

A black and white portrait of Erasmus of Rotterdam, an elderly man with a prominent nose and a slight smile, wearing a dark cap and a fur-lined garment. The background is dark and textured.

ЭРАЗМ
РОТТЕРДАМСКИЙ
И ЕГО ВРЕМЯ



Mercurius.

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ И ЕГО ВРЕМЯ

Ответственный редактор
доктор исторических наук
Л. С. ЧИКОЛИНИ



МОСКВА
«НАУКА»

1989

ББК 85
Э 74

Редакционная коллегия:

В. М. ВОЛОДАРСКИЙ, А. Н. НЕМИЛОВ, И. Н. ОСИНОВСКИЙ,
Л. С. ЧИКОЛИНИ, А. Э. ШТЕКЛИ

Рецензенты:

доктор исторических наук Г. С. КУЧЕРЕНКО,
доктор исторических наук Т. С. ОСИПОВА

Э74 Эразм Роттердамский и его время.— М.: Наука, 1989.— 280 с.
ISBN 5—02—012716—7

В книге освещаются вопросы формирования и развития взглядов выдающегося мыслителя эпохи Возрождения, его вклад в развитие передовой европейской культуры. В приложении издания впервые публикуется полный перевод произведения Эразма «Жалоба Мира».

Для историков, философов, литературоведов, искусствоведов и всех, интересующихся историей культуры.

Э 4902020000—274 89-1. Кн. 1
042(02)—89

ББК 85

ISBN 5—02—012716—7

© Издательство «Наука», 1989

К ЧИТАТЕЛЮ

Имя Эразма Роттердамского (1469—1536) пользуется непреходящей славой в истории европейской и мировой культуры. Творчески переработав достижения гуманитарных наук XV — начала XVI вв., Эразм стал одним из крупнейших гуманистов эпохи Возрождения, властителем дум образованного общества в пору наивысшего расцвета ренессансной культуры и кануна Реформации.

Многогранность его дарования отвечала духу времени. Блистательный знаток и пропагандист наследия античности, Эразм был талантливым писателем, выдающимся ученым-филологом, автором множества философских, теологических, педагогических работ. Он оставил огромное эпистолярное наследие и целую библиотеку изданий греческих и римских классиков, западных и восточных раннехристианских мыслителей, труды которых изучил, прокомментировал, подготовил к печати.

Обращаясь в своих произведениях к международному языку того времени — латыни, Эразм сумел придать ей гибкость и изящество, богатство смысловых и эмоциональных оттенков, неповторимо индивидуальный интонационный строй. Как мастер слова он повлиял на развитие ряда национальных языков.

!Из его литературных произведений в наши дни наибольшей популярностью пользуются шедевр Эразма — ироническая «Похвала Глупости» и сборник диалогов на темы повседневной жизни XVI в. «Разговоры за просто». Обе работы прочно вошли в золотой фонд европейской литературы как «сатирические зеркала» эпохи, отличающиеся энциклопедической широтой изображения ее типов, быта, нравов, как книги, остроумно и язвительно бичующие пороки и предрассудки всех слоев общества позднего средневековья. »

Главной целью Эразма была гуманистическая реформа образования и культуры, на основе которой он надеялся мирными средствами просветительства добиться совершенствования общества, государства, церкви. Отсюда свойственная Эразму высокая оценка разума, знания, неутоми-

Г. Гольбейн
Младший.
Портрет
Эразма
Роттердамского.
1523. (Деталь).
Англия.
Лонгфорд
Кастл



Г. Гольбейн
Младший.
Портрет
Эразма
Роттердамского.
1523. Париж.
Лувр



Портрет
Эразма
Роттердамского,
выполненный
современником
с оригинала
Г. Гольбейна
Младшего.
Парма.
Национальная
галерея



мой трудовой активности человека. Его отличал неизменный интерес к задачам нравственного воспитания человека и общества — к «науке добродетели».

(Эразм выступал за широкое, выходящее за рамки официальной ортодоксии представление о христианстве, за сочетание наук и благочестия, неотделимого от добрых нравов, против жестко-догматической религиозности.) Он подвергал острой критике суемудрие схоластики и формализм церковного культа, невежество и ханжество клира, паразитизм монашества. Его обращение к первоисточникам христианства позволило выявить ошибки переводов Писания, канонизированных церковью, и дало возможность нового его понимания. Это способствовало расчистке почвы для Реформации.

Для социально-политической мысли Эразма были характерны противоречия, типичные и для многих других гуманистов. Он возлагал чрезмерные надежды на благую волю просвещенных монархов, на способность высшего клира пойти навстречу идеям радикальной внутрицерковной реформы, испытывал страх перед возможностью народного «мятежа». В то же время всей своей деятельностью зоркого критика современных порядков и их нравственных основ, обличителя сословных предрассудков, он внес крупный вклад в развитие оппозиционных движений против засилья Рима, нетерпимости и произвола властей.

Эразм резко выступал против феодальных междоусобиц и захватнических войн, несущих страшные бедствия народам. Он первым обосновал гуманистической аргументацией призыв к миру, обращенный ко всем людям доброй воли. В мире он видел норму гражданской жизни, главное условие развития наук и расцвета всех форм трудовой деятельности человека.

Сыграв важную роль в подготовке Реформации, Эразм, однако, не примкнул к ней из-за ее решительного разрыва с Римом, раскалывавшего христианский мир и из-за ~~быстро выявившейся~~ ~~узости~~ ~~новой ортодоксии~~, ~~противоречившей~~ гуманистическому мировоззрению. Эти расхождения выявила его полемика с Лютером о свободе воли. Несмотря на стремление и католиков и протестантов привлечь Эразма в свой лагерь, он попытался сохранить независимость личной позиции, отвергая фанатизм любой «секты» и прокладывая путь еще редким в XVI столетии сторонникам веротерпимости.

Влияние творчества Эразма было огромно. До разворота событий Реформации, когда его слава пошла на убыль, современники видели в нем беспорного главу международной «республики ученых» и даже Лютер признавал Эразма «красноречивейшим в столетии». Эразм оказал большое идейное воздействие на передовую общественную мысль XVI—XVII вв.; на сторонников «гуманистической ереси», антитринитаризма и анабаптизма, оппозиционных всем государственным, в том числе протестантским церквям; на противников жесткого контрреформационного курса внутри самой католической церкви; на рационалистические тенденции в философии, результатом которых стало распространение деизма; на педагогику нового времени, одним из родоначальников которой был Эразм.

Его жизни и деятельности посвящена поистине необозримая литература. Свой вклад в «эразмиану» вносят и советские ученые. В нашей стране интерес к наследию великого нидерландского гуманиста продолжает расти.

Это показала и научная конференция, проведенная в июне 1986 г. в Москве и приуроченная к 450-летию со времени кончины Эразма. Кон-



Иеронимус Хопфер.
Портрет Эразма Роттердамского.
1520.
Резцовая гравюра



Альбрехт Дюрер.
Портрет Эразма.
1520. Рисунок.
Париж. Лувр



Неизвестный мастер.
Портрет пишущего Эразма.
1522.
Ксилография

ференция была организована Комиссией по культуре Возрождения Научного совета по истории мировой культуры АН СССР совместно с Институтом всеобщей истории АН СССР. В работе конференции участвовали историки, философы, искусствоведы и литературоведы из Москвы, Ленинграда, Киева, Минска, Риги, Новгорода, Иваново и других городов СССР. Материалы конференции составили основу данного сборника.

В нем освещается широкий круг проблем, в том числе дискуссионных, по истории общественной мысли, культуры, искусства эпохи Возрождения и Реформации. Рассматриваются идейные истоки, этапы духовной эволюции, выдающиеся творческие достижения Эразма, а также его иконография. Освещается идейная борьба, которая шла вокруг его наследия. В статьях даются сравнительные исторические характеристики социально-политических, философских, педагогических и иных аспектов творчества Эразма и других видных деятелей Возрождения и Реформации, уделено внимание исследованию редких изданий его работ, в том числе находящихся в советских книгохранилищах. В сборнике впервые в несокращенном виде публикуется перевод на русский язык одного из программных произведений Эразма — «Жалоба Мира». Издание иллюстрируется портретами Эразма и его современников, а также другими произведениями мастеров ренессансного искусства.

Сборник продолжает ряд изданий Комиссии по культуре Возрождения.

Редколлегия выражает искреннюю благодарность А. В. Чудинову, принимавшему участие в подготовке сборника к печати.

Редколлегия.

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ И СЕВЕРНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

В истории культуры эпохи Возрождения достаточно отчетливо выделяется хронологический отрезок, характеризующийся наивысшим расцветом гуманизма во всех европейских странах, где это движение имело место. Расцвет во всех ветвях культуры: чеканным латинским языком излагаются глубокие и подчас смелые мысли, обмениваются посланиями гуманисты, не зная препятствий ни в языке, ни в сословных или профессиональных предубеждениях. Вера в человеческий разум решительно побеждает темные призраки средневековья, в искусстве торжествует идея подражания природе путем познания ее законов и мер, и человек трактуется как вершина творения. Он наделен божественными совершенствами, но обладает и конкретностью индивида со своими особенностями темперамента, одаренности и внешности. Этот блестящий период, длившийся не более двух десятилетий, отмечен триумфальным распространением книгопечатания, возникновением прославленных «оффицин»: Альда — в Венеции, Кобергера — в Нюрнберге, Фробена — в Базеле. [Это рубеж XV—XVI вв. Конец периода обозначился трагическим порывом «нити времен» — наступлением Реформации с громовыми ударами Крестьянской войны, с фантастическим ожесточением религиозных споров, кровопролитий и репрессий.]

Этот короткий, но блестящий этап в истории западноевропейской культуры по праву может быть назван «эразмовским» — не только потому, что автор «Адагий», «Энхиридиона», «Жалобы Мира» и «Похвалы Глупости» обладал наиболее широкой и устойчивой славой среди своих современников-гуманистов, но и в силу специфической емкости его таланта, его способности охватить в творчестве самые характерные тенденции интеллектуальной и художественной культуры своего времени, особенности стиля мышления и жизненных принципов эпохи.

И все же для Италии, как бы ни было там известно и даже популярно его имя, Эразм всегда оставался чужим — в то время как за Альпами он был повсеместно признан главой невидимого «государства ученых» (*respublicae litterariae princeps*). Эразм сам отказался от заманчивых предложений папы Льва X, переданных ему графом Каноссой¹. У Эразма никогда не было того ностальгического отношения к родине гуманиз-

¹ Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia. L., 1962. Т. 3b. P. 159, ep. 1232. (Далее: LB).

ма и Возрождения, с каким писал об Италии, например, Дюрер. Его позиция была до известной степени ближе к его оппонентам — Лютеру и Гуттену. Противник любого проявления национального самодовольства, «филаветий» народов, с наибольшим сарказмом высказывал он свое осуждение итальянцев, которые «присвоили себе первенство в изящной литературе и красноречии, а посему пребывают в таком сладостном обольщении, что из всех смертных единственно лишь себя не почитают варварами. Этой благостной мыслью более всех проникнуты римляне, которым доселе снятся приятные сны о древнем Риме»². Себя же Эразм не причислял ни к одному народу. «Я хочу быть гражданином мира, принадлежащим всем, или, скорее, путником повсюду», — писал он Цвингли³. Впрочем, после 1520 г., особенно в конце жизни, все чаще говорил он о себе как о голландце, называя своей родиной то Галлию, то Германию⁴. И почти в те же годы, сообщая о возвращении из Лувена в Базель, он замечал: «Моя Германия, которую я, к моему сожалению и стыду, так поздно узнал»⁵.

Действительно, жизнь Эразма приблизительно равно связана с разными странами. Его родина Нидерланды; как гуманист он формируется более всего в Париже; в Англии зарождается его этико-теологическая система «*Philosophia Christi*»; но самые плодотворные годы его жизни прошли в двух немецких городах — Базеле и Фрейбурге. Большинство современников связывают его с Германией. «*Decus Germaniae*», называют его.

Принадлежность Эразма к Северному Ренессансу наиболее очевидна. При этом позиция «гражданина мира или путника повсюду» — всецело его личное свойство, ибо типичным для северных гуманистов был акцентированный патриотизм. Эразму же прощались даже его насмешки над «филаветией». В нем, собственно, воплотилась сама идея и существо той интеллектуально-культурной общности, которую мы называем Северным Возрождением⁶.

В отличие от Италии, где обращение к античной культуре осознавалось как возрождение своего национального прошлого — та самая гордость, о которой говорил Эразм, — в странах Северного Возрождения неизбежно должна была проявиться известная отрешенность от локальных традиций средневековой культуры, своего рода абстракция гуманизма. На раннем этапе эту тенденцию выразил Николай Кузанский. В период апогея гуманистического движения с наибольшей полнотой она проявилась в творчестве Эразма. Позиции величайших гуманистов Северного

² Цит. по: *Эразм Роттердамский. Похвала Глупости*/Пер. с лат. П. К. Губера. М., 1958. С. 122—123.

³ *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*/Ed. P. S. Allen et H. M. Allen. Oxonii, 1906—1958. Т. I—XII. 1906. Т. I. P. 562. N 294.

⁴ «Я не могу отрицать, что я голландец (*hollandum esse nec negare non possum*), но батав ли я, это трудно утверждать, скорее моя родина относится к Галлии» (*Ibid.* 1924. Т. V. P. 499).

⁵ *ЛВ. Т. 3 а. Р. 756*, ер. 650.

⁶ Подробнее см.: *Немилов А. Н. Специфика гуманизма Северного Возрождения* // Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978. С. 39—51; *Он же. Значение Реформации для культурной общности Северного Возрождения* // Культура эпохи Возрождения и Реформация. М., 1981. С. 146—150.

Возрождения были до известной степени квинтэссенцией гуманизма как такового, вне каких бы то ни было локальных патриотических условностей. В основе их взглядов лежало неперемнное условие — идея всеобщего мира. Для Николая Кузанского она выразилась в концепции «всеобщего согласия» («Concordantia Catholica», 1434), Эразм воплотил ее в своей «Жалобе Мира» («Querela Pacis», 1517).

Известность Эразма берет свое начало уже с выхода в свет первого парижского издания собрания латинских пословиц и образных выражений («Adagiorum collectanea», 1500). Изданные при жизни автора 60 раз и многократно дополнявшиеся им, так что от общего количества 800 они умножились до 3260, тщательно прокомментированные, они нашли широкое применение, став источником цитирования в латинских трудах у всех последующих гуманистов. Позже Эразм дополнил этот свод употребимых афоризмов и пословиц сборником античных притч («Parabolaе», 1514). Но слава и признание его «князем гуманистов» пришли к Эразму с появлением «Руководства христианского воина» («Enchiridion militis christianaе»), изданного в Антверпене в 1502 г. В этом глубоком по мыслям, отточенном по форме и языку философско-теологическом произведении впервые заявляет о себе новое гуманистическое движение — «философия Христа» («philosophia Christi»), немедленно нашедшее своих многочисленных адептов и последователей. Явившись манифестом «христианского гуманизма» («humanitas Christiana»), как нередко называют это направление общественной мысли, «Энхиридион» (мы предпочитаем именно так назвать это произведение, поскольку двойной аллегорический смысл его заглавия непереводаим) синтезировал, впитал в себя основные тенденции и идеи всех тех трех «школ», которым Эразм обязан был своим становлением.

В ранние годы, еще в Девентерской школе, была заложена его система морального очищения путем развития зачатков добра, преодоления соблазнов и испытаний. Она получила свое развитие и подкрепление в воспринятых в Париже принципах ренессансного неоплатонизма, включая знакомство с идеями Платоновской академии, Марсилио Фичино, и наконец оформилась в тесном дружеском общении с английскими гуманистами в Лондоне, обогатившись идеями евангелизма Колета и мыслями об общественном служении Томаса Мора. Это наличие трех исходных концепций определило легкость восприятия и распространения «Энхиридиона» в равной мере во всех трех странах. Но характерно, что именно в немецких гуманистических центрах слава Эразма упрочилась несколько позже, в связи с появлением «Похвалы Глупости» и позицией его в споре Рейхлина с Префферкорном. Впрочем, широкое распространение в Германии идей «нового благочестия» также облегчило восприятие «Энхиридиона».

Опираясь, подобно итальянским гуманистам, на античную философию, и прежде всего на этические учения Платона и его последователей, Эразм в качестве образца христианства, не порвавшего с древностью, берет Иеронима и Оригена. Обращение к истокам христианства приобретает для него двойное значение — и как выяснение подлинного слова на основании греческого текста Нового завета, и как возрождение истины христианской этики, не испорченной позднейшими наслоениями и толко-

ваниями. Таким образом подходит Эразм и к важнейшему своему выводу: толкование Писания должно осуществляться на основе законов разума; их цель — проникнуть в существо аллегорической образности текстов Евангелия и Библии. Эта новая экзегетика отвергала схоластические доктрины. Абстрактным софистическим рассуждениям, основанным на букве текста, к тому же текста в единственном варианте Вульгаты, противопоставляется идея толкования по смыслу, исходя из общих моральных устоев христианства. Сам Эразм считал свою экзегетику развитием учения апостола Павла по примеру прежде всего Оригена, Амвросия, Иеронима и Августина. Эразм категорически отвергает, как «бредни», софистику скотистов и наивную веру в чудодейственность предметов, знаков и жестов. «Энхиридион» становится поэтому манифестом «мирской теологии» — т. е. разрушает сложившуюся уже в раннем средневековье интеллектуальную монополию церкви.

Идеи «Энхиридиона» имели широчайшее распространение во Франции и в Нидерландах, а в немецких землях, включая Швейцарию, они наложились на традиции антикюриальной борьбы и критики римской церкви, послужив могущественным элементом в подготовке Реформации.

Позиция самого Эразма в отношении папства — один из наиболее дискуссионных моментов в анализе его взглядов и реальной деятельности. Нельзя считать его стоящим вне церковной политики и связанных с ней споров. Его служба у епископа Камбре, а впоследствии жизнь в Париже, принадлежность к университету и прямая связь с Робертом Гагэном, одним из наиболее влиятельных прелатов французской церкви, совершенно исключают возможность неосведомленности Эразма. Его энергичные неодобрительные высказывания в адрес преимущественно папы Юлия II, даже если справедливы сомнения относительно авторства памфлета «Юлий, не допущенный на небеса» («Julius Exclusus»), осуждение им претензий папства и особенно милитаристских поползновений — все это достаточно красноречиво свидетельствует о его принципиальной антикюриальной позиции. Именно поэтому в Германии с началом Реформаций имя Эразма непосредственно связывается с выступлением Лютера. Ярким примером этому может служить известное место в дневнике Альбрехта Дюрера, где он выражает свои чувства в связи с известием о «похищении» Лютера: «О Эразм Роттердамский, где ты? Посмотри, что творит несправедливая тирания мирского насилия и сил тьмы! Слушай ты, рыцарь Христов, выезжай вперед рядом с господом Христом, защити правду, заслужи мученический венец...»⁷

Почему же Эразм именно в годы Реформации так энергично выступает с позиций защиты римской церкви, категорически не приемля учения Лютера, в значительной мере опиравшегося на эразмианские принципы? Обычно главное внимание уделяется в данном вопросе спору о «свободе воли» и принципиальным противоположностям в понимании отношений «разума» и «веры», что в принципе бесспорно, и потому на этих двух моментах мы не будем заострять наше внимание⁸. Но нетруд-

⁷ Цит. по: Дюрер А. Дневники, письма, трактаты. Л.; М., 1957. Т. I. С. 152.

⁸ См.: Смирин М. М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978; Соколов В. В. Философское дело Эразма из Роттердама // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1936. С. 5—68.

но убедиться, что отмеченные расхождения не объясняют сами по себе преданности Эразма единству церкви, его готовности даже защищать авторитет папства. Здесь нельзя видеть и признак какого-либо «отступничества» Эразма от своих принципов. Скорее, наоборот, при всех обстоятельствах Эразм, следуя за Николаем Кузанским, оставался верен идее религиозного мира и единства церкви. Он также считал справедливой войну против турок-завоевателей в защиту христианства в целом и полагал необходимым сохранять единство христианской церкви под высшим авторитетом папы.

Выступая против Реформации, Эразм стоял на защите единства и в культурном развитии. Практически это была защита Северного Ренессанса. Так, в общем верно, расценивается эта роль Эразма в научной традиции, но к этому примешивается и нечто другое. Говоря о роли Эразма для Северного Возрождения, Маргарет Манн Филиппс, а вслед за ней Льюис В. Спитц⁹ само понятие «Северное Возрождение» интерпретируют как «Религиозное возрождение», считая, что «философия Христа» Эразма, а затем религиозная реформация и составляют главную его специфику. Не возвращаясь к вопросу о типологической основе Северного Возрождения, заметим, что подобное толкование дает искаженную картину Ренессанса. Ведь именно появление гуманистических элементов в народной культуре позволяет полнее уяснить специфику самого гуманизма.

В гуманистической культуре эпохи Возрождения совершенно особую роль, как известно, играло изобразительное искусство. Ж. Марлье отметил¹⁰, что наиболее ранние свидетельства о непосредственном общении Эразма с художниками относятся еще ко времени путешествия в Италию, куда он отправился в 1506 г. в качестве наставника при детях лейб-медика английского короля генуэзца Боэрио, а там в 1508 г. перешел на службу к бастарду короля Шотландии, в свои 18 лет архиепископу, Александру Стюарту, вместе с которым он до середины 1509 г. пробыл в Риме. В ту же пору там находится в свите архиепископа Утрехтского молодой художник Ян Госсарт (Мабюзе). Возможно, что произведения Госсарта с их своеобразными попытками найти пути синтеза античности и христианства, несходные с флорентийской школой медичейских живописцев, отражают в какой-то мере влияние Эразма.

Непосредственно общался Эразм и с антверпенским живописцем Квентином Массейсом, оказав воздействие на его художественные замыслы. Речь идет о произведениях, далеких от теологических идей Эразма, — это парные портреты Эразма и Петра Эгидия, дающие ощущение духовного единства двух гуманистов. Очевидно, Массейс же явился автором медали с портретным профилем Эразма, на которой имеется аллегорическое изображение бога Термина и на реверсе девиз Эразма: «concedo nulli». Но более всего выразительны работы, созданные под явным воздействием произведений Эразма, а возможно, и в результате встреч с ним в Нидерландах в 1519—1522 гг. Следует в первую очередь назвать жанровые произведения, имеющие моралистическое содержание.

⁹ *Mann M. P. Erasmus and the Northern Renaissance. N. Y., 1950; Spitz L. W. The Religious Renaissance of the German Humanists. Cambridge (Mass.), 1963.*

¹⁰ *Marlier G. Erasme et la Peinture flamande de son temps. Damme, 1954.*



*Квентин Массейс.
Портрет Эразма.
1517. (Левая часть
диптиха). Рим.
Национальная галерея.
Палаццо Корсини*

Таково изображение так называемого «Менялы с женой» (в Лувре) — очевидно, аллегория скупости или суетности, — как и многочисленные изображения менял, большая часть которых, видимо, явилась уже дальнейшей разработкой выполненных впервые Массейсом жанровых картин. Среди его учеников и последователей, разрабатывающих эти темы, можно назвать Маринуса ван Роймерсвале. Подобная жанровая тематика, очевидно, еще более окрепла и распространилась под воздействием «Разговоров запросто» — не столько в качестве иллюстраций к сюжетам Эразма, сколько как характерный стиль видения жизни. Так возникают многочисленные изображения на тему «Влюбленных стариков», в их числе хранящаяся во дворце Дориа в Риме картина Квентина Массейса, обычно называемая (скорее всего, ошибочно) «Два лица-мера» или «Два молящихся старика»¹¹.

¹¹ Ibid., P. 227. III. 34.

*Квентин Массейс.
Портрет Петра Эгидия.
1517. (Правая часть
диптиха).
Англия.
Лонгфорд Кастл*



Многие из таких изображений — особенно различные типы «молодых стариков и старух» — распространяются, особенно благодаря Лукасу Кранаху и его мастерской, и в Германии. При этом можно заметить, что здесь имеет место не столько заимствование жанровых типов, сколько влияние общего по духу источника. Немецкие художники, видимо, в большей степени следуют мыслям и образам «Похвалы Глупости», чем жанровой повествовательности «Разговоров» Эразма.

Пожалуй, именно немецкая живопись оказалась наиболее близкой Эразму. Он неоднократно выражал свое восхищение искусством Дюрера, говоря, что тот превзошел самого Апеллеса¹², несомненно видя именно в нем лучшего художника своего времени. Однако Эразм был не очень доволен своим портретом работы Дюрера, не найдя в нем сходства с собой¹³. Иным было отношение Эразма к Гансу Гольбейну Младшему.

