвавшая длительно конфессиональный характер почти всей французской историографии, посвященной XVI веку, вплоть до

наших дней.<sup>1</sup> Этим для исторической науки Возрождения была закрыта возможность глубокого философского осмысления прошлого и настоящего, осуществленного итальянскими мыслителями (Макьявелли, Гвиччардини).

Что касается точных наук, то насущная в них потребность как раз со стороны нарождающегося нового слоя «командиров производства» и осуществляющегося по их заданиям океанического мореплавания вряд ли позволяет говорить об их секуляризации, поскольку — именно по причине своей практической новизны — они меньше всего подверглись конфессиональному воздействию (гугенот математик Ла Рамэ был убит днем 25 августа 1572 года не за свою веру, но его личным врагом — конкурентом, точно рассчитавшим безнаказанность преступления). Может быть, лучше будет сказать, что и к их научным достижениям все еще примешивалась какая-то доля средневековой «оболочки» (алхимия, астрология) или двойственность философского обоснования научных теорий (Декарт). Но это были черты, присущие почти всем замечательным членам незримой «республики ученых» Европы, в которой французы XVI века и последующих веков играли выдающуюся роль.

В заключение следует вкратце коснуться одного из поздних наследников французского кальвинизма, появившегося в XVII веке, т. е. в то время, когда выветрился его демократический дух и угас боевой пыл реформаторов, когда многие дворяне покинули их ряды, а гугенотская буржуазия продолжала богатеть, проявляя все более и более отчетливый роялизм. Речь идет о французском янсенизме 1630—1660-х годов, изученном еще недостаточно.<sup>2</sup> Известен он главным образом деятелями из двух полуцерковных обителей Пор-Ройаль (в Париже и в его округе). Янсенизм дал Франции Паскаля и Расина. Этих двух имен достаточно, чтобы оценить его крупную роль в науке и литературе, т. е. именно то, в чем на почве Франции кальвинизм оказался немогуч. В основе их доктрины обновленной христианской веры человека лежит иной вариант учения Августина о предопределении, созданный фламандцем Янсением (отсюда название группы) и, разумеется, отвергнутый католицизмом. Янсенисты были, кроме того, прекрасными для той поры педагогами, создавшими новые учебники для начальной и средней школы. Их несколько замкнутая деятельность, носившая вначале сектантски изолированный характер, сменилась в середине столетия бурными антииезуитскими выступлениями, доставившими главному из них —

<sup>1</sup> Romier L. Le royaume de Catherine de Medicis. Paris, 1922; Léonard E.-G. Histoire générale du protestantisme. Paris, 1961—1965; Davis N. Z. The rites of violence: religious riot in sixteenth century France. — Past and Present, 1973, N 59; Estébe J. Histoire des protestants de France. Paris, 1977.

<sup>2</sup> См.: Mandrou R. Des humanistes aux Hommes de science. XVI-e—XVII-e siècles. Paris, 1973, p. 180—192. — Там же основная библиография.

Паскалю, автору «Писем к провинциалу», признание как образованных кругов столицы и провинциальных центров, так и широкие отклики среди низшего духовенства городов и сел. (Наличие этих широких слоев явных или скрытых янсенистов бесспорно, но их деятельность еще подлежит изучению).<sup>3</sup> С той поры, пройдя через тяжелые испытания, но ни разу не отважившись на разрыв с галликанской, т. е. национальной, католической церковью, янсенисты создали своеобразную и безусловно реформаторскую христианскую этику свободно понимаемого долга Человека. Трагедии Расина разрабатывают эту тему в различных вариантах. Так своеобразно сомкнулись в искусстве второй половины XVII века некоторые черты Возрождения и Реформации.

*Н. В. РЕВУНЕНКОВА*

## ИДЕИ ГУМАНИЗМА В ТРАКТОВКЕ ЖАНА КАЛЬВИНА

Если посмотреть на гуманизм глазами реформатора, то можно обнаружить не только наиболее отчетливо воспринимаемые современниками черты гуманизма, но и их роль в кристаллизации идей Реформации.

Оценка гуманизма Жаном Кальвином особенно показательна, поскольку его реформаторская деятельность носила активно выраженный антигуманистический характер, не свойственный его предшественникам по борьбе с папством. Вместе с тем он сам был выходцем из кругов гуманистической интеллигенции, получил превосходное образование и начал творческий путь с продолжения начатого Эразмом Роттердамским комментирования Сенеки.<sup>1</sup> Вкладом Кальвина в филологию было и участие в переводе Библии (1535), в котором он сотрудничал как гебраист, талантливый ученик С. Мюнстера. Вместе с ним в этом издании принимал участие Бонаventura Десперье, вскоре оповестивший «Кимвалом мира» о глубоком сомнении в религии откровения.<sup>2</sup>

Имена Лоренцо Валлы, Эразма Роттердамского, Гийома Бюде, Мигуэля Сервета, Себастьяна Кастелльона, Томаса Мора и мно-

<sup>3</sup> Исследование янсенизма в Лотарингии в XVII—XVIII веках служит тому убедительным примером. См.: Taveneaux R. Le jansénisme en Lorraine. 1640—1789. Paris, 1960.

<sup>1</sup> Комментарии Кальвина к трактату Сенеки «О милосердии» ориентировались на методы критики античных текстов Эразма и Бюде. См.: L. Annei Senecae romani senatoris ac philosophi clarissimi libri duo de clementia ad Neronem Caesarem J. Calvini Noviodunaei commentariis illustrati. Opera Calvini omnia. Brunswigiae, 1863—1900, t. V, p. 6, 54 (далее — О. С.).

<sup>2</sup> Droz E. Chemins de l'hérésie. Genève, 1970, t. 1, p. 104.

гих других гуманистов встречаются не только в филологических трудах молодого Кальвина, но и во всех жанрах его богословских произведений, включая проповеди. В обращении зрелого богослова к именам и идеям гуманистов обнаруживается различная эмоциональная окраска — почтение и уважение к заслугам Валлы, Эразма, Бюде и порицание или суровое осуждение большинства ученых. Однако существовало и нечто общее в характеристиках, которые реформатор по разным поводам давал идеям гуманизма. Это общее и создавало собирательный образ знатока свободных искусств, эрудита, ученого, чьи мировоззренческие черты, нравственность и политические позиции представлялись реформатору абсолютно чуждыми новой религии.

Источник такого «гуманистического портрета» крылся в принципиальных расхождениях философского содержания гуманизма и кальвинизма. Гуманистическому культу человека Кальвин противопоставлял смирение как основу философии, критерию разума в космологии и антропологии — иррационализм, тезису о свободе воли — догмат предопределения. В религиозном индифферентизме гуманистической интеллигенции и в позиции веротерпимости таилось серьезное препятствие успеху Реформации, рассчитывавшей на «христианское усердие» (*Zèle de chrestianité*).

Противоположность гуманистического умонастроения реформационному Кальвин мог осознать и на собственном опыте.<sup>3</sup> Вероятно, этот опыт и помог реформатору оценить гуманизм как общественное явление и мировоззренческую позицию. По мере разворачивания Реформации полемика с гуманистическим мировоззрением в трудах Кальвина углублялась и конкретизировалась, но принципиальная оценка не менялась. «Христианское усердие» реформатор противопоставлял «гуманистическому благодущию» (*humanité et mansuétude d'esprit*), которое обуславливалось философскими представлениями гуманистов о боге, мире и человеке.

Предметом «Наставления в христианской вере» реформатор называет «христианскую философию».<sup>4</sup> Этот термин близок к «философии Христа» Эразма, Бюде и Кастелльона, но если для гуманистов он означал сочетание античного философского наследия с расширительно толкуемой христианской моралью, для реформатора он лишь синоним теологии, «божественного учения». Используя античное и гуманистическое определение философии как познания бога и себя, Кальвин поясняет его таким образом, чтобы указать на невозможность сочетания усилий бога

<sup>3</sup> Переход молодого Кальвина от гуманистической филологии к систематизации реформационной доктрины недостаточно документирован и изучен, поэтому некоторые авторы представляют его как внезапное религиозное «обращение».

<sup>4</sup> Calvin J. *Institution de la religion chrestienne*. Paris, 1914, p. I—IV. 789 (далее — Inst.).

и человека: «...человеку никогда не достичь ясного представления о себе, если прежде он не узреет лик божий и лишь после этого обратится к познанию себя».<sup>5</sup> Идею сочетания воли бога и человека, частично находившую себе оправдание в католической теологии, Кальвин считал крайне опасной для религии. У гуманистов она выражалась в теории свободы воли, соучастия человека в божественной деятельности, оправдывала тезис о достоинстве личности, ее доброй природе, т. е. фактически становилась орудием опровержения догмата о первородном грехе.

Вероятно, не случайно у Кальвина проблема сущности познания и связанная с нею проблема свободы воли рассматриваются при помощи диалога с двумя категориями философов, достаточно высоко ценивших достоинство человека: «Когда некоторые философы учат „познай самого себя“, они направляют человека к размышлению о своем достоинстве и превосходстве... хотя истина божья требует совсем иного, уверенности в невозможности собственной добродетели и отречения от тщеславия... Кое-кто, стремясь быть скромнее, признают нечто божественное, но они таким образом распределяют человеческое и божественное, будто главная часть добродетели, мудрости и справедливости пребывает в них самих».<sup>6</sup> К философам Кальвин относится как к единой «нации», не разделяя их по историческим эпохам. Но поскольку он начинает философский ряд с Платона и Аристотеля, а заканчивает теми, «кто дошел до такого безумия, что похваляется, будто они, получая от бога благо жизни, добродетельный способ жизни обретают сами»,<sup>7</sup> — возможно, последнее относится и к современникам. Посвящая специальный раздел «Наставления» проблеме познания и свободы воли, он порицает католических theologов за склонность к философии и введение в богословие философских дефиниций античности, но основную критику направляет против идей гуманизма.

Кальвиновская модель познания и истинной веры ориентировалась на опровержение гуманистической версии христианства, оттачивалась и вырабатывалась вопреки ей. Покончить со смешением божественного и человеческого, религии и философии, земли и неба протестантизму надо было не только для того, чтобы подорвать теологическую основу «папских суеверий», но и дискредитировать рационалистическую идею единства познания бога, природы и человека.

Особой выразительности достигает характеристика сочетания людской и божественной мудрости как главного греха гуманизма, когда рассматриваются его реальные последствия — религиозный индифферентизм, увлечение наукой, исследование писания и т. д.

Рационалистический подход к вере допускал сомнения в отдельных положениях, критику догматов или их игнорирование.

<sup>5</sup> Ibid., p. 2.

<sup>6</sup> Ibid., p. 30—31.

<sup>7</sup> Ibid., p. 44.

В связи с этим критическую позицию гуманистов Кальвин определял как «недостаток религиозного рвения», пагубное заблуждение, серьезнейшую помеху для реформирования религии и церкви. Отсюда и веротерпимость, трезвое отношение к проблеме спора о вере, отстаивание гуманных методов в отношении к еретикам представлялись ему своеобразным проявлением ереси.

Характеризуя религиозно-общественный индифферентизм гуманистической интеллигенции (*gens d'estude*) — адвокатов и судей, врачей и «тех, кто занимается чтением писания», реформатор отмечает, что они «довольствуются размышлениями о познании бога и правильном пути спасения в своих кабинетах», проявляя равнодушие или насмешку «над людьми, озабоченными истинной реформацией».<sup>8</sup> Причина равнодушия гуманистов к Реформации указана — «они наполовину обратили христианство в философию», указан и конкретный философский исток их «снисходительности» в вопросах веры — неоплатонизм. «Вбив в свои головы платонические идеи о способах служения божеству, они тем самым извиняют как несущественные большинство безумных папских суеверий».<sup>9</sup>

Четко и со знанием дела прослеживает Жан Кальвин опасные для религии выводы гуманистов из неоплатонизма, видит прямую зависимость «недостатка христианского рвения» от занятий «человеческими науками» (*sciences humaines*). Ставя свою науку наравне с божественной, ученые считают ее соизмеримой с откровением. «Философы и диалектики... клеветнически превратили в истину науки, данные богом в помощь людям как орудия познания истины... Пусть же они не думают, что божья истина, названная в писании непобедимой, так слаба, что они смогли бы потеснить ее видимостью собственных доводов или тонкими уловками».<sup>10</sup> Ущерб, который наносит вере гуманистическая увлеченность науками, самим процессом познания, настолько серьезен, что бывший гуманист не останавливается перед признанием: «Я предпочел бы истребить все человеческие науки на земле, если бы они являлись причиной охлаждения христианского рвения и отвращения от бога».<sup>11</sup>

Как бы высоко ни отзывался Кальвин об эрудиции Эразма или Бюде, но гуманистическая мудрость в целом казалась ему подозрительной, ибо она, не отрицая божественного покровительства, все же не доверяла ему, считая необходимым его соединение с людской мудростью. Такую позицию реформированная церковь квалифицировала как оскорбительные для бога «фантасию» и «безумие», приравнивала к «духовной смерти» верующего.

Упорно, настойчиво и последовательно оспаривает реформатор гуманистическую оценку разума как божественного дара,

<sup>8</sup> Ibid., p. 56.

<sup>9</sup> O. C., t. IV, p. 600.

<sup>10</sup> Ibid., p. 601.

<sup>11</sup> Ibid., p. 600.

по природе влекущего человека к добру и истине, руководителя воли и гаранта свободы.<sup>12</sup> «Благородный», «исключительный», «широкий», «огромный», «божественный» разум, которым человек постигает законы природы и определяет жизненные принципы, у Кальвина постоянно характеризуется только как «поврежденный», «суетный», «шатающийся». Ценность разума в качестве «исследователя и переводчика истины» (по выражению Кастелльона<sup>13</sup>) полностью отрицается. Несовершенство разума как инструмента познания Кальвин аргументировал положениями о его ограниченности и недостаточности для руководства личностью. Наличие пределов для разума и воли он считал одним из величайших даров свыше, средством отратить род людской от пучин безумия, залогом надежды на спасение. Он считал, что у человека есть только проблески разума, отличающие его от животных, в целом же разум абсолютно непригоден ни для обуздания людских страстей, ни в целях познания. Разрабатывая выдвинутый Лютером лозунг унижения разума, французский реформатор считал противоразумность веры ее основным достоинством. Нравственную ценность христианства он измерял его иррационализмом, считая, что если бы можно было понять, насколько бог справедлив и милостив, то отпала бы нужда в вере.

«Гордыне» ученых, надеявшихся постичь истину с помощью собственного разума, реформатор противопоставлял «христианское смирение». Одной из основных черт в облике ученого он считал отсутствие смирения, сознания бессилия собственного разума и ничтожности добродетели, т. е. отсутствие фундамента религии. «Трудно быть послушным богу тому, кто слишком высоко ценит себя».<sup>14</sup>

Перефразируя Августина, реформатор не уставал повторять, что гордыня — мать всех пороков, а любопытство их кормилица. Этим он дискредитировал и познавательные способности разума, и метод свободного исследования. Творческий метод гуманизма покоился на свободном, не скованном авторитетами исследовании законов природы и человеческого бытия, на наслаждении безграничностью. Предвосхищая будущее, Леонардо да Винчи доказывал, что истина устанавливается с помощью опыта и разумных доводов, а не в спорах о недоказуемых вещах. Он считал естественным подвергать сомнению достоверность всякой данной в ощущении вещи и тем более той, которая «восстает

<sup>12</sup> См.: Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. М., 1977, с. 172.

<sup>13</sup> «Deinque haec ratio illa est veritatis indagatrix, inventrix, interpres quae, si quid in literis tum profanis tum sacris vel obscurum vel tempore vitiarum est, aut corrigit, aut in dubium tantisper vocat donec tandem vel veritas educescet vel saltem de re incerta amplius pronunciat» (Castellion S. De arte dubitandi... A cura di E. Feist. Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI in Europa. Roma, 1937, p. 364).

<sup>14</sup> O. C., t. VIII, p. 40.

против ощущений, каковы, например, вопросы о сущности бога и души...».<sup>15</sup> Напротив, Кальвин представлял метод самостоятельного изучения бога и мира, антидогматические гипотезы и системы результатами «пустого любопытства», «фантазиями мозга». Право разума на достоверное суждение об истине он отрицает, поскольку истина относилась им к разряду «божественных вещей». Когда Каstellion поставил вопрос о неуместности «Песни Песней» в писании, он был осужден не потому, что ему доказали обратное, а в связи с тем, что «никому не дано судить, достойна или не достойна Библия святого духа».<sup>16</sup> Комментарии Эразма к Новому завету Кальвин, как правило, отвергал, не считая великого гуманиста авторитетом в вопросах толкования идей писания.<sup>17</sup> Чтобы пресечь стремление исследовать атрибуты бога, которым отличались еретики и гуманисты, реформатор приводит в «Наставлении» заимствованную у Августина притчу о беседе насмешника с мудрецом. На вопрос насмешника о том, что делал бог до сотворения мира, мудрец отвечает: «Ад для любопытных!».<sup>18</sup>

Существенным недостатком гуманизма Кальвин считал глубокое уважение к античному наследию. Если гуманисты пытались сочетать преданность вере с равной преданностью античной мысли, то реформатор осуждал идею «связать Христа и Цицерона». Он указывал, что христианину не подобает преклоняться перед достижениями языческих мыслителей, и эстетическим ценностям античности противопоставлял нравственную силу христианства.

При этом творчество Кальвина продолжало ориентироваться на античные образцы. Античные мифы и философские системы, поэты и герои служили ему источником иллюстраций собственных положений, направленных на опровержение древнего и современного ему материализма и индивидуализма. Отмечая достоинства мыслителей древности, Кальвин низводил их с пьедесталов, воздвигнутых гуманистами, лишая священного ореола «святого Сократа» и «божественного Платона».

Идею сочетания античного знания с христианской нравственностью реформатор считал абсурдной и недопустимой. К античным наукам и искусствам, языческой мудрости — «дарам бога» — нельзя было применять одинаковые с христианством мерилы. «Почитайте Демосфена или Цицерона, Платона или Аристотеля или кого-либо из равных им — я верю, что они в высшей степени увлекут вас, восхитят и до глубины души взволнуют. Но

<sup>15</sup> Леонардо да Винчи. Избранные естественнонаучные произведения. Л., 1955, с. 9.

<sup>16</sup> Buisson F. Sebastien Castellion, sa vie et oeuvre. Paris, 1892, t. I, p. 198.

<sup>17</sup> Mann M. Erasme et les débuts de la réforme française. Paris, 1934, p. 173—174.

<sup>18</sup> O. C., t. III, c. 191.



если от них мы перейдем к чтению священного писания, то невольно оно так живо затронет нас, так проникнет в сердце и настолько завладеет нами изнутри, что вся сила ораторов и философов окажется лишь дымом в сравнении с убедительностью священных писмен». <sup>19</sup>

Античному и вообще светскому интеллектуализму и эстетизму Кальвин противопоставлял нравственное совершенство христианства. Он доказывал, что Моисей был прекрасным оратором и знатоком многих языков, но ему важнее было доступно изложить закон, нежели украшать свою речь. Он утверждал, что в писании не осталось бы и сотой части его воздействия на душу, если бы оно было написано языком Демосфена и Цицерона.

Философию, законы, медицину, физику и диалектику реформатор относил к «вещам легковесным, перед богом не имеющим никакого значения, поскольку они вовсе не связаны с обоснованием истины». <sup>20</sup> Только теология, «небесная» дисциплина, имела, по Кальвину, отношение к истине.

Гуманизм исходил из представления об «ученом благочестии», не противопоставляя теологию философии, а считая ее частью науки с особым предметом. Философия сочеталась с теологией как ступени познания и совершенствования человека.

Учитывая это представление, реформатор настаивал на несравнимости «божественной» теологии с «человеческими науками». Таким образом, философии он отказывал в праве вторгаться в «божественную» дисциплину и претендовать на суждение о вере и боге. Кальвин не отрицал, что в книгах философов могут встречаться божественные речения, но полагал их присутствие не зависящим от самих авторов, а даром свыше. Поскольку в познании бога и его воли человек слеп, крупницы истины, «ничтожное представление о божественном» даны философам лишь для того, чтобы они «невежеством не извиняли свое безбожие... Но ошибочно полагать, будто они могут достичь истинного познания». <sup>21</sup>

Реформатор представлял постановку любых вопросов, связанных с конечными причинами явлений, оскорблением для божества. Он освобождал истину от доказательности, выводя ее за пределы познания. «Истина свободна от сомнения, для своего утверждения ей достаточно самой себя, она не нуждается в подпорах». <sup>22</sup>

Обесценив мировоззренческое значение философии и любой науки, Кальвин признавал их прикладную роль. Они могли «шлифовать» естественные качества человека, формировать его

---

<sup>19</sup> Inst., p. 23.

<sup>20</sup> Ibid., p. 57.

<sup>21</sup> Ibid., p. 578.

<sup>22</sup> Ibid., p. 22.

как «гуманную» личность.<sup>23</sup> Близкое по форме к гуманизму это представление о качествах личности переосмыслилось тем, что реформатор считал исходным пунктом формирования личности отнюдь не познание, а наличие христианской совести. К ней можно было бы и добавить овладение свободными искусствами, но и без них христианину оставались доступными те блага и добродетели, к которым он предназначался свыше.

Для гуманистов знания были не только главным условием достижения высшего блага, но нередко составляли смысл их бытия. Поскольку знания черпались из опыта, руководствовавшегося свободной волей, то оказывалось, что в познании мира человек становился свободным. Как будто имея в виду эту черту гуманистического мышления, реформатор настаивал на первенствующей роли религиозной нравственности, оспаривал идею познания — блага, лишал смысла процесс познания, если он не направлялся на познание бога.

Особое значение имела для Реформации проблема изучения священных текстов. Кальвин изучал и ценил комментаторские труды Эразма и Лефевра д'Этапля, использовал метод свободного толкования писания в борьбе со схоластикой, разрушая католическую догматику. Однако обоснование реформационной доктрины потребовало от него отказа от принципа свободного толкования Библии верующими, а успехи гуманистической критики побудили к поиску новых доказательств боговдохновенного характера писания.

Он обращает внимание на то, что требование доказательности догматов свойственно образованным и ученым людям, привыкшим к эlegantности речей и недовольным «нерасцветенным» языком писания, «плебейским и подлым способом выражения святого духа».<sup>24</sup> «Остроумцев», высмеивающих «нашу простоту», Кальвин обвиняет в отсутствии логики, ибо догмат, по его мнению, не подлежит доказательству, он выше его. «Какие невежды дадут себя убедить в том, чему нет объяснения? Я был бы весьма глуп, если бы стремился к объяснениям, могущим удовлетворить людское остроумие. Ведь если мы считаем Христа богом во плоти, то это — тайна...».<sup>25</sup> Отсюда писание должно восприниматься как не подлежащее критике или сомнению произведение. Он учил остерегаться исследования писания: «Пусть христианин знает, что если бог молчит, то и вопросов не может быть».<sup>26</sup>

Те, кого обуревали сомнения в догматах или волновали проблемы обоснования веры, зачислялись им в разряд злопыхателей, еретиков, богохульников, порождающих «соблазны» в вере.

<sup>23</sup> О. С., t. XXXII, p. 633.

<sup>24</sup> О. С., t. VIII, p. 14.

<sup>25</sup> Ibid., p. 16.

<sup>26</sup> Inst., p. 449.

Под «соблазнами», которые следовало преодолеть реформированному христианству, Кальвин подразумевал католическую программу обновления религии, бунтарский анабаптизм, мистический либертинизм и наряду с ними — гуманизм.

Гуманизм осуждался реформатором не столько в связи с анализом идей того или иного человека, а как тип мышления. Среди отдельных гуманистов Кальвин различает еретиков (Сервет, Каstellьон и др.), «перебежчиков от Евангелия» (Бюнель) и откровенных безбожников — лукианистов и эпикурейцев (Деперье, Доле, Рабле). Классифицируя гуманистов по принципу их отношения к вере, Кальвин вместе с тем подчеркивал их общие черты: обращение христианства в философию, признание достоинств разума, свободы воли, увлечение процессом познания, религиозный индифферентизм. Различные идеи гуманистов являются для Кальвина проявлением цельного мировоззрения, противостоящего Реформации.

Современная буржуазная историография склонна к утверждениям об отсутствии во французском гуманизме единства, мировоззренческой общности, одинакового подхода к вере.<sup>27</sup> Гуманисты действительно по-разному относились к религии, но это не меняет общей оценки гуманистической философии. Указывая на присущие разным гуманистам общие черты, Кальвин, помимо этого, выявлял и общие истоки разных по происхождению «заблуждений». Эти «заблуждения» он наблюдал у гуманистов, скептически настроенной придворной аристократии, у членов сект и откровенных хулителей всякой религии. «Объяснение всех заблуждений одно — колеблется вера у многих».<sup>28</sup>

Кальвину было понятно и общественное значение гуманистической интеллигенции; он считал, что соображения ученых могут породить сомнения в простом народе, и потому именно «Наставление», адресованное широким кругам участников Реформации, пронизано полемикой с гуманистической философией.

Самое неприемлемое для реформатора в гуманизме — его философия. До определенной степени элементы гуманистической культуры Кальвин использовал в целях воспитания более просвещенного в делах веры христианина, борьбы с католицизмом, создания своих политических, социальных, эстетических концепций. Однако, называя свое вероучение «христианской философией», он направлял его против «нации философов», давшей человечеству лишь сомнения, гордыню и заблуждения и, помимо всего прочего, осуждавшей протестантскую Реформацию.

В восприятии Кальвина отчетливо закрепилось представление о гуманизме как о философском направлении, задававшем тео-

---

<sup>27</sup> См.: Bohatec J. *Budé und Calvin*. Graz, 1950; Wendel F. *Calvin et l'humanisme*. Paris, 1976.

<sup>28</sup> О. С., т. VIII, с. 47.

логии слишком много вопросов. Оно выдвигало различные идеи, каждая из которых ставила свои проблемы перед верой, таила скрытые опасности, но в целом всему этому направлению реформатор пытался противопоставлять религиозный мизм.

В. И. РАЙЦЕС

## О НЕКОТОРЫХ РАДИКАЛЬНЫХ ТЕНДЕНЦИЯХ ВО ФРАНЦУЗСКОМ РЕФОРМАЦИОННОМ ДВИЖЕНИИ СЕРЕДИНЫ XVI ВЕКА

Внимание историков уже давно привлекает то место в мемуарах маршала Блеза де Монлюка, где говорится о своеобразии реформационного движения в Гиени — провинции, бывшей в первый период гугенотских войн едва ли не главным очагом «смуты». Вот что рассказывает Монлюк об успехах протестантской проповеди среди крестьян, относя свой рассказ к зиме 1561/62 года, самому кануну первой гражданской войны.

«Проповедники проповедовали публично, что если они (крестьяне, — В. Р.) перейдут в их религию, то они не будут платить никаких поборов дворянам и никаких налогов королю, кроме тех, что сами же ему и назначат. Другие проповедовали, что короли не могут иметь иной власти, кроме той, что угодна народу. Третьи проповедовали, что дворянство не представляет собой нечто большее, нежели они (крестьяне, — В. Р.); и действительно, когда управляющие дворян требовали ренты с держателей, то те им отвечали, чтобы им показали в Библии, должны ли они платить или нет, а что если их предшественники были глупцами и дурнями (*avoient esté sots et bestes*), то они такими вовсе быть не желают».<sup>1</sup>

Далее Монлюк — сам гасконский дворянин — описывает бедствия местных сеньеров. «Некоторые дворяне дошли до того, что стали заключать с ними (крестьянами, — В. Р.) соглашения, упрашивая позволить им жить в безопасности в своих домах за счет собственного хозяйства (*avecques leurs labourages*), а что до рент и платежей, то их не требовали вовсе. Не было столь смелого человека, который отважился бы пойти на охоту, потому что они немедленно сбегались и убивали борзых и других собак прямо на поле. И никто под страхом смерти не смел сказать им ни слова. А если вы задевали хоть одного из них, об этом немедленно извещались все их церкви, и через несколько часов вас убивали либо вы должны были бежать, чтобы скрыться или в доме того, кто заключил с ними соглашение, или в Ту-

<sup>1</sup> Monluc B. de. Commentaires. Paris, 1911, t. II, p. 421.

лузе, потому что в другом месте вы не были в безопасности. Вот до какого состояния была доведена Гienь».<sup>2</sup>

На редкость красноречивое свидетельство! В уста безымянных проповедников вложена целая программа «крестьянской реформации» с ее прямой антидворянской направленностью и теми общими идеями народного суверенитета и сословного равенства, которые были присущи многим радикальным еретическим и реформационным движениям. Предельно четко сформулированы наиболее привлекательные в глазах крестьян общественно-политические идеалы нового вероучения: свободное землевладение и ограниченная королевская власть. Очень выразительна и сама фигура держателя, который апеллирует к Библии, когда речь заходит об уплате сеньериальных поборов; трудно найти более удачный символ для обозначения социальной сущности крестьянской ереси вообще.

Впрочем, дело, согласно Монлюку, не ограничивалось мятежной проповедью и дерзкими ответами держателей. На протестантские общины («их церкви») Монлюк возлагает прямую ответственность за организацию крестьянских восстаний. В другом месте своих мемуаров он называет эти восстания «открытой войной против дворянства»; историки же называют их попросту «жакериями».<sup>3</sup>

Нетрудно понять принципиальную важность свидетельства Монлюка. Ведь согласно общепринятой точке зрения, радикальные идеи народной реформации не прижились на французской почве: французские крестьяне стояли, как правило, в стороне от реформационного движения, а в тех районах, где оно их захватило (в Севеннах, например), сельское население исповедовало кальвинизм в его вполне ортодоксальной форме. Монлюк же рисует совершенно иную картину. Гасконские крестьяне не только следуют за протестантскими проповедниками, но и в отличие от ортодоксальных кальвинистов понимают самую Реформацию как общественный переворот, связывают с победой «новой религии» осуществление своих коренных стремлений и требований. Последнее обстоятельство придает локальному по масштабам явлению более общее значение. Опираясь на свидетельство Монлюка, мы вправе поставить проблему наличия во французском реформационном движении самостоятельного «крестьянского» течения, которое имело открытый антифеодальный характер и было непосредственно связано с классовой борьбой крестьян. Эта проблема по существу еще не поставлена в историографии, хотя

<sup>2</sup> Ibid., p. 421—422.