¹² *Dialogus de recta Latini graecique Sermonis Pronuntiatione*. Basileae, 1529. P. 70.

¹³ *Opus epistolarum*. 1928. T. VII. P. 376, ep. 1985.

rerum humanarum fortunatrix, mecū adeo consentiat, ut sapientibus istis semper fuerit inimicissima. Contra stultis etiam dormientibus, omnia commoda adduxerit. Agnoscat Timotheum illum, cui hinc etiam cognomen, & pro uerbum *ἡ εὐχρηστία κέρει*. Rursum aliud *γλαυξ ἑπίσταη*. Contra insipientes quidam illa, *σὺν πῆξιδ ἑπισηθέντες*, & equū habet Seianum, & aurum Tolosanū. Sed desino *παρομιθήσει*, ne uidear Erasmi mei cōmentaria, suppilasse. Ergo ut ad

ἐπισημόλιμος κατὰ ἀνάγκην. i. Socratem mundus fecit sapientem esse. Et male fultulit Socratem mundus. In carcere acutus, quonia bibens mortuus est. Polypedē comedens Diogenes crudum mortuus est. Aeschylō scribenti incidit testudo. Sophocles acinū comedens uixit, suffocatus periit. Canez Thracij Euripidem uorauerunt. Diuinum Homerū fames confecit. Timotheus. Hic dux erat Atheniensium, longe omnium fortunatissimus, de quo Suidas sic scripsit, *Ἐπισημόλιμος ἦν ἐπὶ τῆς εὐχρηστίας οἱ ζωγράφου κοινώματι, καὶ τὰς τυχὰς φορέσας αὐτῷ εἰς δίκτυα πέλαι, καὶ πορθῶντα ἀντὶς, ἀπὸ τοῦ μύθου πτωχὸν εὐχρηστῶν*. Hic dux erat Atheniensium, longe omnium fortunatissimus, de quo Suidas sic scripsit, *Ἐπισημόλιμος ἦν ἐπὶ τῆς εὐχρηστίας οἱ ζωγράφου κοινώματι, καὶ τὰς τυχὰς φορέσας αὐτῷ εἰς δίκτυα πέλαι, καὶ πορθῶντα ἀντὶς, ἀπὸ τοῦ μύθου πτωχὸν εὐχρηστῶν*. Finxerūt ipsum in imaginibus pictores dormientē, & fortunas ferentes ipsi in retia ciuitates, & populantē eas inuentes felicitatē ipsius, supbient autē propter bonā fortunā Timotheus, dixit ipsius magis quā fortunā esse, egregie facta. Quocirca infelicio euasit postea, indignatē ipsi fortuna, *ἡ εὐχρηστία*. i. dormientes rete capit. Hoc puerbiū quidam in eos, quibus citra laborē conatū, oia quae capiunt, eueniūt. Natū ab ipso Timotheo, quod uulgo *εὐτυχία*. i. felix cognominatū est, quod fortunator quā prudētior haberet. *εὐχρηστία*. i. in rebus uolat. Noctua sacra est Mimeruā. Ea dicta est Atheniensium male cōsulsa, in bonū uertere exitū, unde puerbiū, Noctua uolat. *Ἐπισημόλιμος*. i. quia luna natū, puerbiū est in eos, quae ex durissimis laboribus, quae alijs profunt, ipsi nihil fructus capiunt. Quod Hercules hac luna natus ferat. Equū habet Seianū Vtrūque puerbiū dicebat de extremo infortunio, unde de natum sit, explicat Au. Gellius. *παρομιθήσει*. i. puerbiari, siue puerbiari uti. Suppilasse). i. furtim usurpasse. Neminē nominatim taxauit, propter

nes, triste isere habuit iste exitū, indignatus, scripsit, *Σωκράτην ὁ κόσμος ἐπισημόλιμος φάμ εἶναι καὶ κωμῶσαι ἐπὶ αὐτῷ ἔργον ἐκράτω ὁ κόσμος*. *Ἐπισημόλιμος*, κωμῶσαι ἢ πτωχὸν τὸ θνητὸν πολυπόδα φαγαλῶν ὁ διοφύλιος ὁμοῦ τὴν κερ ἀγαθῶν γὰρ, φαίη ἐπισημόλιμος ἡ γλῶσσος σαφοκέως, ῥαβδῶν φαγαλῶν σαφολῶν πεπιγυε τὴν κερ καὶ οἱ κατὰ θράκη, ἐπὶ τῷ δὲν ἔργον τὸν θεῶν.

S 3 ter scriptum

Dum ad hunc locum peruenit Erasmus, seipsum sic uultus exclamant, *ὁ κόσμος, ὁ Erasmus ad hunc locum peruenit*.



Письмо, которое художник отвез в Антверпен в 1525 г. Петру Эгидию, содержит наилучшие рекомендации, хотя тон его и значительно более сдержан, чем восхваления Дюрера¹⁴. Первый раз Гольбейн изобразил Эразма, очевидно, не будучи еще с ним знаком. В одном из рисунков, выполненных молодыми братьями Гольбейн, Амброзиусом и Хансом, на полях принадлежавшего базельскому гуманисту Миконию экземпляр «Похвалы Глупости» в издании Фробена 1515 г., гуманист представлен сидящим за пюпитром над рукописью «Адагий». Над рисунком владелец

¹⁴ В письме к Петру Эгидию: «Pictor eminentus» (Opus epistolarum. 1926. Т. VI. Р. 392, ep. 1740).

repræsentare, cum ipsam me coram præ
 sentes præsentē oculis intueamini: Sū
 etenim uti uideatis, uera illa largitrix ἐδωκε
 Quam Latini Stulticiā, Græci μωρίαν ap
 pellāt. Quæq; quid uel hoc opus erat di
 cere, quasi nō ipso ex uultu fronteq; (qđ
 aiunt) facis quæ sim præ me feram, aut quasi si quis me Mi
 neruam, aut Sophiā esse contendat, non statim solo possit
 obtutu coargui, etiam si nulla accedat oratio minime men
 dax, animi speculum, Nullus apud me fucis locus, nec aliud
 frōte simulo, aliud in pectore premo. Sumq; mei undiq; si
 millima, adeo ut nec ἢ me dissimulare possint, qui maxime
 Sapientiæ personā ac titulū sibi uendicant, καὶ ἐν τῇ πορφύρᾳ
 ὠδῖνοι, Ἐν τῇ λεοτῆ ἄνοι obambulant, Quamuis autem sedu

ligitur animus homi
 nis. Ἐν τῇ πορφύρᾳ
 πῖθκοι καὶ ἐν τῇ λεοτῆ
 ἄνοι obambulant. i. Et
 in purpura simia, & in
 leonina afini, nā simiæ
 uulgo habentur in de
 litijs,
 B 3 lo fingāt

*Stulticia largitrix ἐδωκε
 bonorum*
*Stulticia re
 lucet i uultu
 tu.*
*En abambulantia. n. πορφύρα
 λευκίμων...*
*Im Salofim con: Alant
 clausum in portura, aliud
 in terna promptu hū.*
*Difficulta
 ta stulticia.*



Страница из принадлежавшего О. Миконию
 экземпляра «Похвалы Глупости»
 с рисунком на полях
 Г. Гольбейна Младшего,
 изобразившего Эразма, пишущего «Адагии».
 Базель. Изд. Фробена. 1515

Рисунок Г. Гольбейна Младшего на полях
 принадлежавшего О. Миконию экземпляра
 «Похвалы Глупости», изображающий
 Эразма на базельском рынке. Базель.
 Изд. Фробена. 1515

книги пометил: «Когда в эти места приехал Эразм, то, увидев себя изоб
 раженным, он воскликнул: „Ого, если Эразм сейчас еще так хорошо вы
 глядит, он еще заведет себе жену!“»¹⁵. Как непосредственный отклик
 на эти слова рассматривает Г. А. Шмид¹⁶ забавный и совершенно не
 связанный с текстом рисунок, изображающий почтенного, напоминающе
 го Эразма, человека. Заглядевшись на нарядную девицу на площади
 города, похожего на Базель, он пошал ногой в корзину торговли яйцами.

¹⁵ Gerlo A. Erasme et ses portraitistes, Bruxelles, 1950. P. 46.
¹⁶ Статья Г.-А. Шмида помещена в факсимильном издании Микониевого экземпляра
 «Похвалы Глупости». См.: Erasmi Roterodami Encomium Moriae, Fac-simile Ausga
 be mit Einleitung von Schmid H. A. Basel, 1931. S. 9.



Г. Гольбейн Младший. Автопортрет. 1543.
Флоренция. Галерея Уффици

Существенно не то, изображен ли здесь в шутку Эразм, или это просто своеобразная вариация на тему Глупости, не имеющая конкретного прототипа у Эразма, — в любом случае художник предвосхитил жанровые сценки, распространившиеся уже в голландской живописи XVII в., смешной нравоучительный сюжет, как бы увиденный во всей реальности, в духе какого-нибудь Яна Стеена. Эта сценка отличается от средневековых моралистических аллегорий, ограничивающихся более или менее абстрактной трактовкой, но сходна с упоминавшимися произведениями Квентина Массейса, как бы дальнейшим развитием которых она служит. Кстати, многочисленные изображения сластолюбивых стариков, развратных монахов и т. п. среди тех же рисунков на полях Микониева экземпляра «Похвалы Глупости» свидетельствуют о еще более раннем или, во вся-

ком случае, независимо от Квентина Массейса найденном пути создания картин, подобных живой моралистической образности произведений самого Эразма — «Похвалы Глупости», «Разговоров запросто».

Именно Ганс Гольбейн Младший развил эту «эразмовскую» линию в изобразительном искусстве, создав позже свою серию гравированных миниатюр, известную под обиходным названием «Ильяски смерти» (собственно «Imago mortis»). Впервые издана в 1538 г. в Лионе, но выполнена резчиком Гансом Лютцельбургером до 1526 г.)¹⁷. Заслуживает упоминания созданный Гольбейном в Лондоне, в доме Томаса Мора в Челси, групповой портрет семьи Мора¹⁸. Здесь также впервые не только изображен ряд людей, но и передано ощущение уютного домашнего уголка, как об этом лучше всего говорит Эразм в письме Т. Мору и в переписке с его дочерью Маргарет Ропер¹⁹. Этот портрет можно считать прототипом не только семейных, но и вообще групповых портретов в интерьере, получивших особое развитие в голландской живописи XVII в.

¹⁷ Schmid H. A. Die Werke Hans Holbeins in Basel. Basel, 1953. S. 29.

¹⁸ Подлинник погиб в XVII в.; сохранился собственноручный рисунок Гольбейна, сделанный, видимо, с законченного произведения, с надписями рукой Томаса Мора, пересланный последним Эразму в Базель.

¹⁹ Gerlo A. Op. cit. P. 47.

Ганс Гольбейн Младший близок к Эразму и своей общей принадлежностью культуре Северного Возрождения. Немец, работавший в Базеле, он был связан с Нидерландами и оказал немалое воздействие на формирование стиля Антониса Мора как портретиста. Самые плодотворные годы Гольбейн провел в Англии и оставил именно там свою школу. Он побывал также во Франции и способствовал развитию французского карандашного портрета. Именно Гольбейн как бы подвел итог развитию искусства Северного Возрождения, объединенного общностью стиля. Реформация, в особенности на своем раннем этапе, повсеместно несла с собой усиление национальной специфики в искусстве — так же, как и переход от классической латыни к литературе на национальных языках, образование литературных форм живого языка. В последующем воздействие Эразма оказывается наиболее значительным все-таки в нидерландском искусстве.

Особенно сильно оно проявилось в творчестве самого замечательного живописца второй половины XVI в. Питера Брейгеля. Здесь мы имеем дело уже с прямым иллюстрированием. Непосредственно на темы «Энхиридиона» создается серия гравюр по рисункам Брейгеля с изображением «Добродетелей» и «Пороков»²⁰. Прямой образной интерпретацией Эразма явились и такие картины, как «Слепые» (Неаполь) и «Неверный пастырь» (Филадельфия). Но «мысль, определяющая искусство Брейгеля, разумеется, не была уже „Философией Христа“ Эразма»²¹. Так видим мы использование идей и самой деятельности Эразма, направленной на критику церкви и общественной нравственности, во всех без исключения реформационных учениях, но ни одно из них не соответствовало «Философии Христа», ни одно не было эразмианством.

Гуманизм эпохи Возрождения подготовил формирование национальных культур, но с их появлением уступил им место. Эразм, как воплощение самой идеи Северного Возрождения в его наднациональной сущности, сохранявший преданность этой универсальности гуманизма, «*respublicae litterariae*», объективно подготовил основы дальнейшего национального развития, в первую очередь нидерландского Возрождения. Его наследие, интерпретированное последующими поколениями в новом духе, продолжало жить в нидерландской культуре, оставив свой след в английской, французской, немецкой и даже в испанской культуре позднего Возрождения.

²⁰ Pieter Bruegel d. Ä. als Zeichner (Katalog). B., 1975. S. 65–70. Kat. N 69–74.

²¹ Marlier G. Op. cit. P. 307.

ПРИЖИЗНЕННЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ ЭРАЗМА В НЕМЕЦКОЙ ГРАВЮРЕ

Образ Эразма Роттердамского был запечатлен еще при жизни неоднократно, в различных видах портретного искусства — в живописи, медальерной пластике, рисунке, гравюре. Портреты должны были донести до друга, почитателя или покровителя (а Эразм был связан узами дружбы, творческих или конфессиональных интересов с половиной Европы) его зримый облик, как письма и книги Эразма доносили до них его мысли и взгляды. Эти изображения были рассчитаны на определенный общественный резонанс, ибо ко времени их появления Эразм становится высшим духовным авторитетом для всей Европы. Гравюра, будучи произведением тиражным, в значительной степени стимулирует интерес общества к определенной личности, она наиболее адекватно отражает восприятие ее современниками. Не случайно именно в гравюрных портретах Эразма мы увидим не только широкий диапазон средств выражения, но и различные трактовки образа, которые не всегда будут совпадать со взглядами самого Эразма.

Для своего и последующих поколений Эразм — видный представитель и высокий образец нового «сословия» ученых-гуманистов, преобразовавших умственный и духовный климат Европы. Так изображает Эразма его современник Ганс Гольбейн Младший в серии своих портретов. Один из них — гравюра на дереве, лучший из ксилографических портретов, которыми базельская мастерская Гольбейна обеспечивала издателей сочинений Эразма. Эту гравюру датируют обычно 1535 г., но не исключено ее создание еще во время второго пребывания Гольбейна в Базеле, в 1528—1532 гг.

У Гольбейна фигура Эразма, подобно статуе, помещена в пышную архитектурную раму-нишу. Надпись на плите-консоли в основании арки, где стоит Эразм, носит характер античной эпитафии, надписи на памятнике или алтаре; этот дистих как бы «легализует» обращенность «изваяния» вовне, к зрителю: «Если кто не видел телесного облика Эразма, то знайте, что его даст картина, нарисованная с натуры»¹. Надпись не только сообщает о том, кто изображен, но и удостоверяет идентичность внешнего облика (effigies) модели с представленным на «tabella» портретным образом (imago). В соотносительности effigies с imago проявляется представление о личности (persona) портретируемого. Струк-

¹ «Corporis effigiem si quis non vidit Erasmi/Hanc scite ad vivum picta tabella dabit».

тура imago Эразма у Гольбейна проникнута духом величественной римской antichità. Образ портретируемого облагорожен звучной героической нотой. Точка зрения снизу позволяет воспринять фигуру, обрамленную триумфальной аркой, словно стоящей на невидимом пьедестале, отдаляя от нее зрителя.

В композицию введен образ римского бога межей и границ Термина. Этот образ и девиз «Cedo nulli» («Не уступаю никому») были взяты Эразмом в качестве личной эмблемы (с 1520 г. печать с нею стоит на всех его письмах). Не уступивший Юпитеру свое место на Капитолии при изгнании им оттуда остальных богов, Термин олицетворяет античную virtus, непоколебимое мужество. Правая рука Эразма покоится на голове Термина, левой он указывает на него зрителю. Обращенными к Термину жестами портретируемого художник как бы подчеркивает особую значимость этого мифологического персонажа. Современниками эмблема была воспринята как многозначительное указание на определенную позицию — подчеркнуто независимое жизнестроительство, не подчиняющееся давлению внешних сил. В предреформационной и — едва ли не более — в реформационной атмосфере Европы Эразм для своих современников был не только авторитетом в делах веры и гуманистической учености: его слово, сама личность учили «онтологи жизни» — осознанному и свободному определению человека в отношениях к богу и миру.

В гравюре Ганса Гольбейна Младшего явственно звучат, переплетаясь, мотивы антикизирующего гуманизма и светской культуры. В условной, почти театрализованной, среде триумфальной арки взаимодействуют два начала, древнее и современное, — статуя Термина, кажущаяся живой, и фигура Эразма, превращенная в статую. С присущей ему объективной, бесстрастной отстраненностью Гольбейн создает благородный, идеализированный образ, руководствуясь схемой античного портрета-памятника, прославляющего и увековечивающего. Стремление к точному воспроизведению индивидуальных черт облика соединялось в такого рода портрете с необходимостью показать достоинство и значительность представленного лица. Это соответствует сложившейся еще в античности установке, выраженной в словах Плиния: «Живопись облагораживает тех, кто достоин быть увековеченным для потомков». Такой портрет поучителен — так же как поучителен и жанр античной биографии — «истории» и «поэзии» одновременно, ибо в ней сочетаются историческая достоверность и идеальность нормативной поэтики. Исторической достоверностью портрета является его конкретное, индивидуальное сходство с моделью, поэтической нормой выступает показ особой жизненной позиции личности — типологически характерной и общественно значимой.

Герои античности — не только цари и воины, но философы и поэты, стоящие в едином, вневременном ряду духовной элиты. В этот типологический ряд Гольбейн вводит и Эразма. Образ-тип можно тиражировать, изменяя информативные детали — так изменена надпись на плите-консоли в той же гравюре с портретом Эразма в издании его трудов 1540 г.², — схема восприятия образа от этого не изменится. Любопытно,

² «Pallas Apellaeam nuper mirata tabellam/Hanc ait, aeternum Bibliotheca colat/Dae-daleam monstrat Musis Holbinnius artem/Et summi Ingenii Magnus Erasmus opes» («Паллада, восхитившись некогда картиной Аpellеса, сказала, что навечно поме-



Г. Гольбейн Младший. Портрет Эразма с Термином. 1528—1532. Ксилография

однако, что в этом втором, уже посмертном варианте Эразмова портрета (Эразм умер в 1536 г.) надпись не только акцентирует значимость портретируемого лица и трудов, им совершенных, но прославляет также и художника, сравниваемого с древними. Возрождая схему античного портрета-дамьятника, Гольбейн строит на этой основе собственную типологию образа, со свободой ренессансного художника-демиурга ведет диалог с древней традицией.

Напротив, в анонимной ксилографии 1522 г., представляющей собой полуфигурный профильный портрет пишущего Эразма, прочитывается иная, средневековая традиция. Типология образа строится на основе средневековой иконографии евангелистов, отцов церкви и т. д. Раскрытая на пюпитре книга — атрибут, такой же обязательный, как посох и митра для епископа; писание в книгу — знак духовного подвижничества и благого дара словом свидетельствовать истину. Таким образом, схема и канон возвышают конкретное лицо, удостоверяя его принадлежность к авторитетной традиции.

Неизвестный автор этой гравюры в качестве образца использовал медаль с портретом Эразма, выпущенную в 1519 г. в мастерской

Квентина Массейса³. О копировании говорит не только профильная композиция, воспроизведенная в зеркальном отражении, в повороте модели вправо, но и детали одежды, моделировка лица, а также перенесенные с медали надписи, латинская и греческая⁴. Но художник не просто тира-

.....
 щает ее в Библиотеке. Музам Гольбейн являет искусство Дедала, а великий Эразм — плоды высочайшего ума) (*Erasmus Desiderius. Omnia opera.* Basel, H. Froben, N. Episcopus, 1540—1542). За помощь в переводе искренне благодарю проф. А. Ч. Козаржевского.

³ Квентин Массейс — первый портретист Эразма, в 1517 г. он создает портрет, предназначенный в дар Томасу Мору.

⁴ «Imago ad vivam effigiem expressa»; Τὴν κρείττω τὰ συγγραμὰ ματα σεῖσαι («Портрет, отчеканенный с живого образца»; «Написанное им скажет о нем лучше»).

жирует образец, он дополняет оплечное изображение на медали, возвращая его к старой, традиционной схеме — изображению писателя-книжника за работой⁵.

Представляя пишущего Эразма, автор гравюры как бы раскрывает содержание греческой надписи («написанное им скажет о нем лучше»). Латинская надпись, как и у Гольбейна, удостоверяет сходство с живой моделью. Однако в медали, выполненной Квентином Массейсом, эти надписи звучат в ином контексте. Медаль — произведение тиражное, как и гравюра, но выполненное в твердом, «вечном» материале. Главная ее цель — увековечивание памяти (медаль была сделана, возможно, к 50-летию Эразма). Как и Гольбейн, Квентин Массейс создает портрет-тип, схеме которого подчинены индивидуальные черты облика модели. Медаль Массейса говорит об усвоении Севером не только техники, но и самой идеи медальерного профильного портрета, возрожденного итальянцами, — идеи героического увековечивания личности⁶.

Лаконичные надписи дополняют портрет, внося в него элемент умозрительной программы. Греческая надпись на аверсе подчеркивает, что Эразма уже увековечили написанные им книги. Тема вечности звучит и в надписях на реверсе вокруг изображения бога Термина и девиза «Concedo nulli»⁷. Герма с Термином на реверсе имеет символическую связь с портретом на аверсе. Латинское слово «terminus» имеет дополнительное (коннотативное) значение, встречающееся уже у Цицерона, чтимого Эразмом и всеми гуманистами, — предела как смерти. И в медали Массейса соотношение двух изображений, Эразма и Термина, обыгрывается как диалог между Человеком и Смертью. Оба персонажа представлены в



Квентин Массейс. Медаль с портретом Эразма и изображением Термина. 1519. (Лицевая и оборотная стороны)

⁵ Ту же типологическую схему, что и ксилография 1522 г., имеет живописный портрет Эразма, выполненный в 1523 г. Гансом Гольбейном Младшим (Париж, Лувр).

⁶ На Севере, кстати, в отличие от Италии медаль не забирали в сундуки, а вешали на стену, как картину или гравюру.

⁷ «Mors ultima linea regum/ Ора τέλος μακροῦ βίου («Смерть есть последний предел всего/Смотри в конец долгой жизни»).



Неизвестный мастер.
 Портрет
 пишущего Эразма. 1522.
 Ксилография

профиль, а в профильном портрете острота и выразительность образа во многом определяются тем, что взгляд изображенного не выходит из «своего» пространства в пространство зрителя. Будучи направлен вдоль плоскости изображения, пересекая грань видимого мира, он устремлен в вечность — в незримый мир, к недоступной и неведомой нам цели. На медали Смерть представлена в облике юноши с развевающимися волосами. Такая иконография Смерти возможна только в одном случае — когда смерть означает Вечность, на что и указывает в своей статье о «загадке Термина» известный иконолог Э. Винд⁸. Терминус-Смерть выступает в двух уровнях, двух значениях — не только как разрушение и гибель, но и как организующее, творческое начало, свет маяка, освещающий путь жизни, дающий ей смысл и цель осуществления.

Таким образом, надписи, как и изображение Термина, не просто поясняют портрет, но символически указывают на некий внутренний смысл, очень личный для изображенного человека (программа медали обыч-

⁸ Wind E. Aenigma Termini. The Emblem of Erasmus of Rotterdam. [1937] // Wind E. The Eloquence of Symbols. Oxford, 1983. P. 80.

Иеронимус Хонфер.
 Портрет Эразма
 Роттердамского. 1520.
 Резцовая гравюра



но составлялась заказчиком, самим портретируемым) и доступный лишь тем, кому становится доступен его внутренний мир. Многие могут знать легенду о стойком (или дерзком?) боге Термине, не уступившем самому Юпитеру. Но лишь тот, кто внимательно читал и думал о написанном Эразмом, может уяснить, какое именно значение имели для него образ Термина и связываемая с ним легенда. Греческая надпись на аверсе и определяет этот круг посвященных — тех, кто знает труды Эразма.