<sup>3</sup> Ibid., p. 415: «...et desjà commençoit la guerre decouverte contre la noblesse». — См. также: Ruble A. de. *Jeanne d'Albret et la guerre civile*. Paris, 1897, t. I, p. 141—146; Courteault P. *Blaise de Monluc, historien*. Paris, 1908, p. 408—411; Romier L. *Le Royaume de Catherine de Medicis. La France à la vielle des guerres de religion*. Paris, 1922, t. II, p. 289—293.

некоторые исследователи подошли к ней вплотную, отметив особый характер протестантизма в Гиени.<sup>4</sup>

В какой мере картина, нарисованная Монлюком, соответствовала действительности? Можно понять тех историков, которые сомневались в достоверности свидетельства этого автора или вообще его отвергали: личность Монлюка и характер его деятельности в Гиени давали к тому основания. Человек крутого нрава и решительных действий, ветеран итальянских войн, шестидесятилетний Блез де Монлюк пользовался покровительством Екатерины Медичи, которая в конце 1561 года послала его в Гиень, откуда он был родом, в помощь генеральному наместнику провинции де Бюри для наведения порядка и наказания мятежников. Уже первые шаги Монлюка на новом поприще были отмечены поспешными судами и массовыми казнями. Спустя полтора года он заместил Бюри в должности наместника, каковую он и отправлял в течение десяти с лишним лет. В начале 1570-х годов Монлюк оказался в опале и во время вынужденного бездействия продиктовал свои мемуары, весьма точные, как установила источниковедческая критика, с фактической точки зрения, но отмеченные явным преувеличением там, где речь шла о заслугах автора.<sup>5</sup>

Не составляет в этом плане исключения и интересующий нас отрывок. Он представляет собой отступление от сугубо делового и обстоятельного рассказа о карательной экспедиции; отступление, цель которого — напомнить правительству о своих былых заслугах и заодно свести давние счёты с уже покойным соперником, Бюри. Приведенный выше отрывок заканчивается следующим образом: «Вот до какого состояния была доведена Гиень. Я вынужден описывать все подробности, чтобы показать вам, что король не зря почтил меня сим славным титулом охранителя Гиени (*de ce beau nom de conservateur de Guyenne*) и что были достаточные основания для того, чтобы действовать там твердой рукой. Если бы я поступал мягко, как господин де Бюри, мы бы погибли».<sup>6</sup> Естественно, напрашивается предположение, что Монлюк сознательно сгустил краски, приписав гугенотам несуществовавшие планы и намерения, для того чтобы предстать в роли единственного «спасителя» Гиени.

Для протестантских историков, впрочем, здесь не существует проблемы: разве можно верить хоть одному слову в воспоминаниях кровавого палача Монлюка, этого «гасконского чудовища», как они его без обиняков называли?<sup>7</sup> Сама мысль о причастности религии к выступлениям крестьян против сеньеров представ-

<sup>4</sup> Прежде всего прогрессивный итальянский историк Джулиано Прокаччи: Procacci G. *Classi sociali et monarchia assoluta nella Francia della prima metà del secolo XVI*. [Torino], 1955, p. 187.

<sup>5</sup> Courteault P. *Blaise de Monluc...*, p. 600.

<sup>6</sup> Monluc B. de. *Commentaires*, p. 422.

<sup>7</sup> Dulaure L. A. *Histoire critique de la noblesse*. Paris, 1790.

лялась им абсурдной.<sup>8</sup> Но сомнения в достоверности свидетельства Монлюка относительно «революционного духа» протестантской проповеди высказал и такой прекрасный знаток эпохи, как Люсьен Ромье, чья книга «Королевство Екатерины Медичи», написанная с внеконфессиональных позиций, составила в свое время важный этап изучения гугенотских войн и не утратила своего значения и поныне. «От какого пастора, например, слышал Монлюк проповедь социального равенства, народного суверенитета, уничтожения налогов и повинностей?.. Эти политические и социальные теории никоим образом не согласуются с учением реформаторов».<sup>9</sup>

Действительно, мы не можем назвать ни одного имени мятежного проповедника. Мы не можем назвать ни одного сочинения, в котором бы прямо или в завуалированной форме излагались идеи «народной реформации». Все наши сведения о существовании таких идей исходят от противников протестантов, из католического или правительственного лагерей. Нам предстоит заняться их разбором.

Первое, на что следует обратить внимание: обвинения против гугенотов в намерении ниспровергнуть общественный порядок не были придуманы Монлюком задним числом, спустя 10 лет после описываемых событий. Эти обвинения современны самим событиям. Католики их нередко использовали в той «войне памфлетов», которая предшествовала первой гражданской войне. Особенно резко эти обвинения были сформулированы в анонимном «Рассуждении о слухе, будто у нас начнется война по причине религии»;<sup>10</sup> этот памфлет распространялся в Париже в конце марта 1562 года, буквально за несколько дней до начала военных действий, т. е. в то самое время, к которому относится рассказ Монлюка.

О замыслах протестантов в «Рассуждении» говорилось поистине в апокалипсическом стиле: «...и после того, как сия религия пойдет свободным и вольным шагом, каждый откажется повиноваться своему государю и платить ему подати, поелику сия религия учит лишь вольности, мятежу и бунту. И подразумевается, что все соседние страны возьмут в том пример с Франции, и что там будут происходить такие же кровопролития и убийства тысяч людей, какие мы видим во Франции, и что это приведет к тому, что все станут равны и не будет больше разницы между знатным человеком и плебеем и между плебеем и пахарем».<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Gaullieur G. Histoire de la Réforme à Bordeaux et dans le ressort du Parlement de Guyenne. Paris, 1884, p. 354.

<sup>9</sup> Romier L. Le Royaume..., p. 291.

<sup>10</sup> Discours sur le bruit qui court que nous aurons la guerre à cause de la Religion. — In: Mémoires de Condé. La Haye [Paris], 1744, t. III.

<sup>11</sup> Ibid., p. 161.

При всех жанровых и стилевых различиях сходство между «откровением» анонима и мемуарами Монлюка очевидно. В обоих сочинениях протестантам ставится в вину посягательство на королевскую власть, сословное неравенство и право государя взимать налоги. Это сходство оказывается тем более многозначительным, когда мы узнаем из письма испанского посла в Париже Шантоне от 24 марта 1562 года, что общая молва приписывает «Рассуждение» никому иному, как валанскому епископу Жану де Монлюку<sup>12</sup> — родному брату и (что более существенно для этой эпохи братоубийственных войн) единоверцу и единомышленнику генерала. В молодости Жан де Монлюк отдал дань и гуманистическим занятиям, и увлечению евангелическими идеями; в интересующее же нас время он был видным прелатом-политиком, доверенным человеком Екатерины Медичи и придерживался умеренно католической ориентации. Братья Монлюки были очень близки, и можно предположить, что в основе инвектив «Рассуждения» Жана лежат те же реалии, что и в мемуарах Блеза.

Но воздержимся от поспешного заключения: вполне возможно, что в «Рассуждении» валанского епископа мы имеем дело с неким публицистическим клише, стандартным набором полемических выпадов и стереотипных обвинений. О том, что последнее предположение отнюдь не является умозрительным, свидетельствует любопытный документ, вышедший из кальвинистских кругов, — «Прошение, представленное королю депутатами церквей, рассеянных по королевству французскому»; оно датируется июнем 1561 года, т. е. на девять месяцев раньше, чем «Рассуждение» Жана де Монлюка. Руководители кальвинистской церкви уверяют короля в своей полной лояльности и намерении жить только «в чистоте слова божьего». Они с пылким негодованием отвергают те самые обвинения, которые позже выдвинет против них Жан де Монлюк, будто они являются «не только еретиками, но и мятежниками, врагами королевской власти и возмутителями общественного спокойствия, проповедующими, что не следует платить тальи и других налогов, а все имущество должно быть общим».<sup>13</sup> Возможно, таким образом, что Жан де Монлюк лишь повторил в «Рассуждении» традиционную формулу обвинения и его сочинение не находится в прямой связи с тем, что мог наблюдать в Гиени Блез де Монлюк. Иными словами, простое сопоставление мемуаров маршала и памфлета епископа еще не говорит в пользу достоверности этих сочинений в интересующей нас части. Только обратившись к документам, исходящим непосредственно из Гиени, можно решить этот вопрос.

---

<sup>12</sup> Mémoires de Condé, t. II, p. 291.

<sup>13</sup> Ibid., p. 370.



Первое документальное свидетельство ориентации протестантской проповеди на социальные интересы крестьян относится к осени 1560 года. Свидетельство, вполне заслуживающее доверия; оно исходило от хорошо осведомленного наблюдателя и не предназначалось для посторонних глаз. Оно принадлежит одному из гасконских прелатов, епископу Комменжа, Пьеру д'Альбре, который был известен своей близостью к Бурбонам и в то же время был тайным агентом Филиппа II Испанского, информировавшим регулярно Вальядолид о положении дел в пограничных с Испанией провинциях. 16 сентября 1560 года он сообщал в очередном секретном донесении из Нерака: гугеноты «обещают простонародью, что скоро оно будет освобождено от налогов и поборов, которые платит сеньерам».<sup>14</sup>

Спустя два месяца, в декабре 1560 года, президент бордоского парламента Фронтон де Бери совершил инспекционную поездку в две области Гиени, Аженэ и Базадуа. В письме кардиналу Лотарингскому, написанному 4 декабря (за день до смерти Франциска II, приведшей к падению Гизов), он извещал тогдашнего вершителя судеб Франции, что «нашел наибольшую часть народа, даже сельское население (*mesme des rustiques et gens de labour*), соблазненной и столь сильно зараженной новыми воззрениями, что будет трудно вернуть ее на истинный путь». На все увещания и угрозы президента протестанты отвечали, что они, дескать, «совершенно покорны королю и готовы платить ему налоги: и он властен делать с их телами и имуществом все, что угодно, но что души их принадлежат господу».<sup>15</sup> Ответ, конечно, полностью стереотипен; однако сообщение де Бери представляет интерес в двояком отношении: во-первых, оно свидетельствует о широком распространении реформационных идей в крестьянской среде и, во-вторых, говорит о том, что королевская администрация Гиени связывала переход крестьян в новую веру с угрозой государственной казне. Не следует, разумеется, обольщаться насчет заверений собеседников де Бери исправно платить налоги: а что иное мог услышать председатель верховного суда провинции?

Однако самым важным документом, свидетельствующим о радикальных тенденциях реформационного движения в Гиени, является письмо генерального наместника провинции де Бюри от 10 июня 1561 года.

Чтобы в достаточной мере оценить значение сообщаемых в нем сведений, нужно иметь в виду, что Бюри являл собой полную противоположность Монлюку. Это был старый человек, дослуживавший последние годы, осмотрительный администратор и осторожный политик; современники даже подозревали его в тайных

<sup>14</sup> Romier L. *Le Royaume...*, p. 290.

<sup>15</sup> См.: Ruble A. de. *Antoine de Bourbon et Jeanne d'Albret*. Paris, 1883, t. II, p. 277—278.

симпатиях к гугенотам. В своих многочисленных донесениях он обычно стремился приуменьшить опасность смут, представить правительству положение дел в вверенной ему провинции в смягченном виде. И действовал он также очень осмотрительно и осторожно.

Перед нами его письмо королю, полное тревоги и мрачных констатаций. Бюри сообщает Карлу IX (т. е. королевскому совету, потому что самому королю едва исполнилось тогда 10 лет) о резком ухудшении ситуации в Гиени. «В областях Аженэ, Базадуа и Перигоре произошло с троицыного дня столько наглых выходов и бесчинств, что дальше уже идти невозможно». Бюри пишет о том, что «приверженцы новой секты ежедневно становятся хозяевами главных церквей», о разрушенных алтарях, разбитых купелях, сожженных требниках и церковных облачениях, препятствиях в отправлении католического культа. «Они похваляются также публично, сир, что не будут больше платить вам налогов, а сеньерам поборов».<sup>16</sup>

Это сообщение почти дословно совпадает с тем, что сказано в мемуарах Монлюка: «Проповедники проповедовали публично, что если они перейдут в их религию, то не будут больше платить никаких поборов сеньерам и никаких налогов королю». Авторитетное свидетельство Бюри, подтверждающее свидетельство Монлюка и подкрепленное в свою очередь совершенно независимым свидетельством Пьера д'Альбре, устраняет сомнения относительно антисеньеральных и антиналоговых тенденций реформационного движения в Гиени. Фигура гасконского крестьянина, апеллирующего к Библии, когда речь заходит о феодальных поборах, приобретает историческую реальность.

Обратимся снова к Монлюку: «Другие проповедовали, что короли не могут иметь иной власти, кроме той, что угодна народу». Идея народного суверенитета в устах протестантских пасторов? На первый взгляд это представляется маловероятным. Мы знаем, что такие идеи будут позже развиты в сочинениях монархомахов, что ими будут вдохновляться деятели Парижской лиги. Но чтобы столь крамольные речи звучали в самом начале «смут», когда авторитет королевской власти стоял еще очень высоко в глазах масс? Причем звучали в проповеди, обращенной к крестьянам, фундаментальным элементом политической идеологии которых был обычно наивный роялизм.

Уточним: проповеди, обращенной к гасконским крестьянам. И это сразу меняет дело. В середине XVI века гасконцы еще не ощущали себя «природными» французами («Я отправился из

---

<sup>16</sup> Archives historiques du département de la Gironde. Bordeaux, 1867, t. X, p. 61: «Et se vantent aussi publiquement, Sire, qu'ilz ne vous paieront plus de tailles ne les devoirs aux seigneurs». — О судьбах церковной десятины на Юге во времена гугенотских войн см.: Le Roy Ladurie E. Les paysans de Languedoc. Paris, 1966, t. I, p. 375.

Гиени во Францию», — роняет мимоходом тот же Монлюк), и у них было свое собственное представление о французском короле, весьма далекое от наивных роялистских иллюзий. Мы полагаем на этот счет вполне доказательными материалами. Они, правда, относятся к более раннему времени, к 1514 году, и не к сельской местности, а к городу (Ажену), но это нисколько не влияет на существо рассматриваемого явления, ибо, во-первых, 45 последующих лет, ознаменовавшиеся непрерывным ростом налогов, были слишком малым сроком для того, чтобы в политической идеологии народных масс произошел крутой поворот в сторону роялизма, а во-вторых, представления крестьян здесь решительно ничем не отличались от представлений горожан. Скорее, напротив: у крестьян было еще меньше причин для роялистских настроений, нежели у горожан, ибо они платили налоги в тех случаях, когда горожане пользовались фискальными изъятиями. Поэтому мы с достаточным основанием можем экстраполировать сделанные наблюдения во времени и в пространстве (не выходя, однако, за пределы провинции).

Итак, летом 1514 года в Ажене произошло восстание: «коммуна» (т. е. весь городской коллектив) выступила против олигархического муниципалитета (консулата), отстранила его от власти и фактически взяла управление городом в свои руки.<sup>17</sup> Восстание активизировало политическое мышление масс, развязало языки, и «люди коммуны» смело заговорили о взаимоотношениях короля и подданных, о праве народа на сопротивление и т. д. Нужно прислушаться к этим разговорам, чтобы проникнуть в ту сферу общественно-политического самосознания народных масс, которая обычно бывает столь труднодоступна для историка.

Вот несколько примеров. В конце июля, в дни восстания, в Ажен из соседнего Вильнева приехал некий Франсуа Сьента. В одной из таверн он встретил своего товарища по недавней военной службе, мясника Антуана Капельно, который пригласил его к себе. За выпивкой приятели разговорились о событиях в Ажене. А наутро проспавшийся гость явился с доносом к королевскому судье.

«Названный Капельно, — сказано в протоколе его показаний, — заявил ему, что, дескать, король прекрасно знает, что сия провинция Гиень раньше была английской, а наши предки были англичанами. Поэтому, если король вздумает слишком нас притеснять, то мы предпочтем вернуть англичан». Сьента якобы пригрозил собеседнику: ему не поздоровится, если об этом узнает король; Капельно же отвечал, что так часто говорят в их городе.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Райцес В. И. О программе восстания в Ажене (Южная Франция) в 1514 г. — Средние века, 1973, вып. 35, с. 52 сл.

<sup>18</sup> Archives municipales d'Agen (далее — АМА). Série FF (Séditions) 226, IV, f. 1—2.

Действительно, судя по материалам следственного дела о восстании, хранящимся в муниципальном архиве Ажена, подобные высказывания были в те дни не редкостью. Так, согласно показаниям адвоката Жана Дуре, некий Жак Любе заявил, что король не может вводить новые налоги без согласия горожан. «Если же король пожелает сделать это, то многие отправятся к другому королю, и именно испанскому».<sup>19</sup> По версии самого Любе, он сказал, что «многие люди коммуны говорят, что скорее отдадутся под власть английского или испанского короля, нежели согласятся платить такие налоги».<sup>20</sup> По показаниям купца Жиро Шальве, земледелец (laboureur) Пьер Левек заявлял во всеуслышание, что он предпочитает «стать англичанином», чем платить налоги.<sup>21</sup> А свидетель Антуан Аршье обвинил каменотеса Жана Бернара в том, что тот будто говорил, что если коммуна не сможет взять верх над консулами, то восставшие подожгут четыре лучшие улицы города, а потом соберутся числом в 14—15 тысяч и уйдут к королю Арагона.<sup>22</sup>

Общий смысл приведенных высказываний может быть сведен к двум основным положениям, которые определяли взгляды рядовых горожан на отношения короля и подданных: король не имеет права притеснять подданных, взимая налоги без их согласия; в противном же случае подданные могут отдаться под власть другого короля. В их представлении власть короля ограничена правом народа на сопротивление. Но это в сущности то же самое, о чем, согласно Монлюку, говорили протестантские проповедники в начале 1560-х годов: короли не могут иметь иной власти, кроме той, что угодна народу. Свидетельство Монлюка получает, таким образом, хотя и несколько неожиданное, но вполне надежное подтверждение.

Мятежные речи проповедников были ориентированы на массовое политическое самосознание населения Гаскони. Это самосознание опиралось как на этническую самобытность, так и на длительную историческую традицию. Ведь прошло немногим более ста лет с того момента, когда Гиень окончательно вошла в состав французского государства, и в коллективной памяти народа были еще свежи воспоминания о тех временах, когда Англия и Франция вели между собой борьбу за эту провинцию и стремились заручиться поддержкой ее населения, проводя наперебой «либеральную» политику всевозможных льгот, привилегий и иммунитетов.

«Какой король? Нет короля, кроме коммуны!» — эти слова услышал аженский купец Пьер Люсиан в 1514 году от участни-

<sup>19</sup> AMA, FF 226, III, f. 117.

<sup>20</sup> Ibid., FF 227, f. 32.

<sup>21</sup> Ibid., FF 226, III, f. 1.

<sup>22</sup> Ibid., FF 227, f. 220. — Заметим, что население Ажена не превышало в то время 10—12 тысяч человек.

ков восстания, когда он им напомнил о грядущей королевской каре.<sup>23</sup>

«Какой король? Мы сами себе короли. Тот же, о ком вы говорите [Карл IX], маленький дерьмовый королишко. Мы его высечем, а потом обучим какому-нибудь ремеслу, чтобы научить его зарабатывать себе на жизнь, как другие люди», — это услышал некий дворянин де Корде в 1562 году от участников восстания в сенъерии Сен-Мезар, в Аженэ.<sup>24</sup>

«Но не только там они произносили такие речи, — сокрушенно замечает Монлюк по последнему поводу, — ибо это было повсюду».

«Открытая война против дворянства». Какие реальные факты стояли за этими словами Монлюка? Конечно, страницы данной статьи не место для того, чтобы сколько-нибудь обстоятельно говорить о крестьянских восстаниях в Гиени накануне гражданских войн, но мы должны коснуться этого сюжета в той мере, в какой он связан с проблемой «крестьянских тенденций» в реформационном движении. Ведь и наш основной автор, Монлюк, и другие современники отчетливо видели связь между распространением «новой религии» в крестьянской среде и выступлениями против дворян.

Действительно, в течение примерно полугода, с середины 1561 до начала 1562 года, Гиень была ареной многочисленных крестьянских восстаний. Следует, впрочем, внести существенное ограничение: не вся Гиень, но главным образом область Аженэ, расположенная в среднем течении Гаронны и по ее правому притоку Лот. Именно из Аженэ правительство еще раньше получало тревожные известия о настроениях крестьян; с июля 1561 года оттуда пошли еще более тревожные депеши. Местные чиновники извещали генерального наместника Бюри и бордоский парламент, а те в свою очередь правительство о нападениях на дворян, попытках захватить замки и расправах с сенъерами.<sup>25</sup> Бюри поначалу не увидел здесь влияния протестантов. «Все это происходит скорее из-за застарелой личной вражды, чем из-за религии», — писал он губернатору Гиени Антуану Бурбону 26 июля 1561 года. Впрочем, он тут же делает замечание, свидетельствующее о том, что социальная направленность этих выступлений ни у кого не вызвала сомнений. «Я могу вас заверить, сир, что все зло в Гиени исходит из правобережного Аженэ

<sup>23</sup> AMA, FF 226, III, f. 87 (Déposition de Pierre Luciann, merchant): «Et aucuns de ladicte commune et assemble desquellz ne scet les noms dirent telles paroles ou semblables: „Quel roy? Il n'y a roy que la commune!“».

<sup>24</sup> Monluc B. de. Commentaires, p. 416—417: «Quel roy? Nous sommes les roys. Celuy-la que vous dites est un petit reyot de merdre; nous luy donrons des verges, et luy donrons mestier pour luy faire apprendre de gagner sa vie comme les autres».

<sup>25</sup> Основные документы см.: Larroque T. de. Documents inédits relatifs à l'histoire de l'Agenais. Paris, 1887. — См. также: Ruble A. de. Jeanne d'Albret et la guerre civile, t. I, p. 141.

и отчасти из Перигора и что дворяне этой провинции не могут больше этого терпеть и уже показали бы себя, если бы я не воспротивился в ожидании распоряжений от короля или от вас».<sup>26</sup>

Центральным событием «аженской жакерии» (выражение Э. Ле Руа Ладюри) было восстание во владениях барона де Фюмель, одного из самых знатных и богатых сеньеров, бывшего французского посла в Константинополе. Воинствующий католик, он жестоко преследовал гугенотов в своих землях. 23 ноября, возвращаясь с охоты, он встретил группу своих «подданных», которые слушали пастора, проповедовавшего «против дворян и священников». Он обругал проповедника и ударил его прикладом ружья. Разъяренная толпа заставила его искать убежища в своем замке. Загудел набат, созывая под стены замка прихожан соседних протестантских общин; собралось около двух тысяч человек. Осада продолжалась всю ночь и первую половину следующего дня. Характернейшая деталь: первым делом восставшие захватили находившийся поблизости дом сборщика сеньориальных платежей и сожгли все найденные там документы. Такая же участь постигла позже и бумаги из архива самого барона.

Замок подвергался непрерывному обстрелу из аркебуз. Как только утром де Фюмель появился на балконе, он был тяжело ранен пулей навывлет. В час пополудни восставшие пошли на приступ. Они взломали ворота и ворвались в спальню, где лежал раненый барон. В ход пошли кинжалы и мясницкие ножи.<sup>27</sup>

История Гиени в эти месяцы изобилует драматическими эпизодами и кровавыми эксцессами, но пожалуй, ни один из них — ни резня гугенотов в Кагоре 16 ноября 1561 года, когда католики убили 28 человек, ни массовое избиение протестантов в Гренад-сюр-Гарони 26 октября — не произвел на современников столь сильное впечатление, как восстание в Фюмеле. Оно буквально потрясло местных дворян и вызвало глубокую тревогу при дворе. Не мудрено: ведь ничего подобного во Франции не видели со времен Жакерии. Но перед мысленным взором дворян вставали не только потускневшие тени «жаков»; вставал и гораздо более близкий призрак событий 1525 года в соседней Германии. В момент острейшего политического кризиса, когда весь юг был охвачен всеобщей смутой, правительство оказалось перед вполне реальной перспективой массового крестьянского движения; Реформация грозила перерасти в Крестьянскую войну.

Действительно, восстание в Фюмеле не положило конца «открытой войне против дворянства». Вскоре после этого восстали

<sup>26</sup> Archives historiques du département de la Gironde. Bordeaux, 1872, t. XIII, p. 163, 164.

<sup>27</sup> Mas-Latrie M. de. Arrêt de Monluc après la révolte de protestants de Fumel contre leur seigneur en 1561. — In: Mémoires de la Société royale des antiquaires de France. Paris, 1844, t. XVII, p. 319.

крестьяне-гугеноты в селении Сен-Мезар, в том же Аженэ. Они целые сутки держали в осаде своего сеньера, некоего сьера де Руйяк. «И не приди к нему на помощь его братья, месье де Сент-Эньян с соседними дворянами, они перерезали бы ему глотку таким же образом, как поступили жители Астефора с сьерами де Гук и Монжуа».<sup>28</sup>

Правительство перешло к решительным действиям. В Гиень с чрезвычайными полномочиями и (что более существенно) с патентом для вербовки солдат и необходимыми для этого средствами был послан Монлюк; его сопровождали под видом лакеев два палача. В карательной экспедиции, организованной в феврале—марте 1562 года, «ястреб» Монлюк и «голубь» Бюри действовали с полнейшим единодушием. В Фюмеле они казнили 18 человек; жестокие экзекуции были произведены также в Сен-Мезаре.

В начале марта, когда Бюри и Монлюк были в Фюмеле, туда прибыла депутация от дворян нескольких южных провинций во главе с графом де Негрепелисом. Депутаты вручили королевским представителям обширное прошение: под ним стояло 4200 подписей.<sup>29</sup> Документ очень важный для выяснения общественного настроения в дворянской среде и точки зрения дворян на характер реформационного движения.

Говоря от имени «самой большой и наиболее здоровой части дворянства», авторы прошения обращали прежде всего внимание представителей короля на то, «в каком состоянии находится ныне дворянство названных провинций, приводимое в смятение мятежниками и приверженцами новой религии, которые под этим предлогом ежедневно совершают акты неповиновения». Они отмечали, что протестанты вооружают своих сторонников «вплоть до мелких крестьян». «Все их действия, — подчеркивалось в этом документе, — ясно показывают, что их истинная цель и намерение состоят в мятеже и неповиновении королевской власти; [и в том, чтобы] обратить в рабство другие сословия — и главным образом дворянство». «Мы не можем чувствовать себя в безопасности в собственных домах, и даже наши подданные (*sujets* — этот термин обозначал крестьян, подвластных юрисдикции сеньера, — *B. P.*), и те желали бы отнять у нас по-разбойничьи наше добро и наши жизни, чтобы затем, расправившись с дворянством, уничтожить и королевскую власть». В заключение дворяне требовали примерного наказания для убийц барона де Фюмеля, предлагали свои услуги в деле наведения «порядка» и просили, чтобы им было позволено сорганизоваться вместе в целях самозащиты. Однако перспектива собственной военной организации дворян нимало не привлекала правительство, и в ответе на эту просьбу, датированном 8 мая (т. е. уже после

<sup>28</sup> *Monluc B. de. Commentaires*, p. 415.

<sup>29</sup> *Mémoires de Condé*, t. III, p. 107—111.

выступления Конде и начала гражданской войны), король предлагал дворянам Гиени «собраться в значительном количестве и при хорошем вооружении и отправиться служить под начало Бюри и Монлюка».<sup>30</sup>

Таковы были настроения дворян ранней весной 1562 года. Сам Монлюк тогда полностью эти настроения разделял. 25 марта он направил ко двору своего сына, капитана Монлюка, с подробнейшей инструкцией относительно положения дел в Гиени. Первым пунктом этого документа было заверение короля и королевы-матери в том, что местные дворяне не пощадят ни имущества, ни жизни ради службы королю, «лишь бы их не принудили изменить религию (*pourveu qu'ilz ne soient contrains changer la religion*)». «И это по причине дерзостей и бесчинств, каковые вот уже год учиняют им крестьяне сей провинции, столь им ненавистные, что они предпочли бы умереть, нежели сносить дальше такие оскорбления».<sup>31</sup> Здесь очень важна оговорка относительно религии: говоря о настроениях в дворянской среде, Монлюк имел в виду дворянство обоих вероисповеданий. Социальное брало верх над конфессиональным, и перед лицом крестьянских восстаний дворяне-католики и дворяне-гугеноты выступали сообща.

Именно эти настроения и отразились в памфлете Жана де Монлюка «Рассуждение о слухе, будто у нас начнется война по причине религии». Вспомним, что этот памфлет появился на свет как раз в марте 1562 года. И когда валанский епископ обвинял протестантов в том, что они намерены уничтожить различия «между знатным человеком и плебеем», он, на наш взгляд, пытался лишь осмыслить и обобщить тот реальный конфликт, который наблюдался в то время в Южной Франции. Возможно, что он получил сведения об «открытой войне против дворянства» от своего брата, с которым поддерживал постоянную связь.

Что же касается мемуаров самого Блеза де Монлюка, то, описывая ситуацию в Гиени накануне первой гражданской войны, он, как мы могли убедиться, не погрешил против истины и даже не очень сгустил краски. Все, о чем он писал, происходило в действительности: широкое распространение реформационных идей в крестьянской среде, антидворянская и антиабсолютистская направленность протестантской проповеди, обращенной к крестьянам, и, наконец, восстания крестьян-гугенотов против их сеньеров. С присущим ему обостренным социальным чутьем Монлюк уловил то, что затем ускользало от многих поколений историков: антифеодальный характер «народной реформации» в южнофранцузской деревне.

---

<sup>30</sup> Документы по истории гражданских войн во Франции. 1561—1563 гг. М.; Л., 1962, с. 47.

<sup>31</sup> *Monluc B. de. Commentaires et lettres publ. par A. de Ruble. Paris, 1869, t. IV, p. 114, 115.*



Остается попытаться найти ответ на вопрос, заданный еще в 1922 году Люсьеном Ромье: от какого пастора слышал Монлюк проповедь социального равенства, народного суверенитета, уничтожения налогов и повинностей? Действительно, кто был носителем этих радикальных идей?

«Штатные» пасторы кальвинистских общин? Конечно, нет. Все, что нам известно об организации и деятельности кальвинистской церкви в Гиени в это время, начисто исключает подобное предположение. Деятельность тех проповедников, о которых пишет Монлюк, шла вразрез и с учением Кальвина, и с социальными и политическими ориентациями кальвинистов, и, наконец, с практикой кальвинистской проповеди. Вспомним, что подъем «народной реформации» в Гиени приходится на конец 1560—начало 1562 года, т. е. на время, когда: 1) сложилась иерархическая структура кальвинистской церкви на территории всей страны и в отдельных провинциях;<sup>32</sup> 2) четко определилась ориентация кальвинистских общин на союз с дворянством, которое все более широко вливалось в ряды гугенотов и приобретало там все большее значение; 3) был установлен строгий контроль за содержанием пасторских проповедей со стороны консисторий и энергично пресекались любые отклонения от кальвинистской доктрины с ее основным политическим принципом, гласящим, что всякая власть — от бога.<sup>33</sup> Это было время «диалога вероисповеданий», попыток сближения кальвинистских лидеров с французским двором, время собеседования в Пуасси и январского эдикта веротерпимости.

Известно, что руководители кальвинистских церквей на Юге решительно осудили выступления крестьян против сеньеров. В ноябре 1562 года на совещании в Ниме представители гугенотских городских общин и консисторий поддержали жалобы «господ дворян» и выступили против самих попыток извлечь из Евангелия принцип социальной свободы. Они недвусмысленно заявили: «Вассал подвластен своему сеньеру, а феодальные дер-

---

<sup>32</sup> В ноябре 1560 года провинциальный синод в Клерাকে установил разделение кальвинистских общин в Гиени на семь «округов» (*colloques*): правобережный Аженэ (20 церквей), левобережный Аженэ (7 церквей), Беарн (4 церкви), Борделе и Базадуа (13 церквей), Кондомуа (14 церквей), Ланды (9), Керси и Руэрг (7) (см.: Mourgs S. Le protestantisme en France au XVI<sup>e</sup> siècle. Paris, 1959, p. 128).

<sup>33</sup> Характерный пример: молодой пастор Николя Ламор (впоследствии духовник Генриха Наваррского, погибший в Варфоломеевскую ночь) в ноябре 1561 года жаловался в Женеву из Базаса: «Каждый вмешивается и контролирует мои проповеди. Дошло до того, что мне заявляют, будто я произносил анабаптистские речи, говоря, что земные блага должны по праву принадлежать лишь божьему народу (*enfants de dieu*), а все остальные являются лишь захватчиками и [незаконными] владельцами». Сам пастор объясняет это недоразумение тем, что его паства вообще плохо понимает французский язык — Ламор был родом из Анжера (см.: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, 1897, t. 46, p. 466—467).

жатели (feudataires) обязаны платить цепз. Можно зайти слишком далеко, не платя никаких вассальных и сеньериальных поборов, если только не пресечь эту чуму изрядными средствами правосудия». «Буржуазия заключает союз с дворянами против деревень», — справедливо замечает по этому поводу Э. Ле Руа Ладюри.<sup>34</sup> Следует добавить: гугенотская буржуазия.

Но в истории реформационного движения в это время существовала другая сторона, на которую до сих пор мало обращали внимания. О ней, этой другой стороне, свидетельствует обильная переписка местных кальвинистских деятелей и общин с Женевой за 1560—1562 годы. Чуть ли не изо дня в день идут из Франции, главным образом из Гиени, письма, основная тема которых — острая нехватка пасторов и крайняя в них нужда. Просьбы прислать пасторов в сельские приходы поступают из всех областей Гиени: из Боделэ, Руэрга, Керси, Перигора и конечно же из Аженэ. Нужен еще один пастор в Рокфоре, близ Мон-де-Марсана, где все 15—16 близлежащих приходов обратились в протестантство.<sup>35</sup> 38 сельских приходов в окрестностях Бордо находятся в руках протестантов, и в Женеву послан еще один, уже четвертый, юноша для обучения пасторскому искусству.<sup>36</sup> Община Мило, в Руэрге, просит прислать пастора, «ибо в этом краю имеется много городов и деревень, в которых добрая часть народа изголодалась по небесному корму».<sup>37</sup> Подобные цитаты можно приводить очень долго. Ограничимся поэтому наблюдением проповедника Болье, который в письме к ближайшему сподвижнику Кальвина, Фарелю, сделал общий обзор успехов Реформации в южных провинциях Франции к началу октября 1561 года. По его мнению, нужда в пасторах настолько велика, что работа нашлась бы для 4—6 тысяч проповедников. «В этих [южных] провинциях в настоящее время насчитывается более 300 приходов, которые низложили мессу, но еще не имеют пасторов, и бедный народ вопиет со всех сторон и не находит никого, кто дал бы ему хлеб небесный».<sup>38</sup>

О чем говорят эти однообразные просьбы? О том, что реформационное движение приобрело спонтанный характер и вышло из-под контроля кальвинистской церкви. Кальвинисты за ним просто-напросто не попевали. Помимо католических приходов (очень немногочисленных) и кальвинистских общин, существовала еще «ничейная зона», которая представляла собой благодатное поле деятельности для проповедников, не принадлежавших к кальвинистской организации. Советник бордоского парламента (он был преемником Монтеня в этой должности) и из-

<sup>34</sup> Le Roy Ladurie E. Les paysans de Languedoc, t. I, p. 393.

<sup>35</sup> Opera Calvini omnia. Brunswigiae, 1863—1896, t. XIX, p. 81.

<sup>36</sup> Ibid., p. 265.

<sup>37</sup> Ibid., p. 106—107.

<sup>38</sup> Ibid., p. 9—11.

вестный католический писатель Флоримон де Рэмон сообщает в своем главном сочинении «История ереси сего века», что иногда народ сам выбирал проповедников.<sup>39</sup> Рэмон хорошо знал обычаи протестантов, так как в молодости был гугенотом. Он же упоминает о проповедниках, не получивших никакой профессиональной подготовки. Среди них были вчерашние крестьяне, «те, кто раньше лишь пахал и мотыжил землю».<sup>40</sup> Но преобладали, очевидно, священники, сложившие с себя сан; трое из них были привлечены по делу об убийстве барона де Фюмеля.

Эти народные проповедники и были, по всей вероятности, разносчиками радикальных идей. Мы не знаем их имен, и они не оставили после себя сочинений. Их единственным средством воздействия на массы была устная проповедь то в захваченной церкви, а то и просто в поле, как это описывает в «Истории мучеников» Жан Креспен, говоря, правда, об одном из первых «апостолов Евангелия» Филибере Гамелене, который проповедовал еще в 1530-е годы: «Он выбирал час, когда крестьяне устраивались на обед под деревом или в тени изгороди. Он присаживался к ним якобы для того, чтобы отдохнуть, и учил их бояться бога и молиться ему».<sup>41</sup>

Фигура такого народного проповедника промелькнула как-то на страницах секретного регистра бордоского парламента еще в 1533 году. Перед Большой палатой и Палатой по уголовным делам (Tournelle) 8 июля предстал «некто, именующий себя Иоанном Евангелистом»; у него были длинные волосы и большая борода. Он обходил города и деревни, проповедуя Евангелие, «и народ стекался в большом числе, чтобы слышать его». Постановление верховного суда провинции гласило: обрить, остричь и выслать из пределов, подчиненных юрисдикции парламента.<sup>42</sup> Но спустя семь лет этот же проповедник мог появиться снова в своем апостольском обличи.

Таковы некоторые аспекты темы, подсказанной чтением «Комментариев» Блеза де Монлюка. Мы можем констатировать наличие в реформационном движении на Юге Франции накануне гражданских войн некоторых радикальных тенденций «народной реформации», отличной от ортодоксального кальвинизма. Мы вправе связать эти тенденции с антидворянскими восстаниями в начале 1560-х годов. И хотя очень многое здесь еще подлежит дальнейшему изучению — предстоит, в частности, выяснить причины, по которым именно этот район стал очагом протестантского радикализма, изучить взаимоотношения крестьянского дви-

<sup>39</sup> Raemon d F. de Histoire de la naissance progrès et décadance de l'héresie de ce siècle. Rouen, 1619, p. 990—991.

<sup>40</sup> Ibid., p. 991: «ceux qui n'avaient jamais manié que la charrue et bêché la terre».

<sup>41</sup> Crespin J. Histoire des martyrs. Genève, 1597, p. 469.

<sup>42</sup> Metivier J. de. Chronique du Parlement de Bordeaux. Bordeaux, 1869, t. II, p. 162.

жения с действиями народных масс в городах и т. д. — представляется все же необходимым учитывать это глубокое своеобразие протестантского движения в южнофранцузской деревне при работе над общей историей Реформации во Франции.

И. Я. ЭЛЬФОНД

## ОСОБЕННОСТИ ИСТОРИКО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ ДЮПЛЕССИ-МОРНЭ

(ПО ПОЛИТИЧЕСКИМ ВОЗЗВАНИЯМ 1585—1589 гг.)

Филипп Дюплесси-Морнэ, один из крупнейших теоретиков французского протестантизма, получивший от современников прозвище «протестантского папы», являлся в то же время крупным политическим деятелем. Морнэ, имевший для своего времени прекрасное образование, сочетавшее глубокое знание теологии с гуманистическим обучением, был одним из наиболее подготовленных для государственной деятельности людей в окружении короля Наваррского. Он хорошо понимал значение политической пропаганды и оказался инициатором и организатором пропагандистской кампании протестантской партии. В результате в его наследии, помимо теологических сочинений (крупнейшим из которых является трактат «Об евхаристии»), сохранилось и большое количество вполне светских произведений, имеющих отношение к дипломатической и публицистической деятельности автора.

Эти документы крайне разнообразны и многочисленны, причем как источник для выяснения теоретических позиций самого Морнэ почти не привлекали внимания историков (и даже биографов Морнэ).<sup>1</sup> Существенный интерес среди его публицистических произведений представляют сочинения, относящиеся к кульминационному периоду гражданских войн во Франции, т. е. к 1585—1589 годам, поскольку сама специфика ситуации вынуждала автора искать аргументацию в истории и политической теории, а в итоге невольно раскрывались и его собственные убеждения.

<sup>1</sup> Существуют две биографические работы о Дюплесси-Морнэ: Albert J. Duplessis-Mornay. Paris, 1847; Patri R. Philippe du Plessis-Mornay. Paris, 1933. В первой дается общая классификация документов, относящихся к указанному периоду; во второй разбираются две первых демонстрации к Франции. О публицистике Морнэ более позднего периода см.: Энгельгардт Р. Ю. 1) К вопросу авторства известного тираноборческого памфлета «Иск тиранам». — Учен. зап. Кншинев. ун-та, 1955, № 16; 2) Дюплесси-Морнэ и гугеноты в конце XVI и в начале XVII века. — Там же, 1958, № 35.

Публицистика рассматриваемого периода очень разнообразна, наиболее важными документами являются 19 политических брошюр, обращенных к населению Франции.<sup>2</sup> Изучение этих документов позволяет проследить позиции автора и влияние на них современных ему направлений политической и исторической мысли.

Наиболее существенным моментом, сразу же обращающим на себя внимание в воззваниях, является отсутствие теологических аргументов и религиозных споров и подчеркнутое внимание к вопросам конкретной политики. Религиозные вопросы вообще отходят на второй план и оказываются связанными не с теологией, а с политикой и отчасти с этикой. Такая интерпретация событий, по-видимому, объясняется спецификой источников: было бы неумно и политически бестактно в обращениях к французским католикам и Генриху III начинать теологическую дискуссию. По сути дела религиозные проблемы (если не считать постоянных жалоб по поводу преследования протестантов) поднимаются Морнэ только в одной из брошюр, относящихся к 1589 году, — «Оправдания в связи с союзом с королем Наваррским». Это сочинение обязано своим возникновением взрыву возмущения среди французских католиков по поводу союза двух Генрихов и использования ими войск немецких протестантов, и в нем среди прочего рассматривались вопросы о сущности христианства.

Морнэ четко сформулировал уже ставшее традиционным в протестантской публицистике определение христианина: это «тот, кто поклоняется Христу, привержен Евангелию, верит и ищет своего спасителя».<sup>3</sup> Это весьма расширенное определение, под которое можно легко подвести почти любое отклонение от ортодоксии, имело чисто политическую цель — достижение веротерпимости, а заодно и религиозную — опровержение традиционного понимания ереси, поскольку Морнэ полагал, что к тем, которые подходят под указанное определение, «никогда не может быть применимо слово ересь».<sup>4</sup> Однако Морнэ не отрицает

<sup>2</sup> Политические брошюры представляют собой чрезвычайно разнообразные по жанрам источники, написанные от имени различных лиц. Большая их часть является манифестами от имени короля Наваррского; Морнэ также обработал воззвания католических принцев Бурбонов, присланное герцогом Монпансье. Иногда они прикрывается псевдонимом (письмо от имени французского дворянина-католика). Все эти сочинения — воззвания, обращенные к населению Франции, королю, сословиям, самой Франции. По форме — это декларации, ремонстрации, апелляции, речи, даже оправдания и вызов на дуэль. Отличаются друг от друга они главным образом системой аргументации и стилем. Все эти произведения были опубликованы вместе с остальными нарративными источниками, имеющими отношение к Морнэ, в издании: *Mémoires et correspondance de Duplessis-Mornay pour servir à l'histoire de la réformation et des guerres civiles et religieuses en France sous les règnes de Charles IX de Henri III, de Henri IV et de Louis XIII depuis l'an 1571 jusqu'en 1623*. Paris, 1824, vol. III, IV.

<sup>3</sup> *Mémoires et correspondance...*, vol. IV, p. 373.

<sup>4</sup> *Ibid.*

полностью понятия ереси и даст свое определение еретика: «Еретиком наши предки называли того, кто отрицал божество, оспаривал или смущался человеческой сущностью Христа, истинного бога, истинного человека; того, кто, не понимая этих двух сущностей, не был в состоянии осуществлять служение истинному Христу».<sup>5</sup> Под это определение фактически попадают только те ереси, которые отрицают дуализм природы Христа. Вопросов, разделяющих протестантов и католиков, он не касается, зато указывает на мирские причины появления ересей или провозглашения каких-либо учений таковыми: «Рвение, озлобление, ссоры извращают доводы и определения, поэтому все то, что порождается нашими умами, становится положениями веры, а все, что противостоит нашему честолюбию — это ересь».<sup>6</sup> Оценка достаточно критическая и переводит вопросы веры в плоскость человеческих и политических отношений, причем это суждение можно одинаково отнести к обоим враждующим религиям, а сам автор к тому же считает, что теологические споры только искажают истину.

Кроме этого рассуждения, Морнэ в политических брошюрах специально не обращается к вопросам основ религии, и проблемы веры поднимаются исключительно либо в связи с политикой — требование свободы совести, либо с этикой — призывы к веротерпимости.

Морнэ коротко излагает в воззваниях свое этическое кредо, включающее в себя и религиозные, и политические моменты. С его точки зрения христианство налагает определенные обязательства на своих приверженцев: «Бог обязывает всех нас, одних по отношению к другим, ко всеобщему милосердию».<sup>7</sup> Это милосердие понимается очень широко и распространяется на всех людей независимо от их национальной и религиозной принадлежности; перефразируя текст послания Павла, Морнэ объявляет «милосердие общим для всех, греков и варваров, не исключая ни греков, ни евреев».<sup>8</sup> Содержание этого понятия у Морнэ оказывается почти идептически терпимости, и обе эти категории, скорее характерные для этики, имеют у него отношение к политической теории. Он поднимает многие вопросы, связанные с этической стороной религии, и наиболее категорически выступает против лицемерия, которое им также интерпретируется как категория, находящаяся в связи с общественной жизнью (нигде больше в воззваниях это не встречается): «Бог ни за что так не мстит, как за лицемерие, вероломство и беспорядки, которые выражены под веру, религию и право».<sup>9</sup> По сути дела это высказывание направлено против использования рели-

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid., p. 372.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid., vol. III, p. 49.

гиозных противоречий для достижения мирских корыстных целей; с точки зрения Морнэ, сурово наказуемый грех — грех перед богом, преступление перед государством. Единственный путь, который Морнэ оправдывает, — достижение веротерпимости и сосуществования нескольких религий в одном государстве.

С этим положением связано чрезвычайно важное обстоятельство: в поисках доказательств возможности и необходимости такого сосуществования Морнэ обращается за примерами и аргументами не к религии, а к истории. Общие рассуждения о милосердии сменяются анализом далекого и недавнего прошлого.

Для проведения сравнения между прошлым и настоящим Морнэ приводит примеры из античной истории и сопоставляет религиозную политику римских императоров Марка Аврелия и Константина. Морнэ одобряет тактику последнего (использования на государственной службе язычников), утверждая, что «если бы Константин опирался только на христиан, то он был бы слабым государем».<sup>10</sup> Вместе с тем он полагает, что ограниченность политики Марка Аврелия, не допускаявшего в войско христиан, оказалась причиной провала военной кампании. Весь этот пассаж представляет крайний интерес для характеристики воззрений Морнэ. Он не выступает здесь как верующий христианин-кальвинист и мало интересуется вопросом о том, к какой вере принадлежали Константин и Марк Аврелий. Морнэ оценивает ситуацию, не восхваляя благочестие Константина и не осуждая язычество Марка Аврелия, а с позиций современных ему политических учений гуманистов. История прошлого анализируется им для сопоставления с современностью, опыт античности служит для доказательства проведения определенной политики в собственной стране. Он подчеркивает необходимость сильной центральной власти, но не связывает эту власть с принадлежностью к какой бы то ни было религии, а наоборот, подчеркивает важность использования государством всех без исключения сил общества.

Точно таким же образом Морнэ интерпретирует и политическую историю средневековья, начиная с борьбы за инвеституру. Этот конфликт дает ему возможность резко осудить политику папства: «Многие папы заключали договоры с сарацинами, турками и варварами не ради защиты веры и укрепления церкви, а для того, чтобы отомстить королям и христианским государям, для уничтожения и гибели всего христианства».<sup>11</sup> Последнее обвинение явно остается на совести Морнэ-протестанта, однако гораздо более важно, что он подчеркивает политический характер борьбы папства с европейскими государями и идет в определенных случаях даже дальше иных историков-гуманистов, становясь на сторону светской власти и защищая ее политику. Известная история с Фридрихом Барбароссой интерпретируется

<sup>10</sup> Ibid., vol. IV, p. 374.

<sup>11</sup> Ibid.

Морнэ следующим образом: «Александр III из-за ненависти, которую он питал к императору Фридриху Барбароссе, объединился с султаном и помогал ему, и эта дружба дошла до того, что бедный государь из-за враждебности папы и его советников стал пленником султана, открывшего ему истину, показав письма папы, и все это в то время, когда император был в крестовом походе, брал Иерусалим, нарушая собственное благополучие для сохранения чести бога и церкви».<sup>12</sup> Сказать, что Морнэ на стороне светского государя, мало; султан, мусульманин, выглядит в изображении Морнэ гораздо приличнее папы; можно заметить, что Морнэ осуждает Барбароссу за пренебрежение собственными интересами в угоду церкви. От событий четырехсотлетней давности Морнэ переходит к более близким переменам и напоминает о союзе Александра VI с турками. Однако, если он осуждает папу за этот альянс, то французских королей, вынужденных ради блага страны пойти на этот же союз, оправдывает. Он напоминает о старых союзах Франции с государствами, где исповедовалась другая религия: «... короля Франциска I не отлучали за союз с протестантами, король Генрих [II], его сын, делал то же самое еще более последовательно; когда он увидел, что папа и император объединились на его погибель, то пошел гораздо дальше, чтобы защитить своих подданных, и искал помощи у турок».<sup>13</sup> Морнэ оценивал эту коллизию как политический теоретик и практик — религиозные проблемы перед лицом опасности для страны должны отходить на задний план, и протестант Морнэ одобряет действия не только довольно толерантного Франциска, но и одного из злейших преследователей кальвинистов — Генриха II, считая, что их политика определялась стремлением к достижению блага государства.

Исторические экскурсы в политических воззваниях Морнэ встречаются еще несколько раз. В ремонстрации католических принцев он уделяет большое внимание истории дома Бурбонов в связи с историей Франции. Целевая установка — доказательство верного служения принцев государству — достигается весьма своеобразными приемами: автор обращается к прочно усвоенной им гуманистической манере письма, вплоть до того, что называет Жана де Бурбона французским Камиллом и молнией Марса.<sup>14</sup> Характерно, что Морнэ сначала описывает преданность Бурбонов стране, их верную службу и военные заслуги (действительно имевшие место) и только после этого упоминает об их знатности и близости к короне, т. е. на передний план он выдвигает не происхождение, а служение родине.

Проблема соотношения светской власти с теократией поднимается Морнэ еще раз в связи с борьбой Филиппа Красивого

<sup>12</sup> Ibid., p. 374—375.

<sup>13</sup> Ibid., p. 374.

<sup>14</sup> Ibid., vol. III, p. 262.



против папства. Разумеется, автор и здесь выступает на стороне светской власти: «...дерковь может объявить ересью все, что угодно. Разве не оказался еретиком Филипп Красивый, когда он не захотел держать королевство в ленной зависимости от папы и из-за этого был отделен от церкви».<sup>15</sup>

В целом все обращения к истории в политических воззваниях Морнэ можно охарактеризовать следующим образом: его подход к конкретным историческим проблемам близок к гуманистической историографии. История для него служит для понимания настоящего и определения будущего. При анализе конкретных исторических событий Морнэ почти не связан и провиденциализмом,<sup>16</sup> он немалое внимание уделяет роли отдельных личностей, осуществляющих политику государства. Немаловажной идеей является также выдвижение на передний план понятия блага государства и подчинение ему всех остальных проблем.

В этой связи Морнэ в воззваниях также поднимает определенные проблемы политической теории, в частности вопрос о государстве и его эволюции. В одном из воззваний к Франции он высказывает мысль о том, что государство в своем развитии проходит ряд периодов, каждому из которых соответствует определенная степень могущества; с течением времени мощь любого государства уменьшается — при этом Морнэ проводит аналогию государства с человеческим организмом, также слабеющим с течением времени.<sup>17</sup> Кризисы в государстве определяются тем, что многое в нем изживает себя, однако активную роль в непосредственных трансформациях общества Морнэ отводит отдельным историческим личностям, хотя и полагает при этом, что они так же обречены, как и государство: «Марий и Цезарь погибли, хотя прошло много времени после того, как сопротивлялся сенат, когда республика, которую они смертельно ранили, еще шевелилась».<sup>18</sup>

Государство для Морнэ — это явление, находящееся вне общества, но организующее последнее. Иногда государство у него выступает идентично понятию «страна». Он считает лишними и пагубными любые разногласия в стране, полагая, что само наличие в ней партий является причиной гибели государства: «Кто когда-нибудь слышал, чтобы государство могло существовать, если внутри него имеются две партии, держащие оружие в руках? А что же произойдет с тем, где их окажется три? Не найдется такого примера в истории, который позволил бы рассчитывать на благополучный исход дела».<sup>19</sup>

В соответствии со всем этим Морнэ и дает оценку гражданских войн и положения Франции. Он оказался одним из пер-

<sup>15</sup> Ibid., p. 275.

<sup>16</sup> О полном отказе от провиденциализма говорить нельзя, так как в других сочинениях его влияние очень заметно.

<sup>17</sup> *Mémoires et correspondance...*, vol. IV, p. 30.

<sup>18</sup> Ibid., p. 30—31.

<sup>19</sup> Ibid., p. 333.

вых, кто сумел разглядеть за религиозными мотивами иные побуждения, и указывал, что религия была только предлогом, а конечной целью гражданских войн было расчленение Франции: «... с помощью Испании разделить Францию».<sup>20</sup> В связи с этим он усматривал в поддержке центральной власти способ сохранения независимости и благополучия Франции, а следовательно, и проявление высшего патриотизма. Патриотические мотивы у него связаны с восхвалением традиционной для Франции государственной формы, поскольку на данном этапе в его представлении только монархия могла сохранить зашатавшийся «старый порядок» и обеспечить существование Франции как независимого государства.

Эта позиция объяснялась многими обстоятельствами. Следует учитывать и специфику источников, назначение которых было чисто агитационным; кроме того, если не считать Ла Босси и монархомахов, политическая мысль во Франции связана с республиканизмом не была, а политические традиции издавна были монархическими и прочно укоренились. Эволюция позиции самого Морнэ, по-видимому, объяснялась и сложившейся политической конъюнктурой, и его собственной крайне трезвой и реальной оценкой общего положения в стране и расстановки социальных сил. В связи со всем этим феодальная монархия в конечном счете была признана им опорой благополучия и целостности государства. При этом не слишком идеализировались им отношения внутри монархии: «Никогда скверным подданным не бывает недостатка в поводах для того, чтобы вооружиться против государей, и точно также государям всегда хватает средств для вразумления подобных подданных».<sup>21</sup> Эта позиция к концу рассматриваемого периода еще более усиливается, поскольку Морнэ опасался социальной и классовой борьбы как следствия войн.

Некоторые воззвания Морнэ поэтому отражают интересы различных слоев французского общества. В этом отношении интересно сравнить первое (1585) и последнее (1589) воззвания к Франции. Суть обоих составляет доказательство невыгодности гражданских войн для всего населения страны. В 1585 году Морнэ обращается к трем сословиям и судейским, а внутри дворянства выделяет как особую группу принцев крови (хотя их было всего восемь человек).<sup>22</sup> Деление это вполне традиционно, а, определяя политические и экономические перспективы для каждой группы, Морнэ ограничивается указанием на потенциальную потерю прежнего благосостояния. В воззвании от 4 марта 1589 года имеются совершенно иные акценты: автор уже не интересуется проблемами принцев крови, зато гораздо более пристально проводит анализ структуры и положения треть-

<sup>20</sup> Ibid., vol. III, p. 79.

<sup>21</sup> Ibid., p. 49.

<sup>22</sup> Ibid., p. 71—80.

его сословия.<sup>23</sup> Он выделяет внутри него крестьян (оставляя за ними наименование «народа»), горожан и особый слой «важнейших жителей» (*principaux habitants*), к которым относятся лица, «занимающие различные должности в государственном аппарате, финансовом и военном ведомствах, судопроизводстве и полиции».<sup>24</sup> Все это горожане, и Морнэ явно имеет в виду дворянство мантии и буржуазию. Это звание не случайно: Морнэ в тот период отчетливо сознавал опасность и возможность коренных изменений в государстве и угрожал этим дворянству, которое могло в его представлении оказаться в результате перемен лишним в стране. Реальной силой, способной захватить политическую власть в стране, Морнэ считал города, но при этом полагал, что это положит начало окончательному превращению политической борьбы в социальную, когда «дворянство и города как враги встанут друг против друга».<sup>25</sup> Результаты этой борьбы Морнэ определил четко: «...будет опрокинут старый порядок устройства этого прекрасного королевства».<sup>26</sup> Отсюда и угрозы городам, и указание на то, что в эту борьбу может вмешаться новая сила — крестьянство, что окажется опасным и для городов, и для дворянства. Воззвание было написано после событий в Париже, и Морнэ проявил незаурядную проникательность и глубину анализа, сумев разглядеть за религиозными столкновениями и политической борьбой назревавший глубокий социальный конфликт; Морнэ остается на позициях своего класса и, опасаясь переворота, предупреждает французов: «Если вы сами станете подрывать устои государства, вам не спастись под его руинами».<sup>27</sup>

Основное внимание Морнэ уделяет социально-политическому анализу гражданских войн. Религиозного их аспекта он касается главным образом в связи с требованием свободы совести и отрицает при этом вооруженную борьбу как метод обращения в ту или иную веру. В этой связи он и дает оценку гражданских войн как первопричины разложения общества: «Войны, матери развращенности, вместо того, чтобы изгнать вторую религию, оказываются причиной распространения атеизма».<sup>28</sup> Таким образом, в изображении Морнэ гражданские войны угрожают не только государству, но и религии и, считая атеизм одним из наиболее пагубных последствий войн, он выступает как верующий христианин.

Мировоззрение Морнэ остается связанным с кальвинистской доктриной. Анализ произведений Морнэ показывает, что даже

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, vol. IV, p. 333—336.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>28</sup> *Ibid.*, vol. III, p. 51.

у наиболее последовательных сторонников и теоретиков французской Реформации встречались элементы, близкие к гуманистическим, хотя говорить о наличии синтеза этих элементов применительно к Морнэ едва ли допустимо.