Мироощущение Эразма пронизано сознанием многоликости всех вещей в мире. Он сопрягает, гармонизирует, противоположные истины и примиряет, уравновешивая, разные, почти незаметные оттенки смысловых значений. Он делает своей эмблемой бога Термина именно из-за многозначности, перетекаемости смысловых оттенков, заключенных в этом образе. Не случайно Термин имеет форму гермы, внизу — это незыблемый, вечный камень, вверху — юный бог, а в целом — это античный, римский образ Вечной Юности, не уступающей ни возрасту, ни смерти⁹. Для Эразма

⁹ Ibid. P. 81. Э. Винд предполагает, что с образом бога Термина у римлян соединился образ богини Юности (Ювеннас), как и Термин, не подчинившейся Юпитеру и не ушедшей с Капитолия.

смерть представляется не только гибелью, не уступающей никому из живых («Cedo nulli»), но и рубежом Вечности, не уступающей своих прав преходящему миру. Такая Смерть-Бессмертие открывает перед человеком перспективу самоопределения перед ликом Вечности. Боязнь болезни и смерти (постоянный лейтмотив писем Эразма) — боязнь не самой смерти, а смерти преждевременной, случайной, мешающей осуществить предначертанное в жизни. Под девизом «Cedo nulli» выступают, таким образом, сразу несколько персонажей: бог межей и границ Термин, Смерть разрушающая, Смерть, открывающая бессмертие, и, наконец, сам Человек, вступающий в диалог с Вечностью.

Медаль, созданная Квентином Массейсом, стала широко известным и авторитетным образцом, к копированию которого обращались прежде всего мастера гравюры, чутко реагирующие на общественные потребности и потребности книжного рынка. Кроме анонимной ксилографии 1522 г., возвратившей массейсовский ренессансный портрет в русло привычной средневековой традиции, копией с медали является и гравюра аугсбургского художника, гравера по меди Иеронимуса Хопфера 1520 г. Лист Хопфера воспроизводит медаль Массейса, по-своему поясняя ее переводом латинских надписей на немецкий язык. Совместив на одном листе изображения с аверса и реверса медали, Хопфер сохраняет бóльшую верность копируемому образцу, чем автор ксилографии 1522 г. Эта близость подкрепляется также и техникой; фактура твердого материала, металла, осязаемая в медали и проступающая в оттиске резцовой гравюры, монохромность¹⁰ и движение светотени, роднящие гравированный портрет с рельефом, — все это полностью отвечает той идее увековечивания, которая была присуща портрету-памятнику. Однако трактовка самого портретируемого у Иеронимуса Хопфера ощутимо иная. Образ Эразма получает настойчивый, целенаправленный и однозначный характер, индивидуальные черты модели приобретают преувеличенную, почти гротескную резкость, тяжелый темный силуэт господствует на листе.

Неполнота программы, заимствованной с медали, меняет смысл изображения. Так, в образе Термина отмечен только один уровень: функция межевого камня («Marckstain»), в связи с чем однозначным становится девиз «Не уступаю никому» («Ich weich kain») — девиз непоколебимости и личной стойкости. Аллюзия Смерть-Вечность, обыгрываемая в медали Массейса, на листе у Хопфера сохраняет лишь один мотив — мотив грозного предостережения («Смерть — последняя черта всех вещей»). Смысловое содержание изображенного ограничено представлением о предопределении, в корне противоречащим идеалам Эразма и наполняющим его образ воинственным протестантским духом.

Характерно, однако, что при всей противоположности образов, созданных Иеронимусом Хопфером и Гансом Гольбейном Младшим, триумфально, в духе античности прославляющим личность Эразма, оба художника одинаково сужают символическое содержание, вкладываемое Эразмом в образ бога Термина.

.....

¹⁰ Монохромность здесь употребляется в том значении, в каком о ней говорит сам Эразм при описании гравюры Дюрера. (См.: Дюрер А. Дневники. Письма. Трактаты. М.; Л., 1957. Т. 1—2; Т. 1: Приложения. С. 205).

В примирении многообразного Эразм ищет совершенства — онтологического совершенства мира и собственного познания, но его эпоха, эпоха назревающей и разразившейся Реформации, требует определенности и — главное — действия. Чем далее, тем более монолитный характер принимает культура в период Реформации, вытесняя все многозначное и эзотерическое, стремясь к прямой наглядности, направленной на реальную действительность. Исчезает многоаспектность символа, он жестко ограничивается одним словесно выговариваемым значением. Сложно сбалансированное, гармоничное целое Эразмовых идей было неизбежно разрушено теми, кто шел за ним, но развивал лишь одну идею, один элемент того сложносоставного целого, каковым было мировоззрение Эразма Роттердамского. Любая идея, будучи отчужденной от контекста целого, получает независимое, самостоятельное бытие. Так происходит и с замыслом эмблемы Эразма, не одинаково трактованной им самим и его современниками.

В Италии в 1509 г., когда Эразм избирает своим гением-патроном римского бога Термина¹¹, легендарные слова Термина «Cedo nulli» звучали естественно в качестве motto, индивидуального, личного девиза. Хотя трактовка образа Термина (Термина-Смерти) у самого Эразма была сложнее, чем у его венецианских друзей, знатоков древностей, с их чисто археологическим интересом к легенде Термина, это не противоречило, а лишь обогащало ренессансный идеал новой, свободной личности. Напротив, в преддверии и в разгар Реформации, после лютеровского «На том стою, я не могу иначе», эразмовское «Cedo nulli» приобрело независимо от воли Эразма однозначный смысл. Слова «Не уступаю никому» на личной печати Эразма, стоящие на множестве его писем времени Реформации — писем увещательных, зовущих к миру и пониманию, — слова эти звучали вызовом, дразнили тех, кто ждал от Эразма лишь солидарности, жаждал его поддержки. Наконец, из лагеря папистов доносится прямое обвинение в высокомерии и гордыне, и Эразм в 1528 г. вынужден написать оправдательную эпистолу (письмо к Альфонсо Вальдесу от 1 августа).

Защищая истинное значение своего девиза, Эразм настаивает на том, что слова «Cedo nulli» произносит Смерть, поощряющая к исправлению жизни¹². Э. Винд утверждает, что такое понимание образа Термина появляется у Эразма лишь в поздние годы, под давлением обстоятельств, а в 1509 г. его эмблема была исполнена вызова, юношеского противостояния миру. Думается, однако, что это не так. Эразм не был бы Эразмом, если бы он ограничился только одним толкованием, одним значением слова. Ученый и мыслитель, он стремится к раскрытию многозначности каждого понятия, слова, символа. И в этом он продолжает тысячелетнюю традицию христианской экзегетики и особенно филологической эрудиции XV в. К 1509 г. Эразм был уже автором своего программного сочинения «Enchiridion militis Christiani» («Руководство христианского война»), в котором его мировоззрение получает четкость нравственной и философской установки. Человек и мир задуманы в согласии друг с другом; че-

¹¹ Античная гемма, изображение на которой идентифицировали с богом Термином, была подарена Эразму его учеником Александром Стюартом.

¹² «...Adhortans ad vitae correctionem...» (Wind E. Op. cit. P. 77).

ловеком своим собственным свободным выбором призван восстановить свою благую природу. В последующие годы эта позиция Эразма не только не изменится, но будет укрепляться, углубляясь в своей сущности.

В контексте эразмовского мироощущения образ бога Термина обретает глубокий и емкий смысл. Смерть перестает быть пугающим врагом, это лишь направляющий ориентир, знак перехода границы. Прикованность к нему мыслями и душой собирает силы, сгущает жизнь, придавая ей единство и целостность перед ликом Вечности. Образ Термина не исчерпывается временным значением Смерти-Вечности. Бог межей и границ, он не только противостоит времени-забвению, но и защищает благодатное место, священное пространство. По легенде, он — вопреки Юпитеру — остался на Капитолии, в заповедном, священном месте. В этом «пространственном» измерении Термин представляется не только олицетворением Смерти, но и стражем запредельной, горней области духа, духовного совершенства. В целом же отношение Эразма к своему гению-патрону поддается следующей смысловой реконструкции: «Перед лицом Смерти-разрушения я, подобно Термину, не уступаю своего духовного пространства никому и ничему, что помешает мне в смерти обрести Вечность».

С эразмовским «Энхиридином» давно связывается знаменитая гравюра Альбрехта Дюрера «Всадник» («Рыцарь, Смерть и Дьявол») 1513 г.¹³ Созданный Дюрером образ не является тем не менее ни иллюстрацией, ни визуальной интерпретацией конкретного текста. Развернутая в «Энхиридионе» картина истинного благочестия — целая система идей нравственно-этического порядка — актуализировала раннехристианский идеал веры и жизненного поведения человека. Его новое и интенсивное переживание порождает в Эразме качественно новое самосознание личности. Средневековое представление о жизни как паломничестве к Небесному Иерусалиму обогащается чувством свободной и активной воли человека на этом пути, дающим острое ощущение границы бытия. Как Смерть-Терминус для Эразма, так и для дюреровского Всадника Смерть не является врагом, непосредственной угрозой. Скорее, это знак порога, предела мира. Как и в эмблеме Эразма, это граница между видимым и невидимым, грань Вечности и духовного возвышения. Так же как Эразм предостерегает в «Энхиридионе» от греха гордыни, опасного самообмана в духовном совершенствовании, так и Всадника у предела мира, у последнего порога поджидает Дьявол со своими соблазнами.

Рыцарь, или Всадник, безусловно, идеальный образ. Но не мог ли он быть одновременно и образом того, кто стал духовным ориентиром для своих современников, раскрыв перед ними новый этический идеал? «Рыцарь Христов» — так Дюрер назовет Эразма в дневниковой записи 1521 г.¹⁴ — не произвольная ассоциация с персонажем гравюры 1513 г., как полагает Э. Панофский¹⁵. Это обращение Дюрера к Эразму, вырывающееся из самой глубины его души в момент острого духовного боре-ния, говорит о том авторитете высшей совести, какой имел Эразм в глазах своих современников. В гравюре Дюрера образ Всадника в одном из

¹³ *Panofsky E. Albrecht Dürer. Princeton [N. J.], 1945. Vol. 1. P. 151–154.*

¹⁴ *Дюрер А. Указ. соч. Т. 1. С. 152.* Эта запись была сделана после известия (оказавшегося ложным) о пленении и смерти Лютера.

¹⁵ *Panofsky E. Op. cit. P. 151.*

аспектов своего смыслового наполнения мог иметь значение идеального духовного портрета Эразма Роттердамского.

Средневековая символика образа Рыцаря-Всадника в гравюре Дюрера сочетается с более современной типологической схемой, открыто «чуждой» для изобразительного строя данного листа, — схемой ренессансной конной статуи¹⁶, разработанной в итальянских памятниках кондотьерам. Такое сопряжение разных временных аспектов специфично для мифа, что и позволяет трактовать изображение главного героя гравюры, Всадника, как мифологический портрет, портрет-памятник. Раздумья Дюрера об истинном облике христианского воина могла вызвать весть о кончине (в феврале 1513 г.) Юлия II, воинственного кондотьера в папской тиаре, на смерть которого Эразм написал яркий памфлет¹⁷. В том же 1513 г. по Европе вдруг разносится слух о смерти Эразма, тяжело болевшего в этот год, тогда же завязывается его переписка с Виллибальдом Пиркгеймером, ближайшим другом Дюрера.

Таким образом, смысловое и образное содержание гравюры Дюрера (так называемой «мастерской гравюры», которую сам художник считал одной из лучших своих работ) несводимо к тем или иным отдельным идеям эразмовского «Энхиридиона». Слово, сказанное Эразмом, обретает у Дюрера собственную силу образного обобщения. Дюреровский «Всадник» и «Энхиридион» Эразма созвучны по сходному восприятию жизни как некоего временного пространства, протяженного и конечного, данно-го личности для самоопределения и духовного выявления.

О значимости темы самоопределения человека в жизни и творчестве свидетельствует следующее этапное произведение Дюрера — гравюра 1514 г. «Св. Иероним в келье». Современный исследователь, говоря о вовлеченности Дюрера в духовную жизнь эпохи, отмечает, что эта гравюра появляется одновременно с Эразмовым переводом посланий св. Иеронима¹⁸. Для Эразма фигура Иеронима — ясный образ правильно понятого, гуманизованного христианства, образец подвижничества в слове, обновляющего ум в познании истинной веры. И для Дюрера важна иконография не Иеронима-отшельника, а Иеронима-писателя, подчеркивающая в нем благодатный дар слова. «Портрет» писателя-евангелиста, изображение писателя-Иеронима, образ писателя-Эразма — это как бы один тип, одна мифологема, в основе которой лежит возможность «подстановки», подмены одного лица другим, так как любой жизненный этикет имеет свой прототип, находится в исторической перспективе других таких же этикетов¹⁹.

Однако для данной гравюры Дюрера более важной представляется не тема мифологического портрета, а та модель мира, которую он здесь соз-

¹⁶ Ibid. P. 152—153.

¹⁷ Изданный анонимно диалог «Юлий, не допущенный на небеса». И Дюрер, и Эразм могли помнить триумфальный въезд Юлия II в покоренную Болонью осенью 1507 г., где оба они находились в это время.

¹⁸ *Clarc K. Civilisation: A personal view.* L., 1974. P. 155.

¹⁹ «Примеривание» ролей — специфичное явление в искусстве данной эпохи, им обусловлено появление так называемых «мифологических» автопортретов А. Дюрера, двух портретов Л. Крапахта, представляющих кардинала Альбрехта Бранденбургского в виде св. Иеронима (один из них является копией с гравюры Дюрера; Дармштадт, Картинная галерея).



Альбрехт Дюрер.
Рыцарь, Смерть
и Дьявол. 1513.
Резцовая гравюра

дает. Мир, представленный на гравюре, — это ячейка, слепок Универсума, который самоопределяется, самоустраивается во всех своих частях. Построение перспективы у Дюрера уклоняется от геометрической правильности²⁰, пространство строится не извне, а изнутри, через сами предметы, окружающие фигуру Иеронима. В том ясном, разумно устроенном мире, каким предстает у Дюрера келья Иеронима, скрытое напряжение создает резкий сдвиг вправо, к самому краю изображения, точки схода перспективных линий (соответственно и точки зрения). Пространство, изображенное Дюрером, развернуто между тремя пределами, означенными черепом у окна, песочными часами на стене и плитой очага рядом с невидимой частью комнаты (восстанавливающей симметрию перспективного построения целого). В символическом измерении это пространство разворачивается между Смертью, Временем и Вечностью. Плита очага, на которую фокусируются перспективные линии, напоминает плиту для эштакети, пока еще свободную для надписи.

²⁰ Burger F. Die deutsche Malerei vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende der Renaissance. B.; Neubabelsberg, 1914. S. 112–113.

Альбрехт Дюрер.
Св. Иероним в келье.
1514. Резцовая гравюра



На вертикальной оси, проходящей через точку схода, Дюрер помещает табличку со своей монограммой. «Внедряясь» таким путем в изобразительное пространство гравюры, художник как бы приобщается к тому светлому, благодатному миру, в котором творит Иероним, он словно вступает во внутренний диалог с героем. Однако местонахождение монограммы на одной оси с плитой очага имеет глубокий символический смысл. В мифопоэтическом плане роль очага в интерьере совпадает с ролью мирового дерева в Универсуме. У Дюрера плита очага, помещенная на границе с другой половиной комнаты, мыслится гранью незримого и недоступного взгляду мира, (*terminus*'ом) видимого и невидимого, конечного и бесконечного, преходящего и вечного. В этом аспекте созданный Дюрером образ глубоко созвучен мировосприятию Эразма. По Эразму, человек постоянно находится у грани добра и зла, силы и слабости, истинного благочестия и скрытой гордыни, само его творчество может быть чревато нарушением гармонии мира. Эразм открывает перед эпохой новые горизонты в познании человеческой природы, к которым настойчиво стремится и Дюрер, также человек своей эпохи. И здесь сквозь призму образа Иеронима Дюрер как бы вступает в контакт с тем,

кто стал духовным ориентиром для своих современников,— Эразмом Роттердамским.

Активность человеческой и этической позиции Дюрера, позволившая ему задолго до личной встречи и работы над портретом Эразма проникнуть в склад его личности, определила и художническую активность мастера. Последняя находит особое отражение в дюреровских портретах 1520-х годов. Для поздних портретов Дюрера типично погрудное изображение. Так решает мастер и графический портрет Эразма (Париж, Лувр), сделанный им с натуры в 1520 г. и передавший почти незаметную, но внутренне интенсивную подвижность интеллекта Эразма. Дюрер-портретист прежде всего ищет в личности ее психологическую доминанту, выявляя которую он может сгустить, заострить индивидуальные черты модели²¹. Однако в личности Эразма, достаточно сложной и уравновешенной, Дюрер не улавливал этой доминанты, которая могла бы придать внешнему облику (*effigies*) модели обобщенность портрета-памятника. Взгляд Эразма на рисунке 1520 г. скрыт за опущенными веками. Художник не вторгается здесь в интимную душевную и духовную жизнь изображенного лица. Дюрер тонко передает нежелание Эразма допустить кого бы то ни было в свой внутренний мир.

Эразм не был, однако, равнодушен к возможности быть увековеченным «нюнрбергским Апеллесом», «Апеллесом нашего времени», как именoval он постоянно Альбрехта Дюрера. Он хлопочет об этом через Пиркгеймера и после появления своего гравированного портрета (Дюрер сделал его только в 1526 г.) в знак признательности пишет хвалебное слово, чтобы содействовать распространению славы художника²². Восхищаясь своим портретом, Эразм, воспитанный на чтении классиков, не мог не отметить отсутствие в нем главного качества античного «биографического» жанра (будь то литературный портрет или портрет, нарисованный художником) — достоверного, убедительного сходства²³. Как пишет А. Смит, «в творчестве Дюрера содержится много свидетельств глубокого его интереса к античной биографии и античным теориям личности», тем не менее в портретах Дюрера влияние античности сказывается изредка и лишь во внешнем выражении — в использовании схемы, типологически близкой античным образцам²⁴.

Созданный Дюрером портрет Эразма выходит за рамки требований, которые предъявляла этому жанру антично-ренессансная модель личности. Одновременно он стоит особняком и в собственном портретном творчестве Дюрера 1520-х годов. Мастер избирает композиционный тип, тра.....

²¹ Примером может служить гравированный портрет В. Пиркгеймера, подаренный им Эразму.

²² Эпизод диалога «О правильном произношении в греческом и латинском языках», вышедшего в марте 1528 г., в канун смерти Дюрера. Взгляды Эразма на искусство основывались на положениях античных авторов. См.: *Panofsky E. Erasmus and the visual arts // Journal of the Warburg and Courtauld Institute. 1969. Vol. 32. P. 225—226.*

²³ Ср. письмо к Генриху Боттеусу 1528 г. и письмо к Пиркгеймеру от 30 июля 1526 г. См.: *Ibid. P. 205.*

²⁴ *Smith A. Dürer as a portraitist // Essays on Dürer. Manchester; Toronto, 1973. P. 68.* Так, например, портрет Пиркгеймера 1524 г. решен в виде скульптурного римского бюста с эпитафией.

диционный для средневековья, — «автор за работой». Однако Эразм не пишет, а думает над письмом. Бездействие пишущего — иконография евангелиста, получающего божественное откровение, но Эразм углублен в собственные мысли. Предметы обстановки, одежда портретируемого, надписи получают у Дюрера особую настойчивость. Увесистые фолианты, кряжистые складки тяжелого одеяния, плита с монументальной, строгой эпитафией — все это крупные, весомые формы, затесняющие пространство. Подлинное лицо и подлинный памятник Эразму — написанные им книги, о чем и говорит греческая надпись в центре эпитафии, взятая с медали Массейса («написанное им скажет о нем лучше»)²⁵.

Книги организуют структуру всего изображения, находясь в некоей системе перспективных линий, сходящихся к эпитафии. Любопытно, что к эпитафии, а не к предполагаемому зрителю повернута раскрытая книга, лежащая на парапете на первом плане. Сам передний план оказывается не только загроможденным, но и затененным, ибо в качестве источника света выступает плита с эпитафией. Она несет в себе свет Вечности, который преобразует ее материальную природу, придавая некий высший смысл и словам эпитафии. Чекапная надпись как бы проступает из глубины светозарного, невидимого и внепредельного мира, увековечивая как самого изображенного, так и запечатлевшего его художника (эпитафия содержит не только монограмму, но и полное имя Дюрера).

«Диалог с Вечностью» ведут, таким образом, двое — Эразм и Дюрер. Как и в гравюре с Иеронимом, лицо изображенного, будучи удалено от зрителя, оказывается ближе к смысловому центру композиции, эпитафии. Дюрер, таким образом, не нарушает принцип ренессансного гуманистического портрета, отодвигая портретируемого от передней плоскости. Лицо Эразма ближе к Вечности, и поэтому оно видится художнику не в обыденной, конкретной индивидуальности черт, а таким, каким оно предстает перед Вечностью, — ликом, освобожденным от всего случайного, просветленным в подвижности духа. Задача сходства оттесняется у Дюрера на второй план, созданный им образ — это не фиксация конкретных, преходящих черт облика, не вмещающих всю глубину духа, а памятник личности мыслителя и человека. Несмотря на знание медали Массейса, Дюрер не изображает бога Термина. Вопреки своим современникам, воспринимавшим эмблему Эразма как горделивый вызов, Дюрер думает иначе. Он ставит на столе перед Эразмом небольшую каменную вазу, напоминающую урну с античного надгробия, вазу с ландышами и фиалками, символами скромности и целомудренной чистоты.

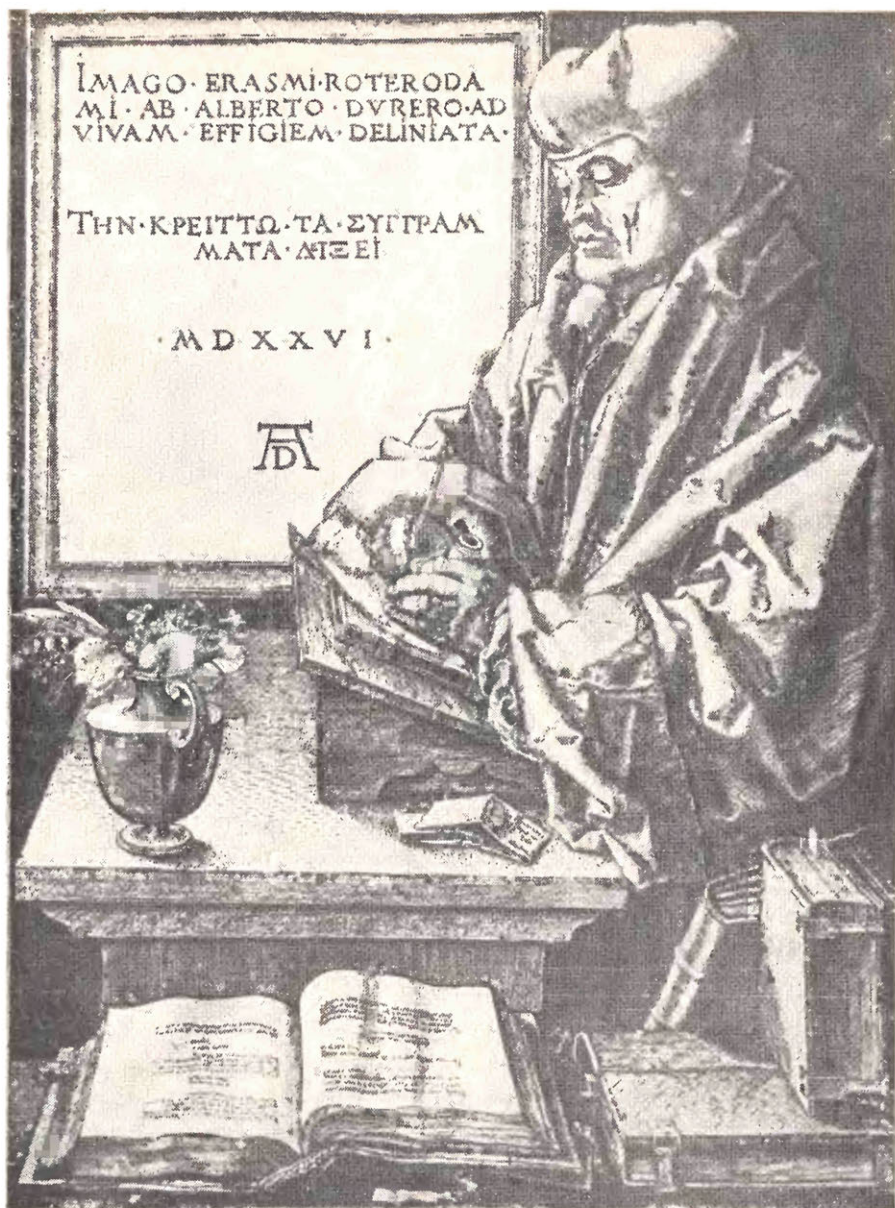
И для Дюрера, и для большинства его современников Эразм был и всегда оставался духовной совестью Европы. В портрете 1526 г. внешнее бездействие Эразма, задумавшегося над письмом, с пером и чернильницей в руках, выражает сознание духовной ответственности перед миром за произносимое им слово²⁶. Слово имеет особый статус в культуре ранне-

²⁵ В 1523 г. Эразм посылает медаль Пиркгеймеру, желая помочь Дюреру, работающему над его портретом.