Ю. М. САПРЫКИН

## ЭДМУНД ДАДЛИ И ЕГО ИДЕИ РЕФОРМЫ ЦЕРКВИ В АНГЛИИ

Эдмунд Дадли — один из крупных деятелей английского абсолютизма при Генрихе VII Тюдоре, т. е. в ту пору, когда создавалась эта новая форма феодального государства в Англии. Он родился в 1462 году в графстве Сессекс в семье дворянина, предки которого принадлежали к знатному роду. В известной хронике Холиншеда Дадли назван эсквайром.<sup>1</sup> После двухгодичного обучения в Оксфордском университете он успешно начал вести юридическую практику и скоро был удостоен звания юриста высшего класса, а в конце царствования Генриха VII активно выступал на государственной службе. Он быстро прошел путь от заместителя шерифа Лондона, депутата нижней палаты парламента и ее спикера до члена Тайного совета короля и члена Звездной палаты — этого грозного для врагов абсолютизма судилища.<sup>2</sup>

На современников и потомков в XVI веке большое впечатление произвела его деятельность в комитете Тайного совета, в котором он вместе с юристом Р. Эмпсоном ведал взиманием различных штрафов в пользу короля с феодалов всех рангов и богатых горожан, возвращением короне земель, самочинно присвоенных аристократами во время войны Алой и Белой Розы, сборами таможенных пошлин и других платежей с купцов, судебными преследованиями противников абсолютизма и конфискацией их земель и имущества. Проявив себя верными слугами абсолютизма, они значительно пополнили казну своего патрона, а также обогатились сами — об их алчности и вымогательствах стали говорить не только при дворе короля. Их современник Полидор Вергилий в хронике «Английская история» с негодованием отмечает: «...каждый день в доме Дадли собиралось много несчастных в ожидании решения своих дел».<sup>3</sup> В конце концов, чтобы остановить растущее недовольство придворных, аристократов и купцов этим систематическим обирательством короны, вступив-

<sup>1</sup> Holinshed's chronicles of England, Scotland and Ireland. London, 1808, vol. 3, p. 552—553.

<sup>2</sup> Dudley E. The tree of Commonwealth. Cambridge, 1948, p. 1—4.

<sup>3</sup> Polidor Vergil. The Anglica historia. London, 1950, p. 129.

шему на престол в 1509 году Генриху VIII пришлось пожертвовать фаворитами своего отца, продемонстрировав под видом защиты справедливости присущую абсолютизму политику балансирования между противоположными классовыми интересами. Он приказал Дадли и Эмпсона заключить в Тауэр, вскоре их обвинили в попытке совершить государственный переворот и в 1510 году казнили. Более чем через сто лет после этого английский гуманист и сторонник абсолютизма Френсис Бэкон в «Истории Генриха VII», придавая большое значение роли в государстве советникам короля, назвал Дадли и Эмпсона «вымогателями и стяжателями» и обвинил их в том, что под их влиянием в политике Генриха VII произошел поворот от права к произволу.<sup>4</sup> За последнее время среди английских историков высказана более трезвая оценка деятельности и осуждения казненных, с которой можно согласиться: ради репутации первых двух Тюдоров на них необоснованно взвалили всю ответственность за недовольство в английском обществе, вызванное политикой новой монархии.<sup>5</sup>

Свой трактат «Древо государства» Дадли написал в Тауэре с целью не только доказать молодому королю свою готовность служить ему преданно, но также дать ему своего рода руководство, как управлять Англией. В начале трактата говорится, что сердце автора переполнено любовью к его стране (*naturall countrie*), а также пожеланием ей процветать, поэтому он и написал свое «напоминание» (*remembrance*), которое, если это нравится людям, можно назвать «древом общего блага» (*the tree of Commonwealth*).<sup>6</sup> Из содержания всего трактата явствует, что бывший фаворит Генриха VII был убежденным апологетом абсолютистской власти короля в Англии — это его соединяет с зачинателем буржуазно-дворянской политической мысли в Англии второй половины XV века Джоном Фортеस्कью, хотя, как видно, он не читал трактаты своего предшественника. Тем не менее трактат и советы Дадли не были приняты Генрихом VIII, слишком явны были у их автора симпатии к новым людям из «общин» (*commonalty*), чтобы с ним мог согласиться король феодального государства. Поэтому, несмотря на острую необходимость Генриху VIII иметь своих публицистов — апологетов его власти, особенно в период проводимой им англиканской реформации церкви, трактат Дадли не получил со стороны короля поддержки. Трактат хранили среди государственных бумаг, и до нас дошли лишь четыре его копии, сделанные в XVI—XVII веках, и только в 1859 и затем в 1948 годах он был издан как ценный памятник политической мысли.

<sup>4</sup> Bacon F. History of the reign of king Henry VII. — Works. London, 1878, vol. VI, p. 176, 219.

<sup>5</sup> Harrison B. The petition of E. Dudley. — English History Review, 1972, N 342, p. 85.

<sup>6</sup> Dudley E. The tree of Commonwealth, p. 22.

Дадли применил в трактате аллегорическую форму изложения. Свой идеал английского общества и государства он изобразил в виде могучего дерева. Все плоды с этого дерева предназначаются королю и его подданным, оно имеет пять корней — вера в бога, справедливость, правда и верность, согласие, мир, питаемых деятельностью короля и трех сословий общества — духовенства, рыцарства и «общин».

Главная проблема трактата — укрепление власти короля в английском государстве. По существу, выдвигая свой идеал абсолютной монархии в Англии, Дадли добивался полного подчинения деятельности трех сословий общества королю как мудрому носителю высшей власти в обществе, без подчинения которой сословия не могут достигнуть совместными усилиями как частного, так и общего блага. Именно для этого бог установил королевскую власть в стране. «Король послан на землю богом», подчеркивается в трактате. «Его благо и процветание состоят в благое и процветании его подданных, потому что, хотя народ есть подданный короля, все же и он является народом бога, и бог потому повелел королю защищать его, а народу — подчиняться королю». И в речи бога, обращенной к королю идеальной монархии в Англии, которую сочинил Дадли и поместил в конце своего трактата, король Англии восхвалялся за то, что его «усилия, мудрость и политическая деятельность» были направлены на искоренение вражды между сословиями и установление между ними «доброего согласия и единства».<sup>7</sup>

Но жизнь сословий «в согласии и единстве» не может быть только результатом одних непрерывных забот короля, она требует и от самих сословий выполнения определенных обязанностей перед королем и другими сословиями. Придавая этим обязанностям большое общественное значение, Дадли возвел их по существу в сословные добродетели — *vertues*. Поэтому мы имеем основания назвать выдвинутую им теорию этикой земного блага индивидов, достигаемого ими лично, но при сохранении традиционных сословных различий между ними благодаря их совместным усилиям и подчинению сильной монархии. Активная индивидуальная деятельность членов сословий ради их общего блага — главная мысль его этики. Изложенная в образах аллегории, эта этика выглядит так. Бог, создав древо государства, установил, что различные его корни дают различные плоды и каждый из них предназначен либо королю, либо членам каждого из трех сословий общества, причем никто не должен брать себе плод для употребления «по своей воле», т. е. присваивать плод, не предназначенный ему или его сословию.<sup>8</sup> Полагающийся каждому члену общества соответственно его «достоинству и положению» плод он может употребить с пользой для себя и об-

<sup>7</sup> Ibid., p. 22, 31, 33, 38, 40, 92, 100—105.

<sup>8</sup> Ibid., p. 53, 56, 68.

щества только таким образом: сначала очистить от кожуры и раздать эту кожуру всем членам общества, так как она полезна им, а затем съесть только мякоть плода, не проглотив при этом косточки, заключенной в нем. Кожура в аллегории Дадли олицетворяет обязанности каждого сословия или короля перед обществом. Эти обязанности различны и их должны старательно исполнять король и все сословия. Косточка каждого плода ядовита, и проглотить ее опасно как для короля, так и для каждого члена каждого сословия. Она олицетворяет вредные для дерева государства пороки, в которые могут впасть по своему невежеству как король, так и сословия. Их тоже подробно характеризует Дадли.<sup>9</sup>

Относительно аллегорической формы изображения и объяснения действительности в трактате Дадли отметим, что эта форма была традиционной для средних веков, а образ могучего и обильно плодоносящего дерева он несомненно заимствовал из притчи ветхозаветного пророка Даниила о вавилонском царе Навуходоносоре, увидевшем однажды во сне могучее дерево, питавшее своими плодами «всякую плоть», а «главный мудрец» халдеев Валтасар истолковал образ этого дерева как олицетворение сильной власти самого царя.<sup>10</sup> Однако при всем этом трактат Дадли по своему содержанию никак нельзя назвать теологическим, в нем освещаются многие стороны и явления реальной общественной жизни Англии начала XVI века, положение и интересы сословий и в связи с этим задачи, стоявшие перед новой монархией в период ее образования, отношения к ней сословий общества. Идейное содержание трактата Дадли еще мало изучено. В зарубежной историографии до сих пор нет специальной работы о нем. Тем не менее за явным консерватизмом его идеала новой монархии и архаичностью формы изложения отчетливо выявляется попытка Дадли осмыслить новые, но ставшие уже популярными в Европе гуманистические идеи об индивидуе и его земном счастье и роли в достижении этого счастья сословий, государства и его учреждений, однако применительно к ряду конкретных особенностей сословного и политического строя феодальной Англии начала XVI века.

При этом Дадли не оставил без внимания и проблему реформы церкви. С первых страниц трактата критикуется положение, сложившееся в английской церкви в начале XVI века — все общество страдает от того, что церковные должности занимают люди недобродетельные в своем поведении и мало сведущие в священном писании, поэтому обучать мирян заповедям бога и тому, как их надо выполнять, такие наставники не могут. Церковь и общество страдают и от продажи церковных должностей, а университеты, в которых обучаются клирики, пришли в упадок и нуждаются в покровительстве и заботе короля. Кроме того,

<sup>9</sup> Ibid., p. 60.

<sup>10</sup> Ibid., p. 31; Библия, Книга пророка Даниила, 4, 8—20.

большой вред приносит и то, что нередко светские должности в государстве занимают духовные лица, а сама церковь владеет землями и другими богатствами, а клирики еще стремятся их увеличить.<sup>11</sup>

Самым опасным для древа государства пороком духовенства Дадли объявил «ложную славу или восхваление», подразумевая под этим присвоение духовенством привилегированного положения в обществе на том основании, что якобы только благодаря усилиям духовенства миряне совершают добрые дела и, таким образом, с помощью церкви могут заслужить спасение от наказания за грехи. Напомним, что догмат о добрых делах в пользу церкви, толкуемый именно в таком смысле, являлся одним из основных догматов католического вероучения и этики, который полностью отвергли протестантские реформаторы XVI века. Но Дадли до выступления этих реформаторов церкви полемизировал с таким толкованием добрых дел. В его трактате этому посвящена особая притча, в которой наряду с критикой ложных идей духовенства о своих исключительных заслугах перед обществом он высказывает такую по своей сути реформаторскую мысль: только бог побуждает людей совершать добрые дела, и миряне должны только его одного восхвалять за это, а не духовенство. Чтобы постигнуть это, Дадли вполне в гуманистическом духе обращается к разуму и стремлениям каждого человека.<sup>12</sup>

Однако при этом именно король, и только он, должен радикальным образом изменить положение, создавшееся в английской церкви, подчинить ее своей власти и установить в ней «добрый порядок». Предлагая Генриху VIII это сделать, Дадли по существу лишал церковь в Англии ее средневековых привилегий — независимости от светской власти и монополии в духовных делах, хотя вопрос о взаимоотношениях английского короля и папы он не поднимал, считая, очевидно, что это — внутренняя церковная реформа, и она не должна нарушать сложившиеся отношения Англии с Римом. В качестве основного аргумента для вмешательства короля в церковные дела Англии Дадли выдвинул такое соображение: «любовь к богу» является важнейшим корнем древа государства, ее суть состоит в том, что король и его подданные должны «знать бога и с радостью выполнять его законы и заповеди» — без этого достигнуть частного и общего блага сословия не смогут. Однако заботиться о росте этого корня в обществе должна не церковь, а светский правитель — король. Вот что говорится в трактате на этот счет. «Вы скажете, что есть епископы и им положено специально заботиться об этом корне, а не королю. Все же в действительности власть государя является почвой (ground), в которой этот корень должен расти, потому что

<sup>11</sup> Dudley E. The tree of Commonwealth, p. 24—27, 42—43, 56—57, 62, 63, 65, 71.

<sup>12</sup> Ibid., p. 71—76.



именно государь есть тот, кто действительно назначает и создает епископов», — если он назначит на эту должность «добродетельных людей», корень любви к богу будет расти, если же «порочных людей», он зачахнет. При этом, поясняет Дадли, король, осуществляя свою власть над английской церковью, «помогает (assistith) не епископам и другим клирикам церкви, а богу — создателю и спасителю, от которого он имеет свою власть и авторитет».<sup>13</sup> Но это никак не значит, что король должен вмешиваться в чисто теологические вопросы, подлежащие разрешению духовенством.<sup>14</sup>

На духовенство реформированной церкви в Англии Дадли возлагал следующие задачи: молиться «за процветание» короля и всех подданных его независимо от сословных различий между ними, добродетельно вести себя в жизни, правильно проповедовать мирянам слово божье и быть примером для них в поведении, не занимать светские должности в обществе.

Духовные доходы он предлагал разделить на три равные части, выделив для расходов на содержание самого духовенства всего одну треть.<sup>15</sup> Выполняя все выдвинутые Дадли требования, английское духовенство станет действительно полезным древу государства сословием и в награду за это будет пользоваться предназначенным только ему плодом древа. Плод он назвал «добрый пример», подразумевая под этим тот авторитет и уважение, которыми заслуженно должно пользоваться духовенство у мирян как их истинный духовный наставник. А кожуру этого плода, от которой духовенство должно его очистить и раздать ее мирянам, он назвал «увеличение добродетели и знаний слова божиего» у мирян.<sup>16</sup>

Но Дадли не был теологом — в том легко убедиться читателю его трактата. Его трактат — светское произведение, в котором он рассматривает жизнь английского общества XVI века и роль государства и церкви в нем. Поэтому он ограничился только выявлением политического значения реформы церкви для новой монархии, показав при этом прямую заинтересованность тех социальных сил, интересы которых он выражал, в осуществлении королевской реформации в стране. Как известно, одним из главных социальных условий появления абсолютизма в Англии был подъем новых формирующихся классов — буржуазии и нового дворянства, ставших противовесом феодальному дворянству.<sup>17</sup> В политическом учении Дадли этот социальный факт и нашел свое идейное выражение.

С точки зрения выявления социальных корней политического учения Дадли важно, что он не выделял из английского дворян-

<sup>13</sup> Ibid., p. 32, 24, 56.

<sup>14</sup> Ibid., p. 25—26, 42.

<sup>15</sup> Ibid., p. 43.

<sup>16</sup> Ibid., p. 52, 62.

<sup>17</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 327.

ства аристократию, как это было характерно для сословного строя Англии его времени. Все дворянство он объединял в одно сословие рыцарей, благодаря чему значение незначительной группы дворянства возрастало. Кроме того, из трактата явствует, что наиболее способной, правильно выполняющей свои сословные обязанности группой рыцарства он признавал среднее дворянство, а знать, по его мнению, склонна злоупотреблять своей властью и подвержена свойственному дворянству пороку — «пустому наслаждению» своим богатством. Обязанность рыцарства состоит прежде всего в обеспечении «спокойствия» в стране, столь необходимого для «общин». Они не должны совершать убийств, разорять своих держателей и соседей, учинять распри и войны в стране, поддерживать «дурных людей». Если все это они будут выполнять, они достойно будут служить королю, церкви и «общинам».<sup>18</sup>

В связи с этим очень важен еще один факт: Дадли в трактате сближал дворянство и богатую верхушку «общин», когда этой верхушке предоставлял право пользоваться плодом древа государства, предназначенным дворянству, — «мирским процветанием». В этом нашло свое выражение объективное явление общественной жизни Англии того времени: сближение формирующейся буржуазии и обуржуазившегося дворянства — джентри по их экономическим и политическим интересам.<sup>19</sup>

И идейные источники взглядов Дадли на реформу церкви в Англии подтверждают наш вывод относительно их социальных корней. Из сравнения этих взглядов со взглядами главы бюргерской ереси в Англии XIV века Уильяма Уиклифа явствует, что одним из таких источников для Дадли явились именно взгляды этого еретика. Напомним, что в 1377 г. Уиклиф выступил с трактатом «О должности короля» («De Officio Regis»), в котором убеждал английского короля подчинить своей власти церковь и обратить духовенство в «духовных воинов короля», функции которых должны состоять главным образом в том, чтобы жить самим согласно заповедям бога и правильно проповедовать их мирянам, без чего истинная вера в бога невозможна.<sup>20</sup> Но в трактате Дадли содержится и прямое свидетельство, подтверждающее этот вывод. В начале XV века в Англии появился анонимный трактат «Фонарь света» («The lauterne of light»), в котором излагались основные взгляды на веру и церковь последователей Уиклифа — лоллардов.<sup>21</sup> В своем трактате

<sup>18</sup> Dudley E. The tree of Commonwealth, p. 36, 44—46, 77, 80, 86.

<sup>19</sup> Ibid., p. 46, 58.

<sup>20</sup> Wyclif J. Tractatus De Officio Regis. London, 1887, p. 3, 9, 59, 61, 62, 108—112; Сапрыкин Ю. М. Социально-политические взгляды английского крестьянства в XIV—XVII вв. М., 1972, с. 52—83.

<sup>21</sup> The lauterne of light. London, 1917; Сапрыкин Ю. М. Социально-политические взгляды английского крестьянства в XIV—XVII вв., с. 114—115; Кузнецов Е. В. Движение лоллардов в Англии (конец XIV—XV в.). — Учен. зап. Горьк. ун-та. Сер. ист., вып. 96, с. 206—211.

Дадли убеждал епископов и других клириков в Англии стать «истинными фонарями света» (the verie lauternes of lighte) и хорошим примером для мирян.<sup>22</sup>

Главная идея взглядов Дадли на реформу церкви в Англии — подчинение церкви королевской власти, т. е. установление супрематии короля. Это было предвосхищением англиканской реформации, проведенной Генрихом VIII в 30-е годы XVI века. Дадли предложил установить королевскую супрематию накануне этого события, и это свидетельствует о том, что требование реформации церкви в Англии уже выдвигалось в среде новых формирующихся социальных сил задолго до известных событий в семейной жизни Генриха VIII, которым в буржуазной историографии до сих пор придается слишком большое значение среди причин англиканской реформации.

*И. Н. ОСИНОВСКИЙ*

## ГУМАНИЗМ И РЕФОРМАЦИЯ В АНГЛИИ В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVI ВЕКА

История общественной мысли Англии первой трети XVI века очень важна для уяснения исторических судеб таких идейных течений, как ренессансный гуманизм и Реформация. Английский материал позволяет наблюдать эти явления в развитии и взаимодействии, обнаруживая не только принципиальное расхождение между гуманистами и реформаторами по коренным проблемам идеологии и политики, но также и определенную историческую связь Реформации с гуманизмом и даже некое их взаимопроникновение.

В самом деле, трудно представить выступление Уильяма Тиндела и его единомышленников, если бы им не предшествовало гуманистическое движение Колета—Эразма с их проектом реформы церкви. Хотя мы и старались подчеркнуть в книге о Т. Море<sup>1</sup> принципиальные расхождения между «христианскими гуманистами»—эразмианцами и реформаторами, указывая на различный характер системы этических ценностей, созданной теми и другими (что особенно отчетливо прослеживается на материале полемики Мора—Эразма с Тинделом—Лютером о свободе воли), тем не менее следует учитывать многоплановый характер исторической связи гуманизма и Реформации. Прежде всего по мере развития реформационного движения в Англии гу-

<sup>22</sup> Dudley E. The tree of Commonwealth, p. 33.

<sup>1</sup> Осиновский И. Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978.

манизм эволюционировал не только в сторону католицизма, но и в реформационном направлении. Мы имеем в виду гуманистов, принявших тюдоровскую реформацию и видевших свой долг в служении абсолютизму. Для некоторых известных гуманистов английская Реформация под контролем абсолютизма, идейную базу которой составляли труды Тиндела и его единомышленников, положенные в основу работы реформационного парламента 1529—1536 годов и отчасти реализованные в ряде законодательных актов, оказалась вполне приемлемой. Сам идеолог английской Реформации Уильям Тиндел — гуманистически образованный человек, выдающийся филолог и в известном смысле ученик Эразма. Так что следует иметь в виду не только полемику и враждебность этих направлений в духовной культуре XVI века, но и позитивную связь и взаимопроникновение двух различных идеологических течений. Во всяком случае вопрос этот заслуживает специального исследования. Критическое наследие и некоторые позитивные идеи «христианских гуманистов» использовали и реформаторы, долгое время полагавшие, что эразмианцы — их подлинные единомышленники. Вспомним, как Лютер ожидал поддержки от Эразма и упрекал его за отсутствие таковой, объясняя это одной лишь трусостью своего якобы единомышленника. Нечто подобное произошло и с Тинделом, который, полемизируя с Мором, высказал предположение, что автор «Утопии» и защитник «Похвалы глупости» и Эразмова «Нового завета» не мог искренне осуждать его английский перевод Библии, а если делает это, то явно лицемерит, хотя в душе он его единомышленник.

Если критика гуманистов и реформаторов, направленная против католической церкви, имела много общего, то и противник у тех и других также подчас был один и тот же. Замечательное совпадение: самый серьезный оппонент Эразма в канун Реформации — Жак Латомус из Лувена, решительно протестовавший против вторжения дилетантов-поэтов и риториков в сферу теологии, в которой де господствует диалектическое искусство. И вот волею случая тот же Латомус с его охранительной миссией оказывается в числе главных экспертов-теологов, подтвердивших обвинение в ереси Тиндела и тем осудивших его на смерть. Конечно, это случайность, но в ней проявилась логика истории.

Весьма существенна и в то же время сложна проблема эволюции гуманизма в условиях Реформации. Таков пример Томаса Мора, ставшего одним из рьяных защитников позиций будущей контрреформации. В этой связи следует отметить, что были и гуманисты, поддерживавшие Реформацию. Впрочем, и с теми, кто оказался в лагере контрреформации, не все просто. Не только «робкий» Эразм, но даже и официальный деятель контрреформации кардинал Реджинальд Пол так никогда и не избавились от гуманистического наследия Колета с его критическим отношением к официальной церкви. Не случайно Эразм всегда оста-

вался под подозрением у деятелей контрреформации, а кардинал Пол, находясь в Риме среди князей церкви, все же так никогда и не заслужил подлинного доверия Римской курии, его эразмианская натура неизменно вызывала подозрения, и не без оснований. Даже в период Тридентского собора из близкого окружения этого кардинала выходили сочинения, отмеченные печатью гуманистических идей, во многом созвучных «Утопии» Мора. Таково изданное во Флоренции в 1556 году сочинение английского гуманиста Эллиса Хейвуда «Il Mogo»,<sup>2</sup> названное так в память Томаса Мора. Книга вышла на итальянском языке, ее автор Эллис Хейвуд — сын известного придворного драматурга Генриха VIII Джона Хейвуда,<sup>3</sup> служивший секретарем у кардинала Пола, которому он и посвятил свой труд. «Il Mogo» — оригинальное произведение, сочетающее форму гуманистического диалога со схоластической основательностью в постановке и обсуждении вопроса о том, «что есть истинное счастье?». Участники диалога — Томас Мор и шесть его собеседников, каждый из которых формулирует и обосновывает свое понимание счастья. Разбирая вопрос о цели человеческой деятельности и природе истинного счастья, собеседники обращаются к извечной проблеме соотношения между удовольствием и добродетелью. В качестве предполагаемой основы счастья последовательно рассматриваются богатство, достоинство, любовь, познание мира. Томас Мор как основной участник диалога и главный арбитр анализирует каждую точку зрения и с позиций «христианского гуманизма» дает синтетическое обоснование природы истинного счастья. Интересно отметить, что точка зрения Мора в диалоге «Il Mogo» близка к этической концепции добродетели и наслаждения, сформулированной в «Утопии», хотя оба сочинения разделяют 40 лет. Эта близость «Il Mogo» к «Утопии» особенно поразительна, если учесть, что книга Эллиса Хейвуда была издана во времена Тридентского собора, в период разгула контрреформации. Тем не менее совершенно в духе «Утопии» Мор в диалоге Хейвуда, отнюдь не отвергая значения земных благ, которые приносят человеку богатство, знание, достоинство, любовь, все же основу счастья видит в духовном наслаждении, путь к которому — в разумном самоограничении, когда разум контролирует чувственные потребности, дабы божественные способности и дарования человека, для блага коего существуют все богатства материального мира, были устремлены к высшим духовным наслаждениям. Что касается материальных благ, то они не должны быть помехой в этом, а напротив, должны служить инструментом, помогающим человеку выполнить его высокое предназначение, приблизить человека к богу. Как показывает специальный текстологи-

<sup>2</sup> Il Moro. Ellis Heywood's dialogue in memory of Thomas More. Cambridge, 1972.

<sup>3</sup> Томас Мор приходился Эллису Хейвуду двоюродным дедом.

ческий анализ диалога, проведенный Роджером Ли Декипсом, в этом сочинении при всей традиционности поставленной проблемы, восходящей к «Сумме теологии» Фомы Аквинского, органично сплавлены воедино идеи Фичино, Пико и самого автора «Утопии».<sup>4</sup>

Говоря об эволюции гуманизма в условиях Реформации и контрреформации, следует обратить внимание на изменение акцентов в трактовке гуманистами идейного наследия прошлого. Известно, что формирование гуманистической концепции реформы общества, равно как и мировоззрения гуманистов в целом, происходило под влиянием наследия античности и средних веков, активно осваивавшегося деятелями раннего буржуазного просвещения. Немалую помощь в этом оказывали гуманистам их обширные филологические познания, позволявшие в оригинале читать не только латинских писателей, но и греческих философов. При этом отношение гуманистов даже к античным мыслителям, не говоря уже о средневековых авторах, было далеко не однозначно. Так, у античных философов гуманисты заимствовали лишь те идеи, которые отвечали жизнеутверждающей, активной гражданской позиции, соответствовавшей стремлению реформировать христианское общество на разумных и справедливых началах. Последнее четко прослеживается на материале таких широко известных произведений гуманистической литературы, как «Похвала глупости» и «Утопия». Если обратиться к этике идеального общества «Утопии», станет очевидным знакомство Мора с учением Эпикура и философией стоиков. Элементы эпикурейской и стоической философии несомненно присутствуют в концепции утопийской этики, в частности в учении о наслаждении как цели человеческого бытия, классификации удовольствий, понимании истинного и ложного удовольствия. Тем не менее этику утопийцев мы не определим ни как эпикурейскую, ни как стоическую. Это — гуманистическая этика.

Как ни велико было влияние идейного наследия прошлого, все же содержание гуманистических и иных концепций всегда определяли потребности настоящего, в данном случае социальные и политические нужды XVI века. Примечательна в этом отношении своеобразная интерпретация учения стоиков гуманистами XVI века. Влияние стоической философии отчетливо прослеживается в описании Мором обычаев утопийцев.<sup>5</sup> Среди граждан острова Утопии распространено убеждение, что только в добродетели и состоит счастье человека.<sup>6</sup> Но нигде в «Утопии» мы не найдем проповеди стоического учения о судьбе, долге, необходимости беспрекословного подчинения человека воле рока и любой

<sup>4</sup> П Мого. . . , р. IX—XXXVII.

<sup>5</sup> Мор Т. Утопия. М., 1978, с. 212.

<sup>6</sup> Добродетель определяется в «Утопии» как «жизнь в соответствии с природой» (там же).

политической власти, стоящей над ним. Совершенно иной акцент приобретает трактовка наследия стоиков в идеологической жизни Европы эпохи Реформации. Осуждение антифеодальных народных движений, подрывавших существующий социально-политический порядок, необходимость идеологического обоснования незыблемости абсолютистской власти получают свое выражение в сознательной популяризации таких черт стоической доктрины, как проповедь покорности властям и оправдание репрессий по отношению к лицам, угрожающим божественному праву монарха. Популяризация этих черт стоической доктрины некоторыми гуманистами периода контрреформации сопровождалась отрицательной оценкой демократических принципов политической системы, пропагандируемой в «Утопии» и особенно враждебным отношением к идее равенства, воплощенной в коммунистическом устройстве идеального государства Мора.

Исторический и политический опыт народных движений, связанных с Реформацией, побуждал некоторых гуманистов решительно пересматривать и переоценивать идеалы предреформационной поры с их верой в разумное переустройство общества на началах справедливости и равенства людей независимо от сословной принадлежности. Весьма характерна в этом смысле позиция друга Мора, гуманиста Томаса Элиота,<sup>7</sup> который уже в 1533 г. решительно полемизировал против идеи справедливости как общего блага, положенной в основу «Утопии». Прежде всего, утверждал Элиот, термин *Res publica* следует понимать как общественное достояние, что вовсе не подразумевает общего блага. Те, кто ошибочно пропагандируют идею общности, понимая под этим равенство («все для всех должно быть общим без различия сословия»), — руководствуются скорее чувством, нежели благоразумием, утверждал Элиот.<sup>8</sup> Равенство противоречит социальному порядку. Для Элиота равенство — мать хаоса. Если следовать благоразумию и естественной склонности человеческой природы, «равенство — несовместимо с *Res publica*, ибо оно отрицает социальный порядок».<sup>9</sup> Только люди, которыми управляют страсти, а не разум, склонны приравнивать справедливость к равенству. Это стремление руководствоваться чувством вместо разума характерно, в частности, для плебса. Поэтому во имя поддержания социального порядка плебсом должны управлять более рационалистические элементы общества. Подразумевая социально-политический опыт Реформации, сопровождавшейся выступлениями радикальной плебейской оппозиции, например анабаптистов, Элиот прямо говорит о необходимости репрессий против

<sup>7</sup> Stapleton T. The life and illustrious martyrdom of Sir Thomas More. London, 1966, p. 40. — О дружбе Мора с Элиотом см.: Major J. M. Sir Thomas Elyot and Renaissance humanism. Lincoln, 1964; Weinberg C. More and use of English in education. — Moreana, 1978, N 59—60, p. 26—27.