²⁶ В том же 1526 г. Дюрер завершает картину «Четыре апостола», свое художническое завещание миру, программное произведение, сопровождающееся эпитафией-предостережением о ложных пророках: «Остерегайтесь книжников, любящих хо-



Альбрехт Дюрер. Портрет Эразма.
1520. Рисунок.
Париж. Лувр.



Альбрехт Дюрер. Портрет Эразма Роттердамского.
1526. Резцовая гравюра

го XVI в. Всеохватный и все уравнивающий ум Эразма смог полностью развернуться только в том более свободном духовном пространстве, которое создалось с развитием книгопечатания и соответственно с актуализацией и обновлением всех культурных традиций. Эразм до конца и черпывает средневековую тенденцию к комментарию, систематизации к обучению у античности. Умножая классификации, играя смысловыми оттенками слов, Эразм вырабатывает новый язык; обозначая смысл вещей и границы их значений, он заставляет увидеть мир многообразным и новым, и этот взгляд дает человеческому знанию новую самостоятельную ценность. В том же духовном пространстве находится и Альбрехт Дюрер, и для него слово становится заново значащим.

Реформация делает следующий шаг, наполнив эразмовское слово новой жизнью, активным стремлением к цели и действию, что во многом и объясняет актуальность и исключительное распространение изображений Эразма именно в реформационной Германии в таком демократическом виде искусства, как гравюра. Но Реформация переступит через эразмовский идеал равновесия, чистоты и гармонии мира.

дять в длинных одеждах и принимать приветствия в народных собраниях» (Марк. 12, 38—40; Лука. 20, 46—47).

ЗНАЧЕНИЕ ПАРИЖСКОГО ПЕРИОДА В ФОРМИРОВАНИИ ВЗГЛЯДОВ ЭРАЗМА

Изучая становление идеологии Эразма, многие авторы вслед за выявленным нидерландских истоков его мировоззрения обращаются непосредственно ко времени пребывания Эразма в Англии, считая этот этап решающим в формировании взглядов великого гуманиста¹. Парижскому периоду (лето 1495 — лето 1499 г.) при этом почти не придается значения. Подобная точка зрения восходит еще к П. Мествердту и О. Ренодэ, она характерна, в частности, для трудов А. Ауэра, М. М. Филлипс, В. П. Экерта, Дж. Д. Трэси². Однако в последние годы Ш. Бене, Ю. Райс, А. Рэбил при всем различии их подходов пришли к выводу об известном значении для формирования мировоззрения Эразма первого парижского периода³.

Для более детального рассмотрения проблемы необходимо проследить связи Эразма с движением «нового благочестия» на французской почве, оценить его знакомство в Париже со схоластической традицией, учитывая специфику французского гуманизма конца XV в.

Эразм прибыл в Париж летом 1495 г. для учебы в Сорбонне. Он поселился в одной из коллегий университета — Монтегю, приором которой был Ян Стандонк, в юности учившийся у «братьев общей жизни» в Гауде. Деятельность приора Монтегю, односторонне воспринявшего идеи «нового благочестия» и предписывавшего жесткую физическую аскезу, Эразм осудил в «Формулах обыденных разговоров»⁴ (коротком наставлении, как вести учтивую беседу на латинском языке), написанных в Париже в 1498 г.

¹ *Mestwerdt P.* Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und «Devotio Moderna». Leipzig, 1917. S. 284; *Renaudet A.* Preréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494—1517). P., 1916. P. 290.

² *Auer A.* Die vollkommene Frömmigkeit des Christen: Nach dem «Enchiridion militis Christiani» des Erasmus von Rotterdam. Düsseldorf, 1954; *Phillips M. M.* Erasmus and the Northern Renaissance. N. Y., 1965; *Eckert W. P.* Erasmus von Rotterdam, Werk und Wirkung. 2 Bde. Köln, 1967; *Tracy J. D.* Erasmus: The Growth of a Mind. Geneva, 1972.

³ *Béné Ch.* Erasme et saint Augustin ou Influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Erasmus. Geneve, 1969. P. 25; *Rice E. F.* Erasmus and the Religious Tradition, 1495—1499 // *Journal of the History of Ideas.* 1950. Vol. XI. P. 387; *Rabil A.* Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian humanist. San Antonio, 1972. P. 26—31.

⁴ *Desiderii Erasmi Roterodami Familiarium colloquiorum formulae.* Basileae, 1522. F. h₆v. (Далее: Formulae).

В более позднем высмеивающем монахов диалоге «Рыбоедство» (1526) гуманистом язвительно осуждается пристрастие Стандонка к обрядовой стороне религии и его беспощадная аскетическая суровость. прекрасные намерения, но без капли рассудительности⁵.

Вместе с тем Эразм с симпатией следил за распространением идей «нового благочестия» во Франции. В свои первые парижские годы он полагал, что этическое обновление общества (недовольство монашеством не переросло еще в резкую критику) возможно в реформированном монашестве во взаимосвязях гуманизма и христианской набожности. Подобные мысли содержит теплое письмо⁶ Жану Момберу (главе миссии Виндесгейской конгрегации, прибывавшей по просьбе Стандонка в 1496 г. во Францию для реформы монастырей). Письмо ясно свидетельствует, что Эразм ожидал от «нового благочестия» преобразований, служащих осуществлению гуманистических идеалов.

В Париже у богословов Сорбонны Эразм приобрел возможность основательно познакомиться с теологией. Приступая к занятиям на теологическом факультете, он заранее был готов к резкому неприятию схоластики, исходя, с одной стороны, из отношения приверженцев к ней «нового благочестия», с другой — из общегуманистической традиции, начиная с Петрарки. Ему были известны «Диалектические рассуждения» Валлы⁷, направленные против аристотелевской силлогистики, поэтому он не был склонен ценить успехи формальной логики, все больше превращающейся в изощренную софистику.

Едкую сатиру на вырождающуюся философско-теологическую мысль позднего средневековья содержит письмо о сне Эпименида, адресованное Т. Грею⁸. Эразм пересказывает древнюю басню: гуляя за городом, Эпименид забрался в глубокую пещеру «то ли потому, что страдал от жары, то ли потому, что потерял путь (ведь и с богословами это случается)... Пока он грыз ногти, делая многочисленные открытия в области примеров, сущностей и формальностей, его сморил Сон... длившийся... 47 лет»⁹. Эразм не находит в этом ничего удивительного, поскольку, пронизуяет он, «большинство философов нашего времени не пробуждаются вообще»¹⁰.

Непосредственное знакомство в Сорбонне со схоластическим богословием немало значило для развития гуманистической теологии Эразма. Восприятие им в Англии идей Джона Колета опиралось на ясное сознание непригодности традиционной теологии для обновления религиозной жизни.

Отношение Эразма к схоластике было двойственным. Мы не располагаем сведениями о его богословских штудиях в Париже. Исследователи отмечают знакомство гуманиста с сочинениями Петра Ломбардского, Фомы Аквинского, Оккама, Скота, Бонавентуры, Петра д'Альи, Габриэля Биля, Жана Жерсона¹¹. В целом положительное мнение об

⁵ Эразм Роттердамский. Разговоры за простою. М., 1969. С. 412.

⁶ Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami/Ed. P. S. Allen et H. M. Allen. Oxonii, 1906—1958. Т. I—XII. 1906. Т. I. N 52. P. 166—168. (Далее: Opus epistolarum).

⁷ Ibid. N 67. P. 195.

⁸ Ibid. N 64. P. 190—193.

⁹ Ibid. P. 191. L. 40—50.

¹⁰ Ibid. P. 192. L. 53—54.

¹¹ Bainton R. H. Erasmus of Christendom. N. Y., 1969. P. 39.

Аквинате Эразм высказывает в дискуссии с Колетом в 1499 г.¹² Знание схоластики понадобится ему в споре с Лютером и в других дебатах.

Страстное увлечение Эразма гуманистической культурой, отличавшее его с юности, сблизило его с гуманистами Парижа, имевшими к этому времени уже довольно прочные позиции. Гуманисты более раннего времени П. Фламенк, Ж. Монтрей, братья Коль, Н. Кламанж (конец XIV — начало XV в.) находились под влиянием итальянского Треченто¹³. Бесспорным же очагом гуманистического движения к северу от Альп Париж становится начиная с 70-х годов XV в.¹⁴ Виднейшие его деятели последней четверти XV в., Гийом Фише и Робер Гаген, создали идейную платформу, основные принципы которой базировались на учении Л. Валлы. Правда, в программе Фише-Гагена возрождаемая классическая латинская словесность не представляла самодостаточной ценности, как у Валлы, но была призвана прежде всего украшать философскую и теологическую истину¹⁵. Это отношение к латинской культуре определит своеобразие французского гуманизма последней четверти XV в., еще значительно скованного средневековой традицией, сохранившейся в гуманистических очагах к северу от Альп.

Отметим, что взгляды молодого Эразма в пору его жизни в Голландии выходили за рамки этой идейной программы и были ближе к воззрениям Петрарки и Валлы. Убедительно свидетельствует о том сопоставление двух культурных концепций: суждения об антитезе латинской элоквенции и «варварства», характерные для Фише-Гагена и для молодого Эразма.

По мнению Гагена и его друзей (мнению, восходящему еще к Кламанжу), упадок латинской словесности длился 250 лет¹⁶. Французские гуманисты через голову схоластов XIII—XIV вв. обращались не к античности, как Петрарка или Валла, а к философии XII в. — Абеляру, Гуго Сен-Викторскому, Бернару Клервосскому, Бернару Шартрскому, Иоанну Солсберийскому и др.¹⁷, которые сохранили идущую от Августина сбалансированную связь между риторикой и философией, разрушенную представителями зрелой и поздней схоластики. Именно эти последние, отвернувшись от риторического искусства и искажившие латинский язык с целью приспособить его к выражению абстрактно-логических спекуляций, и именовались «варварами».

В одном из своих писем Эразм, адресуясь к Корнелию Герарду, излагает многие идеи, затем развернутые им в трактате «Антиварвары». В отличие от своих французских единомышленников вслед за Петраркой и Валлой он обращается непосредственно к античности — «времени,

¹² *Opus epistolarum*. Т. IV. 1922. N 1211. P. 507—527.

¹³ *Simone F. The French Renaissance*. Bungay; Suffolk, 1969. P. 43—78; *Tilley A. The Dawn of the French Renaissance*. Cambridge, 1918. P. 57—64.

¹⁴ *Немилов А. Н. Специфика гуманизма Северного Возрождения // Типология и периодизация культуры Возрождения*. М., 1978. С. 46.

¹⁵ *Simone F. Robert Gaguin ed il suo cenacolo umanistico, 1474—1485 // Aevum*. 1939. Anno XIII. P. 410.

¹⁶ *Ibid.* P. 421.

¹⁷ См.: *La renaissance du XII siècle*/Par. G. Pare, A. Brunet, P. Tremblay. P., Ottawa, 1933. P. 146. Цит. по: *Simone F. Robert Gaguin...* P. 421.

когда расцвело занятие всеми искусствами, а красноречие — с особенной силой»¹⁸. «Варварством» он считает схоластику как таковую, но прежде всего имеет в виду представителей позднего ее этапа. Молодой Эразм и французские гуманисты, члены гагеновского кружка, были соратниками, единомышленниками в борьбе против «варваров», поэтому, несмотря на расхождения, в их убеждениях имеются черты несомненного сходства. Позднее, в «Антиварварах», Эразм будет выяснять причины наступления «варварства», интересовавшие и французских гуманистов. Описание их мы находим в трактате Гийома Тардифа, члена гагеновского кружка. Оно напоминает соответствующие страницы «Антиварваров»¹⁹. Вероятно, перед нами не случай заимствования, а результат сходства воззрений гуманистов, принадлежавших к одной культурной эпохе. Последнее нашло отражение и в том, что ни Тардиф, ни Эразм не упоминают о Петрарке. Для обоих родоначальники гуманизма — Валла и Филельфо.

Борьба французских гуманистов круга Фише—Гагена—Тардифа с «варварами», несомненно, стимулировала работу Эразма над «Антиварварами» и сказалась в тексте зрелой редакции 1500—1501 гг.

Контакты Эразма с французским гуманистическим движением конца XV в. должны были оказаться плодотворными по ряду причин. Несмотря на сходство французского гуманизма с нидерландским, отражающее определенный этап в развитии Северного Возрождения, французский гуманизм был более итальянизированным. В отличие от Нидерландов Франция имела довольно тесные культурные связи с Италией, ставшие особенно интенсивными с началом Итальянских войн. Среди членов гагеновского кружка гуманистов было несколько итальянцев, с одним из которых, поэтом Фаусто Андрелини, Эразм особенно подружился. Общение с ними способствовало совершенствованию лингвистической и эстетической культуры французских гуманистов, приобщив их к идеологии итальянского Кватроченто.

Франция первой из заальпийских стран познакомилась с учениями флорентийских неоплатоников²⁰. Интерес гагеновского кружка к ренессансному неоплатонизму объясняется отчасти дружескими отношениями Фише и кардинала Иоанна Виссариона, ученика Георгия Гемиста Плифона. Гаген лично знал и переписывался с Фичино, чьи переводы Платона и Плотина были ему известны. Пико делла Мирандола в 1485 г. посетил Париж, а в 1498 г. Гаген перевел его знаменитое письмо к племяннику и познакомил с ним гуманистов заальпийской Европы. Есть и другие свидетельства интереса к неоплатонизму во Франции — большую коллекцию неоплатонических работ имела библиотека монастыря Сен-Виктор²¹.

Немаловажную роль играли контакты французских гуманистов с Фландрией и Германией. Через эти две страны усваивала французская

¹⁸ *Opus epistolarum*. T. I. N 23, P. 108. L. 86—87.

¹⁹ *Simone F. Robert Gaguin...* P. 451.

²⁰ *Münch W. Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur und Geistesgeschichte (1450—1555)*. B., 1931. S. 180.

²¹ *McFarlane I. D. Renaissance France, 1470—1589. (A Literary History of France. Vol. 2)*. L., 1974. P. 26.

гуманистическая культура идеи религиозного обновления, идущие с Севера, в том числе идеи «нового благочестия». Члены гагеновского кружка принимают участие в реформах монашеских орденов, осуществляют связь с деятельностью Стандонка²².

Эразм проникся французской гуманистической культурой конца XV в. благодаря дружбе с Гагеном, ставшим для Эразма не только покровителем, но и наставником и критиком. Именно ему Эразм дает для прочтения труд, который ценил больше всего из написанного, — первый вариант «Антиварваров». Гаген, указав на недостаточное совершенство избранной автором литературной формы, посоветовал Эразму обратиться к диалогам Платона и Цицерона²³. Последнее примечательно, поскольку неясно, где Эразм приобщился к философии Платона — в Париже или в Англии. Мы склонны предположить первое. Совет Гагена имел тем большее значение, что до этого, как свидетельствуют все его произведения, написанные в Голландии, Эразм был знаком с Платоном лишь понаслышке, хотя не исключено, что он читал переведенный Родольфом Агриколой диалог «Аксиох». Интересом к платоновской философии Эразм, очевидно, обязан Гагену.

Идейную связь Эразма с Гагеном подтверждают их письма, опубликованные в томике стихов Виллема Хермана, вышедшем в Париже в 1497 г. Письмо Эразма носит явный отпечаток влияния Гагена в рекомендации вместо римских классиков подражать христианским поэтам²⁴. Невозможно приписывать Эразму лицемерие²⁵ или смирение перед засилием монашеского консерватизма²⁶. В письме, несомненно, нашло отражение искреннее отношение гуманиста к христианской традиции. Импульс, полученный от Гагена, связанного с движением «нового благочестия», очевидно, способствовал восстановлению идейных контактов Эразма с этим движением, поискам нового синтеза античной и христианской этики. Направление поисков было уже задано и закреплено в Париже, однако решающий этап принадлежал Англии и завершился созданием «Энхиридиона».

Такова роль Гагена в формировании христианского гуманизма Эразма. Отдавая должное главе французских гуманистов, нет нужды, как это делает Ш. Бене²⁷, навязывать Эразму полное подчинение взглядам Гагена, сохранившим свой полусредневековый характер. В отличие от Гагена античные классики представляли для Эразма самостоятельную эстетическую и культурную ценность. Не случайно в его письме парижским ученикам, братьям Нортгофам, он шутливо созывает на воображаемый пир «некоторых из превосходных старых друзей»: Макробия, Авла Геллия, Апулея, Катулла, Марциала, а из современных — Кампано и Полициано²⁸.

²² Ibid. P. 25; *Simone F. Robert Gaguin...* P. 458.

²³ *Opus epistolarum* T. I. N 46. P. 154. L. 39—40.

²⁴ Ibid. I, N 49. P. 163. L. 85—90.

²⁵ См.: *Pineau J. B. Erasme, sa pensée religieuse.* P., 1923. P. 81—82.

²⁶ См.: *Cavazza S. La cronologia degli «Antibarbari» e le origini del pensiero religioso di Erasmo // Rinascimento.* 1975. Vol. 25. P. 156.

²⁷ *Béné Ch.* Op. cit. P. 100.

²⁸ *Opus epistolarum.* T. I. N 61. P. 184—185. L. 137—145.



Портрет Робера Гагена. Гравюра из книги *André Fhevet. Les vrais portraits et vies des hommes illustres. Paris. 1584. F. 530*

Литературные труды Эразма парижских лет разнообразны по жанрам и тематике. В его поэтическом творчестве по сравнению с написанным в Нидерландах несколько выше удельный вес религиозной поэзии, что еще раз позволяет отметить тяготение Эразма к более серьезному осмыслению в Париже христианской традиции. Поэтическое наследие гуманиста того же времени сравнительно невелико. И это закономерно: если в Голландии его знакомство с античностью ограничивалось почти исключительно поэзией, а непосредственное знание философии было крайне ограниченным и самостоятельного значения не имело, то в Париже начинается освоение античной мысли и постепенное созидание на этой основе собственных конструкций, для выражения которых поэтическая форма уже не подходила.

Решающей вехой на этом пути стала написанная в 1499 г. «Речь, посвященная добродетели»

ли» («*Oratio de virtute amplectenda*») ²⁹. Это сочинение можно отнести одновременно и к работам педагогического характера. «Речь, посвященная добродетели» позволяет, на наш взгляд, датировать первое серьезное знакомство Эразма с философией Платона. По-видимому, оно относится к 1498–1499 гг., времени, предшествующему написанию «Речи» ³⁰. До тех пор аллюзии из Платона были немногочисленны и, по всей вероятности, почерпнуты у Цицерона, Филельфо, Агриколы или других авторов. Утверждая в «Речи» идеал личности, развитой телесно и духовно на основе природных задатков и воспитания, Эразм, представляется, заимствовал сходные идеи платоновского «Государства», хотя буквальны параллели прослеживаются не вполне отчетливо. Зато прямые ссылки на «Государство» и «Федр» ³¹ дают возможность с большей долей уверенно-

²⁹ *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia. Lugduni Batavorum, 1703–1706 (Republ. L., 1962). T. V. 65 D – 72 D. (далее: LB).*

³⁰ См.: *Cavazza S. Op. cit. P. 161.*

³¹ LB. V. 69 A: «*Eodem, arbitror, pertinere, quod Plato in iis quos obeundae Republicae destinavit*»; 68 A: «*Quin et Socrates ...in Phaedro Platonis subobscurè quidem, sed nimis quam eleganter innuit...*»

сти судить о непосредственном знакомстве гуманиста с произведениями Платона.

Среди написанных в Париже произведений — уже упоминавшиеся «Формулы обыденных разговоров»³², руководство по стилистике латинской обиходной речи, включающее, кроме повседневных фраз и выражений, ядро одного из самых ранних диалогов Эразма, названного затем «Застольем непосвященных» («Convivium profanum»). Беседуя, его участники высказываются против формальной, обрядовой стороны религии, решительно отвергая посты³³, весьма непочтительно отзываются о Сорбонне, предлагая этому слову забавное истолкование в духе средневековой этимологии, наполнявшей осмеянные гуманистами «варварские» учебники (Сорбонна — место, где умеют хлебнуть (sorbeo) как следует)³⁴.

Диалог позволяет проследить эволюцию философских взглядов гуманиста в парижские годы. Склонность французского гуманизма к философии Платона не прошла для Эразма бесследно: «Застолье» облечено в форму платонова «пира», участникам которого предлагаются не только скромные угощения, но и множество тем для учебных дискуссий³⁵. Примечательна оценка философии стоиков. Отношение Эразма к этой школе неоднозначно. Мальчиком, под влиянием «братьев общей жизни»³⁶, Эразм, по его собственному признанию³⁷, любил Сенеку больше Цицерона. Сильное воздействие стоической морали прослеживается в ранней поэзии гуманиста, трактате «О презрении к миру», в поэзии первых парижских лет. Однако опыт, приобретенный в Монтегю, дополненный худшими впечатлениями детства и юности, проведенных в монастыре, обусловил резкое неприятие Эразмом аскетического ригоризма Стандонка и критику тех элементов стоической морали, которые лежали в основе религиозной практики парижского реформатора. Эразм отвергает учение о самодостаточности добродетели замыкающейся в себе личности, достигающей желанного бесстрастия путем отказа от участия в окружающей жизни. По существу, это была критика монашеского идеала и той сосредоточенности на трансцендентном, которая столь свойственна средневековой религиозности. Стоик, заросший бородой — «знаменем мудрости, общим, впрочем, с козлами, с хмурой важностью и твердокаменными догматами»³⁸, станет излюбленной мишенью насмешек в «Похвале Глупости». (Особенно язвительно высмеивает гуманист беспомощность и бесполезность таких «мудрецов». «Если, коротко говоря, речь идет об одной из тех вещей, без которых невозможна наша жизнь, тупым чурбаном покажется тебе мудрец этот, а не человеком. Ни себе самому, ни отечеству, ни своим близким не может он быть

.....

³² Необходимые примечания, касающиеся создания «Формул» и выхода их в свет, сделаны К. Р. Томпсоном. См.: *The Colloquies of Erasmus/Tr. by Craig R. Thompson*. Chicago, 1965. P. 555, 591—592.

³³ *Formulae*. F. h_v.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.* F. g₅.

³⁶ *Mestwerdt P.* Op. cit. S. 98.

³⁷ LB. III. 1881 F.

³⁸ *Эразм Роттердамский. Похвала Глупости*. М., 1960. С. 16.

ни в чем полезен»³⁹] Отказываясь от стоического учения об аффектах, Эразм переходит на позиции пицеронианско-перипатетической этики⁴⁰, чуждой культу самодостаточности добродетели и рассматривающей ее как необходимое условие участия человека в общественных делах, гражданственности, служении Родине и т. д.⁴¹

В парижские годы создано и «Застолье непосвященных». Один из собеседников, Августин, говорит: «Стоики — мрачная, суровая, бесплодная порода философов, измеряющая высшее благо человека добродетелью (*honestum*), какой? — мне неизвестно»⁴². Он призывает товарищей гнать прочь свойственную «стоикам» завистливую недоброжелательность и враждебность, заключая: «Пусть разум будет исполнен веселья, радостно чело, речь складна»⁴³. Мрачности стоиков в этом диалоге противопоставляется жизнерадостность эпикурейцев, «полагающих счастье человека в наслаждении»⁴⁴, в радостях земного существования. Эпикурейство Эразма органично соответствует гуманистической традиции использования философии Эпикура для полемики против аскетизма.

Вместе с тем критика стоической морали и свойственных ей и христианской этике принципов аскетизма отнюдь не затрагивала всей совокупности ее идей. Это доказывает «Похвала браку» (*Encomium matrimonii*)⁴⁵, написанная гуманистом для своего ученика и влиятельного покровителя лорда Маунтджоя. Эразм находит в античном стоицизме идеи, опираясь на которые он с успехом наступает на средневековые монашеские идеалы. Таково лежащее в основе стоической этики учение о законе добра, присущем природе; в соответствии с ее требованиями и должен жить человек, считает он⁴⁶. Эразм провозглашает следование природе нормальным и естественным условием достойного существования человека. С этой позиции он и оценивает брак: «Ведь если, как утверждают стоики... жить правильно означает следовать велению природы, то что более созвучно природе, чем брак?»⁴⁷ Тот, кто не подчиняется законам, «внутренне присущим нашему духу, не может считаться ни человеком, ни хорошим гражданином»⁴⁸; вступление в брак связывается Эразмом и с выполнением гражданского долга.