<sup>8</sup> Elyot Th. The book named the governor. New York, 1962, p. 1.

<sup>9</sup> Ibid., p. 2.

всех поборников равенства. В полном соответствии с официальной абсолютистской идеологией Тюдоров гуманисты типа Элиота—Старки проповедовали беспрекословное подчинение подданных государю, оправдывая законность и целесообразность репрессий против любого нарушителя существующего общественного порядка. Как отмечают исследователи, столь явное перемещение акцентов от реформы к репрессии<sup>10</sup> в политических сочинениях английских гуманистов начал 20-х годов XVI века наблюдается даже среди соратников автора «Утопии». Чем более репрессивным становится общество, отмечает Флейшер, тем более морализирующей становится его идеология. Именно эта тенденция свойственна политической идеологии английского общества периода Реформации, когда одновременно с усилением репрессивных элементов в политических сочинениях наблюдается увлечение Сенекой, у которого тогдашние политические мыслители искали и находили подтверждение своим идеям о целесообразности беспрекословного подчинения репрессиям властей.<sup>11</sup> В соответствии с этой охранительной концепцией воспринималась и античная традиция стойков, призывавшая к противоборству страстям.<sup>12</sup> В этой связи проповедь социального равенства решительно осуждалась гуманистами как опасное проявление неразумной страсти и одновременно оправдывалась необходимостью репрессий против поборников равенства. Элиот, в частности, доказывал разумность и справедливость преследования и наказания всех, кто угрожает общественному порядку, а такими он считал проповедников равенства. В гуманистических политических концепциях реформационной эпохи идея подчинения индивидуума власти является преобладающей. Вместе с тем религиозные и социальные перевороты у тогдашних политиков определенно ассоциировались с Реформацией, с которой гуманисты, в частности, связывали социально-политическую трансформацию европейского общества и радикальные учения наподобие анабаптизма.<sup>13</sup> Как это видно на примере Элиота, разумное начало в политических делах неизменно соединялось у гуманистов реформационной поры с представлением о стабильности политического порядка, основанного на социальном неравенстве. Тогда

---

<sup>10</sup> Fleisher M. Radical reform and political persuasion in the life and writings of Thomas More. Geneve, 1973, p. 162.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid. — Как подчеркивалось, Элиот идентифицировал разумное начало с одобрением существующего социального порядка, критика которого представлялась ему не чем иным, как проявлением страстей, не вмещающих разуму. Популярность утопических идей равенства среди мятежного плебейства периода контрреформации подчеркивается исследователями и сегодня: «В то время как Томас Мор обезглавлен за сохранение верности „Una Sancta“, в германских лесах анабаптисты и крестьяне читают его „Утопию“» (Cantimori D. La Riforma e l'umanesimo. — In: Cantimori D. Umanesimo e religione nel Rinascimento. Torino, 1975, p. 160).

<sup>13</sup> Fleisher M. Radical reform...



как критика этого порядка и проповедь социальной справедливости, под которой мыслился призыв к равенству, воспринимались теперь как проявление страстей, которые следует подавлять с помощью репрессий. И в этом смысле гуманист-политик рассматривал репрессии в качестве разумной и справедливой меры, являющейся естественным и постоянным атрибутом социального порядка.<sup>14</sup> Это рассуждение о разумном начале и страстях в политических делах соответствует аналогичному представлению о противоборстве между душой и телом у индивидуума, когда телесные желания подавляются разумом.<sup>15</sup> Имея в виду данную аналогию, Флейшер резонно противопоставляет Элиоту точку зрения Мора в «Утопии», где, напротив, решительно отвергается традиционное суждение о прирожденной порочности телесной природы человека и утверждается, что не только душа, но и тело имеет свои законные права на наслаждение. Поэтому для счастья человека, для истинного его блага стремление к удовольствию души и тела и сохранение гармонии между ними вполне нормально и санкционировано самой природой.<sup>16</sup> И хотя Мор отдавал явное предпочтение духовным удовольствиям, он отнюдь не считал греховными также и удовольствия телесные, лишь бы только погоня за ними не причиняла ущерба обществу и ради удовольствий тела не приносились бы в жертву более высокие наслаждения души.<sup>17</sup>

Сопоставляя гуманистические идеи предреформационного и послереформационного периодов, нельзя не отметить существенного различия, например, в понимании роли человека по отношению к судьбе и долгу. Для гуманизма предреформационной поры (Мор, Эразм, Макьявелли) совсем не характерна стоическая трактовка этой проблемы — проповедь пассивного подчинения судьбе. Напротив, эти гуманисты склонны были подчеркивать активную роль общественной деятельности, способность человека во многом самому определять свою судьбу (ср.: Мор — «Эпиграммы», «История Ричарда III», «Утопия»; Эразм — «Руководство христианского воина»; Макьявелли — «Государь»). С точки зрения Мора и Эразма, отстаивавших свободу воли и значение добрых дел в жизни людей, социальная справедливость, мир и процветание общества — вполне достижимые цели. Важно только направить деятельность людей к осуществлению этих целей. Иная тенденция у гуманистов послереформационной поры, проповедовавших беспрекословное подчинение власти и традиционным социальным порядкам. Таков Элиот, а также приверженцы этических учений реформаторов, отрицавшие свободную

<sup>14</sup> Elyot Th. The book..., p. 2; cf.: Fleisher M. Radical reform..., p. 161.

<sup>15</sup> Elyot Th. Of the knowledge which makes a wise man. Oxford, Ohio, 1946, p. 119—129; cf.: Fleisher M. Radical reform..., p. 166.

<sup>16</sup> Мор Т. Утопия, с. 213.

<sup>17</sup> Там же, с. 210—215.

волю человека и противопоставлявшие ей полное подчинение высшей воле, предопределению.

Указанным тенденциям соответствуют и две различных точки зрения на человека и его природу. Ни Мор, ни Эразм, будучи «христианскими гуманистами», не только не являлись слепыми приверженцами христианской догмы, но и не раз обнаруживали свое свободомыслие, предпочитая следовать разуму, а не догме, как того требовал официальный католицизм средневековья. Показательно весьма прохладное отношение обоих гуманистов к идее первородного греха, традиционному христианскому представлению об испорченности человеческой природы. Взгляд Мора и Эразма на человека и его возможности был достаточно оптимистичен. Понимание гражданского долга и активное служение общему благу, а вовсе не пассивное смирение проповедовали эти «христианские гуманисты» в канун Реформации. Совершенно иной взгляд на проблему человека отстаивали приверженцы реформационных учений, сосредоточившие внимание на идее порочности человеческой природы и необходимости всемерного обуздания этой порочной природы. Так, «человек Кальвина и Лютера, подобно стоическому человеку», является порочным от природы.<sup>18</sup> Реформаторы не жалели усилий, обличая и развенчивая порочную человеческую природу. Мор и Эразм вовсе не были равнодушны к человеческим порокам, но они предпочитали обличать пороки общества, полагая, что люди прежде всего — жертвы общественной несправедливости и собственных заблуждений и предрассудков. Упразднив то и другое, можно избавить людей и от пороков. Путь к реформе для «христианских гуманистов» состоял в просвещении общества, в распространении среди христиан евангельских заветов, которыми якобы давно уже пренебрегает официальная церковь. Согласно концепции Мора, выраженной в «Утопии», отнюдь не первородный грех, который, кстати, в «Золотой книжечке» ни разу не упомянут, хотя о пороках общества говорится много, и вовсе не дурные склонности людей причина человеческих бед, но прежде всего — несправедливое общественное устройство. Поэтому, с точки зрения гуманиста, единственный реальный путь к реформе и достижению социальной гармонии — в ликвидации общественной несправедливости, в отмене частной собственности.

Итак, подражание Христу, проповедовавшееся «христианскими гуманистами», наполнялось вполне конкретным социальным содержанием. Не случайно для автора «Утопии» и его единомышленников основу христианского учения составляла любовь к ближнему (*caritas, charity*), которой, по их убеждению, должны быть пронизаны все аспекты человеческой деятельности. И даже

---

<sup>18</sup> Об оживлении интереса к философии стоиков XVI века и влиянии стоицизма на политическую идеологию абсолютизма и Реформации (кальвинизм, пуританство) см.: Fleisher M. *Radical reform...*, p. 163.

для личного спасения в отличие от Лютера Мор считал любовь к человеку более важной, чем веру.<sup>19</sup> Автор «Утопии» дает нам ясно понять, что справедливое общественное устройство, предлагающее отмену частной собственности и всех сословных привилегий, только и может навсегда покончить с основными человеческими пороками, такими как гордыня (*superbia*), которую вот уже столетия тщетно пытаются победить самые красноречивые и авторитетные христианские проповедники. Между тем все в руках самого человека, никакое проклятие первородного греха не может помешать ясному осознанию причин общественной несправедливости и активной, действенной любви к ближнему, несущих людям реальное освобождение от вековых бед. Характерно, что и в период полемики с реформаторами, когда Мор не хотел и помышлять о своих былых утопических мечтаниях, полагая это несвоевременным и неуместным в обстановке ожесточенной борьбы и социальных потрясений эпохи Реформации, но даже и тогда, в полемике с Лютером и Тинделом, гуманист продолжал отстаивать свое кредо: любовь к ближнему (*charity*) есть высшая христианская добродетель, отсюда способность человека к добрым делам, которые всегда важнее теологических ухищрений, ибо в них реальный путь к совершенству человека и спасению.<sup>20</sup>

Таким образом, судьбы гуманизма в условиях Реформации и контрреформации далеко не однозначны. Думается, что наиболее плодотворный путь к дальнейшему уяснению исторической связи и своеобразия гуманизма и Реформации — в комплексном изучении этих явлений, рассматриваемых в их развитии на протяжении длительного времени.

Т. А. ПАВЛОВА

## РОЛЬ РАННЕГО ПУРИТАНИЗМА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ АНГЛИИ

Весьма распространено мнение, что Реформация сыграла пагубную роль в истории европейской культуры. Это особенно сказалось на развитии изобразительного искусства. Фанатики-протестанты уничтожали иконы и статуи, разбивали витражи в храмах. Впрочем, и музыка, и театр, и даже художественная литература пострадали не меньше. В годы господства пуританизма

---

<sup>19</sup> Thomae Mori Omnia Latina Opera. Lovanii, 1565, p. 71v; Fleisher M. Radical reform..., p. 166.

<sup>20</sup> Fleisher M. Radical reform..., p. 164.

в Англии, например, органная музыка в церквях была запрещена, театры закрыты как «рассадники разврата».<sup>1</sup> В 1640 году в петиции о «корнях и ветвях», поданной в парламент пуританами, сурово порицалась светская литература — «распространение безнравственных, пустых и бесполезных книг, памфлетов, театральных пьес и баллад», которые приводят «к уничтожению религии, возрастанию всякого рода пороков и к отвлечению населения от чтения, изучения и слушания слова божия и других хороших книг».<sup>2</sup>

Господство кальвинистов-пуритан в Англии нанесло тяжкий урон и народной культуре. Власти преследовали веками складывавшиеся народные обычаи и праздники. В 1643 году под страхом сурового наказания было запрещено устраивать традиционные воскресные состязания — борьбу, стрельбу из лука, а также звонить в колокола, посещать феерии, участвовать в играх, танцах и других увеселениях. В 1644 году было предписано уничтожить все майские шесты — весенние праздничные деревья, вокруг которых издавна совершались народные представления, карнавалы и гулянья. Было покончено с веселыми праздничными шествиями Робин Гуда и его друзей, с избранием «королевы мая», с воскресным пением баллад и танцами на деревенском лугу.

Однако было бы неправильно исчерпывать роль английской народной реформации — пуританизма — в культуре страны только этими фактами. Пуританизм интересен и важен прежде всего тем, что он стал идеологией первой буржуазной революции европейского масштаба. Его социально-политический аспект, его экономическое содержание, сращение его церковных и религиозных требований с социальными и политическими получили достаточное освещение в советской и зарубежной литературе.<sup>3</sup> Здесь хотелось бы поставить иной вопрос: почему это кажущееся на первый взгляд столь непривлекательным, узколобым, ханжеским, фанатичным движение в короткий срок овладело умами самых широких народных масс? И не только «овладело умами», но повело на опасную, кровопролитную борьбу против веками освященного института монархии, против феодальных обычаев и могучей церкви? Какой положительный идеал несло в себе это дви-

<sup>1</sup> Приказом парламента от 2 сентября 1642 года.

<sup>2</sup> Законодательство Английской революции 1640—1660 гг. М.—Л., 1946, с. 37.

<sup>3</sup> См., например: Лавровский В. М., Барг М. А. 1) Английская буржуазная революция XVII в. М., 1958; 2) Народные низы в Английской буржуазной революции XVII в. М., 1967; Алексеева Н. С. Деятельность пуритан в Англии в царствование Якова I Стюарта. — В кн.: Из истории западноевропейского средневековья. М., 1972; Вейнгартен Г. Народная реформация в Англии XVII в. М., 1901; Cragg G. R. From puritanism to the age of reason. Cambridge, 1966; Hill Ch. 1) Society and puritanism in pre-revolutionary England. New York, 1964; 2) The world turned Upside down. London, 1972.

жение? Ибо для всенародного восстания против старого порядка такой идеал был необходим.

Вернемся к Ренессансу. В настоящее время можно считать установленным факт кризиса гуманистического мировоззрения на последнем этапе его существования. Советские исследователи доказали зависимость трагедии и трагического в творчестве Шекспира от кризиса гуманизма Возрождения.<sup>4</sup> Мотивы неудовлетворенности, томление духа, недовольство окружающим явственно звучат в литературе конца XVI—начала XVII века.

... Боже, боже!  
Каким ничтожным, плоским и тупым  
Мне кажется весь свет в своих стремленьях!  
О мерзость! Как невыполотый сад,  
Дай волю травам — зарастет бурьяном,  
С такой же безраздельностью весь мир  
Заполнили грубые начала.  
Как это все могло прозойти? —

воскликает Гамлет.

Джон Донн пишет в стихотворном послании своему другу Эдварду Гилпину:

Внизу ты видишь Лондон пред собою,  
Где я томим, не балуем судьбою.  
Охвачен город скукой и тоской,  
Заполнены театры пустотой...  
Медведя ль травят, вора ли казнят —  
Хоть этим от хандры спастись я рад.<sup>5</sup>

Подобные примеры можно было бы умножить. Но проходит всего двадцать—тридцать лет — и общественное настроение коренным образом меняется. Вся нация, в демократической своей части, испытывает подъем и воодушевление.

«Мне кажется, — пишет Мильтон в годы подъема революции, — что я вижу, как просыпается ото сна благородная и могучая нация, словно богатырь, и встряхивает своими кудрями, преисполненными самсоновой силы; мне кажется, что я вижу, как она, подобно орлу, приучает к полету свое могучее молодое поколение, как ослепшие глаза ее крепнут в ярком блеске лучей полуденного солнца, очищая и проясняя в сиянии небесной лазури свой взор, который так долго держали во тьме; а тою порой целая стая боязливо сбившихся в кучу птиц и созданий мрака носится кругом, изумленная необыкновенным явлением...».<sup>6</sup>

<sup>4</sup> См.: Урнов М. В., Урнов Д. М. Шекспир, его герой и его время. М., 1964, с. 8, 10.

<sup>5</sup> Донн Дж. Стихотворения. Л., 1973, с. 142.

<sup>6</sup> Milton J. Complete prose works. 1643—1648. New Haven; London, 1959, vol. 11, p. 557—558.

Это воодушевление, эти новые духовные силы широкие слои народа, который поднялся на борьбу против отжившего старого строя, черпали в идеологии пуританизма. А последняя базировалась на чтении и изучении Библии.

Библия впервые была переведена на английский язык Тинделом в 30-х годах XVI века. Этот перевод, однако, не получил широкого распространения. Им наслаждался узкий круг гуманистов. В массах населения английский перевод Библии распространился в 60—70-е годы: карманные издания, отпечатанные в женевских типографиях эмигрантами, бежавшими от преследований Марии Кровавой, нелегально пересекали пролив и распространялись в семьях сквайров, йоменов, купцов.

В 1613 году знаменательным событием стал санкционированный королем Яковом I новый перевод Библии на английский язык, осуществленный пуританами, преподавателями и выпускниками Кембриджского университета. Среди них был доктор С. Уорд, будущий наставник Кромвеля. Специалисты отмечают блестящий стиль этого перевода, благородный язык, умелое воссоздание восточной атмосферы оригинала. Этот перевод открыл читателям совершенно новый мир, оказавший огромное влияние на их мировоззрение.

С этого времени Библия стала главной книгой для широких слоев английского народа. При этом она воспринималась как высший, сакральный, вдохновленный самим божеством авторитет во всех областях жизни, руководство к действию во всех случаях. Она давала английскому читателю выражения и аргументы, предписания и примеры, богатейший мир образов для литературы, поэзии, политической публицистики. Творчество таких гигантов английской литературы, как Мильтон и Бенъян, — яркое тому свидетельство.

По воскресеньям семья, возвратившись из церкви, продолжала под руководством хозяина дома чтение молитв и творений пуританских «отцов» — Картрайта, Перкинса, Молина, Бартона и Роджерса. «Домашняя религия» — общие молитвы, чтение и толкование писания в семейном кругу — сделалась обычаем английских протестантов. Такую картину можно было наблюдать у сельских дворян, зажиточных крестьян и купцов, а также в хижинах бедняков. Именно так жила одна из типичнейших пуританских семей предреволюционного времени — семья средней руки сельского сквайра Роберта Кромвеля.

Те, кто не умел читать, знакомились с переведенными текстами в храмах, где по воскресеньям звучно и членораздельно читались соответствующие отрывки.<sup>7</sup> Вскоре появились многочисленные проповедники-толкователи, дипломированные и самостоятельные, разъяснявшие народу то или иное место писания. Из церковной проповедь постепенно вышла на базарные площади,

<sup>7</sup> Грин Дж. Р. История английского народа. СПб., 1892, т. III, с. 10.

в лавки, таверны, па улицы. Вокруг проповедников собирались своего рода клубы, где ветхозаветные и евангельские постулаты интерпретировались в революционном смысле.<sup>8</sup>

Распространение «библейской культуры» захватывало все, даже беднейшие слои народа, доходило до самых отдаленных уголков страны и оказывало революционизирующее воздействие в условиях нарастающего кризиса феодальной формации.

«Библейская культура» рождала новую, пуританскую этику, которая декларировала идеалы общинности, народности, гражданственности, трудолюбия. «Благословенны кров и труд того, — писал поэт, — кто горницу с молитвою метет».<sup>9</sup> Новая культура проникала в быт. В семье культивировались дружба, сплоченность между всеми ее членами, большое внимание уделялось воспитанию детей, ценились воздержанность, умение владеть собой, строгость к себе, непритязательность, презрение к роскоши. «Вся его жизнь, — пишет о муже вдова известного пуританина, деятеля революции Джона Хетчинсона, — была образцом умеренности в еде, питье, одежде, удовольствиях и во всем, что доставляло законное наслаждение».<sup>10</sup> Домашний труд, как и всякий труд, идеализировался, домашний очаг окружался священным ореолом.<sup>11</sup>

Пуритане резко выступали против кровавых развлечений шекспировской Англии — медвежьей травли, боя быков и т. п. «Какое христианское сердце, — вопрошал пуританин Филип Стэбс, — может получать удовольствие, видя, как один бедный зверь кусает, рвет на части и убивает другого, и все это ради его глупого удовольствия?». Конечно, заключали пуритане, «дьявол выдумал все эти игры, медвежьей травли и тому подобное».<sup>12</sup>

Ранняя пуританская этика не была отвлеченной догмой. Пуританская этика в большей мере, чем этика гуманистов, приобретала массовый характер. Гуманисты критиковали церковь и духовенство — пуритане на деле создали новую, дешевую церковь и новое богословие, приспособленное к классовым нуждам буржуазии. Это новое богословие становилось идеологией революционных тогда классов, смыкалось с политическими и социально-экономическими задачами. Все это дало возможность раннему пуританизму стать знаменем борьбы буржуазии и нового дворянства в союзе с народными массами против феодализма,

<sup>8</sup> См.: Hull Ch. Society and puritanism..., chap. 2—4.

<sup>9</sup> Тревельян Дж. М. Социальная история Англии. М., 1959, с. 149.

<sup>10</sup> Hutchinson L. Memoirs of the life of colonel Hutchinson. London, 1863, p. 34.

<sup>11</sup> Подробнее о культуре ранних пуритан см.: Павлова Т. А. Англия Шекспира и Англия Кромвеля. Из истории народной культуры в Англии конца XVI—первой половины XVII в. — Новая и новейшая история, 1979, № 1, с. 156—158.

<sup>12</sup> Shakespeare's England. Oxford, 1926, vol. II, p. 432.

против абсолютизма, за новый, более прогрессивный для своего времени общественный строй.

Мы здесь сознательно оставляем в стороне те отрицательные черты пуританизма, которые сказались позднее, уже в те годы, когда он стал господствующей идеологией шрипедших к власти буржуазно-дворянских классов. Тогда, действительно, ханжество, узколобый фанатизм, корыстолюбие, прикрываемое маской благочестия, выступили на первый план. Именно эти черты позднего пуританизма и создали в сознании поколений тот непривлекательный образ ханжи-стяжателя, тупого фанатика и обскуранта, который жив и поныне. Нашей задачей было, наоборот, показать положительный вклад раннего, предреволюционного пуританизма в политическую и культурную жизнь Англии XVII столетия.

*В. П. КОМАРОВА*

## АНГЛИЙСКАЯ РЕФОРМАЦИЯ В ДРАМАХ ДЖОНА БЕЙЛЯ

Жизнь и творчество Джона Бейля (1495—1563) связаны с английской Реформацией, которую он защищал как проповедник, историк, полемист и драматург. Даже в своих библиографических поисках он более всего заботился о спасении сочинений, близких духу Реформации, например, он тщательно собирал сочинения Джона Виклифа.

Бейль происходил из бедной семьи и в двенадцатилетнем возрасте был отдан в монастырь кармелитов в Нориче. Позднее он учился в колледже Иисуса Христа в Кембридже, где в это время учились многие будущие деятели Реформации — Джон Ламберт, Николас Ридлей, Томас Кранмер, Гуго Латимер, Роберт Барнес, Мэтью Паркер. Религиозные убеждения кембриджских студентов формировались под влиянием идей Лютера, Меланхтона, Цвингли, а Бейль несомненно испытал воздействие Виклифа и лоллардов.<sup>1</sup>

В университетах Кембриджа, Тулузы и Лувена Бейль учился пятнадцать лет и, получив степень доктора богословия, стал приором монастырей кармелитов в Молдоне, Донкастере и Ипсвиче. Своими проповедями он везде восстанавливал против себя монахов, обвинявших его в ереси. Судьба Бейля непосредственно зависела от изменений в религиозной политике. В 1534 и 1537 годах он был спасен от преследований благодаря вмешательству Томаса Кромвеля. Внезапное падение Кромвеля в 1540 году пре-

<sup>1</sup> Harris J. W. John Bale. A study of the minor literature of the Reformation. Urbana, 1940, p. 17—19, 61—62.



рвало самый плодотворный период в его творчестве. После того как был сожжен его друг Роберт Барнес, Бейль поспешно бежал в Германию. Вернувшись при воцарении Эдуарда VI, он был назначен епископом Оссорийским в Ирландии, но как только на престол вступила Марья Тюдор, Бейль опять бежал. На этот раз на корабле, который был захвачен пиратами. После долгих приключений он оказался в изгнании. Вместе с другими протестантами Бейль возвратился в Англию в начале правления королевы Елизаветы и получил от нее пребенду в Кентерберии, что дало ему скромные средства к существованию.

Из 21 драмы Бейля до нас дошло только пять, но, судя по названиям утраченных пьес, большинство из них написаны на библейские сюжеты. Четыре пьесы были напечатаны при жизни Бейля: «Предначертания бога человеку во все века старого закона от падения Адама до воплощения Иисуса Христа», «Проповедь Иоанна Крестителя в пустыне, изображающая хитрые козни лицемеров, а также крещение господина Иисуса Христа», «Искушение нашего господина и спасителя Иисуса Христа сатаной в пустыне», «Три закона — природы, Моисея и Христа, искаженные содомитами, фарисеями и папистами». Пятая драма «Король Иоанн» была обнаружена в XIX веке. Все эти произведения написаны в первоначальном варианте до 1538 года и посвящены защите «нового учения» — реформации Генриха VIII и Томаса Кромвеля.

В драмах Бейля почти не ощутимо влияние светской античной культуры. В противоположность оксфордским гуманистам начала века Бейль остается чисто религиозным мыслителем. Отрицание свободы воли у человека, равнодушие к деятельному творческому началу личности и суровый аскетизм — все эти черты мировоззрения Бейля сближают его с кальвинистами и лютеранами и отдаляют от английских гуманистов. В полемике Томаса Мора с Симоном Фипем и Джоном Фрисом Бейль принял сторону врагов Мора (драма «Проповедь Иоанна Крестителя...»).

Доктрину божественного предопределения Бейль излагает в форме драматических диалогов в пьесе «Предначертания бога...». В защиту человечества выступают Адам, Ной, Авраам, Моисей, Давид, Исайя, Христос. Однако основное содержание — картина пороков и преступлений, нарисованная на материале библейских легенд. Обилие человеческих прегрешений во все века приводит Бейля к выводу, что разум бессилен, «добрым делам» он противопоставляет веру в священное писание, утверждая, что воля не имеет цены, «ибо все совершается милостью божией».<sup>2</sup>

Драма «Проповедь Иоанна Крестителя...» косвенно отразила

<sup>2</sup> Ibid., p. 79—82; Blatt T. B. The plays of John Bale. A study of ideas, technique and style. Copenhagen, 1968, p. 95.

судьбу Бейля как проповедника: своим суровым фанатизмом Бейль нажил себе много врагов, и, вероятно, поэтому он подчеркивает одиночество Иоанна. Иоанн Креститель разъясняет евангельское учение. Его слушают Народ, Сборщик налогов и Воин, и каждому он дает наставления: Народу советует разделить с бедняками кров, пищу и одежду, Сборщику налогов говорит о том, что грешно угнетать народ налогами, жестокостью и насилием, Воину внушает, что даже во время войны следует воздерживаться от грабежей.

Услышав эти речи, Фарисей и Саддукей опасаются, что это «новое учение» лишит их доходов. «Прочь отсюда, нищий!» — приказывают они Иоанну. Начинается спор, отражающий религиозные дебаты 1530-х годов. Враги Иоанна хвастают своей ученостью, известностью, знанием законов и богатством, они говорят о справедливости, но, по мнению Бейля, за этими словами противников Реформации скрывается страх потерять власть и богатство. Иоанн называет их гадюками, гордецами, узурпаторами, забывшими ясные и простые истины христианства. Он грозит им гибелью: «Берегитесь... ибо топор уже начал рубить корень. Сухое дерево, не приносящее плодов, пойдет на костер».<sup>3</sup> Можно вспомнить, что Бейль пишет это после казни Томаса Мора и Фишера, в 1536 году, когда в парламенте реформаторы называли аббатов «прогнившими дубами» и требовали уничтожения монастырей.<sup>4</sup>

В драме «Искушение нашего господа...» поставлен вопрос о стойкости в вере. Искушая Христа голодом, тщеславием, богатством, Сатана советует ему оставить деятельность проповедника: «Если будешь вещать истину, епископы тебя убьют». В конце драмы он подводит итог жизни Христа: «Итак, ты все еще беден, слаб и живешь в нужде».<sup>5</sup> В эпоху, когда за твердость в убеждениях расплачивались жизнью, позиция Бейля говорит о его смелости и стойкости.

С лютеранским учением связана пьеса о трех законах, управляющих жизнью человечества. Закон природы, Закон Моисея и Закон Христа ведут споры с их врагами, среди которых выведены Неверие, Идолопоклонство, Содомия, Честолюбие, Жадность. Каждый порок представлен в виде конкретного персонажа, и его описание отражает борьбу против врагов Реформации. Бейль представил Идолопоклонство в виде старой ведьмы, подробно расписывающей искусство черной магии, — этот момент мог вызвать в памяти зрителей недавний процесс против колдуньи из Кента, после которого Кромвель добился окончательного падения епископа Джона Фишера.

<sup>3</sup> Bale J. The dramatic writings. London, 1907, p. 139—140.

<sup>4</sup> Gasquet F. A. Henry VIII and the English monasteries. London, 1890, vol. 1, p. 312.

<sup>5</sup> Bale J. The dramatic writings, p. 164.

Порок Содомия появляется в облике монаха, наряженного в одежды разных сект. Бейль записывает в число ее поклонников не только «папистов», но и десятки лиц, имена которых заимствует из Библии, античных мифов, римской истории и религиозной полемики XVI века. Эти пороки исказили Закон природы, который появляется на сцене, пораженный отвратительными язвами.

Моисеев закон искажен Жадностью и Честолюбием. Как и большинство реформаторов, Бейль обвиняет католических церковников в корыстолюбии. Жадность сообщает о своих истинных жизненных правилах в ритме веселой песенки:

Была бы десятина  
И щедрые дары,  
И нет для нас заботы  
О чьих-либо грехах.  
В торговле всех хитрее,  
Землю мы владеем,  
У паствы взять умеем  
Шерсть, кожу, плоть и прах.