По сравнению с трактатом «О презрении к миру» (содержащим негативную оценку брака) Эразм делает значительный шаг вперед по

³⁹ Там же. С. 32—33.

⁴⁰ *Mestwerdt P.* Op. cit. S. 226.

⁴¹ *Иванов В. Г.* История этики Древнего мира. Л., 1980. С. 177.

⁴² *Formulae.* F. g⁶v.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.* F. g⁷.

⁴⁵ LB. I, 414—424D. Первая публикация сочинения относится к 1518 г., однако есть основания считать, что работа написана в конце 90-х годов и уже тогда вошла в состав трактата «De conscribendis epistolis», исправленного и дополненного по просьбе собиравшегося жениться Маунтджоя. См.: *Opus epistolarum.* N 117. P. 271—273. Это мнение подтверждает и сообщение самого Эразма. См.: LB. IX, 107 F—108 F. Указанная датировка принята большинством исследователей. См., в частности: *Rayne J. B.* Erasmus: his theology of the sacraments. Richmond, 1970. P. 109.

⁴⁶ *Иванов В. Г.* Указ. соч. С. 205—206.

⁴⁷ LB. I, 417 D—E.

⁴⁸ *Ibid.*

пути формирования гуманистического мировоззрения, в сторону более гармоничного понимания духовного и телесного в человеке, безоговорочного одобрения повседневной деятельности людей. Гуманист выступал за отмену celibата, защищая в области нравственных норм все природное и отрицая сверхъестественное. Осуждение Эразмом претензий духовенства на исключительную, стоящую вне закона природы нравственность было оппозицией монашескому идеалу.

Обращение Эразма к браку — дань времени, требовавшего внимания к проблеме семьи, общественная значимость которой в связи с социально-экономическими изменениями повысилась⁴⁹. Подобно «Речи, посвященной добродетели», «Похвала браку» свидетельствует о возросшем интересе Эразма к решению политических, социальных и религиозных вопросов, говорит о важности семьи, профессии, государственной деятельности. В обоих произведениях подчеркнута идея индивидуального благочестия⁵⁰. Это новое понимание нравственности найдет дальнейшее развитие в «Энхиридионе».

Среди произведений Эразма парижских лет известны три трактата: «О двойном избытке слов и вещей» («De duplici copia verborum ac rerum»), «О способе обучения» («De ratione studii») и «О написании писем» («De conscribendis epistolis»), родившиеся из его педагогической практики и написанные им для первых учеников. Эти работы, являясь преимущественно пособиями по латинской стилистике, посвящены путям и методам овладения культурным наследием античности.

Важное место в ряду этих произведений занимает трактат «О способе обучения». В нем дана развернутая и обоснованная программа гуманистических штудий, учитывающая лучшие достижения ренессансной педагогики. Как стилем, так и содержанием трактат во многом напоминает «Наставление в ораторском искусстве» Квинтилиана, сочинение, сыгравшее большую роль в формировании педагогики Возрождения. Ранняя, парижская, редакция трактата⁵¹ позволяет проследить эволюцию взглядов Эразма. Отличие парижского сочинения от программы, изложенной в трактате «О презрении к миру», разительное. Монах из Стейна прежде всего отсылает к Библии и святоотеческой литературе, не забывая упомянуть и схоластов; классики же, с оговорками и предостережениями, рекомендованы в последнюю очередь и совершенно обезличены. В парижской работе, написанной в соответствии с наставлениями Квинтилиана, на первом плане — все богатство античной литературы, а схоласты не названы вовсе⁵². Тут сказался как личный опыт студента Сорбонны, так и антисхоластические устремления парижских гуманистов. Впервые появившаяся рекомендация изучать филосо-

⁴⁹ См.: *Ревякина Н. В.* Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в. М., 1977. С. 229.

⁵⁰ *Немилов А. Н.* Немецкие гуманисты XV в. Л., 1979. С. 44—45.

⁵¹ О ее создании и первой публикации см. письмо № 66, а также примеч. к нему П. С. Аллена (*Opus epistolarum*. Т. I. Р. 193). Текст первой редакции трактата опубликован А. Химой по изданию 1511 г. См.: *Нута А.* Erasmus and the Oxford Reformers (1493—1503) // *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*. 1932. Vol. XXV. App. P. 129—134.

⁵² *Ibid.* P. 130—131.

фов, в основном Платона и неоплатоников (Плотин)⁵³, также результат общения Эразма с гуманистами Парижа.

В Париже молодой Эразм испытал воздействие французской гуманистической культуры, и важность этого периода в формировании его мировоззрения бесспорна. Эразм впервые непосредственно соприкоснулся с традициями итальянского Кватроченто, приобщился, насколько можно судить, к идеям флорентийских неоплатоников.

Под влиянием итальянизированного французского гуманистического движения конца XV в. происходила секуляризация мышления Эразма, его отход от монашеского идеала и от оправдывающих этот идеал принципов стоической морали, усилилось внимание к социально-политическим и религиозным проблемам времени. Вместе с тем авторитет Гагена стимулировал интерес Эразма к христианской традиции, его поиски нового синтеза античной и христианской этики.

Воздействие на Эразма французского гуманизма, находившегося еще в стадии становления, не стоит, однако, и преувеличивать. Мировоззрение Эразма быстро обрело зрелость. Трактаты гуманиста конца 90-х годов XV в. впитали лучшие достижения античной и ренессансной педагогики и выдвинули Эразма на самые передовые позиции в европейском гуманистическом движении.

.....
⁵³ Ibid.

ЭРАЗМ И ИТАЛЬЯНСКИЕ ГУМАНИСТЫ

Культура итальянского Возрождения — один из истоков мировоззрения Эразма и его творчества. В поздний период деятельности Эразм подвел своеобразный итог своему отношению к итальянской культуре в диалоге «Цицеронианец», опубликованном в 1528 г. и имеющем подзаголовок «О лучшем роде красноречия». Панорама итальянского гуманизма, намеченная Эразмом в диалоге скупыми, но выразительными мазками, представляет бесспорный интерес. Показательна уже расстановка фигур в этой панораме, ее первый и второй план, иными словами, оценочный аспект, который дополняется высказываниями Эразма об итальянских гуманистах в его письмах.

В настоящей статье мы не ставим своей задачей изучение итальянских истоков мировоззрения и творчества Эразма. Речь пойдет лишь об его оценках гуманистической культуры Италии XIV—XV вв. в диалоге «Цицеронианец» и письмах. Европейский гуманизм первых десятилетий XVI в. поставил ряд важных проблем. Среди них — творческое освоение античного наследия, проблема, зазвучавшая с новой силой во времена широкой моды на античность, но подчас без глубокого проникновения в ее сущность как в самой Италии, так и в заальпийских странах. Не подлинное новаторство, а перепевы достигнутого в предшествующем развитии ренессансной культуры, примитивизация ее, нарочитое упрощение и приземление ощутимы теперь в программах некоторых гуманистов. Один из выразительных примеров — петраркизм в Италии первых десятилетий XVI в. Выхолащиванию идейного содержания гуманизма способствовала и межконфессиональная борьба, и попытки использовать гуманистическую образованность в интересах борющихся церквей. Наконец, следует отметить и наметившийся кризис самой ренессансной культуры. Достигнув апогея, вторгнувшись в разные области познания, она как бы исчерпала возможности развития вширь. Синтез ее завоеваний (по крайней мере, в гуманизме) как раз и осуществил Эразм, а старые позиции только «ораторского» усвоения культуры без религиозно-философских проблем представлялись ему сужением современных задач гуманистического движения.

Все это в той или иной мере сказалось в «Цицеронианце». Он потому и остро полемичен, что остро актуален. Диалог направлен против слепого подражания цицероновой латыни и копирования ораторского стиля великого римлянина, чем грешат, по убеждению Эразма, многие



Цицерон на кафедре.
Миниатюра
из рукописного
кодекса XV в.
«Речей Цицерона»,
написанного Павлом
Миддельбургским.
Ватиканская библиотека

его современники и что он решительно осуждает¹. Эразм был последователен в неприятии формальной риторики как риторики внеисторичной, не вдохновленной актуальной мыслью и существом дела, а заботящейся лишь о красоте слога, скроенного по мерке идеального образца. В понятие «цицеронианец» — подражатель Цицерону — Эразм вкладывает отрицательный смысл, считая подлинным цицеронианством свойственную Цицерону адекватность элоквенции предмету и обстоятельствам речи. Сколь ни блестяще ораторское искусство Цицерона, оно не может

¹ Как полагает один из современных исследователей творчества Эразма — Дж. Валлезе, в «Цицеронианце» автор защищает Цицерона от поверхностной стилистики гуманистов, которые подражают строю его речи, не принимая во внимание его этическую мысль. См.: *Vallese G. Erasme et Cicéron // Colloquia erasmiana touropensia. Vol. 1—2. P., 1972. Vol. 1. P. 242.* Интерес Эразма к философии Цицерона общезвестен. Заметим, что его особенно привлекал гражданский пафос этики римского мыслителя и политика.

быть внеисторичным вечным образцом, полагает Эразм. Бесплодны попытки копировать его в другие эпохи. Не мысль должна следовать за словом, а, наоборот, слово должно быть точным выражением мысли — в этом суть истинного цицеронианства. Такова основная идея диалога. И она действительно отвечала «духу Цицерона», его методу освоения греческой культуры в Риме и для Рима, т. е. в соответствии с историческими задачами иного времени.

Эразм обращает внимание в диалоге и на другую сторону проблемы, исходя при этом из своих богословских идей. Копирование языческой латыни Цицерона не может, по его убеждению, сослужить добрую службу «философии Христа», имеющей свой собственный язык².

Мы не ставим своей задачей дать полный анализ содержания диалога, в котором Эразм оценивает всю европейскую гуманистическую культуру с точки зрения своего понимания цицеронианства. Мы оставляем в стороне и остроумный обмен репликами между главными участниками диалога — фанатичным цицеронианцем Носопном и пытающимся исцелить его от этой болезни Булефором, — за которым видны способы аргументации Эразма, но обратимся прежде всего к той части произведения, где диспутанты, по сути прекращая спор о подлинном и ложном цицеронианстве, делают экскурс в историю латинской словесности и где четко проступают позиции самого Эразма.

Оценка средневековой эпохи в диалоге однозначна: варвары почти похорошили латинскую словесность. «От теологов-схоластов напрасно требовать элоквенции, — говорит Носопн, — тем более цицероновой»³. Соглашаясь с ним, Булефор выдвигает программный тезис: возрождение красноречия началось в Италии во главе с Петраркой, «в свое время прославленным и великим, а ныне почти забытым. Пламенный ум, большие познания, замечательная сила слова». Носопн в ответ: «Неспору. Однако есть места, где ощущается недостаточная опытность в латыни, и вообще слово его отдает грубостью предыдущего века. И затем, можно ли называть цицеронианцем того, кто к этому даже и не стремился?»⁴ Эразм проводит четкую хронологическую грань между средними веками и Возрождением — именно с творчества Петрарки начи-

² Как мыслил Эразм связь красноречия и философии Цицерона с христианством? Решение этого вопроса исследователями неоднозначно. Если, по мнению А. Реноде, Эразм не считал риторико Цицерона пригодной для христианской проповеди (см.: *Renodet A. Etudes érasmiennes*. P., 1939. P. 293), то многие современные авторы склонны подчеркивать стремление гуманиста показать преемственную связь философии и элоквенции великого римлянина с христианской традицией. Так, С. Бене утверждает, что Эразм всегда полагал, что красноречие и моральная философия Цицерона, как и вся античная культура, могут служить христианскому вероучению. См.: *Béné C. Erasme et Cicéron // Colloquia... Vol. 2. P. 577*. Согласно О. Шоттенлоеру, Эразм в диалоге возражает против эстетического культа цицеронианства, что ведет, по его мнению, к новому язычеству. Хотя Эразм всегда ориентировался на целостное восприятие античной культуры, он все же смещает акцент с классической античности на христианскую. См.: *Schottenloher O. Erasme et la respublica christiana // Colloquia... Vol. 2. P. 685*.

³ *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Ordinis primi tomus secundus*. Amsterdam, 1971. P. 661. (Далее: *Opera*. Т. 2).

⁴ Перевод С. Маркиша. См.: Маркиш С. Знакомство с Эразмом из Роттердама. М., 1971. С. 53.

нает он отсчет новой эпохи, эпохи возрождения и расцвета словесности⁵. В то же время Эразм оценивает его вклад в латинскую словесность ренессансной культуры с позиций своего времени (отсюда упрек в недостаточной опытности), в которой отразились достижения гуманизма за истекшие полтора столетия — и в языковом отношении, и в отношении полноты знания античности и более глубокого ее осмысления.

В «Цицеронианце» последовательно выдержан филологический ракурс: участники диалога перебирают имена итальянских гуманистов — от Боккаччо до писателей, риториков и грамматиков первых десятилетий XVI в., характеризуют особенности их латинской стилистики, переводческую деятельность, общий вклад в гуманистическую культуру эпохи. Характеристики эти предельно лаконичны, но емки. Существенно выделение фигур первого и второго плана: об одних гуманистах он говорит как о ведущих, внесших значительный вклад в новую культуру, другие только названы.

Заметим, однако, что набор имен итальянских гуманистов в диалоге хаотичен, лишен хронологического или иного строгого принципа. Тем более важными представляются вехи, которые расставляет Эразм, выделяя крупнейшие имена, ведущие для того или иного этапа развития ренессансной культуры Италии. Показательно и общее число упомянутых имен — в диалоге их 58, в письмах 70, что, несомненно, свидетельствует о широком знакомстве Эразма с гуманистической литературой Италии XIV — первых десятилетий XVI в. Это подтверждают и частые упоминания в диалоге и письмах отдельных произведений итальянских гуманистов.

Ранний гуманизм вслед за Петраркой представлен в «Цицеронианце» именем Боккаччо, который упомянут вместе с Флавио Бьондо — известным римским историком XV в. Оба оценены Булефором как стоящие ниже Петрарки в развитии латинской словесности⁶. Сочинение Боккаччо «Генеалогия языческих богов», в котором отстаивалась идея близости поэзии, философии и теологии, было напечатано в начале 70-х годов XV в. — оно могло быть известно Эразму. Что же касается сочинений Боккаччо на вольгаре, то его «Декамерон» и поэмы как бы выпали

⁵ Как полагает известный исследователь творчества Эразма Э. Кольс, Эразм выстраивает в «Цицеронианце» линию нового интеллектуального движения от Петрарки до современников — Агриколы, Вивеса, Мора, к которым причисляет и себя. Но это движение он не считает чисто эстетическим или риторическим: эловкенцию здесь следует понимать, замечает Кольс, как идеал «мудреца» и как «красноречивое благочестие» (*Kohls E. W. Meditatio mortis chez Petrarque et Erasme // Colloquia... Vol. 1. P. 303*). С последним утверждением трудно согласиться, имея в виду по крайней мере оценку, данную Эразмом итальянскому гуманизму. В диалоге Эразм ведет четкий ретроспективный анализ итальянской ренессансной культуры, не затрагивая связей гуманизма с теологией. «Красноречивое благочестие» — допущение, которое делает Кольс, опираясь на тезис Эразма: «мы изучаем науку, философию, красноречие, чтобы познать Христа и возвестить его славу» (*Ibid.*). Однако этот общий тезис не получает развития в той части диалога, где речь идет об итальянском гуманизме, а оценки, которые дает Эразм гуманистам, выявляют прежде всего их заслуги в становлении новой латинской словесности и вовлечении в гуманистическую культуру широкого круга античных авторов.

⁶ *Opera. T. 2. P. 661 (21–23): «Quid attinet igitur referre Blondum ac Boccatium, hoc inferiores tum in dicendi viribus, tum in romani sermonis proprietate?»*

из поля зрения Эразма; в диалоге вообще нет речи о литературе на национальных языках.

Из итальянских гуманистов XIV в. названы, кроме Петрарки и Боккаччо, Франческо Барбато да Сульмона, друг и корреспондент Петрарки, и Лапо да Кастильонкьо, известный своими переводами «Жизнеописаний» Плутарха. Но на них, как и на ряде гуманистов XV в., не заострено внимание участников диалога, они лишь упомянуты, как и Джованни Тортелли, Гварино Гвариши, Антонио Тудертипо, Донато Аччайуоли, Леопардо Джустиниани, Аптонио Беккариа, внесшие заметный вклад в гуманистическую культуру Италии переводами и комментированием сочинений античных авторов.

На фоне этих фигур «второго плана» вышукло поданы Леонардо Бруни, Франческо Филельфо, Поджо Браччолини, Лоренцо Валла — ведущие гуманисты первой половины XV в., удостоенные развернутых оценок. Применительно ко второй половине столетия выделены имена Эрмолао Барбаро, Джованни Пико делла Мирандола, Анджело Полипиано. Отбор, сделанный Эразмом, точен, в целом с ним могут согласиться многие современные исследователи. Среди фигур «первого плана» нет, однако, Салютати, Леона Баттиста Альберти, Джанноццо Манетти, Маттео Пальмиери. Кристофоро Ландино, один из крупнейших гуманистов второй половины XV в., упомянут вскользь, а от оценки Марсилио Фичино, выдающегося философа-гуманиста этой эпохи, Эразм подчеркнуто уклонился.

Невнимание Эразма к некоторым видным представителям гуманистической культуры Италии объясняется не только субъективностью подхода, но рядом объективных причин. Далеко не все сочинения итальянских гуманистов, по достоинству оцененные современной наукой, были напечатаны в конце XV — начале XVI в. и получили распространение в Европе во времена Эразма. Следует заметить также, что, хотя в «Цицеронианце» Эразм рассматривает гуманистическую культуру Италии сквозь призму «качества латыни», в соотнесении со стилистикой Цицерона, такой подход позволяет ему нарисовать широкую картину, не вместив, однако, всех представлений о его предмете. Многие суждения Эразма об итальянских гуманистах высказаны в письмах.

Показательны в этом отношении характеристики Леонардо Бруни и Франческо Филельфо. Вот оценка Бруни в диалоге. «Булефор: Леонардо Бруни мне кажется вторым Цицероном. Носопон: Легкостью и ясностью речи он почти приближается к Цицерону, но ему несколько недостает мощи, не всегда у него выдержана чистота римской речи. Впрочем, он муж ученый и достойный»⁷. Строгую оценку латинского стиля Бруни, вложенную в уста фанатичного цицеронианца Носопона, следует сопоставить с лестными высказываниями о гуманисте, в частности о его переводческой деятельности, в письмах Эразма. Леонардо Бруни был одним из самых известных гуманистов первой половины XV в., автором исторических сочинений, жизнеописаний Цицерона, Данте, Петрарки и Боккаччо, переводчиком трудов Аристотеля, Ксено-

⁷ Ibid. P. 662 (6—10).

фонта, Лукиана. Эразм по достоинству выдвигает его в число ведущих фигур итальянского Возрождения.

Говоря о Франческо Филельфо, прославленном риторе и филологе XV в., переведшем с греческого на латинский «Риторику» Аристотеля, участники диалога отмечают не слишком большую близость Цицерону стиля его речей и писем (напечатанные в 1472 г. письма Филельфо приобрели громкую славу). Строгий цicerонианец Носопон не без иронии замечает, что Филельфо пытался «быть подобием Цицерона, но не очень успешно»⁸. В письмах же Эразм с уважением отзывается о переводческой деятельности и ораторском искусстве этого гуманиста⁹.

Особое внимание уделено в диалоге Поджо Браччолини и Лоренцо Валле. Булефор подчеркивает живое красноречие Поджо, но Носопон скептически добавляет, что природного дарования у него достаточно, а вот «эрудиция не слишком велика, да и речь не вполне чистая, если верить Валле»¹⁰. Здесь виден намек на знакомство Эразма с ожесточенной полемикой двух выдающихся гуманистов о достоинстве риторики Цицерона и Квинтилиана. Эразм, пожалуй, склонен принять в данном случае сторону Валлы, которому, по словам Нософона, «были ближе тонкости Квинтилиана, чем хорошо отделанная легкость Цицерона»¹¹. Впрочем в одном из писем Эразм уважительно отзывается и о Поджо, называя его мужем чрезвычайно искусного красноречия¹².

Славу латинской стилистики Поджо принесли его диалоги «О жадности», «О благородстве», письма и особенно «Фацетии». Но не Поджо, а Валла, любимец Эразма с юношеских лет, вызывает у него наибольшее уважение. Не случайно в одном из писем Эразм говорит, что имя Валлы ненавистно многим, особенно тем, кому не по душе изысканная словесность¹³. Деятельности Валлы-филолога дает он самую высокую оценку. Ему и Филельфо приписывает Эразм главную заслугу спасения латинского красноречия, доведенного почти до полного упадка в эпоху варваров. «Элегантии» Валлы, пишет он в 1489 г. Корнелию Герарду, возвращают нас к нормам ораторов и поэтов, долгое время находившихся в забвении¹⁴. Хорошо известно, что Эразм очень ценил этот филологический труд Валлы, напечатанный в 1471 г., как и его комментарий к Новому завету.

Сравнивая оценки, данные в диалоге Бруни, Филельфо, Поджо, Валле, нельзя не заметить, что Эразм не ставит проблемы приоритета отдельных гуманистов, не намечает линии поступательного развития итальянской культуры от раннего к зрелому этапу, но проводит четкую

⁸ Ibid. P. 662 (1–5): «Et affectavit quidem ille sedulo Ciceronis effigiem, sed parum feliciter».

⁹ Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami/Ed. P. S. Allen et H. M. Allen Oxonii, 1906–1958. T. I–XII. 1906. T. I. P. 15, 107, 108, 185.

¹⁰ Opera. T. 2. 1910. P. 663 (4–6) à: «Naturae satis erat, artis et eruditionis non ita multum: interim impuro sermonis fluxu, si Laurentio Valae credimus». В одном из писем Эразм с неодобрением говорит о вражде двух гуманистов. См.: Opus epistolarum. 1906. T. 1. P. 113–114.

¹¹ Opera. T. 2. P. 663 (7–10).

¹² Opus epistolarum. T. I. P. 110.

¹³ Ibid. 1910. T. II. P. 460.

¹⁴ Ibid. T. I. P. 108.

Страница рукописной
книги «Киропедия»
Ксенофонта,
переведенной на латынь
Франческо Филельфо.
Ок. 1475 г.
На миниатюре
представлен Федерико
да Монтефельтре
на коне перед сидящим
на троне Киром.
Ватиканская библиотека



грань между средневековым варварством и эпохой Возрождения в ее целостности.

Из гуманистов, чья деятельность пришлась на последние десятилетия XV в., наивысшей оценки Эразма удостоились Эрмолао Барбаро, Джованни Пико делла Мирандола и Анджело Полициано. В диалоге признается совершенным латинский стиль Барбаро, «благородного и превосходного мужа», хотя и отличающийся от цецеронова, и подчеркивается, что увлечение экловенцией не мешает его серьезным философским штудиям¹⁵. Эрмолао Барбаро был известен переводами с греческого, но особенно прославился критическим изданием «Естественной истории» Плиния, осуществленном в 1492 г., о чем упоминается и в диалоге¹⁶. Барбаро наряду с Валлой и Филельфо, подчеркивает Эразм

¹⁵ Opera. Т. 2. P. 663 (11–15).

¹⁶ Ibid. P. 663 (14).

в одном из писем, осуществлял важную культурную миссию «своими переводами с греческого, изложением и исправлением латинских текстов», делая их достоянием общества¹⁷. К авторитету Барбаро Эразм нередко обращался и в толковании пословиц.

Характеристика выдающегося гуманиста-философа Джованни Пико делла Мирандола в «Цицеронианце» лаконична: он наделен широчайшими способностями, совершенен в элоквиенции, которая удачно сочетается с его занятиями многими языками, философией и теологией¹⁸. Широкую славу Пико принесли его «900 тезисов», которые он опубликовал в 1486 г., предназначая их для открытого диспута, а также «Речь о достоинстве человека», изданная в 1496 г. Эразму была известна печальная судьба «900 тезисов» Пико, осужденных церковью как еретические. Он отмечает этот факт в предисловии к базельскому изданию Нового завета (1535 г.), добавляя: «... теперь все их считают, не без одобрения теологов, христианскими и благочестивыми»¹⁹. Эразм высоко ценил ум и ученую деятельность Пико, что видно, в частности, из его письма к лорду Маунтджоу от 1500 г.: «Если говорить о современниках, то я не побоюсь причислить к самым выдающимся авторам Эрмолао Барбаро, Пико делла Мирандола и Анджеоло Полициано. Они столь мало были удовлетворены наукой и красноречием своего времени, что, как мне кажется, вступили в состязание с античностью и во многом превзошли древних: Пико — божественным умом, Барбаро — исключительной основательностью, Полициано — поразительной красотой и изяществом стиля. Их роднило стремление как можно дальше отойти от вульгарной речи, а успеху способствовало также то, что они оснащали свой язык пословицами»²⁰.