Эти обвинения по адресу духовенства постоянно повторяются и в драмах Бейля, и в сочинениях сторонников Реформации.

Честолюбие — порок властителей, которые хорошо знают заповеди Моисея, но не исполняют их. Пожалуй, из всех персонажей Бейля именно Честолюбие отличается жестокостью. В диалоге Жадности и Честолюбия содержится циничное признание, что золото и серебро могут задушить любой закон, а философия и логика помогают юристам грабить бедняков. Бейль вводит весьма острую и опасную тему — чтение английской Библии. Генрих VIII отдал распоряжение держать английский перевод Библии в церкви. Однако это вызвало такие споры и волнения среди прихожан, что епископ Гардинер предложил сохранить в переводе многие латинские слова, чтобы текст был трудно доступен. Бейль отстаивает право верующих самим читать священное писание — ведь церковники скрыли истинное лицо христианства «непристойными глоссами» и «грязными толкованиями».

Третий закон — Закон Христа — в конце концов побежден Лицемерием и Ложным учением. К врагам Христа Бейль причисляет честолюбивых иереев, жадных судей, невежественных дворян, всех, кто ради своей выгоды искажает евангельское учение.

Как можно видеть из этого краткого обзора библейских пьес, Бейль иллюстрирует в них основные идеи Реформации.

С английской Реформацией связана и лучшая в художественном отношении драма «Король Иоанн», которую исследователи называют первой английской драматической хроникой. Этот жанр

сформировался в конце XVI века, достигнув совершенства в творчестве Шекспира.

Бейль оказал влияние на английскую драму и в другом отношении: он был первым, кто изобразил Иоанна Безземельного борцом против власти римского папы. Иоанн представлен религиозным реформатором и в более поздней анонимной пьесе «Беспокойное царствование короля Джона», послужившей источником Шекспиру при создании хроники «Жизнь и смерть короля Джона». В этих драмах причины конфликтов изображены гораздо объективнее и глубже, чем в драме Бейля,<sup>6</sup> но существенно, что во всех произведениях, написанных на материале правления Иоанна, отражена современная авторам политическая борьба.

Как и в моралите, в пьесе Бейля действуют аллегорические персонажи — Англия, Мятеж, Духовенство, Дворянство, Гражданский порядок, Узурпация, Императорская власть, Истина, Притворство, Богатство. Однако наряду с ними выведены реальные исторические лица — король Иоанн, папский посол Пандульф, кардинал Стефен Лангдон. Глубокое отличие драмы Бейля от моралите в интерлюдии состоит в том, что Бейль обратился к историческим источникам. Герберт Барке тщательно сопоставил текст драмы с английскими хрониками и пришел к выводу, что Бейль во многом верно передал события прошлого и стремился оправдать Иоанна от обвинений Полидора Вергилия. Хотя Иоанн и утратил английские владения во Франции, но зато он пытался подчинить Ирландию, Шотландию и Уэльс и хотел обогатить казну за счет богатств церкви. Он потерпел поражение по вине духовенства и дворянства.<sup>7</sup>

Давно установлено, что длительный интерес Бейля к истории был тенденциозным и все его оценки лиц и событий прошлого определялись его религиозными взглядами. Иногда он помогал увидеть такие стороны в деятельности исторических лиц, которые до него оставались в тени, например, он превозносил вождя лоллардов Джона Олдкастла, и эта оценка повлияла на его современников — Джона Фокса и Эдуарда Холла.

В драме Бейля король Иоанн выступает, подобно Генриху VIII, главой Реформации. Он собирается «реформировать законы и установить хороший порядок, чтобы везде была справедливость». Бедная вдова — Англия — жалуется королю на то, что праздные монахи всех мастей — белые, черные и пестрые — притесняют ее: «Они отнимают у меня скот, дом, землю, леса, пастбища и все имущество», нарушая право и закон.<sup>8</sup> Мятеж, услышав эти жалобы, советует королю не обращать внимания на всю эту бол-

<sup>6</sup> См.: Mattsson M. Five plays about King John. Uppsala, 1977.

<sup>7</sup> Barke H. Bales «Kynge Johan» und sein Verhältnis zur zeitgenössischen Geschichtsschreibung. Würzburg, 1937.

<sup>8</sup> Bale J. The dramatic writings, p. 176.

товню. На упрек короля — «Ведь ты ее сын» — Мятаж возражает: «Я рожден не в Англии, Франции или Испании, а в святом Риме».

Король созывает парламент, чтобы помочь Англии. Начинается обсуждение государственных дел. Гражданский порядок символизирует Правосудие, Законы государства, и в его речи Бейль ставит весьма актуальные вопросы своего времени. Задача Правосудия — карать преступления, следить за тем, чтобы во всех частях государства сохранялось спокойствие. Однако, возможно, что для этого придется применить насилие, и Правосудие просит короля поправить его, если оно по недосмотру нарушит право и справедливость, ведь «плоть слаба», и закон может ошибиться.<sup>9</sup>

Последующие сцены весьма точно отражают парламентские дебаты 1530-х годов. После падения кардинала Вулси члены нижней палаты выступили с резкими нападками на духовенство. В биллях говорилось о том, что епископы и священники притесняют подданных короля и «в нарушение прав и законов государства» требуют непомерную плату за составление завещаний, что они захватывают общинные земли и пастбища, занимаются выделыванием кожи, продают шерсть и тем отнимают доходы у торговцев и земледельцев. Епископ Фишер предостерегал реформаторов, что подобная политика приведет к разрушению церкви и государства, как это случилось в Богемии.

В драме Бейля король обвиняет Духовенство в жадности, ибо по вине церкви Англия совсем обеднела. Он перечисляет источники доходов церкви: десятина, приношения, пожертвования, плата за богослужения, за похороны, поминки, составление завещаний, отпущение грехов. Католические мессы на непонятном латинском языке служат ограблению бедняков и превращают прихожан «в настоящих ослов».

Духовенство возражает в том же духе, как это делал епископ Фишер. «Вы хотите уничтожить церковь», — говорит Духовенство и возмущается тем, что король превратил монастыри в фермы. Дворянство сначала доказывает, что деньги необходимы для покорения Ирландии, Шотландии и Уэльса, но когда встает вопрос, кто должен платить, то каждое сословие старается переложить эту обязанность на других. Бейль, таким образом, показал экономические основы борьбы парламента с церковью. При этом Бейль весьма пристрастен, обращаясь к событиям своего времени. Например, он несколько раз упоминает имена и события, которые в тот момент вызывали у англичан самый живой отклик: мощи Фомы Бекета и сожжение священника Форреста, когда в качестве хвороста было использовано изображение святого Даррела Гаттерена. Бейль обличает суету

---

<sup>9</sup> Ibid., p. 190—191.

верия и идолопоклонство, не упоминая о многочисленных грабежах.

Между тем в Англии и за ее пределами особенное возмущение вызывало надругательство над памятью Фомы Бекета и ограбление самой знаменитой и почитаемой Кентерберийской святыни. Обилие золота, серебра и драгоценных камней придавало гробнице Фомы Бекета славу национальной достопримечательности, вызывающей восхищение всей Европы. По приказу Кромвеля гробница была разграблена — были вывезены сундуки драгоценностей. Чтобы оправдать этот грабёж, Генрих VIII приказал объявить Фому Бекета «изменником», уничтожить по всему королевству его изображения, вычеркнуть его имя во всех книгах. Мощи Фомы Бекета были сожжены, останки вырыты и тоже сожжены.<sup>10</sup>

В драме Бейля Императорская власть высказывает обвинение Духовенству: «Вы причислили Фому Бекета к святым за то, что он умер, отстаивая распущенность церкви».<sup>11</sup> Бейль стремится оправдать один из самых варварских актов Кромвеля и Генриха VIII. Когда Кромвель отнимал у монастырей земли и приказывал закрывать многочисленные мелкие монастыри и католические ордена, Бейль с явной иронией вводит длиннейшую речь Духовенства, в которой перечислены десятки реальных и вымышленных сект и орденов.<sup>12</sup>

Мятеж представлен в драме как результат вмешательства римского папы, хотя при этом Бейль называет и более близкие причины заговора против Иоанна — разорение монастырей и тяжелые налоги на церковь. В критике отмечено, что картина мятежа, нарисованная в драме, во многом напоминает о так называемом «Благодатном паломничестве» 1536—1537 годов. Например, Иоанн оправдывается от обвинений в тирании: «Церковники называют меня тираном за то, что я заставляю их жить в соответствии с христианским учением». В 1535 году папа обвинял Генриха VIII в тирании. В 1536 году один из предводителей мятежа Роберт Аск обратился к королю с петицией, в которой назвал Кромвеля тираном, вызывающим ужас и ненависть у всего народа. Король обещал всем прощение и подарил Аску золотую цепь. Когда мятеж был подавлен, Генрих приказал казнить всех вождей мятежа, а Роберта Аска, уговорившего мятежников разойтись, приказал повесить живым на цепях. В драме король сначала приветливо говорит с Мятежом и обещает ему прощение, но в конце драмы приказывает его казнить.

Как относится народ к Реформации, — этот вопрос Бейль освещает на основании собственного опыта проповедника, и его

<sup>10</sup> Burnet G. The history of the reformation of the Church of England. Oxford, 1865, vol. I, p. 388—389; Gasquet F. A. Henry VIII..., vol. 2, p. 405.

<sup>11</sup> Bale J. The dramatic writings, p. 190.

<sup>12</sup> Ibid., p. 193.

вывод отражает реальную жизнь. «Подойди сюда, мой друг», — обращается Иоанн к Народу и спрашивает, почему народ так беден и живет в духовной слепоте. Общины сначала жалуются на Духовенство: праздные монахи грабят их и не учат истинной вере. Однако едва Пандульф сообщает, что король отлучен от церкви, общины начинают колебаться. В конце концов Иоанн оказывается в одиночестве, покинутый всеми сословиями. Пандульф угрожает ему католическим союзом: на севере католическая Шотландия, на юге — Франция, на западе — Испания, а с востока ему грозят датчане и норвежцы. Иоанн вынужден пойти на уступки и примириться с римским папой.

Не зная о переменах, Мятеж появляется с непристойными воплями: «Святой отец будет жить в свое удовольствие — сколько угодно девиц, вина и денег», но Пандульф резко одергивает своего слугу. Притворство успевает отравить Иоанна, и тогда все сословия раскаиваются, Истина произносит Иоанну панегирик, а Императорская власть приказывает схватить Мятеж: «Духовенство обвиняет тебя, Дворянство произносит приговор, Закон повесит тебя». Напрасно Мятеж напоминает, что ему обещано прощение, приговор гласит: доставить в Тайберн, повесить и четвертовать, а голову выставить на Лондонском мосту. По-видимому, Бейль ввел дополнительный персонаж — Императорскую власть уже после расправы Генриха с мятежниками в 1537 году. Власть Генриха VIII в последние годы его правления называлась «*Imperium meum*» — неограниченная абсолютная власть.

Подобный финал должен был, по замыслу Бейля, соединить прошлое и настоящее, показать, что Реформация, потерпев поражение во времена Иоанна, торжествует после его смерти. Примирение Иоанна показано не только ради верности историческим фактам, но содержит намек на явную непоследовательность в религиозной политике Генриха, который в 1535 году наделил Кромвеля неограниченной властью в делах церкви, а в 1540 году внезапно приказал его казнить. Бейль рискнул опубликовать памфлет в защиту Кромвеля уже после его падения.

В драмах Бейля содержится оправдание английской Реформации в тот период, когда она вводилась сверху кровавыми средствами. Фанатизм Бейля сказывается в его пьесах в меньшей степени, чем в публицистике, поскольку драматическая форма сама по себе требовала столкновения разных мнений. Вместе с тем драмы Бейля весьма далеки от гуманистического направления в английской литературе, они отражают противоречия Реформации с антигуманистических позиций и служат в истории религиозной борьбы как бы связующим звеном между лоллардами и пуританами.

## БОРЬБА ПУРИТАН ПРОТИВ ТЕАТРА В ЭПОХУ ШЕКСПИРА

В эпоху Возрождения английские гуманисты отстаивают самое существование искусства от внешних посягательств. Как и в других странах, у англичан прежде всего по итальянскому образцу учреждается жанр литературно-критического трактата, в котором развертывается защита поэзии, причем поэзии в широком смысле как творчества вообще.

Защита предполагает нападение, т. е. противника, и у английских апологетов поэзии противник был исключительно сильный, гораздо более сильный, чем можно подумать сейчас, рассматривая эту борьбу за литературу и театр с безопасного расстояния.

Противником этим были пуритане, английские протестанты-реформаторы, прослойка деятельная, прочная и влиятельная. За ней в известной мере было будущее, это — сила, вдохновившая буржуазную революцию. Пуритане как таковые перестали существовать вскоре после революции XVII столетия, но пуританизм как духовная позиция сохранял свое значение долго, и хотя в бытовом значении «пуританство» сделалось синонимом ханжества, не надо забывать и другую сторону пуританизма, которая привлекала к себе далеко не одних только буржуазных лицемеров. Например, острейший сатирик Бернард Шоу называл себя в искусстве пуританином, в смысле проповедником-идеологом. Сила пуритан была, таким образом, не только практической, но и духовной.

Соответственно сильным было столкновение пуритан с театром, наиболее доступным и действенным в ту пору из всех видов искусства. Борьба эта вошла в историю под знаком существеннейшего из обстоятельств: сам Шекспир спорил с пуританами, а те в свою очередь вели схватку до конца, до уничтожения театров. Сколь временной была эта практическая победа пуритан, столь же длительным, безусловным было дальнейшее торжество театра, принципиальная победа искусства над пуританством. В некоем неписанном, но естественно подразумеваемом приговоре по итогам этой борьбы дело пуритан признается безнадежно проигранным, а сами они — символом косности. Однако всякий исследователь, рассматривающий ту же борьбу сколько-нибудь подробно, убеждается в том, что плюсы и минусы здесь нельзя расставить односложно. Убеждается и остается как бы в недоумении, в нерешительности относительно окончательного вывода, поскольку оказывается, что «обе спорившие стороны... не соблюли меры и справедливости».<sup>1</sup> Далее, становится ясно,

<sup>1</sup> Мюллер В. К. Драма и театр эпохи Шекспира. Л., 1925, с. 136.



что сопротивление пуритан все же не могло существенно помешать развитию театра, а что касается заключительного удара — закрытия и сожжения театральных зданий, то последовал удар в тот момент, когда уже театр внутренне разрушался. «Пуританская оппозиция сумела положить конец драме не ранее того, чем драма высказала все, что могла».<sup>2</sup> Было это, мы знаем, много позже шекспировской эпохи, после смерти самого Шекспира и наиболее заметных его современников. Наконец, не однолинейная направленность этой борьбы по отношению к общему ходу истории. Ведь пуритане были не только врагами театра, но и врагами монархии.<sup>3</sup> Попытка одного из исследователей сравнить пуританскую позицию с руссоистской<sup>4</sup> говорит о том, что мы имеем в данном случае дело с одной из тех сложных ситуаций, когда передовое не столь уж прогрессивно, а консервативное не во всем реакционно. Одним словом, в описании этой борьбы, как и других подобных столкновений (например, классицистов с романтиками), следует учитывать не только итоги борьбы, но и, по возможности, всю ее конкретно-историческую динамику.

Так, влиятельный защитник поэзии Филип Сидней (1554—1586) остался в памяти последующих поколений прежде всего как «образцовый человек Возрождения», которому именно и подобало оградить литературу от нападков пуритан. Но при ближайшем рассмотрении мы видим, что Сидней сам был не далек от пуританской традиции.<sup>5</sup> Поэтому, собственно, к нему обратил свой антитеатральный трактат пуританин Стивен Госсон. Сидней не согласился с ним, однако общая почва у них была. Сидней стремился примирить пуритан с искусством, показывая, что искусство не противоречит пуританским требованиям, оно отвечает им, но по-своему. Важнейшим из пунктов, по которому Сидней стремился провести необходимые литературно-критические разграничения, был вопрос о принципиальной правдивости или же неискоренимой ложности искусства.

Правдивость, действительность, нравственность — таковы были требования пуритан к слову, литературному слову, ориентированному, разумеется, по «слову божьему». Само «слово божье» благодаря усилиям пуритан раскрепостилось, демократизировалось. Перевод священного писания с малопонятной латыни на языки национальные, своим чередом на английский, явился вехой в развитии культуры. Общедоступность и понятность — этого требовали протестанты от всякой книги, смело начиная с книги книг, с Библии, авторитет которой традиционно зиждился как раз не на понимании, а на откровении, мистическом внушении.

<sup>2</sup> Thompson A. H. A history of English literature. London, 1910, p. 178.

<sup>3</sup> Ави́кт А. А. Театр эпохи Шекспира. М., 1965, с. 59.

<sup>4</sup> Мюллер В. К. Драма и театр эпохи Шекспира, с. 133.

<sup>5</sup> См.: предисловие редактора в кн.: Sir Philip Sidney's defence of poesy. Lincoln, 1970, p. X—XI.

Библия переводная, протестантская превратилась, по словам Энгельса, в мощное плебейское оружие.<sup>6</sup> Во времена смут, религиозных столкновений, подоплекой которых была политика, переводная английская Библия попадала в число книг запрещенных, и ее продавали из-под полы. Дефо, например, в юные годы от руки переписал первые пять книг пуританской Библии в страхе перед возможностью католической интервенции, когда бы уж, конечно, понятным, «домашним» языком изложенная священная история (нам этот слог знаком отчасти по «Приключениям Робинзона Крузо») первым делом была отправлена под запрет или же прямо в огонь.

Сложность ситуации заключалась, однако, в том, что в те времена — от Шекспира к Дефо — еще очень недемократичной, недостаточно плебейской была сама грамотность. Для простого люда и понятный текст оставался книгой за семью печатями. Поэтому театр, несмотря на усложненность своего языка, все же как зрелище был более доступен для широкой публики, чем самое элементарное чтение. А пуритане стояли за интересы многих, за правду для всех. Так складывается странное положение: искусство, литература, даже самые демократические, находят себе покровителей среди высшего аристократического круга, а противниками какой бы то ни было изящной словесности оказываются идеологи демократии.

Точка зрения пуритан по этому поводу известна, она выражена во множестве прошений, памфлетов, листовок, в свою очередь критических трактатов — документов сильных и смелых, потому что если прошения королю были адресованы, то в памфлетах король был предметом обличения, а также высшие государственные лица, служители официальной церкви. В одной из подобных петиций прямо говорилось, что иные королевские установления наносят народу и государству столь очевидный ущерб, что приняты могли быть либо глупцами, либо заклятыми врагами отечества.<sup>7</sup> Искусство, по мнению пуритан, используется в тех же злонамеренных целях, дабы развращать народ, отвлекая его от дела, всякого дела, в том числе от сознательной борьбы за свои права. Развлечения как разврат, сознательно и согласно поощряемый королевской властью и официальной церковью, — это проблема, которая не могла не волновать всякого граждански мыслявшего современника на всем протяжении революционной эпохи, взятой в масштабе столетия, от первых предвестий «большого бунта» до его последствий. В борьбе с искусством его враги, предлагавшие предать огню «безнравственные вымыслы», сами во имя своих убеждений шли на костер, на эшафот. Пуританские памфлеты подписывались кровью, в ка-

<sup>6</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 354—356.

<sup>7</sup> См.: Лавровский В. М. Сборник документов по истории английской буржуазной революции XVII в. М., 1973, с. 122—126.

честве печатей прикладывались к ним оторванные ноздри и уши, ибо ответом на подобные документы чаще всего бывали преследования и казни. Публично бить кнутом, подвергать штрафу, сажать в тюрьму, даже вешать — всем этим указы городских (пуританских) властей угрожали лицедеям, рифмоплетам и «прочим трутням», которых приравнивали к «опасным нищим», к бродягам. Однако в истории не сохранилось ни одного памятного примера, когда бы эти указы по отношению к актерам были реализованы. Страшнейшим из наказаний оказывалось временное прекращение представлений (и то при столь исключительных обстоятельствах, как чумная эпидемия), высылка за городскую черту и особенно часто проклятия, большей частью бессильные, поскольку актеры находили влиятельных вельможных покровителей. В то же время имеется целый мученический мортиролог, в котором числятся исключительно пуритане, попавшие за решетку или на эшафот за свои памфлеты. В ответ на словесное «бичевание актеров» получали они самым недвусмысленным образом кнут. Конечно, королевские власти преследовали преследователей театра потому, что пуритане, «бичуя» актеров, задевали их покровителей. Пуританская, направленная против искусства позиция — исторически серьезная позиция, вот почему с ней не только спорили, но и считались светлейшие умы эпохи, тот же Филип Сидней. А если над пуританами посмеялся Шекспир, то не надо забывать: возглавлял он театральную труппу, носившую звание «королевской».

Главное в том, что пуритане боролись с результатами собственного влияния. Ведь это они превратили священное писание в общедоступное чтение. Сделали они Библию из предмета поклонения всего-навсего книгой, одной из книг, пусть первой, но там — пошлб, и дошло в конце концов до того, что в ходе свободной конкуренции на книжном рынке однотомник Шекспира в цене поднялся выше Библии.<sup>8</sup> Таким образом, борьба с пурит-

---

<sup>8</sup> Уильям Принн (1600—1669), автор «Бичевания актеров» (1633), с возмущением писал о том, что сочинения Шекспира печатаются на лучшей бумаге, чем Библия. Следует добавить, что этот шекспировский однотомник стоял дороже Библии (см.: Frost D. The school of Shakespeare. Cambridge, 1965). Что касается Уильяма Принна, фигуры наиболее яркой и трагической среди пуританских идеологов, то он был совершенно истовым полемистом, пострадавшим за свои убеждения нравственно и физически. За выступления против королевского семейства он был приговорен к пожизненному заключению, ему отрезали уши и заклеили каленым железом как бунтовщика. «Все равно я сильнее тебя!» — крикнул Принн с эшафота по адресу короля. В 1640 году парламент освободил Принна и принял его в свой состав, однако в 1648 году Принн подвергся так называемой «чистке» за то, что выступал против казни короля. При этом Принн оказал вооруженное сопротивление, и тогда парламент, уже республиканский, вновь заключил его в тюрьму. Выйдя на свободу, Принн продолжал полемику по разным поводам, выступая, в частности, против непомерных налогов. Его деятельность пытались прекратить рядом последующих заключений, но Принн был нестягаем, и после падения

танами во имя искусства была до известной степени борьбой с их же идеями, точнее, с тем кругом идей, которые протестанты пропагандировали в числе многих, способствовавших магистральному процессу эпохи — Ренессансу и Реформации. Пуритане первыми приучили верить книге как правде, и эта вера эксплуатировалась и фактически до наших дней эксплуатируется создателями всевозможных «фикций», т. е. писателями, ибо с давних пор художественная литература так по-английски и называется — fiction.

Вот почему Филип Сидней, отклонив предложенное ему пуританами союзничество в борьбе с искусством, по существу оказался гораздо большим их единомышленником, чем можно подумать на первый взгляд. Ведь он не отрицал ни назидательных задач искусства, ни требований правды и доступности. Другой вопрос, что для пуритан книгами, достойными доверия, были только религиозные, правоучительные и деловые. Сидней в том же плане обосновывал права поэзии, литературного творчества. Причем защита его в значительной мере была лишь теоретической, ибо на практике литература, театр, искусство в то время, накануне шекспировской эпохи, находились ниже уровня теории.

*Е. О. ВАГАНОВА*

## РЕНЕССАНС И КОНТРЕФОРМАЦИЯ В ИСПАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ XVI ВЕКА

Уникальность исторических судеб Испании в общем контексте истории Западной Европы едва ли нуждается в специальном объяснении. Давняя и справедливая научная традиция видит эту уникальность в исторической ситуации, вызванной к жизни восьмивековой борьбой с арабами. Если в ходе реконкисты испанское общество развивалось в замедленном темпе, то результатом завершения реконкисты стала специфически национальная модель ускоренного историко-культурного процесса. Испании присущ особый — на редкость неоднозначный — механизм зависимости духовной культуры от породившего ее исторического фона. Явная прямолинейность такой зависимости дает неожиданный эффект кажущейся несовместимости между сферой духовной жизни нации и канвой исторических событий. Важное значение поэтому приобретает типологическое изучение процессов, определяющих неповторимый обликобрази-

---

Кромвелевской республики он опять стал членом парламента. Принял фундаментальную образован, глубоко знал английскую историю и сыграл выдающуюся роль в сохранении политических архивов.

тельного искусства на Пиренейском полуострове. Кристаллизация национальных признаков художественного видения падает на вторую половину XV—XVI век, когда главной характеристикой местной культуры становятся ее потенции к обретению новой — ренессансной — стилистики.

Первая половина XV столетия уже ознаменована в Испании распространением гуманистических идей, в чем существенную роль сыграла «неаполитанская» группа гуманистов. Завоевание Неаполя и пребывание здесь в XIV—XV веках двора арагонских королей открывают для испанцев широкие возможности контактов с ренессансной итальянской культурой. Под покровительством арагонского короля Альфонса V (1416—1458) складывается значительный коллектив испанских ученых, подражающих своим итальянским собратьям по духу. Среди представителей «неаполитанского кружка» выделяются Хуан Гарсия, Фернандо де Кордова, Феррандо Валенти, Жеронимо Пау и другие.<sup>1</sup> Своеобразие гуманистической культуры в самой Испании заключается в уважительном, но достаточно безразличном отношении к ней общества. Здесь не было ни ожесточенного ее неприятия, ни сознательного вознесения ее на пьедестал непререкаемого авторитета. В XV веке гуманистическая культура развивалась в Испании, но развивалась крайне вяло, в аморфных формах.<sup>2</sup>

Конец XV века — это ощущение национальной необычности через осознание всеми слоями испанского общества победы христианского креста над мусульманским полумесяцем. В Испании идея «народа-христоносца» — более нежели общественное умонастроение. Здесь она обретает статус политической программы, выраженной еще накануне объединения страны (1480) великим инквизитором Томасом Торквемадой: испанская корона должна служить «искоренению ереси во славу божью и для преуспеяния католической веры».<sup>3</sup> Поэтому, и вступая в эпоху Великих географических открытий, Испания как бы по инерции продолжает свой «крестовый поход» (конкиста). Но эта анахроничная уже для XVI века форма в действительности скрывала в себе содержание новой капиталистической эры. Ибо все более ускоряющийся процесс первоначального накопления в соединении с активной колониальной политикой, казалось бы, вполне мог привести экономику страны к капиталистическому способу производства. Но этого не происходит, потому что политика габсбургской короны подчиняет все силы Испании как составной части огромной державы Габсбургов в первую очередь военным нуждам и задачам империи. В результате людские ресурсы обращаются в орудие завоевания, национальная

<sup>1</sup> Подробнее о деятельности «неаполитанского кружка» см.: Смирнов А. А. Средневековая литература Испании. Л., 1969, с. 152—155.

<sup>2</sup> Там же, с. 154—157.

<sup>3</sup> Кудрявцев А. Е. Испания в средние века. Л., 1937, с. 159.

экономика нацеливается прежде всего на удовлетворение военных потребностей, а сама Испания рассматривается как неиссякаемый источник и поставщик американского золота.

В основе «восстания коммунерос» (1520—1524), охватившего практически всю Кастилию, лежала попытка согласовать политические устремления правительства с экономическими потребностями страны. Карлу V Испания нужна была как идеальный механизм по производству денег и солдат. Поэтому подавление восстания открывает собой серию мероприятий правительства по сознательной консервации архаично феодальной структуры испанского общества. Эти меры осуществляются методами, выкованными в ходе многовековой реконкисты, т. е. в теснейшем контакте с церковью и ее карательным органом — инквизицией. Внутренняя политика Карла V оборачивается борьбой за «чистоту веры». И неудивительно, что жертвы этих очистительных операций выстраиваются в своеобразную цепочку: мавры, евреи, мориски, лютеране. Наконец, в 1535 году ставится под сомнение, а в 1538 году объявляется несомненно ложным авторитет даже Эразма, еще столь недавно так широко чтимого в стране. Вынужден эмигрировать эразмианец Хуан де Вальдес. К середине столетия реализация идеи «народа-христоносца» в рамках правительственной программы приводит ко все большей изоляции страны от остальной Европы. Подозрение инквизиции вызывают, например, почти все участники Тридентского собора и даже сам Филипп II.

Закономерно поэтому, что гуманистическое движение в Испании, захваченное мощным водоворотом национальной истории рубежа XV—XVI веков, обнаруживает существенные отличия от других отрядов «республики ученых». Испанский тип гуманистического движения ближе его североевропейским вариациям, нежели итальянской: здесь тоже был патриотизм как проявление национальной специфики, но пропитанный колониально-воинствующим духом. Предельное усиление в таком виде национально-патриотической струи одних испанских гуманистов превращало в активных участников конкисты, других же — поставило в положение идеологов, чья теоретическая деятельность безжалостно перечеркивалась практикой самой жизни национального общества в эпоху завоевания Нового Света. Достаточно вспомнить осуждение большинством эразмианцев (Бартоломе де Лас Касас, Франсиско де Витория, Бартоломе де Карранса, Мельхиор Кано и др.) захватнических войн и колониальной эксплуатации на фоне не только колониальной политики правительства, но и реальных действий испанцев, выходцев из самых различных общественных слоев, хлынувших широким потоком в Америку в поисках средств обогащения и источников существования. В связи с «проблемой патриотизма и проектами реформ общественной системы» в испанском гуманизме, как и на севере Европы, тоже отчетливо проявился интерес к мирской

теологии.<sup>4</sup> Однако едва ли можно говорить о широком гуманистическом движении в Испании. Оно подобно начальному этапу северного гуманизма, который, по определению А. Н. Немилова, отмечен «значительной спорадичностью, отсутствием сложившейся интеллектуальной среды. Он весь имеет характер приступа к гуманизму».<sup>5</sup>

Конец XV века ознаменован становлением особого стиля в искусстве «исабелино». В литературе эта категория традиционно фигурирует только применительно к архитектуре. Думается, однако, что ею можно обозначить важный этап эволюции всей испанской художественной культуры, которая после завершения реконквисты впервые оказалась перед задачей определения собственного «национального» лица. Оно возникает в признании равноценности трех систем художественного видения. Именно в равноценности, в органическом слиянии элементов готики, мавританского и ренессансного искусства — специфика стиля «исабелино».<sup>6</sup> Этот «стилевой компромисс» разрушается уже в начале XVI века в результате стремления «преодолеть» культурное наследие арабской и готической Испании. Охватив все ведущие провинции страны, этот процесс отразил насущную потребность духовной культуры нации: борьбу с провинциализмом, региональной разобщенностью, поиски общего для всех языка.

Путь к его созданию испанские живописцы — Эрнандо Яньес де Альмедина, Эрнандо де Льянос, Хуан де Хуанес, Гаспар Бесерра, Луис де Варгас — видели в контактах с ренессансной Италией, в учении и заимствовании у итальянцев. Особой силы в первой половине XVI века итальянизация достигает в валенсийской художественной школе. Она ориентируется на Высокое Возрождение, но классические идеалы часто окрашивает чисто испанским, мощным по звучанию реализмом. Своеобразным диссонансом на фоне антиклизированных архитектурных руин и ренессансной тектоничности композиций звучат, например, типичные прокараваджистские мотивы: «кухонные» по характеру подобранных предметов натюрморты в картинах Хуанеса; нарочито выдвинутые на первый план и подчеркнута рельефно трактованные босые ступни пастухов на полотнах Яньеса.

Кроме того, значительная несхожесть испанцев и итальянцев в чувстве цвета, линии, ритма, пространства нередко оставляет валенсийцев во власти «принципа арабески». Ф. де Гевара,

<sup>4</sup> Немилов А. Н. Специфика гуманизма Северного Возрождения. — В кн.: Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978, с. 49.

<sup>5</sup> Там же, с. 45.

<sup>6</sup> Стилистическая неоднозначность испанского искусства конца XV века отчасти аналогична стилистически переходному периоду в становлении немецкого Возрождения, который М. Я. Либман не считает возможным «безоговорочно включать в ренессансное развитие» (Либман М. Я. Проблема Возрождения в немецком изобразительном искусстве. — Там же, с. 253).

испанский теоретик середины XVI века, бросает мастерам предыдущего поколения справедливые упреки в плохом знании перспективы, в разлаженности композиций, их произведения он называет «смешными фигурками».<sup>7</sup> Все эти «огрехи» не только показатель чисто профессионального неумения и провинциальности, но в первую очередь живописный эквивалент национальной системы мышления, весьма далекой от итальянского «классического» гуманизма. Испания, таким образом, не пережила Ренессанса ни как последовательное гуманистическое мировоззрение, ни как сложившийся стиль в искусстве. Ускоренный темп исторического развития лишил испанскую культуру благоприятных условий для кристаллизации ренессансной стилистики, чрезвычайно сузил ее хронологические рамки. Они «вобрали» в себя не более чем столетия, ибо уже в 50—60-е годы XVI века начинается качественное перерождение ренессансных художественных форм.

Ф. де Гевара предлагает «несовершенства» в картинах испанцев преодолеть путем тщательного изучения природы. Под этим термином подразумеваются антики, иначе говоря, — идеализированные формы понятого в природе совершенства. Выдвинутое Геварой понятие «buena manega» раскрывается в принципах, определяющих совершенство всех форм видимого мира, стоящих над «национальными», над «единичными манерами». Эти принципы — нечто абсолютно неизменное (по Геваре, красивое и монументальное). Такой взгляд на сущность художественного творчества уже «выводит» нас к испанскому искусству второй половины XVI века, к теории и практике «романизма».

Середина столетия отмечена превращением Испании из периферийной области империи Карла V в истинный центр монархии Филиппа II. Его царствование — это и крушение экономического могущества Испании, гибель ростков буржуазного способа производства, и все более набирающие силу процессы «рефеодализации», и утрата страной внешнеполитического престижа, и католическая реакция. Проникающее и в Испанию влияние воинствующей Реформации ставит под сомнение саму идею государства «испанского» типа, средневековую в своих основах идею государства как орудия бога. Именно поэтому в лице испанской феодально-католической монархии Реформация обрела самого непримиримого и последовательного врага. Испания превращается в оплот контрреформации, фундамент для которой начал созидать уже «покровитель гуманистов» Карл V. Испанская монархия — активнейший протагонист в контрреформационной борьбе во всевропейском масштабе; она — один из деятельнейших участников антитурецкой коалиции.

<sup>7</sup> G e v a r a F. de. Comentarios de la pintura. — In: Sánchez Cantón F. J. Fuentes literarias para la historia del arte español. Madrid, 1923, t. I.



Реализация широкой внешнеполитической программы требовала ресурсов. Филипп II искал их в Испании, что не могло не усиливать глухого недовольства в истощенной бесконечными войнами и колониальными захватами стране. Показательно, в какой форме проявлялось это недовольство. Оно вылилось в мистические учения, популярные в самых широких слоях населения. В местных условиях, когда союз короны и церкви монополизировал все вопросы веры, уже сам акт непосредственного общения с богом служил вызовом режиму. Более того, ориентированные на идеалы раннего христианства теория и практика испанских мистиков второй половины XVI века ставили под сомнение «христианнейшие» основы существующего государства. Хуан де ла Крус, Луис де Гранада, Хуан де лос Анхелес, Луис де Леон, Тереса де Хесус и многие другие мистики — выходцы из разных социальных слоев, далеко не равноценные ни по интеллекту, ни по силе таланта, ни по культурно-образовательному уровню. Но, несмотря на значительные расхождения в восприятии официальной религиозной доктрины, все они едины в неприятии окружающей действительности и поисках путей выхода из нее.<sup>8</sup> Неудивительно поэтому, что мистики объявлялись еретиками, а живописцы мистической ориентации — Эль Греко и Луис де Моралес — не были приняты при дворе.

Много уже писалось о том, что «видения» мистиков служили живописцам источником для создания их иконографий. Мистицизм явился идейной основой того течения в испанской живописи, которое Ф. Пачеко презрительно назвал «живописью пятнами».<sup>9</sup> Ее формальная антиклассическая структура перекликалась с антиренессансными исканиями итальянских маньеристов. Сложилась она под знаком естественной в Испании медиализации художественных приемов, что заставляет говорить о «готическом секрете» Моралеса или «готизме-византинизме» Греко.<sup>10</sup>

Национальной религиозно-мистической живописи противостоял «романизм» с присущей ему известной космополитичностью. Его защитником, идейным вдохновителем и художественным критиком стал сам Филипп II, удивительно яркая и полнокровная персонификация испанской монархии второй половины века. По его мысли, в Испании не оказалось сил, способных создать художественный фасад могущественной державы. Стремление к «высокому» благородному стилю и ясно осознаваемая теперь потребность в профессиональном мастерстве европейского уровня — все это предопределило официальную ориентацию

<sup>8</sup> Romera-Navarro M. Historia de la literatura española. New York, 1929, p. 147—158.

<sup>9</sup> Пачеко Ф. Искусство живописи. — В кн.: Мастера искусства об искусстве. М., 1937, т. 1, с. 423.

<sup>10</sup> Вагапова Е. О. Византийские художественные традиции в творчестве Эль Греко. — Византийский временник, 1976, с. 37.

придворной школы Мадрида и Эскориала на итальянскую высокую классику. Главными оформителями Эскориала становятся приглашенные из Италии мастера, ведущими среди которых были Бартоломео Кардуччо и Пелегрино Тибальди. Их испанские собратья, испанские художники-монументалисты, оказываются в положении учеников.

Казалось бы, исходившие от центральной власти установки создавали недостававшие ранее условия для стилистической завершенности ренессансных исканий в испанской живописи. Однако атмосфера регламентированного придворного искусства была фактически бесконечно далека от самого духа Ренессанса. Поэтому романизм быстро превратился в эпигонство проклассицистического толка, отчасти подобное итальянскому «искусству манеры». Вместе с тем, несмотря на присущие ему универсальную «космополитичность» и «отчуждение» от национальных традиций, испанский придворный романизм стал своеобразным выражением сущности деспотически-диктаторского режима, царившего в контрреформационной Испании.

Эпоха Филиппа II — это маньеристическая фаза эпохи Возрождения в Испании,<sup>11</sup> обусловленная, однако, иными причинами, нежели в Италии. Испанский маньеризм не стал художественной реакцией на отсутствовавшую здесь ренессансную стилевую систему. О ее разрушении не могло быть и речи, ибо только к середине XVI века в Испании сложились предпосылки для ее реализации. Средневековая культура была готова к переходу в новое качество. Но эта «переходность» не обрела целостности. В условиях контрреформации она резко поляризуется, возникая в виде двух взаимно исключающих друг друга систем мышления, систем художественной стилистики. Одна как бы ориентирована в прошлое, другая — в будущее. Их слияние осуществляется благодаря «инерционной исторической силе». Гармоническая целостность «золотого века» возникает при возрождении утраченной в предшествующий период конкретности мировосприятия как константы национального художественного видения.

Л. Л. КАГАНЭ

## АПОСТОЛЫ ЭЛЬ ГРЕКО В СВЕТЕ ИДЕЙ ЭПОХИ РЕФОРМАЦИИ

Гуманизм и реформационное движение, развернувшееся в XVI столетии, способствовали отказу от догматического толкования Библии, определили живое, свободное отношение к тек-

<sup>11</sup> См.: Ваганова Е. О. Проблема испанского Возрождения в современной историографии. — В кн.: Проблемы отечественной и всеобщей истории. Л., 1978.

стам священного писания, привели к обновлению трактовки религиозных тем и образов в искусстве. Одно из центральных произведений эпохи Реформации — «Четыре апостола» Дюрера (1526, Мюнхен, Старая Пинакотекa). Художник придал авторам текстов Нового завета — евангелисту Иоанну, апостолу Петру, евангелисту Марку и апостолу Павлу — черты яркой индивидуальности, синтезировал в них разные типы темперамента, наделил Иоанна и Павла портретным обликом, связал изображение с политической борьбой своего времени.<sup>1</sup>

Дюрер выделил Павла как наиболее сильного, решительно действующего героя. Это имело глубокий смысл. Для гуманистов эпохи Реформации апостол Павел являлся олицетворением активной проповеди, выразителем «внутренней религии», образцом последовательности убеждений, широты взглядов, высокой образованности. Апостол Павел был на знамени Реформации и настолько скомпрометирован похвалами Лютера, что римская церковь одно время избегала упоминать его имя.<sup>2</sup> Выдвигая св. Павла, реформаторы одновременно ниспровергали авторитет св. Петра, противопоставляя цельность «апостола язычников» компромиссности и непоследовательности легендарного основателя папства. Спор зашел так далеко, что в Лондоне на здании собора св. Павла воздвигли купол, который должен был по размеру превзойти купол собора св. Петра в Риме. В конце концов католицизм обратил внимание на недопустимость разъединения главных апостолов христианской церкви, потребовал от художников их совместного изображения, но при этом подчеркивалась ведущая роль Петра. Дюрер еще не противопоставлял Петра и Павла — они являли собой пример разных характеров, но каждый выступал как цельная, энергичная личность. Иначе показаны апостолы в картине Антониса Мора «Воскресение Христа» (1556, Бларикум, Нидерланды, коллекция П. Н. Мен-тен), созданной позднее, в период подъема реформационного движения в Нидерландах.<sup>3</sup> Произведение Мора не имеет ни мощного общественного звучания, ни гениального художественного воплощения дюреровского полотна. Антонис Мор был талантливым портретистом, но почти не создавал сюжетные картины. Его работа примитивна по композиции, имеет прямолинейно дидактический характер, но интересна программным значением и трактовкой образов. В центре картины изображен Христос, внизу на переднем плане — святые Петр и Павел. Петр держит в одной руке ключ, другую жестом верной преданности прижимает к груди; в его взгляде — покорность и смирение, он выгля-

<sup>1</sup> Нессельштраус Ц. Г. Альбрехт Дюрер. Л.; М., 1961; Либман М. Я. Дюрер и его эпоха. М., 1972.

<sup>2</sup> Réau L. Iconographie de l'Art Chrétien. Paris, 1959, p. 1038.

<sup>3</sup> Humans H. Antonio Moro. Son oeuvre et son temps. Bruxelles, 1910, p. 93; Friedländer M. J. Antonis Mor and his contemporaries. — In: Early Netheslandish painting. Leyden, 1975, vol. XIII, p. 69, 106.

дит подчеркнуто слабым и беспомощным, нарочито затенен художником. Главный герой произведения не Петр, а Павел — красноречивый, убежденный проповедник, обращающийся непосредственно к зрителю. Мор приблизил апостолов к обычным людям, придал конкретность их характерам, наделил портретным обликом (традиция утверждает, что в св. Павле художник запечатлел собственные черты). Формально картина не противоречила духу католицизма — церковь призывала к объединению апостолов в произведениях искусства, раскаяние Петра служило символом причастия, одного из основных догматов папства. Но по существу, выдвигая на передний план Павла, отдавая ему явное предпочтение, художник сближался с реформаторами.

Нидерландский живописец продолжил дюреровскую традицию изображения апостолов. Дальнейшее развитие она получила в творчестве Эль Греко, в картине «Апостолы Петр и Павел» (1587—1592). Хранящееся в Эрмитаже полотно, великолепное по художественному решению, соединяющее микеланджеловскую мощь образов с венецианской насыщенностью колорита и свободой мазка, принадлежит к шедеврам мастера.

Замысел его раскрывается в свете христианско-гуманистических идей XVI столетия.

Картина близка к работе Мора.<sup>4</sup> Апостолы показаны совместно, но противопоставлены. Павел является главным героем, образы трактованы характерологически и имеют портретный облик (есть основания думать, что Павел также автопортрет художника).<sup>5</sup> Но в картине Эль Греко Христос отсутствует, идея произведения глубже, характеристика апостолов сложнее и многогранней.<sup>6</sup> Взаимоотношения апостолов в эрмитажной картине сводятся к тому, что Павел обращается к Петру и одновременно к зрителю, убеждая, аргументируя, в то время как Петр выглядит подавленным, как будто осознающим вину. Святые показаны в конфликтной ситуации, причем Павел занимает более твердую и решительную позицию. Художник имел в виду определенный эпизод. Тексты Нового завета описывают две встречи Петра и Павла. Первая произошла после обращения Павла, когда он пришел к Петру как к главе апостольской организации. Вторая встреча состоялась в Антиохии, и апостол Павел явился тогда к Петру, чтобы упрекнуть его в отклонении от евангельской заповеди (его слова, страстные, полные гнева отражены в «Посла-

---

<sup>4</sup> О существовании картины А. Мора Эль Греко мог знать по упоминанию Д. Вазари (Вазари Д. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. М., 1971, с. 484). Не исключена вероятность, что в Риме или Испании во времена Эль Греко существовало воспроизведение работы нидерландского мастера.

<sup>5</sup> Каганэ Л. Л. Автопортрет Эль Греко в картине «Апостолы Петр и Павел» из Государственного Эрмитажа. — В кн.: Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1975. М., 1976, с. 370—383.

<sup>6</sup> Каганэ Л. Л. Сюжет картины Эль Греко «Апостолы Петр и Павел». — Сообщения Государственного Эрмитажа, 1974, XXXVIII, с. 9—12.

нии к галатам»). Картина Эль Греко запечатлела вторую встречу апостолов, событие необычайно важное в раннем христианстве, отразившее столкновение между пониманием христианства как одного из направлений в иудаизме (у Петра) и стремлением превратить его в мировую религию (у Павла). Антиохийский эпизод всегда был в центре богословских споров. В XVI столетии реформаторы использовали его для критики св. Петра. В Испании времен Эль Греко конфликт между апостолами вообще отказывались признавать, утверждая, что речь идет не об апостоле Петре, а о некоем ином Симоне. В книге современника Эль Греко Гонсало де Ильескаса «История понтификата и католицизма...» (она входила в опись библиотеки сына художника) прямо сказано: «Говорят, что [апостол Петр] имел конфликт в Антиохии со св. апостолом Павлом относительно того, могут ли обращенные иудеи законно беседовать с теми, кто до обращения были язычниками. И св. Павел также говорит, что он лично противостал Сефасу, но не ошибаются те, кто говорит, что этот Сефас не наш епископ Симон Петр, а другой ученик с тем же именем...».<sup>7</sup>

Как же все-таки мог обратиться к такому сюжету Эль Греко? Художник приехал в 1560-е годы в Венецию с острова Крит. На родине он был свидетелем борьбы двух церквей. Большинство населения Крита придерживалось православия. Когда остров вошел в венецианские владения, там стали насаждать католичество. Местные жители сопротивлялись, и в результате длительной борьбы на Крите получили равные права католицизм и православие. Неизвестно, какой религии придерживался в молодости Эль Греко. Официально он называл себя католиком. Но исследователи обратили внимание на то, что в картинах художник часто использовал иконографию, принятую византийской церковью.<sup>8</sup> Спор о том, к какой церкви принадлежал Эль Греко, видимо, будет идти бесконечно — для его решения нет достаточных данных. Однако для нас он и не имеет принципиального значения. Важно учесть, что уже в юности художник был в курсе полемики, связанной с разделением церкви, и, таким образом, для него мог быть поколеблен авторитет церковной организации.

Приезд Эль Греко в Италию совпал с периодом контрреформации. Художник откликнулся на призыв Тридентского собора расширить религиозную тематику картин, но занял своеобразную

<sup>7</sup> Gonzalo de Illescas. Historia pontifical y catolica... Burgos, 1578, t. I, p. 19. — Сефас — сирийское слово, в переводе означает «камень», то же самое, что латинское «Petrus».

<sup>8</sup> В почти одновременно изданных монографиях об Эль Греко (Wethey H. El Greco and his school. Princeton, 1962, vol. I—II; Kelemen P. El Greco revisited. New York; London, 1962) авторы придерживаются крайне противоположных мнений. Первый настаивает на том, что Эль Греко был последовательным католиком, в то время как второй приводит примеры его приверженности православию.

позицию. Ему оказались близки идеи, возникшие на заре Реформации. Он проявил живой интерес к критике католицизма, создав такие картины, как «Изгнание торгующих из храма» и «Исцеление слепого», символизирующие очищение, оздоровление церкви (эти сюжеты, встречающиеся также у нидерландских живописцев, связывают с эразмианскими идеями).<sup>9</sup> В картине «Апостолы Петр и Павел» Эль Греко продолжил ту же тему. Антиохийский эпизод отражал столкновение разных взглядов на религию — более узкого у Петра и более общечеловечного у Павла, «апостола язычников». Для такого художника, как Эль Греко, в христианстве должна была быть важнее его всеобщность, обращенность ко всем, а не вероисповедная или национальная ограниченность. Тенденция к пониманию христианства как всеобщей религии, вне исповедных различий и обрядовых разногласий, существовала среди итальянских еретиков и реформаторов второй половины XVI века.<sup>10</sup> Вполне допустимо, что Эль Греко знал и в какой-то мере разделял их взгляды. Оказавшись в Испании, в условиях жесточайшего церковного террора, он мог обратиться к антиохийскому эпизоду, чтобы выразить протест против религиозной ограниченности.

Примером официальной трактовки совместного изображения Петра и Павла может служить картина, написанная для Эскориала Эль Мудо (1577, Эскориал). В ней святые выступают в дружном единстве, величавые и торжественные, — с точки зрения ортодоксального католицизма, истинные главы апостольской организации. Эль Греко как будто полемизировал с идеей этого произведения. Насколько формализована трактовка образов в работе придворного живописца, настолько проникнута она живым содержанием у Эль Греко. Его герои ярко индивидуальны, современники видели в них знакомых людей (оба лица эрмитажной картины узнаются среди участников группового портрета в «Погребении графа Оргаса»). Понятно, что искусство Эль Греко, вызывающее ассоциации с реальностью, заставляющее размышлять над религиозными проблемами, оказалось органически чуждым Эскориалу с насаждавшимся там духом холодного величия. Летописец монастыря, Хосе де Сигуэнса, говорил, что картины художника, хотя и великолепно написанные, не нравились королю и придворным, объясняя при этом, что святые должны вызывать молитвенное настроение.<sup>11</sup>

Ценителей и покровителей Эль Греко нашел в Толедо, городе с сильной оппозицией ко двору. Друзьями художника стали уче-

---

<sup>9</sup> Marlier G. Erasme et la peinture flammande de son temps. Bruxelles, 1954, p. 284.

<sup>10</sup> См. ст. А. Х. Горфункеля в настоящем сборнике.

<sup>11</sup> Sigüenza J. de. Historia de la orden de San Jeronimo. 1600—1605. — In: Sánchez Cantón F. J. Fuentes literarias para la historia del arte español. Madrid, 1923, t. I, p. 424.

ные, знатоки древних языков, поэты, писатели.<sup>12</sup> В Толедо увлекались мистицизмом, в Испании еще живы были эразмианские идеи, получившие широкое распространение в первой половине XVI столетия.<sup>13</sup> Талантливый сатирик Франсиско де Кеведо начинал свое творчество с памфлетов «Генеалогия обалдуев» (1597) и «Происхождение дури» (1598) — прямых подражаний «Похвальному слову глупости».<sup>14</sup> Под влиянием эразмианства находился Сервантес.<sup>15</sup> Одним из центров эразмианства во второй половине XVI века оказался Эскориал. Библиотеку монастыря с 1576 года возглавлял известный гуманист Бенито Ариас Монтано,<sup>16</sup> преподававший также в коллегии Эскориала. Ариас Монтано много лет жил в Нидерландах, осуществляя в типографии Плантена издание Библии. Там он сблизился со сторонниками внутренней религии и впоследствии основал в Эскориале секту любви, связанную с антверпенской. Для последователей Ариаса Монтано свойственны индивидуальное толкование священного писания, отказ от схоластической учености. Среди его учеников наиболее ревностным был уже упоминавшийся Хосе де Сигуэнса, сменивший учителя на должности главы библиотеки. Сигуэнса настолько открыто и горячо проповедовал свои взгляды, что подвергся суду инквизиции. Сочинения эскориальского монаха свидетельствуют о том, что по существу он следовал Эразму, хотя сам отрицал связь с нидерландским гуманистом. Восприняв эразмианство от Ариаса Монтано (сочинения Эразма были запрещены в Испании с 1557 г.), Сигуэнса даже не отдавал себе отчета в том, к какому источнику восходят его смелые идеи. Конечно, в Толедо, городе высоко образованного духовенства, одном из главных центров эразмианства 1520—1540-х годов, должна была сохраняться преемственность идей христианского гуманизма. Существует много исследований о связи творчества Эль Греко с испанской мистической поэзией. Однако не обращалось внимания на то, что художник мог также находиться под влиянием эразмианства. Между тем он проявлял склонность к критике католицизма, высоко ставит моральную безупречность, искренность веры, часто обращался мыслью к раннему христианству. Подобно тому как Эразм стремился очистить смысл священного писания от наслоений схоластики, Эль Греко отказался от формального изображения христианских героев и воссоздавал в искусстве характеры и внешний облик святых, опираясь на оригинальные тексты и реальные наблюдения.

<sup>12</sup> M a r a ñ o n G. *El Greco y Toledo*. Madrid, 1958.

<sup>13</sup> B a t a i l l o n M. *Erasme et l'Espagne*. Paris, 1937; второе расширенное издание на испанском языке: *Erasmo España*. Mexico, 1950.

<sup>14</sup> П л а в с к и н Э. И. *Испанская литература XVII—середины XIX века*. М., 1978, с. 30.

<sup>15</sup> Д е р ж а в и н К. Н. *Сервантес. Жизнь и творчество*. М., 1958, с. 257—259, 637.

<sup>16</sup> R e k h e r s B. *Benito Arias Montano (1527—1598)*. London; Leiden, 1972.

Прямую связь с идеями Эразма можно отметить в интерпретации апостолов, серии изображений которых Эль Греко начал создавать с 1590-х годов. В творчестве толедского живописца вновь зазвучала смелая мысль нидерландского гуманиста об апостолах как о безумцах, устремившихся в мир с проповедью новой религии. К этой идее художник, видимо, шел постепенно, ее развитие можно проследить на картинах «Раскаяние апостола Петра».

Наиболее ранний из сохранившихся вариантов, датированный 1580-ми годами (Англия, Барнар Касл, музей Боуэ), изображает старика апостола, с выражением отчаянной мольбы поднявшего глаза к небу, иступленно сжавшего пальцы. За его спиной — тревожно освещенное небо, все в разрывах облаков с отблесками сияния. Вдалеке видны пустой саркофаг, сидящий на нем ангел и Мария Магдалина, спешащая к Петру с вестью о воскресении Христа. Х. Лопес Рей,<sup>17</sup> исследовавший иконографию произведения, считает, что, изображая пещеру, художник имел в виду культ апостола в катакомбах Рима во времена раннего христианства. Этому соответствует и одежда святого — плащ, принятый в иконографии III—IV веков. На протяжении многих лет художник вновь и вновь возвращался к изображению раскаяния апостола Петра. Со временем внешность святого становилась все аскетичней, во внутреннем состоянии нарастала экзальтация. Св. Петр в картине Галереи изящных искусств Сан Диего, датированный 1590—1595 гг., близок к образу из музея Боуэ, но вместе с тем и существенно отличается. Он выглядит более истощенным, худощавым, немощным. Лицо его — удлиненней, в выражении нарастает отчаяние. Если раньше мольба о прощении исходила от человека сильного, внушавшего веру, что он справится со своими страданиями, то теперь это надломленный, смирившийся, полный безропотной покорности старик. Надрыв, появившийся в изображениях св. Петра в 1590-е годы, достигает апогея в произведениях позднего периода. В «Раскаянии апостола Петра» из госпиталя Сан Хуан Баутиста в Толедо художник создает образ не просто страдающего, но душевнобольного человека. Лицо его болезненно-депрессивно, черты асимметричны, один глаз больше другого, брови на разных уровнях, в огромных поднятых глазах дрожат слезы.

Французский ученый Э. Маль<sup>18</sup> считал, что, изображая раскаяние апостола Петра, Эль Греко отвечал на постановление Тридентского собора расширить церковную иконографию в целях укрепления католицизма. Вслед за ним и другие авторы приводили эти картины как пример утверждения догмата причастия. Однако такое толкование слишком ограничено. Трудно не согласиться с П. Франкастелем, критиковавшим Э. Мале за

<sup>17</sup> Lopez-Rey J. Spanish Barock: A Barock vision of Repentance in El Greco's St. Peter. — Art in America, 1947, N 35, p. 313—318.

<sup>18</sup> Mâle E. L'Art religieux après le Concile de Trente. Paris, 1962, p. 66.



то, что тот стремится «приписать прямому влиянию Тридентского собора всю эволюцию христианской иконографии и искусства». <sup>19</sup> Если Эль Греко и использовал ситуацию, когда стало возможным расширение иконографии, то не в ответ на требования церкви (он был для этого слишком независимым), но потому, что его увлекла возможность передать сложные чувства апостола в трудный момент столкновения страха и совести.

Наиболее полно интерес Эль Греко к раскрытию внутренних переживаний человека отразился в «апостоладос» — изображениях двенадцати апостолов во главе с Христом. Сохранились три полные серии, три разрозненные и отдельные изображения апостолов, вероятно, входившие в не дошедшие до нас циклы. <sup>20</sup> Картины более ранние близки по трактовке к портретам и сохраняют близость к использованной художником натуре (серия, принадлежавшая когда-то коллекции Хенке, а ныне разрозненная; св. Павел из частной коллекции Мадрида; св. Лука из Музея изобразительных искусств Будапешта). С течением времени в образах апостолов нарастали обобщенность, величавость и параллельно с этим — экспрессия. Самые зрелые серии апостоладос, созданные в первое десятилетие XVII века, находятся в соборе Толедо и в доме-музее Эль Греко в Толедо.

Автор первой монографии об Эль Греко М. Б. Коссио <sup>21</sup> обратил внимание на то, что апостолы толедского мастера напоминают безумцев, и предположил, что художник выбирал модели среди душевнобольных старинного госпиталя дель Нунсио. Впоследствии Х. Камон Аснар писал о сериях апостоладос, как о самых поразительных циклах в мировой живописи, где художник «с наибольшей точностью и смелостью представил апостолов как умалишенных, как светочей истины, распространяемой по всему свету с неистовством шквала... С одной стороны, они выглядят как ясновидящие, сведенные с ума величием своего призвания. С другой — в их позах угадывается дуализм, интимность, свойственные человеку. Индивидуализация каждого персонажа соответствует их миссии». <sup>22</sup>

Еще больше внимания уделил теме безумия апостолов у Эль Греко Г. Мараньон. <sup>23</sup> Он наблюдал душевнобольных в больнице Толедо, переодевал их в такие же одежды, как на картинах художника, просматривал архивы госпиталя дель Нунсио. Поиски Г. Мараньона увенчались успехом. Он обнаружил имя Эль Греко

<sup>19</sup> Francastel P. *La réalité figurative*. Paris, 1965, p. 343.

<sup>20</sup> Wethey H. *El Greco and his school*, vol. I, p. 60; vol. II, p. 99—108; Gudiol J. *Doménikos Theotocopoulos El Greco (1541—1614)*. Barcelona, 1971, p. 297; Guinard P., Frati T. *Tout l'oeuvre peint de Greco*. Paris, 1971.