Это высказывание показательно во многих отношениях. Интересна высокая оценка Эразмом роли пословиц в развитии языка: в них он видел лаконичные образцы мудрости, выраженной в яркой, образной форме. Важно и восприятие ренессансной культуры в ее поступательном развитии (в отличие от диалога). Глубокое уважение Эразма вызывает критическое отношение гуманистов XV в. к культуре своей эпохи, побудившее их «вступить в соревнование» с античностью, дабы достичь еще больших высот словесности. Как и итальянским гуманистам, Эразму претила вульгарная, несовершенная латынь «образованных варваров». Наконец, заслуживает особого внимания сделанный Эразмом выбор — в ранг самых выдающихся современников он выдвигает Барбаро, Пико, Полициано, а не Фичино или Понтано, пользовавшихся не меньшей славой. Философ Фичино, имевший огромные заслуги в переводах сочинений Платона и неоплатоников, видимо, не представлялся Эразму совершенным стилистом. Не случайно в диалоге он уходит от оценки его вклада в гуманистическую словесность: «Не осмелюсь говорить

.....
¹⁷ Opus epistolarum. T. I. P. 15.

¹⁸ Opera. T. 2. P. 663—664.

¹⁹ Biblia. T. 1. Basel, 1535. F. 6(b), sig.: «An non turpissimum est, a magis olim theologis apud Italos damnatas fuisse Pici Miranduli conclusiones ut impias et haereticas, quae nunc, ut christianae piaeque leguntur ab omnibus non sine applausu theologorum?»

²⁰ Opus epistolarum. T. I. P. 293—294.

о Фичино»²¹. Эта единственная в «Цицеронианце» фраза с упоминанием Фичино — одного из самых влиятельных гуманистов второй половины XV в., главы Платоновской академии во Флоренции, автора многочисленных философско-теологических сочинений, оказавших заметное воздействие на культуру Возрождения не только в Италии, но и за ее пределами, — звучит почти иронически.

В диалоге да и в письмах Эразма самых высоких похвал удостоен Полициано. Носопон называет его мужем, наделенным многими добродетелями и редчайшим талантом вдохновения, который он проявляет в самых разных жанрах, и в то же время замечает, что стиль его не был близок Цицерону²². Последнее воспринимается как упрёк, но не следует забывать, что он вложен в уста «истинного» цицеронианца. В действительности Эразм был очень высокого мнения о литературном даровании Полициано, хорошо знал и ценил его насыщенные пословицами «Смеси»²³. В ряде писем Эразм с большим уважением говорит о переводческой деятельности Полициано (им были переведены на латинский несколько песен «Илиады»), называет его весьма искусным в словесности, образованнейшим мужем²⁴. Блестящий поэт и филолог, заложивший основы историко-критического метода изучения литературы, Полициано по достоинству оценен Эразмом, которому была близка позиция гуманиста в понимании характера и роли риторического искусства. Полициано отвергал подражание как стилистический прием, считая, что оно вредит индивидуальным особенностям речи, лишает ее жизненной правдивости. Как видно из диалога, Эразму был известен спор Полициано с Паоло Кортези о подражании как методе риторики. Излагая суть спора, Эразм принимает сторону Полициано, отрицавшего тезис-принцип «обезьяна Цицерона»²⁵. Он с похвалой отзываясь об эпистолярном слове Полициано; его и Барбаро Эразм считает самыми искусными в словесности²⁶.

В «Цицеронианце» уделено внимание и Джованни Джовиано Понтано, но не в рамках общей панорамы итальянского гуманизма — о нем сказано отдельно. Уже в этом выразилось своеобразное отношение Эразма к главе Неаполитанской академии гуманистов, известному поэту и прозаику, автору многочисленных поэм и сатирических диалогов, философу и астрологу. Эразм, несомненно, хорошо знаком с творчеством Понтано, он упоминает его этические трактаты «О мужестве», «О повиновении», «О славе», «О государе», астрологические поэмы «Урания» и «Метеор». Признает он и достоинства особого стиля Понтано, далекого от цицеронова. Отдавая должное его литературным спо-

²¹ Opera. T. 2. P. 664 (6).

²² Ibid. P. 664 (5—9).

²³ Opus epistolarum. T. I. P. 293—294 («Politianus Miscellaneis suis, in quibus nihil non exactum et insigne voluit videri, neutriquam miscuisset pleraque proverbialia, si id grammatarum negotium esse iudicavisset»); T. II. P. 171.

²⁴ Opus epistolarum. T. I. P. 185; T. 2. P. 460.

²⁵ Opera. T. 2. P. 706—707.

²⁶ Opus epistolarum. T. II. P. 460: «Quis enim in hoc certamen velit descendere, posteaquam videmus egregios illos heroes et omni consensu prorsus inimitabiles, Hermolaum Barbarum et Angelum Politianum, pari utriusque litteraturae facultate copiam, longe abs te superatos?»



Начало сочинения
Лоренцо Валлы
«Об истинном благе».
XV в.
Ватиканская библиотека

собностям, он причисляет его к выдающимся писателям²⁷. Однако содержащее сочинений Понтано вызывает у Эразма неприязненное отношение. «Он пишет о вещах нечестивых», утверждает Булефор, так что даже трудно понять, был он христианином или нет²⁸. Языческие мотивы, столь характерные для творчества Понтано, Эразм явно не одобряет. Наследником Понтано Эразм называет Саннадзаро, которого тоже упр-

²⁷ Opera. T. 2. P. 700 (13–14); «In „Meteoris“ et „Urania“ quaesivit materiam quae facile splendet, et rem sane felicem feliciter tractavit, nec illic requiro christianum dictionem».

²⁸ Ibid. P. 669–700. «Tractavit materias prophanas quasque locos communes, „De fortitudine“, „De obedientia“, „De splendore“, quae tractata facillime intescunt, atque ex se facile suppeditant sententiarum copiam, easque sic tractat, ut aegre possis agnoscere Christianum fuerit nec ne» (P. 700 (4–7)).

кает в увлечении языческими сюжетами, в эрудитской, а не религиозной трактовке христианских таинств²⁹.

Оценки, данные Эразмом Понтано и Саннадзаро, проливают свет, как нам представляется, и на тот факт, что в панораме итальянского гуманизма не нашлось места для Леона Баттиста Альберти — одного из самых блестящих латинских писателей XV в., многостороннего ученого и архитектора. Нет упоминаний об Альберти и в письмах Эразма. Латинские сочинения Альберти «Мом, или О государе», аллегории и басни из цикла «Застольных бесед», написанные в духе Лукрана (заметим, одного из любимых авторов Эразма), были широко известны, но почему-то не привлекли внимания Эразма. Можно предположить, что виной тому откровенно языческий дух произведений крупнейшего итальянского гуманиста.

Не получил заслуженного признания со стороны участников диалога и Кристофоро Ландино — яркий стилист и оратор. Он только упомянут в общем перечне имен гуманистов «второго плана», среди которых названы Джорджо Валла, Бартоломео Скала, Баттиста Пио, Пьетро Кринито, Якопо Антикварио и ряд других. В то же время отмечены изящество латинского языка Помпонно Лето, сходство с Цицероном стиля сочинений «красноречивого и благонравного мужа Платины» — «О наилучшем гражданине» и «Панегирик»³⁰. «Блестящий историк» — сказано и об Антонио Сабеллико³¹.

Среди деятелей итальянского гуманизма справедливо названы и греческие ученые Георгий Трапезундский, Теодор Газа, Иоанн Ласкарис, Георгий Мерула, Марк Музурус, Марулло. Однако упомянуты Эразмом далеко не все; нет Виссарiona и Аргиропуло, если говорить о выдающихся лицах. Особо выделены Георгий Трапезундский, «муж весьма ученый», и Теодор Газа, совершенный знаток латинского и греческого языков³². Подчеркнуты их заслуги в переводческой деятельности³³.

Заканчивая обзор итальянской культуры, Эразм говорит о своих современниках, называя Пьетро Бембо, Леоничено, Леонико, Шипионе Картеромахо, Джироламо Донато, Паоло Бомбазно. Отношение к ним автора — предмет специального исследования, заметим лишь, что и здесь присутствуют далеко не все крупнейшие имена.

Таким образом, в «Цицеронианце» раскрывается не только богатая эрудиция Эразма, основательное знакомство с итальянским гуманизмом. Важна его принципиальная оценка культуры от Петрарки до Бембо как культуры творческих импульсов. Никто из итальянских гуманистов XIV—XV вв. не назван «подлинным цицеронианцем», им чуждо, по мысли Эразма, поверхностное усвоение стиля выдающегося римского писателя. Но в фокусе цицеронианства сосредоточено решение Эразмом более широкой проблемы — отношения к античному наследию. Не под-

²⁹ Opera, T. 2, P. 700—701.

³⁰ Ibid. P. 666 (8—13).

³¹ Ibid. P. 668 (17—20).

³² Ibid. P. 665 (10—16). «Греческую грамматику» Газы Эразм перевел на латинский и опубликовал в 1516 г.

³³ О переводах Газы (с греческого на латинский и с латинского на греческий) есть похвальные отзывы в письмах Эразма. См.: Opus epistolarum, T. I, P. 15; 1938. T. IX, P. 229.

ражанье, не слепое копирование, не культ идеального образца, а овладение всем богатством древней культуры, которая должна стать точкой отсчета для нового этапа интенсивного и высокого культурного развития Европы. Главную заслугу итальянских гуманистов Эразм видит в том, что, возрождая античность, они ставили ее на службу своей эпохе, не копировали древних, а стремились превзойти их.

Хотя в диалоге речь идет только о словесности и остаются в стороне другие важные аспекты полуторавекового развития итальянского гуманизма, в этом филологическом ракурсе четко видно отношение Эразма к итальянской гуманистической культуре в целом. Конечно, Эразм субъективен в оценке вклада отдельных гуманистов в возрождение высокой латинской литературы. Не следует забывать и то обстоятельство, что на отборе имен в «Цицеронианце» сказался отбор, сделанный временем, — Эразм выделял прежде всего то, что стало достоянием общеевропейской культуры той эпохи — культуры латинской. В этой связи понятно его невнимание к вольгаре, к богатству национальной итальянской литературы. Подчеркнем другое — в «Цицеронианце» Эразм сумел подметить важные особенности итальянского гуманизма XIV—XV вв. и дать в целом верную оценку его достижений.

БИБЛЕЙСКАЯ ФИЛОЛОГИЯ ЛОРЕНЦО ВАЛЛЫ И ЭРАЗМОВ ПЕРЕВОД НОВОГО ЗАВЕТА

Последователем Лоренцо Валлы Эразм признавал себя неоднократно. Его письма и сочинения содержат множество восхвалений Валлы. Вот лишь один из примеров: «Валла, который с такой энергией, ревностью и трудом опроверг недепости варваров, спас от исчезновения наполовину погибшую литературу и возродил ее в Италии в блеске древнего красноречия»¹. Подобные высказывания могут послужить объектом подробного исследования, и частично эта работа уже проделана².

Безусловна зависимость Эразма от Валлы как стилиста. Еще в юности он признавал: «В утонченности стиля я полностью полагаюсь на Валлу». В нем он видел своего предшественника в полемике с цicerонианцами. Увлечение «Красотами латинского языка» Валлы было столь сильным, что современный исследователь оценивает его как первый этап «итальянизации» Эразма, начавшийся до его путешествия на родину Валлы³.

Существенное влияние оказало на Эразма стремление Валлы согласовать эпикурейскую традицию и христианство. Приведем отрывок из диалога Эразма «Эпикуреец» — слова Гедония: «Если эпикурейцы — это те, кто живет приятно, никто не может называться эпикурейцем с большим правом, чем святые и благочестивые. И если нас тревожат имена, никто так не заслуживает имени эпикурейца, как прославленный и чтимый глава христианской философии... И грубо заблуждаются некоторые, кто болтает, будто Христос от природы сам был печален и мрачен и нас будто бы призывал к безрадостной жизни. Напротив, лишь он показывает нам жизнь самую приятную из всех возможных и до краев наполненную истинным удовольствием — если только не висит над нами Танталов камень!»⁴ Под Танталовым камнем подразумевается нечистая совесть и страх наказания в будущей жизни.

Рассмотрим более узкий вопрос — зависимость Эразма-переводчика от конкретных замечаний в работе Валлы «Примечания к Новому завету», которую, как известно, Эразм нашел в одном из бельгийских монастырей и опубликовал. Основное внимание я предполагаю уделить

¹ См.: Gaeta F. Lorenzo Valla. Napoli, 1955. P. 99—107.

² Ср.: Хоменковская А. И. Лоренцо Валла — великий итальянский гуманист. М.; Л., 1964. С. 111.

³ Bainton R. Erasmus of Christendom. N. Y., 1969. P. 59.

⁴ Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. М., 1969. С. 633.

самым существенным изменениям, которые Эразм внес в текст Вульгаты.

Одним из наиболее взволновавших современников нововведений Эразма была замена в латинском тексте 1-го стиха 1-й главы Евангелия от Иоанна (в русском переводе: «В начале было Слово») традиционного *verbum* на *sermo*. Различие на первый взгляд не столь уж велико. Оба варианта имеют отношение к словесному выражению, но традиционное *verbum* воспринималось как понятие более насыщенное оттенками единственности Слова Отцу. Замена на *sermo*, ослабляя эти оттенки, казалась, и не без основания, уступкой арианству.

Эразм доказывал, что никакого «новаторства» в этой замене нет, и ссылался на близкие места у отцов церкви. Он подчеркивал, что *sermo* более точный перевод греческого «логос», который в древности, например, Цицерон понимал как *ratio* — разум, и присущий мирозданию, и воплотившийся в речи. Но «логос» — это не просто слово, это также и исполненное смысла рассуждение, отсюда и употреблявшиеся переводы понятиями *oratio*, *sapientia*. Эразм выше всего ставил иносказательное толкование: *eloquentia vera theologica* — тут возможно понимание «божественное красноречие», но также и «истинная божественная убедительность».

Эразм настаивал на том, что *sermo* применимо только ко Христу, поскольку людей называют сынами божьими, иногда богами, но никогда «словом божьим». Обязанность людей проповедовать это «Слово». Это и была программа обновления мира, основой которой Эразм полагал истолкованное в христианском духе красноречие⁵.

Сыграл ли Валла какую-либо роль в истолковании этого места Эразмом?

В своих примечаниях Валла приводит три первых стиха Евангелия от Иоанна, давая такой комментарий: «Так теперь читают греки и говорят, ссылаясь на авторитет Иоанна Златоуста, что следующее предложение „В нем была жизнь“ (ст. 4) отличается от этого места. ...Иероним не признавал иного перевода, и мне он представляется весьма нелепым. Достоин упоминания и следующее: по-гречески здесь стоит не то слово, что у нас, но два...» И далее Валла указывает, что в тексте: «Все через него начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть» — должно употребляться в первых двух случаях *uit*, во втором — *exstitit*⁶.

Весь этот пассаж — любопытный пример, доказывающий, что какая-либо догматическая узость чужда Валле: соглашаясь с Иеронимом, он, как показал Кампореале⁷, опирался в первую очередь на мнение Фомы Аквинского. Но к нововведению Эразма рассуждения Валлы отношения не имеют. Аутентичность традиционного чтения Эразм сомнению не подвергал, а поправок не принял, сохранив очень близкий к тексту Вуль-

⁵ См.: *Bainton R. Op. cit. P. 140; The Cambridge history of the Bible: The West from Reformation to the present day. Cambridge, 1963. P. 11; Jarrott C. A. L. Erasmus' in principio erat Sermo: A controversial translation// Studies in philology. Vol. 61. 1964. N 1. P. 35—40.*

⁶ *Valla L. Opera. Basel, 1540. P. 839.*

⁷ *Camporeale S. Lorenzo Valla. Firenze, 1972. P. 290. 441—442.*

гаты перевод (в Вульгате: *et sine ipso factum est nihil*; у Эразма: *et sine eo factum est nihil*).

Тем не менее понимание логоса как *sermo* можно связать с именем Валлы и его сочинением «Красоты латинского языка». В 34-й главе VI книги этого труда содержится рассуждение (использованное впоследствии Серветом), опровергающее употребление слова *substantia*, введенное Боэцием применительно к божественной ипостаси. Валла доказывал, что по отношению к богу как целому Отец, Сын, Дух являются не какими-то сущностями, но качествами. «Такие качества я определил в Боге и утверждаю, что они суть лица (*personas*), которые от него не могут быть отделены и выражают качество (*qualitatem*), а не сущность, как хочет Боэций, который научил нас говорить на варварский манер». И далее Валла пишет: «Это слово (*qui sermo*), т. е. лицо, которое раньше было неслыханным, сегодня никто так не называет, разве что уж совсем несведущий человек. Несмотря на то что сам Боэций увидел, каким образом лицо является сущностью, мы полагаем в Боге три лица, а не считаем, что в нем присутствуют три сущности: в особенности потому, что никакое сказанное слово (*neque ulla vox*) не выражает целой сущности и никакая вещь не является целой сущностью»⁸.

То, что от толкования Валлой терминов тринитарного учения зависит словоупотребление Сервета, заметил еще Гаэта⁹. Сервет пишет: «В начале было слово, то есть красноречие или глас Божий (*verbum, id est eloquium seu vox dei*), потому что в начале сказал Бог «Да будет» и стало, и слово это стало свет истинный... этот же свет есть человек Христос, который есть свет мира...»¹⁰

Гаэта справедливо отмечает, что серветово понимание слова «логос» является такой богословской точкой зрения, которая имела свои корни в филологии и допускала противопоставление буквального перевода метафизическому истолкованию. Гаэта прямо указывал, что, хотя такой подход исторически восходит к теории красноречия у Валлы, он связан и с Эразмом¹¹.

Гаэта, однако, не отмечает одного любопытного обстоятельства: Валла не применяет к понятиям *persona*, *qualitas* и даже *substantia* термин *verbum*, но говорит *vox*, *sermo*, *res*. Можно предположить, что Эразм так же, как и Сервет, обратил на это внимание и выбрал *sermo*. Иначе поступил Гёте в «Фаусте». Для Гёте благодаря комментариям к Евангелию Гердера традиция старых споров была еще живой, они не утихли, и он выбирает *res* и понимает его как дело¹².

Вариант, избранный Эразмом, возобладал не только в кругу базельских еретиков (Кастеллион, Курионе и др.), но и был принят их противником Теодором Безой, чей перевод отличается претенциозным и чрезмерным использованием указательных местоимений: «*In principio erat sermo ille, et sermo ille erat apud Deum, eratque ille sermo Deus*».

⁸ *Valla L. Opera*. P. 216.

⁹ *Gaeta F. Op. cit.* P. 94–96.

¹⁰ *De trinitatis erroribus II*, f. 47. С.: *Gaeta F. Op. cit.* P. 94.

¹¹ *Gaeta F. Op. cit.* P. 94–95.

¹² *Gёте В. Собр. соч.* М., 1976. Т. 2. С. 47.

Второе важнейшее изменение, сделанное Эразмом в переводе Нового завета, касалось нескольких стихов (Матф. 3:2, 4:17, 1:15), в которых содержался призыв к покаянию. Вместо традиционного перевода греческого *metanoete* как *roenitentiam agite*, что понималось двояко: «покайтесь» [в душе] или «творите покаяние» (т. е. исполняйте наложенную церковью епитимию, что более одобрялось церковью), Эразм в издании 1516 г. предложил *roeniteat vos* — «пусть вызовет у вас покаяние», а затем предложил однозначное *resipiscite* — «одумайтесь». Это ближе к греческому глаголу, который означает «подумайте иначе», перемените суждение». Центр тяжести сместился теперь в сферу глубоко личную, само таинство покаяния ставилось под сомнение, и недаром Лютер с такой радостью ухватился за этот перевод, укреплявший его критику церковного учения¹³.

Неверное понимание этих мест отмечает и Валла. Комментируя этот стих в 3-й главе Евангелия от Матфея, он пишет: «То, что теперь произносят *roenitentiam agite*, у греков именуется иначе: тот, кто желает оправдаться, говорит *metanoete* — покайтесь в душе, *roenitemini*». И далее указывает, что он принимает вариант из Евангелия от Марка, видимо, как более нейтральный: «Покайтесь и веруйте в Евангелие» («*Roenitemini et credite Evangelio*»)¹⁴. Валла демонстрирует, что одно и то же слово в Вульгате переводится различно, создавая возможность разномыслия. Но в другом случае он дает толкование, весьма близкое к эразмову пониманию текста.

Вот его комментарий к 10 ст. гл. 7 второго послания Павла к коринфянам: «Ибо печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению». Уточняя смысл *roenitentia*, Валла считает, что слово *roenitet* означает «имеет отвращение» (*taedet*) или «досадно» (*piget*), как у Вергилия: «И пусть не вызывает у тебя досады, что губа натерта свирелью» («*Nec te roenitet calamo trivisse labellum*»). И далее Валла говорит, что по-гречески, как считал Лактанций, все это более изящно по форме, чем по-латыни, и означает «перемену забот к чему-либо лучшему» (*cura in melius mutanda*)¹⁵. Такое понимание предвосхищает перевод Эразма, и недаром Ч. Тринкаус, комментируя это место, пишет: «То, что сделал Валла, должно было показать, что в тексте нет никакой основы для вычитывания в нем вполне оформленного и сложного понимания католического таинства покаяния. Это был скорее комментарий на экзегезу, нежели на сам текст»¹⁶.

Подвергся изменению у Эразма и текст «Молитвы Господней». Валла, комментируя «Хлеб наш насущный» («*Panem nostrum supersubstantialem*»), пишет: «Так как *supersubstantialem* представляется словом грубым, тем более что по-гречески оно означает *superessentialem*, поэтому, пожалуй, случилось так, что в Молитве Господней, которую мы приводим по тексту Матфея, одно слово *quotidianum* мы позаимствовали у Луки». И далее он спрашивает: «На чем может быть основано то, что

¹³ См.: Маркиш С. П. Знакомство с Эразмом из Роттердама. М., 1974. С. 123–124; Bainton R. Op. cit. P. 139; The Cambridge history... P. 11.

¹⁴ Valla L. Opera. P. 807.

¹⁵ Ibid. P. 872.

¹⁶ Trinkauss Ch. In our image and likeness. Chicago, 1970. P. 576.

мы значительную часть Молитвы Господней сокращаем? То есть: „Ибо твое есть царство и сила и слава во веки, аминь“» (Матф. 6:13)¹⁷. Вслед за Валлой Эразм использует *quotidianum* и вводит в текст Матфея¹⁸.

Что касается «Словословия», то здесь мы уже имеем дело с проблемой не столько перевода, сколько издания текста. Эразм обнаружил «Словословие» во всех греческих текстах рукописей, использованных им для издания, но, поскольку его нет в Вульгате, он предположил, что его не было и во времена ее переводчика — Иеронима, и по этой причине изъясил «словословие» из греческого текста. Как мы видим, здесь его позиция оказалась противоположной мнению Валлы. Позже, однако, начиная с издания 1519 г., он под влиянием критиков восстановил это место и внес дополнения в свой перевод: «*Quia tuum est regnum et potentia et gloria in secula seculorum*». Но напечатал его более мелким шрифтом¹⁹.

Отметим попутно, поскольку речь идет об издании греческого текста, что самое важное уточнение, касающееся вопроса об аутентичности места о трех свидетелях в 1-м послании Иоанна (5:7), никак не связано с «Аннотациями». Валла внес мелкое исправление: «*et hi tres in unum sunt*», Эразм, однако, сохранил этот текст Вульгаты без *in*.

Воздействие трудов Валлы на Эразма сказалось и в том, что Эразм поддержал критическое отношение Валлы к проблеме авторства Дионисия Ареопагита (в историчности этого лица, которому приписывался целый свод сочинений, оба не сомневались).