<sup>21</sup> Cossio M. B. *El Greco*. Madrid, 1908.

<sup>22</sup> Camón Aznar J. *Dominico Greco*. Madrid, 1950, p. 979.

<sup>23</sup> Marañón G. *El greco y Toledo*, p. 232.

среди посетителей госпиталя.<sup>24</sup> Предположение о том, что живописец наблюдал душевнобольных, получило, таким образом, документальное подтверждение.

Ни один из упоминавшихся авторов не связывал, однако, особенности трактовки апостолов у Эль Греко с влиянием эразмианских идей. Между тем, учитывая, насколько увлекались испанские мыслители рубежа XVI и XVII столетия эразмианством, как близок был Эль Греко к наиболее образованным кругам, естественно предположить, что его могли вдохновлять идеи прославленного гуманиста. Изображая апостолов, Эль Греко как будто буквально следовал тексту «Похвального слова глупости», главе с названием «Высшей наградой для людей является некий вид безумия...». «Награда, обещанная праведникам, — говорит Эразм, — есть не что иное, как некое помешательство. Еще Платон имел в виду нечто подобное, когда писал, что неистовство дарует влюбленным наивысшее блаженство... Чем совершеннее любовь, тем сильнее неистовство и тем оно блаженнее. Какова же эта небесная жизнь, к которой с такими усилиями стремятся благочестивые души? Их дух, мощный и победоносный, должен поглотить тело». И далее: «Малая капля трижды блаженной глупости, которую праведники вкушают здесь на земле, видима бывает воочию среди скудного числа святых. Они уподобляются безумцам... Они то веселы, то печальны, то вздыхают и вообще пребывают вне себя...».<sup>25</sup>

Художник маньеристического направления, Эль Греко склонен был к крайне обостренным средствам выразительности. Начав с характерологического анализа апостолов Петра и Павла, с показа их в конфликтной ситуации, отвечающей конкретной ситуации эпохи Реформации, он постепенно переключал внимание на психологическое состояние первых проповедников христианства. Для испанского мастера, постоянно наблюдавшего гибель еретиков, многие из которых могли казаться истинными приверженцами религии, безумие борцов за идею приобретало убедительную реальность. Религиозное содержание творчества Эль Греко объясняли с точки зрения католицизма, православия, мистицизма. Но, видимо, ключ к его пониманию следует искать также в более общих христианско-гуманистических идеях — тех, которые на заре Реформации высказал Эразм, которые вдохновляли Дюрера и других широко мыслящих художников XVI столетия.

---

<sup>24</sup> Moreno Nieto L. Los apóstoles del Greco. — Mundo Hispánico, 1962, agosto, N 173, p. 88.

<sup>25</sup> Эразм Роттердамский. Похвальное слово глупости. М.; Л., 1932, с. 206, 208.

## А. Д. ЛЮБЛИНСКАЯ О НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМАХ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ ВО ФРАНЦИИ

Александра Дмитриевна Люблинская принадлежала к яркому и редкому нынче типу ученого — ученого с необычайно широким диапазоном интересов. Свое слово она сказала не только в тех областях исторической науки, которыми занималась специально, но и в тех, что оставались на полях ее исследований, составляя важный вспомогательный элемент ее изысканий. Она стремилась охватить исторический процесс в совокупности всех доступных исследователю его проявлений и поэтому пристально следила за новейшими направлениями развития исторической мысли, осуществляя интересный и оригинальный, хотя и не всегда бесспорный синтез исторических фактов.

К Возрождению и Реформации А. Д. Люблинская подходила с точки зрения генезиса новых, буржуазных социально-экономических и политических отношений, давая зачастую собственную интерпретацию этих двух исторических явлений.

Во французском Возрождении А. Д. Люблинская делала особый упор на его оригинальные национальные черты. Не отрицая, конечно, влияния итальянской культуры, особенно интенсивно осуществлявшегося во время Итальянских войн, она подчеркивала, что главные истоки французского Возрождения в социально-экономической и культурной жизни самой Франции, вышедшей в XVI веке на путь буржуазного развития.

Рассматривая эволюцию французского искусства, она наибольшее внимание уделяла его расцвету во второй половине XV века, когда оно еще не подверглось явному влиянию итальянского искусства. При сравнении его с искусством итальянского Возрождения она отмечала различия в традициях, благодаря которым развитие искусства обеих стран шло своими путями, но достигло одинаковой степени совершенства. Если в Италии до Возрождения распространена была иконопись, в меньшей степени фресковая живопись и почти отсутствовала скульптура, то во Франции (Северной) традиционными жанрами были скульптура, витраж и миниатюра. Поэтому итальянские мастера легко восприняли принципы античной скульптуры, тогда как их французские собратья совершенствовались в традиционном для них жанре; для итальянцев основой станковой живописи была иконопись, а для французов — миниатюра. Но в итоге, к концу XV— началу XVI века, оригинальное французское искусство, по мнению А. Д. Люблинской, ни по реализму изображения, ни по технике живописи не уступало искусству итальянскому, причем

особенно блестящие успехи сделала скульптура, которую «можно поставить в ряд с лучшими образцами тогдашнего итальянского искусства».<sup>1</sup>

Национальные черты А. Д. Люблинская выделяла и во французском гуманизме первой половины XVI века. При всей увлеченности гуманистов античностью они не отрывались от национальной и народной среды, их духу были свойственны народные традиции и интересы народных масс. «Такого рода явление, — писала она, — характерно для раннего периода гуманизма и коренится в сравнительно слабом самостоятельном развитии класса буржуазии, еще не успевшей в области культуры резко противопоставить себя народу».<sup>2</sup> А. Д. Люблинская очень высоко оценила исследование М. М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса», где вскрыты как раз народные истоки творчества наиболее выдающегося французского гуманиста.<sup>3</sup>

Для Франции XVI века Реформация, как полагала А. Д. Люблинская, имела гораздо большее значение, чем Возрождение, хотя гуманизм и породил реформационные идеи, которые в форме кальвинизма получили мощную социальную поддержку. При анализе распространения кальвинизма во Франции, она делала акцент на двух его социальных типах: буржуазном и том, который она называла «патриархально-дворянским». И поскольку во Франции кальвинизм охватил широкие массы дворянства, она придавала большое значение выяснению причин этого явления. К ним она относала не только стремление дворян обогатиться за счет католической церкви и ущемление их вольностей со стороны государства, но и духовный гнет Сорбонны, теологического факультета Парижского университета. Французская Реформация — в отличие от немецкой — не имела непосредственно антипапской направленности, так как галликанская церковь была достаточно независимой от Рима и принимала лишь его идеологическое руководство. Во Франции роль строгого ревнителя католической веры взяла на себя Сорбонна, осуществлявшая духовную цензуру и выступавшая инициатором средневековых судебных процессов. Против этой реакционной силы и была непосредственно направлена Реформация, которую активно поддерживало дворянство, «зараженное» либертинством и желавшее избавиться от «террора Сорбонны».

Кальвинизм был привлекателен для дворян еще и тем, что он давал им большую персональную власть над гугенотской об-

<sup>1</sup> История Франции. М., 1972, т. 1, с. 149.

<sup>2</sup> Очерки истории Франции. Л., 1957, с. 100.

<sup>3</sup> См. ее рецензию: Люблинская А. Д. Михаил Михайлович Бахтин и медиевистика. Рец. на кн.: Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. — Средние века, М., 1976, вып. 40.

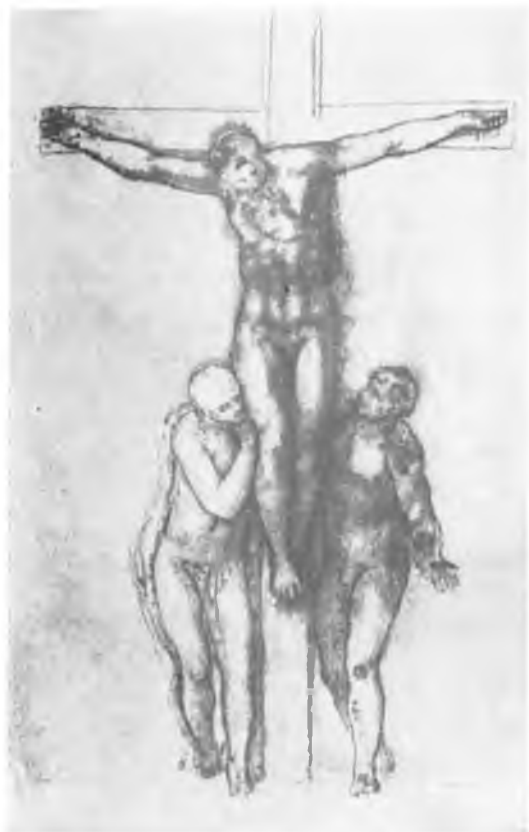
щиной, какой они не имели при католическом вероисповедании. Будучи равнодушными к самому учению Кальвина, они жадно хватались за возможность укрепить с его помощью свой социальный престиж. Наконец, кальвинизм оказался удобным для отсталых окраинных областей, таких как королевство Наваррское, ставшее своего рода кальвинистской империей, поскольку он сплачивал все население в борьбе с проникновением Франции.

А. Д. Люблинская критически относилась к попыткам некоторых западных историков выделить особый тип «ренессансного» государства для эпохи Возрождения, поскольку эта типология ориентируется на культурные процессы, а не социально-экономические. Анализируя влияние культуры Ренессанса на политическую жизнь, она указывала на одно яркое его проявление — двор государей той поры, которое стало возможным благодаря падению политического веса феодальной аристократии и освобождению государей от ее опеки. «Ренессансная открытость» личности стала типичной для правителей XVI века, освободившихся от норм христианской и рыцарской этики. Пышность и блеск придворной жизни, меценатство, увлечение античной мифологией резко отличали ренессансный двор от двора века предшествовавшего и стали отныне признаком «величия и славы» государя, высоко вознесенного над всем обществом.<sup>4</sup>

Для А. Д. Люблинской, много занимавшейся историей Франции XVII века, важно было проследить развитие Возрождения, и особенно Реформации, во второй половине XVI века и раскрыть их судьбы в XVII веке.

---

<sup>4</sup> Люблинская А. Д. Государство эпохи Возрождения в Западной Европе. — В кн.: Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978, с. 14—15.



Микеланджело. Распятие. Рисунок итальянским карандашом. Лондон, Британский музей.



Микеланджело. Пьета Ронданнини. Мрамор. Милан, Каstellо Сфорцеско.



Лукас Кранах Старший. Нимфа источника. Масло. Лейпциг, Музей изобразительных искусств.



←  
Альтдорфер. Фортуна на шаре с амуром на ходулях. Гравюра на меди.



Лукас Кранах Старший. Венера с Амуром. Масло. Ленинград, Государственный Эрмитаж.





Альбрехт Дюрер. Четыре апостола. Масло.  
Мюнхен, Старая Пинакотека.



Антонис Мор. Воскресение Христа. Масло.  
Бларикум (Нидерланды), коллекция  
П. Н. Ментен.



Эль Греко. Апостолы Петр и Павел. Масло.  
Ленинград, Государственный Эрмитаж.



Эль Мудо. Апостолы Петр и Павел. Масло.  
Мадрид, Эскориал.



Эль Греко. Раскаяние св. Петра. Масло.  
Толедо, Госпиталь Сан Хуано.



## RÉSUMÉ

Le recueil «La culture de Renaissance et la Réformation» réunit les exposés et les comptes-rendus présentés à la Conférence qui s'est tenue à Moscou le 12—13 février 1979. Elle a été consacrée au problème de rapport et d'influence réciproques de l'Humanisme, des courants différents de la Réforme et la Contre-Réforme.

L'article de V. I. Routenbourg inaugurant le recueil passe en revue l'interprétation de ce problème dans les ouvrages des savants soviétiques publiés de 1976—1979. L'étude des rapports de deux phénomènes — Renaissance et Réformation — est menée d'une part, suivant la mise en évidence des traits communs, la rupture des liens féodaux et la naissance du capitalisme étant leur base sociale, d'autre part, prenant en considération la différence entre la culture laïque d'esprit renaissant et l'affermissement de nouvelles normes religieuses issues de Réformation. Une place importante est réservée à l'étude de «l'humanisme chrétien», surtout en rapport avec l'oeuvre d'Erasme et de Thomas More.

Faisant l'analyse des traits spécifiques de l'Humanisme et de la Réforme, A. H. Gorfounek découvre la diversité radicale de ces deux courants. La Réforme, même si elle traite les problèmes de la vie sociale, reste religieuse par sa nature; l'Humanisme, même s'il inclut dans sa sphère des problèmes religieux, garde le caractère tout laïque. La mise au premier plan des disputes religieuses fut une forme de réaction particulière à l'indépendance d'esprit humaniste. Pour cette raison, la Réforme et la Contre-Réforme ont joué le rôle de Contre-Renaissance. Le seul moyen de garder la fidélité aux idéals humanistes fut celui «d'hérésie» non professée, étranger et hostile à la réaction catholique aussi bien qu'aux Eglises réformées triomphantes.

Le phénomène des plus caractéristiques de la Renaissance de dernière période fut le scepticisme à l'analyse duquel est consacré l'article de V. M. Bogouslavsky. Après avoir signalé les particularités principales du scepticisme de Renaissance qui à la différence du scepticisme des Anciens représentait une forme de critique rationaliste de l'autorité, l'auteur met en relief sa tendance antidogmatique, également hostile aux catholiques et aux protestants.

Ne considérant l'idéologie de l'Eglise réformée que comme l'un des aspects de la Réforme, S. M. Stam indique sa différence de l'Humanisme, ce dernier étant la première forme de la culture bourgeoise. Malgré cela, dans les pays transalpins c'est la Réforme et non l'Humanisme qui devint le drapeau de la lutte antiféodale. En héritant le démocratisme «mystifié» du premier christianisme les militants de Réformation ont assimilé l'idée du droit «divin» à la liberté.

M. T. Petrov propose trois voies de comparaison de la Renaissance avec la Réforme: 1) comparaison de deux phénomènes de l'histoire européenne,

2) comparaison de la Renaissance avec la Réforme comme deux époques particulières avec leurs traditions historiques, 3) et enfin leur comparaison typologique comme de deux systèmes réalisés dans toutes les sphères — à partir de l'activité intellectuelle jusqu'à la politique et la vie courante.

Les rapports de l'Humanisme et de la Réforme L. M. Bragina étudie par stade. A l'exemple de l'action réciproque des idées des humanistes florentins de la fin du XV siècle, Giovanni Nesi en premier lieu, et des courants d'avant-Réforme exprimés par Savonarole, l'auteur constate qu'au cours de la première période l'Humanisme garde sa tendance profane et rationaliste.

M. A. Youssim fait la comparaison des idées de Machiavel avec celles de Luther. Tous les deux cherchaient à résoudre les mêmes problèmes en se basant sur l'éthique. Machiavel par son oeuvre représente une magnifique parallèle historique avec Luther, compte tenu de l'absence complète du sentiment religieux.

Les articles de M. L. Andréev et de H. G. Elina traitent l'influence de la Contre-Réforme sur la littérature italienne du XVI siècle. Le premier article le considère sur les matériaux peu connus des tragédies italiennes de la Renaissance tardive; celles-ci révèlent les discussions sur la conception «*ragion di stato*» devenue une manifestation typique des théories politiques de cette époque là. Le deuxième article contient l'étude de l'influence des idées contre-réformées sur la poétique de Tasso.

V. D. Dajina étudie les liens entre l'oeuvre de Michel-Ange et les idées des réformateurs «*modérés*» du cercle de Vittoria Colonna. Conservant intacte le sentiment de liberté envers les autorités propre à la Renaissance Michel-Ange a donné une expression profondément individuelle de la tragédie de son temps.

Deux articles sont consacrés à l'histoire des académies italiennes au XVI et XVII siècles. A. D. Rolova montre que l'Académie florentine au milieu du XVI siècle reste fidèle aux idéals humanistes et lie la culture de Renaissance à la science et à la philosophie de l'époque moderne. I. P. Medvédev se servant des matériaux des lettres de Tobia Pallavicino à Leo Alliazzini étudie certains aspects de l'activité de l'Academia degli Umanisti. La publication des lettres qui sont conservées dans les archives de Léninegrad accompagne cet article.

Dans son analyse critique des ouvrages des historiens occidentaux O. F. Koudriavtsev désapprouve les points de vue de ceux qui opposent la Renaissance à la Réforme. Car, en réalité dans l'activité des «*hérétiques*» qui composaient «*la gauche*» des courants réformés se crée une certaine identité d'opinion aux traditions humanistes.

V. E. Mayer à la base des pamphlets et dialogues allemands de 1520—1525 analyse le changement d'opinion sur le rôle des masses populaires et les buts de la révolution sociale des intellectuels, penseurs humanistes, liés à la Réforme.

Considérant l'état des arts plastiques en Allemagne au milieu du XVI siècle M. J. Libman constate les signes de décadence dont il signale trois causes: 1) l'indifférence et parfois l'hostilité des penseurs de la Réforme à l'art, contribuent à ce déclin, 2) les changements de vie sociale manifestés dans la réaction féodale et dans le déclin des villes, 3) la cause se trouvant dans la nature même des arts au XVI siècle — und certaine «*fatigue*» de style.

M. E. Dmitriéva écrit que le manque des commandes de la part d'Eglise pendant la Réforme augmente la dépendance des artistes en favorisant l'essor des genres secondaires, la graphique en premier lieu.

En considérant le destin de la communauté culturelle de la «*Renaissance du Nord*» pendant la Réforme A. N. Némilov constate que bien que la Réforme n'ait eu le caractère national exprimé nulle part excepté l'Angleterre, au cours de la Réforme l'accroissement de l'élément national a lieu et remplace le cosmopolitisme humaniste. Dans les arts plastiques la lutte de ces deux tendances définit le développement du maniérisme qui prépa-

rait le style baroque avec ses particularités nationales succédant à l'universalité de la Renaissance.

V. M. Volodarsky analyse les liens entre les humanistes d'Erfurt (en premier lieu Mutianus Rufus) et la Réforme.

Dans l'analyse de l'attitude des humanistes envers le docteur Faust A. T. Parfenov remarque qu'ils ont condamné l'activité de Faust donnant la préférence à la magie noire. Les humanistes voyaient dans les sciences occultes un moyen de connaître les mystères du monde.

Mettant en relief la base unique de la Renaissance et de la Réforme A. D. Lublinskaya constate le caractère national de la culture française à l'époque de la Réforme, sa résistance à l'influence italienne. L'auteur affirme que ce sont les humanistes qui ont créé le fond d'idées de la Réforme. Le jansénisme devint une forme particulière de la Réforme en France. Il créa l'éthique chrétienne, incontestablement réformée, sur le devoir de l'homme.

L'article de N. V. Révounenkova est consacré à l'étude des idées de Calvin sur les principes humanistes. Calvin niait l'Humanisme non comme l'ensemble d'idées mais comme le type de pensée contraire à son propre principe de monisme religieux.

L'article de V. I. Raizes est consacré à l'analyse des matériaux peu étudiés, concernant la Réformation en Guyenne à la veille des Guerres religieuses. Parmi les sources citées — des documents inédits des Archives municipales d'Agen.

I. J. Elfond dans son analyse des idées de Duplessis-Mornay observe que dans les oeuvres politiques de 1585—1589 existe la prédominance des conclusions politiques dans la résolution des questions religieuses. En constatant l'influence des idées humanistes dans ce fait l'auteur prévient cependant qu'il serait impossible de considérer cette attitude comme un synthèse de l'idéologie humaniste et réformée.

En étudiant le pamphlet de E. Dudley Y. M. Saprikin retrouve les racines de la Réformation anglaise aux débuts de XVI s.

I. N. Ossinovsky constate que les sources anglaises permettent de découvrir non seulement les contradictions radicales entre l'Humanisme et la Réforme, mais aussi bien un lien historique certain et même l'influence mutuelle.

Les articles de T. A. Pavlova et D. M. Ournov sont consacrés à l'influence du puritanisme sur la culture en Angleterre à la fin du XVI et au début du XVII siècle. T. A. Pavlova définit le rôle de l'idéologie «biblique» devenue à la veille de la révolution un stimulant de renouvellement social. D. M. Ournov montre que la lutte des puritains contre le théâtre exprimait les idées larges et démocratiques.

V. P. Komarova constate la nature antihumaniste de l'idéologie réformée anglaise en choisissant comme exemple des drames de John Bale défendant les moyens sanglants avec lesquels on propageait la nouvelle religion.

E. O. Vaganova faisant l'analyse des particularités de l'art espagnol au XVI siècle constate l'absence dans cet art d'un système stylistique de la Renaissance. Le romanisme officiel en Espagne s'est transformé en maniérisme cosmopolite éloigné de l'esprit de la Renaissance.

L. L. Kaghané trouve le lien entre la conception du tableau de Gréco «Les Apôtres Pierre et Paul» et les idées d'Erasmus en premier lieu contenues dans «L'Eloge de la folie».

L'article de J. P. Malinin est un aperçu général des réflexions sur la Réformation et la Renaissance, contenues dans les oeuvres de prof. A. Lublinskaya, décédée le 22 janvier 1980.



## СОДЕРЖАНИЕ

От редакционной коллегии . . . . .	3
<i>В. И. Ругенбург.</i> Возрождение и Реформація в советской литературе . . . . .	4
<i>А. Х. Горфункель.</i> Гуманизм—Реформація—контрреформація . . . . .	7
<i>В. М. Богуславский.</i> Скептицизм Возрождения и Реформація . . . . .	19
<i>С. М. Стам.</i> Гуманизм и церковно-реформационная идеология . . . . .	29
<i>М. Т. Петров.</i> О критериях сопоставления Возрождения и Реформации . . . . .	40
<i>Л. М. Брагина.</i> Гуманизм и предреформационные идеи во Флоренции в конце XV века . . . . .	49
<i>М. А. Юсим.</i> Макиавелли и Лютер. Христианская мораль и государство . . . . .	61
<i>М. Л. Андреев.</i> Итальянская трагедия позднего Возрождения и <i>ragion di stato</i> . . . . .	76
<i>В. Д. Дажина.</i> Микеланджело и движение итальянской Реформации . . . . .	86
<i>Н. Г. Елина.</i> Поэма Торквато Тассо «Освобожденный Иерусалим» и контрреформація . . . . .	91
<i>А. Д. Ролова.</i> Флорентийская академия XVI века и позднее Возрождение . . . . .	103
<i>И. П. Медведев.</i> К истории Академии degli Umoristi в XVII веке . . . . .	110
<i>О. Ф. Кудрявцев.</i> Проблемы гуманизма и Реформации в Италии в современной зарубежной историографии . . . . .	116
<i>В. Е. Майер.</i> Современники Реформации о роли народных масс в общественном перевороте . . . . .	123
<i>М. Я. Либман.</i> Эпоха Реформации и изобразительные искусства позднего Возрождения . . . . .	130
<i>М. Э. Дмитриева.</i> Некоторые проблемы художественной жизни Германии эпохи Реформации . . . . .	139
<i>А. Н. Немилев.</i> Значение Реформации для культурной общности Северного Возрождения . . . . .	146
<i>В. М. Володарский.</i> Эрфуртские гуманисты и Реформація . . . . .	151
<i>А. Т. Парфенов.</i> Легенда о Фаусте и гуманисты Северного Возрождения . . . . .	163
<i>А. Д. Люблинская.</i> Особенности культуры Возрождения и Реформации во Франции . . . . .	170
<i>Н. В. Ревуненкова.</i> Идеи гуманизма в трактовке Жана Кальвина . . . . .	178
<i>В. И. Райцес.</i> О некоторых радикальных тенденциях во французском реформационном движении середины XVI века . . . . .	187

<i>И. Я. Эльфонд.</i> Особенности историко-политических воззрений Дюплесси-Морне (по политическим воззваниям 1585—1589 гг.)	203
<i>Ю. М. Сапрыкин.</i> Эдмунд Дадли и его идеи реформы церкви в Англии . . . . .	211
<i>И. Н. Осиповский.</i> Гуманизм и Реформация в Англии в первой трети XVI века . . . . .	218
<i>Т. А. Павлова.</i> Роль раннего пуританизма в политической и культурной жизни Англии . . . . .	226
<i>В. П. Комарова.</i> Английская Реформация в драмах Джона Бейля	231
<i>Д. М. Урнов.</i> Борьба пуритан против театра в эпоху Шекспира . .	239
<i>Е. О. Ваганова.</i> Ренессанс и контрреформация в испанской культуре XVI века . . . . .	243
<i>Л. Л. Каганэ.</i> Апостолы Эль Греко в свете идей эпохи Реформации	249
<i>Ю. П. Малинин.</i> А. Д. Люблинская о некоторых проблемах Возрождения и Реформации во Франции . . . . .	258
Резюме . . . . .	261

## TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos de la Rédaction . . . . .	3
V. I. <i>Routenbourg</i> . Renaissance et Réforme dans la littérature soviétique moderne . . . . .	4
A. H. <i>Gorjounkel</i> . Humanisme—Réforme—Contre-Réforme . . . . .	7
V. M. <i>Bogouslavsky</i> . Le scepticisme de la Renaissance et la Réforme . . . . .	19
S. M. <i>Stam</i> . L'Humanisme et l'idéologie ecclésiastique reformée . . . . .	29
M. T. <i>Petrov</i> . A propos des critères de la confrontation de la Renaissance et de la Réforme . . . . .	40
L. M. <i>Bragina</i> . L'Humanisme et les idées de la Réforme à Florence vers la fin du XV s. . . . .	49
M. A. <i>Youssim</i> . Machiavel et Luther . . . . .	61
M. L. <i>Andréev</i> . La tragédie italienne de la Renaissance tardive et le principe «Ragion di stato» . . . . .	76
V. D. <i>Dajina</i> . Michel-Ange et le mouvement de la Réforme italienne . . . . .	86
N. G. <i>Elina</i> . Le poème de Torquato Tasso «Jerusalem délivrée» et la Contre-Réforme . . . . .	91
A. D. <i>Rolova</i> . L'Académie florentine du XVI s. et la Renaissance tardive . . . . .	103
I. P. <i>Medvédev</i> . A propos de l'histoire de l'Académie «Degli Umoristi» . . . . .	110
O. F. <i>Koudriavtsev</i> . Les problèmes de l'humanisme et de la Réforme en Italie dans la littérature étrangère moderne . . . . .	116
V. E. <i>Mayer</i> . Les contemporains de la Réforme sur le rôle des masses populaires dans la révolution sociale . . . . .	123
M. J. <i>Libman</i> . L'époque de la Réforme et l'art figuratif de la Renaissance tardive . . . . .	130
M. E. <i>Dmitriéva</i> . Quelques problèmes de la vie artistique de l'Allemagne à l'époque de la Réforme . . . . .	139
A. N. <i>Némilov</i> . Le rôle de la Réforme pour la communauté culturelle de la Renaissance du Nord . . . . .	146
V. M. <i>Volodarsky</i> . Les humanistes d'Erfurt et la Réforme . . . . .	151
A. T. <i>Parfenov</i> . La légende de Faust et les humanistes de la Renaissance du Nord . . . . .	163
A. D. <i>Lublinskaya</i> . La spécificité de la culture de l'époque de la Renaissance et de la Réforme en France . . . . .	170
N. V. <i>Révounenkova</i> . Les idées de l'Humanisme dans l'interprétation de Jean Calvin . . . . .	178
V. I. <i>Raizes</i> . A propos des tendances radicales dans les mouvements de la Réforme en France au milieu du XVI s. . . . .	187

<i>I. J. Eljond.</i> Les particularités des opinions historiques et politiques de Duplessis-Mornay (d'après les proclamations des années 1585—1589) . . . . .	203
<i>Y. M. Saprikin.</i> Edmund Dadley et ses idées de la Réforme de l'église en Angleterre . . . . .	211
<i>I. N. Ossinovsky.</i> L'Humanisme et la Réforme en Angleterre pendant le 1er tiers du XVI s. . . . .	218
<i>T. A. Pavlova.</i> Sur le rôle du puritanisme dans la culture anglaise à l'époque de la Renaissance . . . . .	226
<i>V. P. Komarova.</i> La Réforme en Angleterre d'après les drames de J. Bale . . . . .	231
<i>D. M. Ournov.</i> La lutte des puritains contre le théâtre à l'époque de Shakespeare . . . . .	239
<i>E. O. Vaganova.</i> La Renaissance et la Contre-Réforme dans la culture espagnole du XVI s. . . . .	243
<i>L. L. Kaghané.</i> «Les apôtres» d'el Greco sous le jour des idées de la Réforme . . . . .	249
<i>J. P. Maltin.</i> Les problèmes de la Renaissance et de la Réforme dans les ouvrages de A. D. Lublinskaya . . . . .	258
Résumé . . . . .	261

**КУЛЬТУРА  
ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ  
И РЕФОРМАЦИЯ**

*Утверждено к печати  
Научным советом по истории  
мировой культуры*

Редактор издательства Л. И. Зайцева  
Художник Л. А. Яценко  
Технический редактор Н. Ф. Соколова  
Корректоры Э. Г. Рабинович, Г. В. Семерикова  
и Е. В. Шестакова

Сдано в набор 13.05.81. Подписано к печати 02.09.81.  
М-13785. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага типографская № 1.  
Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Печ. л. 16<sup>3/4</sup>+  
+4 вкл. (1/2 печ. л.)=17,25 усл. печ. л. Уч.-изд. л. 19,79.  
Тираж 20050 (1-й завод 1—1050). Изд. № 7750. Тип.  
зак. 386. Цена 1 р. 50 к.

Издательство «Наука», Ленинградское отделение  
199164, Ленинград, В-164, Менделеевская лин., 1

Ордена Трудового Красного Знамени  
Первая типография издательства «Наука»  
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12