В написанном Эразмом «Путешествии апостолов Петра и Павла», своеобразном предисловии к Деяниям апостольским в издании Нового завета 1527 г., читаем: «Здесь он, Павел, обратил Дионисия, который был или судьей, или философом — не ясно, хотя Лука только его называет Ареопагитом. Я думаю, что Ареопагитами называли всех афинян, которые населяли эту часть города. Меня весьма удивляет, почему Беда сделал его епископом Коринфа, ведь, хотя у Евсевия упоминается также Дионисий — епископ Коринфа, Дионисия Ареопагита сам Павел поставил епископом Аффип. Почему же мы отдаем предпочтение Дионисию Ареопагиту, никакие сочинения которого не упоминаются, в то время как у Евсевия подробно перечислены книги Дионисия — епископа коринфского, а о памятниках Дионисия Ареопагита нигде не приводилось свидетельств»²⁰.

Аргументация, обосновывающая сомнение в авторстве Дионисия, у Эразма и Валлы различна. Эразм, по сути дела, принимает только один довод Валлы, доказывавшего, что прозвище Ареопагит свидетельствует о принадлежности к судейскому сословию. «Прежде всего поражает меня, — пишет Валла, — невежество тех, кто утверждает, что он был учителем философии и по этой причине именовался Ареопагитом, поскольку Ареопаг, видите ли, был местом, где читали и спорили фило-
.....

¹⁷ *Valla L. Opera*. P. 807.

¹⁸ *Novum Testamentum* (Далее: N. T.) Basel, 1522. P. 11; N. T. Basel, 1527. P. 10.

¹⁹ *Ibid.* Валла дал немного отличный вариант: «*Quia tuum est regnum et potentia & gloria in secula amen*».

²⁰ N. T. Basel, 1527. P. 236.

QUATVOR EVANGELIA, AD VETVSTISSIMORVM
EXEMPLARIVM LATINORVM FIDEM, ET AD
GRÆCAM VERITATEM AB ERASMO ROTE
RODAMO SACRÆ THEOLOGIAE PROFES
SORE DILIGENTER RECOGNITA.

ΕΒΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ
ΜΑΤΘΑΙΟΝ.

EVANGELIUM SECYNDVM
MATTHAEVM,

BΕΡΑΟΣ γινέ
σθαις ΙΗΣΟΥ ΧΡΙ
ΣΤΟΥ, η̅ου̅ δαδ
βιδ. βοδ. ἀβρα
άμ. αφραάμ υι
χρίστου τ̅ η̅ου̅
ἀπ. σοάμ η̅, υ̅βρίσται μ̅ τ̅ η̅ου̅ ἀβ. Ιακώβ
δε, υ̅βρίσται μ̅ τ̅ η̅ου̅ Ιακώβ μ̅, καὶ τῆς ἀδελ
φῆς αὐτοῦ. Ιακώβ δε, υ̅βρίσται μ̅ τ̅ η̅ου̅ φα
ρῆ, φ̅ τ̅ η̅ου̅ Ιωσάβηθ υι φη δαμαρ. φαρέσ δε,
υ̅βρίσται μ̅ τ̅ η̅ου̅ Ιωσάβηθ δε, υ̅βρίσται μ̅
τ̅ η̅ου̅ Αράμ, Αράμ δε, υ̅βρίσται μ̅ τ̅ η̅ου̅ Α
ραάμ, Αράμ δε, υ̅βρίσται μ̅ τ̅ η̅ου̅ Αμι
ναδάβ, Αμιναδάβ δε, υ̅βρίσται μ̅ τ̅ η̅ου̅ Α
μινάδωρ δε, υ̅βρίσται μ̅ τ̅ η̅ου̅ Αμι
νομώμ, υ̅βρίσται μ̅ τ̅ η̅ου̅ Βοός υι φη
χάβ. Βοός η̅, υ̅βρίσται μ̅ τ̅ η̅ου̅ Ὀβείδ, Ὀβεί
δ δε, υ̅βρίσται μ̅ τ̅ η̅ου̅ Ἰεσσαί, Ἰεσσαί
δε, υ̅βρίσται μ̅ τ̅ η̅ου̅ Δαβίδ τ̅ η̅ου̅ βασιλεία.
Δαβίδ η̅ υ̅ βασιλεύς υ̅βρίσται μ̅ τ̅ η̅ου̅ σα
λομώνα υι φη τῷ θυγίου σαλομώμ δε,
υ̅βρίσται μ̅ τ̅ η̅ου̅ Ροβοάμ, Ροβοάμ δε, υ̅βρίσται μ̅
τ̅ η̅ου̅ Αβιά, Αβιά δε, υ̅βρίσται μ̅ τ̅ η̅ου̅ Ασα
υι γένεσται μ̅ τ̅ η̅ου̅ Ασαφάτ, Ασαφάτ η̅
υ̅βρίσται μ̅ τ̅ η̅ου̅ Ιωραμ, Ιωραμ η̅, υ̅βρίσται μ̅
τ̅ η̅ου̅

LIber generatio
nis Iesu Christi
filij David, Filij
Abrahā, Abra
ham genuit Isa
ac, Isaac autē ge
nuit Iacob. Ia
cob autē genuit Iudā, & fratres eius.
Iudas autē genuit Phares, & Zarā,
e Thamar. Phares autē, genuit El
rom. Esrom autē genuit Aram. Arā
autem genuit Aminadab. Aminad
ab autē genuit Naafon. Naafon
autē genuit Salmon. Salmon autē,
genuit Boos, e Rhachab. Boos autē,
genuit Obed, e Ruth. Obed autē,
genuit Iesse. Iesse autē genuit David
regem. David autē rex genuit So
lomonem, ex ea q̅ fuerat uxor Vrie.
Solomon autem genuit Roboam.
Roboam autē genuit Abiam. Abia
autem genuit Asā. Asā autem, ge
nuit Iosaphat. Iosaphat autem, ge
nuit Ioram. Ioram autem, genu
it Ozīā.



Первая страница эразмова издания Нового завета. Базель. Изд. Фробена. 1522

софы: но, согласно почти всем авторам, не только греческим, но и латинским, следует, что Ареопаг был местом суда, а Ареопагиты судьями, которых учредил Солон».

Далее Валла подробно доказывает, что в одном из писем, приписываемых Дионисию, сообщается, что он видел в Афинах тьму, возникшую в момент крестных страданий Христа. На основании филологических доводов Валла утверждал, что место в Евангелии от Матфея (27:45), где сказано о тьме, нужно понимать как речь о локальном солнечном затмении, захватившем только Иерусалим и окрестности. Для большей убедительности он приводит мнение Иеронима. Следовательно, продолжает Валла, видеть это небесное явление в Афинах было невозможно. Но при такой недостоверности само авторство Дионисия ставится под сомнение.

Попытки спасти положение тем, что мог быть какой-то другой Дионисий, Валла отвергает безоговорочно. Особое недоверие у него вызывает то обстоятельство, что до времени Григория Великого сочинений Дионисия никто не упоминает. На основании этого Валла настаивает на более позднем времени создания Ареопагического свода, относя его к концу IV в.: «Некоторые ученые греки в наше время,— пишет он,— приходят к мысли, что им (автором Ареопагитик.— *И. Ч.*) был Аполлинарий (Лаодикийский.— *И. Ч.*)»²¹.

Итак, можно заметить довольно существенную зависимость Эразма от «Примечаний к Новому завету» Валлы в трактовке различных мест в тексте Нового завета, которые имеют важное догматическое значение. Труд Валлы по большей части состоит из чисто лингвистических и стилистических замечаний, долженствующих устранить даже мелкие неточности. Эразм также обращается к этому методу критики текста, но его позиция менее последовательна.

Среди его переводов встречается и прямая зависимость от предложений Валлы. Например, во втором послании к коринфянам 6-й стих 3-й главы в Вульгате читается: «Nos fecit ministros novi testamenti non littera sed spiritu» («Нас сделал служителями Нового завета не буквой, но духом»). Валла считает, что должно быть: «Qui fecit nos ministros novi testamenti non litterae sed spiritus» («Нас сделал служителями Нового завета, не буквы, но духа») ²². Эразм полностью принимает предложенный Валлой вариант.

Чаще наблюдается правка, которая учитывает лишь некоторые предложения Валлы, а в окончательном варианте Эразм предлагает свое чтение. Вот пример из Послания к римлянам (1:20) в Вульгате: «Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur» («Ведь дела его невидимые от сотворения мира, через те, которые созданы, видимы различимыми»). По рекомендации Валлы creatura заменено на creatione, а per ea quae facta sunt заменено на per opera, что близко к Валлову operibus ²³. В итоге в переводе Эразма этот стих читается так: «Siquidem quae sunt invisibilia illius ex creatione mundi dum per opera intelliguntur» («Ведь невидимые от сотворения

²¹ *Valla L. Opera*. P. 852.

²² *Ibid.* P. 870—871.

²³ *Ibid.* P. 856.

мира эти дела его в то же время через сотворенное различаются умом»).

Еще один пример: знаменитое евангельское изречение «Non in solo pane vivit homo» (Матф. 4:4) Валла предлагает исправить, изменив *vivit* на *vivet*, поскольку по-гречески здесь будущее время²⁴. Эразм передает будущее время с помощью активной формы описательного спряжения: «Non solo pane victurus est homo». («Не хлебом одним будет жить человек»).

Но очень часто Эразм не принимает изменений Валлы вообще. Мелочная придирчивость к тексту Вульгаты ему не свойственна. Последнее обусловлено существенными различиями целей Валлы и Эразма. Деятельность Валлы как исследователя текста Нового завета опиралась на провозглашенную им программу обновления философии и богословия на основе замены диалектики, укоренившейся со времен возникновения схоластики, риторикой. В таком идейном контексте мелочные придирки не проявление буквоедства, а результат следования важнейшему принципу, согласно которому уяснение точного смысла словоупотребления в классической латинской речи является основой всякого философствования²⁵.

Для Эразма такого рода штудии — часть программы духовного просвещения, имевшего далеко идущие цели, направленного на исправление общества. Текст Евангелия должен стать понятным. Читая эту книгу, люди должны адекватно воспринимать мысли, в ней заключенные. Об этом Эразм пишет неоднократно, и именно это определило его усилия как издателя, переводчика и толкователя текстов Нового завета²⁶. Разумеется, нельзя сбрасывать со счетов и возросший уровень филологической критики, который отразился в работе Эразма²⁷. В известном смысле деятельность Эразма можно рассматривать по отношению к Валле как новую ступень ренессансной библейской критики.

.....
²⁴ Ibid. P. 807.

²⁵ Ibid. P. 651. Помимо указанных работ о Валле, особое значение имеет статья Кристеллера. См.: *Kristeller P. O. Philosophy and Rhetoric from Antiquity to the Renaissance. (Pt 3: Renaissance) // Kristeller P. O. Renaissance Thought and its Sources. N. Y., 1979. P. 242–255.*

²⁶ *Huizinga J. Erasmus and the Age of Reformation. N. Y., 1957. P. 109–113; Ferguson W. K. Renaissance tendencies in the religious thought of Erasmus // Ferguson W. K. Renaissance studies. L., 1963. P. 83–91; Rabil A. Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian humanist. San Antonio, 1972. XVIII. 189 p.*

²⁷ *Clark K. W. Observations on the Erasman Notes in Codex 2. Studia Evangelica. B., 1959. P. 749–756.*

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ОБЩЕЖИТИЯ: ФИЧИНО И ЭРАЗМ

Свои комментарии к пятой книге Платонова «Государства» Фичино открывает заявлением: «Мне ведомо, что найдутся люди, ожидающие от нас апологию, которой бы мы защитили от наветов как злопыхателей, так и певежд сей пятый диалог, устанавливающий в государстве полную общность (*communioem omnium*). Однако пусть почитают самого Платона, и причем почитают внимательно, и поразмышляют без предубеждения (*sine invidia*). И никакая апология им не потребуется...»¹ Слова эти сказаны не случайно. Предостерегая против односторонних, предвзятых и некомпетентных суждений, интерпретатор Платона приводит далее аргументы и примеры в пользу идеала «жизни сообщества». Фактически вопреки своему обещанию Фичино пишет апологию, хотя и не слишком пространную. Она обращает на себя внимание содержанием и пафосом и, первая в ряду других подобных документов, заставляет присмотреться к тем явлениям, без учета которых будет непонятно или истолковано превратно такое выдающееся произведение ренессансной эпохи, как «Утопия» Томаса Мора, венчающее гуманистические размышления о совершенном общественном порядке.

Кого имеет в виду Фичино, с абсолютной достоверностью указать невозможно²; несомненно лишь, что обращается он прежде всего к гуманистам, к той аудитории избранных и посвященных, в которой дискуссии о наилучшем общественном порядке приобрели особую актуальность. Впрочем, несомненно и то, что эти дискуссии носили не только академический характер; ученые споры получали немедленный общественный отклик.

Поворот к Платону, его пониманию справедливости и наилучшего государственного устройства произошел в среде гуманистов не сразу и не просто. Популяризатор наследия Платона и один из первых переводчиков его «Государства» Леонардо Бруни Аретино отмежевался от уче-

¹ *Ficinus M.* In V. De Republica Dialogorum argumentum // *Platonis Opera omnia...* Marsilio Ficino interprete... Argumentis perpetuis et commentariis quibusdam eiusdem Marsilii Ficini. Lugduni, 1590. P. 804. (Экземпляр находится в Музее книги ВГПБ им. В. И. Ленина.)

² Мы уже имели случай писать о некоторых из тех людей, близких Фичино, которых занимал вопрос об общности имущества. См.: *Кудрявцев О. Ф.* Идея «общности» у Марсилио Фичино // *История социалистических учений.* М., 1982. (С. 226–235). С. 228–231.

ния об общности в идеальном государстве жен, детей и всего прочего. Опираясь на авторитет Аристотеля, он указывал на несовместимость такого строя со сложившимся укладом жизни и принятыми обычаями³. Аристотелевы возражения против обобществления имущества и чрезмерного единства государства оставались главным аргументом сторонников противоположной точки зрения и без значительных изменений повторялись из века в век на протяжении двух тысячелетий. Средневековые апологеты частной собственности особенно упирали на нерадивость, которую порождает совместное владение, и возникающую из этого в качестве последствия неустроенность социальной жизни⁴.

Их идеи нашли питательную почву в тех кругах и тех слоях общества, которые были заинтересованы в сохранении существующих отношений собственности и общественных порядков. Свидетельством этому могут быть «Записные книжки» купца Джованни Ручеллаи, одного из богатейших людей Флоренции середины XV в. В них содержатся те же доводы, которые были общим местом томистской схоластики, излагались в сочинениях самого Фомы Аквинского и его последователей, в их числе Антонино Флорентийским, современником Ручеллаи и Фичино, автором «Богословской суммы», этой энциклопедии хозяйственной практики и этики позднего средневековья⁵. «Земля, владения и имущество... — пишет Ручеллаи, — общие у людей в соответствии с природными основаниями. Но поскольку оные общие вещи оказались в небрежении и запущении, став причиной нескончаемых раздоров, люди измыслили и установили между собой власть над вещами для того, чтобы эти раздоры и нерадивость прекратились»⁶.

Как видим, Фичино имел основания для предостережений. Он не мог не знать, что пропаганда идеи общности найдет сочувствие не у всех гуманистов, вызовет недовольство, а возможно, и решительное сопротивление гуманистов и тех, кто заинтересован в незыблемости противоположных воззрений. Правда, говоря о «злых чатах» и «невеждах», Фичино едва ли подразумевал персонально своего именитого предшественника Леонардо Бруни, с которым его должна была связывать общность в

³ *Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-Philosophische Schriften. Leipzig; B., 1928 (Vita Aristotelis. S. 41—49). S. 45.*

⁴ См. у Жана Бурдана, почти дословно воспроизводящего Аристотеля (Политика. 1261 b 30—35): «...minime enim cure sortitur, quod plurimum commune est; de propriis autem maxime curant, de communibus autem minus, quam quantum unicuique attinet» etc. Из комментария к гл. 10 кн. V «Никомаховой этики» (*Questiones Joannis Buridani super decem libros ethicorum Aristotelis ad Nichomachum. P., 1518. Questio 27*), который опубликован в кн.: *Kisch G. Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit. Basel. 1960 (S. 482—490). S. 487.*

⁵ Указанная зависимость и чрезвычайное сходство, скорее всего, объясняются тем, что архиепископ Флоренции Антонин, хранитель и продолжатель томистской традиции в богословии и философии, был фактически одним из идеологов торговоростовщической городской верхушки. Более чем вероятно прямое знакомство с весьма любознательным, но полубразованным (Джованни Ручеллаи не владел латынью) купцом, которому высокоученый прелат мог разъяснить интересующие его вопросы, знакомя с выкладками Аквината и своими собственными. Об Антонине Флорентийском см.: *Ilgen K. Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz (1389—1459). Paderborn, 1904; Pfister A. Die wirtschaftsethik Antonins von Florenz (1389—1459). Freiburg in der Schweiz, 1946.*

⁶ *Giovanni Rucellai ed il suo Zibaldone. L., 1960. P. 12.*

Андреа Феруччи.
Бюст Марсилио Фичино.
Флорентийский собор



занятиях и культурных устремлениях, а также архиепископа Антонина и купца Ручеллаи, с которыми Фичино был лично знаком и, по-видимому, находился в добрых отношениях⁷.

Впрочем, как указывает Фичино, были и такие, кто ожидал от него выступления в защиту идеального государства, обрисованного у Платона. Имел ли он в виду только подобных себе приверженцев платонова наследия, или также гуманистов, высказывавших сходные взгляды, однако с опорой на иную традицию, — утверждать с определенностью невозможно. Важно подчеркнуть, что Фичино был не одиноким мечтателем, который цеплялся за поверья, представлявшие лишь антикварный интерес. Духовное наследие античности имело для ренессансных

⁷ О связях Фичино с Антонином см.: *Marcel R. Marsile Ficin* (1433–1499). P., 1958. P. 204–212, 408, 409. Об отношениях с Джованни Ручеллаи говорит тот факт, что Фичино стал одной из «жертв» любознательной страсти купца, который просил гуманиста разъяснить, что такое фортуна и как ей можно противостоять. Благодаря тому что Ручеллаи подшил послание Фичино к своим заметкам, оно дошло до нас. Опубликовано П. О. Кристеллером в кн.: *Supplementum Ficinianum*. Vol. 2. Florentiae, 1937. P. 169–172. Перевод см. в кн.: *Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения* (XV век). М., 1985. С. 218–220.

мыслителей, мнивших себя его реставраторами и единственными законными распространителями⁸, чрезвычайную идеологическую актуальность и столь высокий авторитет, каковым оно не располагало ни в средние века, ни позже. Переводы и изучение Платона, особенно его «Государства», явились основательным поводом к пересмотру господствующих воззрений на отношения собственности и существующего порядка, стимулировали разработку в кругах гуманистов концепций новой социальности⁹.

Излагая идею, которая вдохновляла Платона в его «Государстве», Фичино поясняет: «Словом, сознавая, что род людской ничего не приобрел за столько веков от законов, производящих разделение вещей в собственность, более того, день ото дня клонится к худшему, он (Платон.— О. К.) не без основания обратился к законам дружбы, предписывающим друзьям иметь все общим, дабы, устранив разделение, а также причину разделения и бедствий, мы обрели согласие, единство, счастье...»¹⁰ Фичино подчеркивает, что в основе платонова идеала общности лежит принцип совершенных отношений дружбы. Его формулировка повторялась как общее место в античной и раннехристианской литературе¹¹. Но особую популярность эта максима приобрела в сочинениях ренессансных мыслителей. Она стала своего рода девизом самого гуманистического движения, которое, хотя и испытывало потрясения от распрей школ и личной вражды¹², провозглашало в качестве истинной нормы отношений общность и единство друзей¹³.

⁸ Основания для этого выдвинуты в послании Фичино о «золотом веке» (1492 г.): *Epistole Marsilii Ficini Florentini. Venetiis, 1495. Lib. XI. P. 186v*; См. также: *Кудрявцев О. Ф. Письмо Марсилио Фичино о Золотом веке/Средние века. М., 1980. Вып. 43. С. 320—327.*

⁹ См. в этой связи: *Surtz E. The Praise of Pleasure; Philosophy, Education, and Communism in More's Utopia. Cambridge (Mass.), 1957. P. 152, 164.*

¹⁰ *Ficinus M. In V, De Republica Dialogorum argumentum. P. 804.*

¹¹ См., к примеру: *Еврипид. Андромаха. 37б; Теренций. Близначья. 803; Менандр. Фрагменты. 10(9); Цицерон. Об обязанностях. I.XVI.51; Он же. О законах. I.33—34; Аристотель. Никомахова этика. 1159b 31; Платон. Законы. 739c; Он же. Государство. 424a; Марциал. Эпиграммы. 11.43.1; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 8.10; *Plutarchus. De fraterno amore. 20.490e.* Из раннехристианских писателей, приводивших известное пифагорейское речение, укажем: *Clemens Alexandrinus. Cohortatio ad gentes. 12 // Patrologiae cursus completus. Ser. graeca. T. 8 (1857). Col. 254; Hieronymus. Apologia adversus libros Rufini. III.39 // Patrologiae cursus completus. Ser. latina. T. 23 (1865). Col. 507.**

¹² Об этом много писали в старых работах по Возрождению. См., например: *Фойгт Г. Возрождение классической древности или первый век гуманизма. М., 1885. Т. 2. С. 131—136; Буркгардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. СПб., 1904. Т. 1. С. 332—333.*

¹³ Эта максима широко представлена в сочинениях гуманистов и прежде всего тех, кто проявлял повышенное внимание к греческому наследию. Ее не раз упоминает Фичино, особенно в связи с объединяющим гуманистов интересами и занятиями (см. его письмо к Полициано: *Epistole... Lib. I. P. 7r*). В иных случаях она могла служить литературной уловкой, пристойно скрывающей домогательства, как, например, у Филельфо, просившего, в силу того что у друзей все должно быть общим, поделиться и сделать копию нужных ему сочинений. См. письмо к Гварино да Верона: *Cent-dix lettres greques de Francois Filelfe. Publiées par E. Legrand. P., 1892. P. 55.*

Г. Фойгт (Указ. соч. Т. 2. С. 383) по этому поводу говорит о «культе дружбы» в письмах гуманистов. На пропаганду любви и дружбы у ранних гуманистов как

Эразм, открывший его собрание пословиц («Адагии», первое издание — Париж, 1500 г.), пояснял: « Τὰ τῶν φίλων κοινὰ » означает «у друзей все общее». Поскольку нет другой поговорки более поучительной и прославленной, чем эта, то пусть ею счастливо возвестится сие обозрение адагий. Ибо если бы она укоренилась в душах людей столь же прочно, как у всякого в речах, то, конечно, из нашей жизни ушла бы большая часть ее тягот»¹⁴. Эразм приводит целый ряд писателей древности, у которых встречается эта поговорка. Он цитирует Еврипида, Теренция, Менандра, Цицерона, Марциала, Теофраста (по Плутарху), Тимея (по Диогену Лаэртскому), Авла Геллия, Пифагора (по Цицерону), Аристотеля и, разумеется, Платона. Комментируя высказывание афинского философа, содержащееся в его «Законах»¹⁵, Эразм подчеркивает благотворность для государства осуществления принципа «у друзей все общее»; ибо счастливо и благополучно такое государство, в котором не слышно слов «мое» и «твое», добавляет Эразм, обращаясь уже к другому диалогу Платона¹⁶. При этом голландский гуманист делает оговорку, заставляющую вспомнить начало фичиновых разъяснений к «Государству». «Однако,— пишет он,— поразительно, сколь не по душе, более того, сколь ненавистна¹⁷ для христиан эта Платонова общность, хотя ничего более согласного с Христовыми речениями никогда не было сказано языческим философом»¹⁸.

Именуя противников принципа общности «христианами», Эразм имел в виду, разумеется, не просто верующих, к числу коих принадлежал и сам, и не христианскую традицию или христианских писателей в целом, но тех из них, кто, беря под защиту частную собственность и частный интерес, отступился и извратил, по его мнению, истинные, изначальные основы учения Христа. Речь шла, видимо, как и у Фичино, о христианских теологах высокой и поздней схоластики, опиравшихся при разработке социальных доктрин на аргументы Аристотеля. Не случайно в своих пояснениях Эразм подчеркивает иной смысл пословицы «у друзей все общее» в учении Аристотеля¹⁹, который, замечает Эразм, «умеряет мысль Платона»²⁰; в другом месте «Адагий» он открыто обрушивается на Аристотеля огонь полемики, указывая, что мнения этого высочайшего для христианских теологов авторитета, и среди прочего его утверждение, будто бы доказывающее невозможность благополучия для

.....
на способ утверждения новых принципов социальных отношений, а заодно группового бытия самой гуманистической интеллигенции обращает внимание Н. В. Ревякина в своей работе «Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV в.» (М., 1977. С. 210, 211).

¹⁴ *Erasmii Roterodami D. Opus Adagiorum*. N 1. (Далее: *Adagia*) // *D. Erasmi Roterodami Opera omnia*. T. 2. Lugduni Batavorum, 1703 (Repr. Hildesheim, 1961). Col. 13—14.

¹⁵ Законы 739с.

¹⁶ Государство. 426с.

¹⁷ В оригинале сказано еще сильнее: «lapidetur», т. е. побивается камнями, подвергается позорнейшему глумлению.

¹⁸ *Adagia*. Col. 13.

¹⁹ Политика. 1263а 25—40 (с. 410).

²⁰ «Aristoteles libro Politicorum II temperat Platonis sententiam, volens possessionem ac proprietatem esse penes certos: caeterum ob usum, virtutem et societatem civilem omnia communia iuxta proverbium» (*Adagia*. Col. 13).

государства, в котором все общее, столь же совместимы с христовым учением, как огонь с водой²¹. Иные язычники, жившие еще до рождения Христа, как бы предвосхищая, пришли ко многому из того, что он завещал, и прежде всего к идее совершенного общежития. Эразм вслед за античными писателями²² возводит ее к Пифагору. Он подчеркивает, опираясь на Авла Геллия, что «Пифагор был не только автором изречения, но и творцом такого рода общности жизни и имущества, каковую Христос желал ввести среди христиан. Ведь каждый, кого он, т. е. Пифагор, принимал в число своих учеников, отдавал в общее распоряжение деньги и имение, какими кто владел; это в полном смысле римского слова зовется *κοινότητα* или ценобиум (*coenobium*) — конечно же, от общности жизни и имущества»²³.

Финал этих толкований является отзвуком и кратким воспроизведением темы, заданной во введении к «Адагиям». То, что Эразм уже в нем акцентирует внимание на проблеме, которую более обстоятельно комментирует позже, лучшее свидетельство ее принципиальной важности для гуманиста и круга читателей, кому в первую очередь он предназначал свое произведение. «...Если кто с тщанием и глубже осмыслит пифагорское „у друзей все общее“, — убеждает Эразм, — то нет сомнений, он поймет, что в столь кратком речении заключена вся суть человеческого счастья. И разве Платон в стольких сочинениях не склоняет к общности и созидателю ее — дружбе... Разве что-нибудь иное имел в виду основоположник нашего вероучения Христос? Бесспорно, он завещал миру по крайней мере это удивительное учение любви, напоминая, что ею одной определяется смысл Законов и Пророков. А разве любовь не побуждает к тому, чтобы все для всех было общим?» И далее Эразм призывает подражать совершеннейшему единству Бога-отца и Сына, апеллируя к идее мистического тела Христову — идее, заставляющей вспомнить поучения его английского друга Джона Колета, изложенные в одноименном трактате, — дабы людям стала доступна та полная слиянность жизни и чувствований, когда из множества составляется одно целое, одушевленное одним духом²⁴.

Аргументы, к которым обращается Эразм, защищая идею общности, по сути те же, что приводит Фичино, хотя имени своего предшественника и старшего современника голландский гуманист в данном контексте

²¹ Адагия № 3001 «*Dulce bellum inexpertis*» см.: Ibid. Col. 961.

²² Ссылается на Цицерона (О законах. I.33–34) и Диогена Лаэртского, у которого читаем: «Он (Пифагор.— О. К.) первый, по словам Тимея, сказал: „У друзей все общее“ и „Дружба есть равенство“. И впрямь, его ученики носили все добро едино». Несколько ниже приведено другое предписание: «Ничего не мнить своею собственностью» [Диоген Лаэртский, О жизни... VIII. 10.23 (с. 335, 338)/Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1979. С. 335, 338].

²³ Adagia. Col. 13. Пересказ Эразма близок античному источнику. Ср.: *Aulus Gellius*. *Noctes Atticae*. I. IX. 12.

²⁴ Adagia (Introductio). VI. Col. 6–7. Укажем в трактате Джона Колета «О мистическом теле Христовом» места, которые превознесением прорастающих из божественного духа принципов единства, целостности, гармонии и взаимосогласия напоминают заключительную мысль Эразма. См.: *Coletus J. De Corpore Christi Mystico* // *Ioannis Coleti Opuscula Quaedam Theologica*/Ed. by J. H. Lupton. L., 1876 (Re-published — 1966, Ridgewood), (P. 186–195). P. 187–190, 194, 195.

не упоминает: если бы смертных удалось склонить к общности, тотчас прекратились бы распри, недоброжелательство, обман и человеческое существование стало бы свободным от всех тяготящих его зол²⁵. Следует подчеркнуть, что у ренессансных мыслителей вопрос не сводится к обобществлению только средств и условий жизни (депег, владений и всякого рода имущества); речь идет также об общности самой жизни, таком идеальном ее состоянии, когда исчезает разлад и в отношениях между людьми устанавливается гармония, согласие, единство мыслей и чувствований.

Три имени, взятые в начальном аккорде «Адагий», — Пифагор, Платон, Христос — символизировали традицию, незамутненные истоки которой разыскивали гуманисты. Без устремленности к ней немислимо понять то, что изображено в «Утопии»²⁶. И вполне закономерно, что тема, предложенная Эразмом, была подхвачена в письме Гийома Бюде Томасу Лупсету, предпосланном в качестве своего рода введения²⁷ ко второму (Париж, 1517 г.) ее изданию²⁸. Но первоначальный мотив намечен уже Флчипо. Правда, традиция представлена им шире. Он обращает внимание на самые разные свидетельства, сообщавшие о том, как понималась жизнь общества и где она была принята, словно ища подтверждения, оправданного историческими примерами и одобренного высокими авторитетами, тем мыслям о наилучшем государственном устройстве, которые Сократ проповедовал у Платона.

Ссылаясь на начало четвертой книги «Государства», где Сократ, держащий нить беседы, упоминает пословицу о дружеской общности и утверждает, что хорошее (правильное) обучение и воспитание помогут стражам рисуемого им государства разобраться во всем, включая брак и деторождение²⁹, Флчипо подчеркивает, что, по Сократу, наилучшее воспитание возможно лишь при условии «общности жен, детей, вещей»³⁰. Далее он указывает, что в начале пятой книги диалога разговор возвращается к «более откровенному рассмотрению и твердому обоснованию» этой мысли — «для многих новой и неслыханной». И здесь же, комментируя, он спешит сгладить ту реакцию неприятия и протеста или, в лучшем случае, настороженности, которую Сократовы слова должны были вызвать у абсолютного большинства благомыслящих читателей, воспитанных в убеждении незыблемости установленных от-

.....

²⁵ «Quae (communitas) si mortalibus persuaderi queat, illico facessant è medio, bellum, invidia, fraus: breviter universum malorum agmen semel è vita demigret» (Adagia. Col. 6).

²⁶ На связь «Утопии» с социальными идеалами гуманистов Эразмова круга справедливо указывает И. Н. Осиповский в статье «Томас Мор в истории ренессансного гуманизма», опубликованной в кн.: Томас Мор, 1478—1478: Коммунистические идеалы и история культуры. М., 1981. С. 18.

²⁷ Кареев В. В. Начало французской истории «Утопии» Томаса Мора: Г. Бюде — первый французский интерпретатор «Утопии» // История социалистических учений. М., 1982. С. 204—225.

²⁸ The Complete Works of St. Thomas More. Vol. 4. New Haven; L., 1965. P. 8.

²⁹ Государство. 423e—424a (С. 211—212).

³⁰ «Socrates principio quarti disciplinam educandae iuventutis cunctis legibus anteponeus, raptim attigit, veridi optimam disciplinam fore si uxorem, filiorum, rerum communio fiat» (Ficinus M. In V. De Republica argumentum. P. 804).

ношений и в безграничном доверии к освященным церковью или традицией авторитетам, санкционировавшим оные. Фичино ведал, что творил. Воскрешая наследие Платона, переводами и толкованиями делая его доступным всей образованной Европе, Фичино восстанавливал и его идеал государства, двусмысленного в глазах властей уже в силу того, что в нем могло быть усмотрено хотя бы отдаленное сходство с обобщительными тенденциями, которые проявлялись в еретических и народных движениях, каждый раз представлявших тяжелое испытание для существовавшего идеологического и социального порядка.

Конечно, Фичино не ставил подрывных целей. Именно потому он защищал платонов идеал, находя ему оправдание в том, что были и есть его прототипы и аналоги, что жизнь общиной можно обнаружить повсюду и в разные времена. «Узнав из „Крития“ и „Тимея“, — подчеркивает, обращаясь к читателю, Фичино, — что подобный порядок³¹ уже некогда был в греческих и египетских Афинах³², ты не будешь чрезмерно дивиться ему как необычайному: не откажешься выслушать о нем, не веря в его достижимость, не воспротивишься ему, считая его неправедным»³³.

Затем Фичино приводит название некоего города у богемцев, управляющегося подобным же образом, сведения о котором — а о нем «сообщают многие» — он, однако, считает нужным опустить³⁴. Потому что они хорошо известны? То ли потому, что они чем-то неудобны, щекотливы? Похоже, что Фичино оказался в положении, когда невозможно вовсе замолчать о факте, который и без того всем ведом, но и пользоваться им в силу каких-то обстоятельств крайне неловко, затруднительно. Упоминание о богемском городе среди свидетельств античных авторов наводит на мысль, что данные о нем гуманист почерпнул из этих же источников. Однако писатели древности повествуют не о богемцах, а о бόях — кельтском племени (или союзе племен), обитавшем одно время на территории, включавшей также современную Чехию, откуда позже пошло ее латинское наименование Богемия (Bohemia); и при этом ничего не говорят о порядках, какие привлекали внимание Фичино. Гуманист же ссылается на свидетельство «многих». Значит, речь идет о событиях более близких, скорее всего — совсем недавних: о гуситских войнах, таборитском опыте и сектантских движениях в Богемии; предания о них, еще свежие и многочисленные в период работы Фичино над Платоном, будоражили умы. Передавались они не только изустно; были и письменные источники, в частности сочинения гуманиста

³¹ «Disciplinam similem» — тут имеется в виду не только воспитание, аналогичное предлагаемому выше Сократом, но порядок, уклад, строй общности в целом, как явствует из всего рассуждения.

³² Фичино здесь ссылается на приводимую в «Тимее» (23b—25d, С. 464—466) легенду, которую будто бы поведал Солону египетский жрец, о порядках, бытовавших в Афинах и аналогичном ему городе в Египте в столь давние времена, что память о нем стерлась у греков, хотя и сохранилась на берегах Нила. В другой раз об укладе этого древнего государства речь заходит в «Критии» (110c—112e, С. 549—551).

³³ *Ficinus M. In V. De Republica argumentum. P. 804.*

³⁴ «Mitto quod multi tradunt apud Boemos Placam urbem aliquando similiter gubernatam» (Ibid.).

Энео Сильвио Пикколомини (он же папа Пий II, 1458—1464 гг.), который вкратце сообщал о том, что табориты все имели общим³⁵.

Возникает, однако, сомнение, таборитов ли имеет в виду Фичино. Ведь в тексте назван не Табор; говорится о *Placa urbs*. Среди известных географических имен такое не встречается. О чем же идет речь? Ведь Фичино, подчеркнем, приводит не какие-то редкостные сведения, но ссылается на то, что «многие сообщают». Перелавший Фичиновы комментарии на итальянский язык сто с лишним лет спустя после их написания некий Спонтоне дает в переводе «Прага»³⁶. Но латинские написания Праги совсем иные. Скорее всего, «догадливый» переводчик усмотрел в этом слове опечатки и выправил их в предложенном итальянском варианте на близкое по звучанию название, которое ему было хорошо известно. События первой половины XV в. в Богемии были уже не злободневны, сведения о них стирались в памяти обитателей далекой Италии, так что он мог и не знать, что в Праге общность имуществ и прочего никогда не вводилась.

Впрочем, опечатки действительно не исключены. Иначе трудно понять, что за странное имя употреблено Фичино. Ведь оно должно было современникам что-то говорить, пусть иносказательно. Если же допустить, что в дошедшем до нас названии города выпала буква и первоначальное его написание было не *Placa urbs*, но *Placea urbs* (т. е. в аккузативе *Placeam urbem*), тогда смысл этого места может быть удовлетворительным образом истолкован. Ибо «*Placea*» по-латыни означает «военный лагерь», «крепость», «укрепленное место»³⁷. Разумеется, это имя нарицательное могло использоваться в иных случаях как собственное для названия поселений, возникших из военных лагерей (крепостей) или как военный лагерь (крепость)³⁸. Словом, если верно то, что речь идет об «укрепленном граде», крепости или военном лагере, ставшем городским поселением и давшем ему обозначение, но тогда, скорее всего, имеется в виду Табор³⁹. Правда, Фичино не мог не знать это название. Но он мог воспользоваться другим, отличным по звучанию, хотя по смыслу вполне соответствующим тому, что некоторые источники периода гуситских войн именовали «Городищем», употребляя это

³⁵ А также то, что принцип сей применялся в отношении военной добычи: «*Thaboritae vero haereditates alienas expilabant, et quae violenta manu rapuerunt haec tantum in commune dederunt*» (*Dialogus contra Bohemos et Thaboritas de sacra comunione sub una specie. Epist. CXXX // Aeneae Sylvii Piccolominei Opera omnia. Basileae, 1571* (экземпляр хранится в Музее книги ВГПБ им. В. И. Ленина) (Р. 660—678). Р. 662).

³⁶ *I Commenti di Marsilio Ficino sopra i dieci dialoghi di Platone del Giusto tradotti dal lingua latina nella volgare italiano dal Spontone, Verona, 1590*. Р. 216.

³⁷ См. в словаре Дюканжа: «*Placea, Arx, castrum, locus munitus*».

³⁸ Ср. в русском и других славянских языках слово «острог», ставшее названием ряда городов.

³⁹ Важно подчеркнуть, что гуманисты, в частности, по описанию Энео Сильвио Пикколомини имели представление о том, как из военного лагеря возник город-крепость Табор: «*Cumque civitatem quam incoleret muro cinctam non haberet, locum natura munitum ad eundem annum elegit* (печь или о действиях Жижики) *vix octo stadiis ab Auscha separatum. Hunc moenibus cinxit, et ut quique tentoria fixerat, ita aedificare sibi domos imperavit, civitati Thabor indidit nomen... Civitas quamvis altis defensa rupibus, muro tamen et antemuralia cincta est*» (*De ortu et historia Bohemorum. Cap. XL // Aeneae Sylvii Piccolominei Opera omnia* (Р. 81—143). Р. 109).

выражение как синонимичное «Табору»⁴⁰. Избегая, с одной стороны, одиозного, пугающего современников названия, упоминание о котором не только не рассеяло бы подозрительность и настороженность в отношении платонова учения об общности, но, напротив, усугубило бы страхи и неприятие самой идеи, а с другой — будучи не в состоянии и не вправе обойти молчанием всем известный недавний пример, Фичино в иносказательно-описательной форме, подчеркнуто мимходом, отстраняясь («я опускаю»), говорил о нем.

Примеры различного рода общности у древних Фичино дает кратко, почти без деталей, практически сведя все лишь к перечислению. Но характерно, что в этом ряду упомянуты только те описания, содержащиеся в античной литературе, которые воспринимались как достоверные (или, во всяком случае, претепдовали на это); никаких ссылок на мифы, легенды, поверья, в частности на очень популярный в античности, средние века, в эпоху Возрождения образ «золотого века», когда все было общим, здесь у Фичино нет. Сам подбор примеров, довольно-таки полный, свидетельствует о пристальном внимании к идеалам жизни общества и дает представление о других, помимо Платона, античных источниках, которые были известны и использовались ренессансными мыслителями.

Первым из них Фичино называет описание общинного быта обитателей Счастливого острова, которое приводит в «Исторической библиотеке» Диодор Сицилийский. «...Помимо прочего, они владеют обществом также женами и, — подчеркивает гуманист важную для него и людей его круга деталь, — весьма усердны в занятиях философией и астрологией»⁴¹. Затем привлекается Помпоний Мела, свидетельствующий, что у жителей окраинной Африки, гарамантов, все было общим⁴². «Кроме того, нами установлено, — продолжает Фичино, — что подобная же общность имущества была у философов брахманов, гимносифистов, ессеев, пифагорейцев и, наконец, у обожествляемых некогда основателей государства. И в наши времена мы видим, что приближаются к добродетели и счастью, по крайней мере, те монахи, у которых нет никакой собственности»⁴³.

Фичиново изложение кажется сумбурным. Его интересуют примеры, свидетельства, описания общности, безразлично к тому, в чем она проявляется. В один ряд попадают не просто разнородные, но даже несо-

⁴⁰ См.: *Мацек И.* Табор в гуситском революционном движении. М., 1959. Т. 2. С. 99 и ниже.

⁴¹ *Ficinus M.* In V. De Republica argumentum, P. 804. См. рассказ Диодора, сведения для которого взяты, по-видимому, из сочинений Ямбула: *Diodorus Siculus*. II. 55—60. Сошлемся на работу: *Трофимова М. К.* К пониманию «утопии Ямбула» у Диодора Сицилийского // *История социалистических учений*. М., 1982. С. 236—251. Заметим, что Фичино по какой-то причине не упоминает о государстве панхейцев, сведения о котором (в том числе их вариант обожествления), взятые, видимо, из «Священной истории» Евгемера, сообщает несколько ниже Диодор (V. 41—46).

⁴² У Помпония Мелы речь идет об общности жен. См.: *Pomponius Mela*. libri tres de situ orbis. I.8.48.

⁴³ «Similem praeterea bonorum fuisse communionem inter philosophos Brachmanas, Gymnosophostas, Esseos, Pythagoricos, et denique sanctos quondam reipublicae fundatores compertum habemus. Videmus quoque seculis nostris illos duntaxat religiosos ad virtutem felicitatemque accedere, inter quos nihil est proprium» (*Ficinus M.* In V. De Republica argumentum, P. 804).

вместимые явления, например упоминание о народах, практиковавших общность жен, и о христианских монахах, которые, кроме того что отказывались от собственности, принимали обет безбрачия; наименования замкнутых, эзотерических, отгороженных от внешнего мира философских или религиозных общин и ссылка на устроителей государства. Годилось все, что так или иначе утверждало саму идею общности. Этим объясняются неточности, натяжки или не подтверждаемое источниками расширительное толкование фактов, как, например, сообщения Помпония Мелы. Нуждается в проверке ссылка на брахманов и гимнософистов⁴⁴. Похоже, что на них Фичино распространил характерный для литературы поздней античности риторический топос, употребимый при описании быта преданных любомудрию общин, прежде всего ессеев и пифагорейцев, о которых он упоминает тут же. У Фичино обеим общинам уделено скромное место. Вместе с тем, кроме краткой справки у Плиния Старшего, сообщения о ессеях имеются у Филона Александрийского, Иосифа Флавия и раннехристианского писателя Ипполита⁴⁵. Соответствующие места из сочинений Филона дословно приведены другим христианским писателем — Евсевием Кесарийским⁴⁶. Трудно сказать, на чьи сведения Фичино опирался; все названные произведения могли быть ему доступны. Существенно другое: описание общинного быта ессеев (равно и пифагорейцев), находит ряд параллелей в «Утопии»⁴⁷ и тем самым позволяет не только лучше обозреть глубокие идейные истоки этого произведения, но и вдумчивее отнестись к исходному замыслу, философски обоснованному и хранимому давней традицией, того общественного идеала, который представлен в произведении Мора.

⁴⁴ Среди авторов, писавших о брахманах и гимнософистах, не удалось обнаружить подобных сведений. См.: *Strabo*. XV. 746; XVII. 703, 711, 714; *Arianus*. Ind. 11; *Dio Chrysostomus*. XXXV. 22; *Philo Alex*. Quod omnis probus liber sit. XI. 74; *Philostratus*. Vita Apollonii Tiani. VI. 11; *Clemens Alex*. Stromata. III. 7; *Diogen Laert*. I. 1, 6, 9; IX. 35, 61; *Porphyrius*. De abstinentia ab esu animalium. IV. 17. Отметим, что у Страбона в одном месте вслед за описанием жизни брахманов упоминаются племена, сообща, по родам добывающие средства к жизни (взрачивающие урожай (XV. 717)).

Не исключено, что отказ от имущества и иных благ, а также от жен, детей, о чем упоминает Порфирий, описывая жизнь саманеев, буддийских аскетов, в которых аптичные и оцирившиеся на них раннехристианские авторы (например, Климент Александрийский) видели одну из групп гимнософистов, Фичино воспринял по аналогии с обычаями хорошо известного ему общин, когда вступающий в братство отказывался в его пользу от всего личного достояния. См.: *Porphyrius*. De abstinentia... IV. 17. Укажем также вскользь брошенное замечание об индусах у Филострата (см.: *Philostratus*. Vita Apol. Tiani. VI. 11), доступное многообразным толкованиям: «Увидел я мужей... ничем не владеющих и всем обладающих» (*Флавий Филострат*. Жизнь Аполлония Тианского/Пер. Е. Г. Рабинович. М., 1985. С. 126).

⁴⁵ *Plinius Secundus*. Naturalis historia. V. 17, 73; *Philo*. Quod omnis probus liber sit. XII. 75—87; *Philo*. Apologia pro iudaeis. 11. 4—14; *Flavius Josephus*. Antiquitates Judaicae. XVIII. 18—22; *Flavius Josephus*. De Bello Judaico. II. 119—161; *Hippolytus*. Refutatio omnium haeresium. IX. 18—29. Все эти отрывки опубликованы в переводах И. Д. Амусина и М. М. Елизаровой в кн.: *Тексты Кумрана*. М., 1974. Вып. 1. С. 339—375.

⁴⁶ См.: *Eusebii Pamphilii Praeparatio evangelica*. VII. 11—12.

⁴⁷ См.: *Duncan J., Derrett M.* Gemistus Plethon, the Essenes, and More's Utopia // *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*. 1965, 27 (3), (p. 579—606). P. 591—600.

ТРАКТАТ ЭРАЗМА «О ВОСПИТАНИИ ДЕТЕЙ» И ИТАЛЬЯНСКАЯ ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ПЕДАГОГИКА ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XV В.

Педагогический трактат Эразма «О воспитании детей» (1529)¹ поражает при первом чтении сходством высказанных в нем мыслей с идеями итальянских гуманистических трактатов на темы воспитания. Сходны активное утверждение необходимости правильного воспитания с раннего детства и призыв к родителям позаботиться об этом; признание природы важной предпосылкой воспитания и понимание процесса обучения и его методов; античная основа образования и характер его программы; высокие требования, предъявляемые к учителю; признание социальных задач воспитания. Перечень сходных моментов можно было бы продолжить.

Разумеется, у итальянцев и Эразма были общие идейные источники — Квинтилиан, Плутарх, античные философы, поэты, историки. Но дело не только в них.

Известный французский исследователь Ж. К. Марголен установил влияние на Эразма педагогических трактатов итальянских гуманистов Маффео Веджо и Франческо Филельфо. С работой Филельфо Эразм был знаком и считал ее хорошим свидетельством культуры и эрудиции итальянского гуманизма; он ценил Филельфо и ставил его в один ряд с Валлой². Еще более тесной была связь трактата Эразма с работой Веджо. «Можно сказать, — пишет Марголен, — что почти все темы, поднятые Эразмом в трактате „О воспитании детей“, а также в других педагогических трактатах, таких, как „Наставление в христианском браке“ или „О приличии детских нравов“, были широко развиты, с опорой на цитаты, за три четверти века до него в наиболее известном произведении Веджо»³⁻⁴.

¹ Фрагменты этого трактата переведены на русский язык В. М. Володарским и помещены с небольшой вступительной статьей в изд.: Идеи эстетического воспитания. М., 1973. Т. 1. С. 353—357. Критическое издание трактата с параллельным французским переводом, вступительной статьей и комментариями осуществлено Ж. К. Марголеном: *Erasmus. Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis. Etude critique, traduction et commentaire* par J. C. Margolin. Geneva, 1966. Далее ссылки на тексты Эразма в издании даны при цитатах в скобках.

² *Margolin J. C. Etude de la Declamatio // Erasmus. Declamatio...* P. 102.

³⁻⁴ *Ibid.* P. 103. Марголен приводит некоторые примеры такой связи, отсылая к работам, где это тщательно выявлено. См.: *Ibid.* *Comm.* 602, 606. Марголен выражает удивление по поводу отсутствия ссылок Эразма на Веджо, замечая при этом, что Эразм подчас забывает ссылаться на источники, которые, как мы точно знаем.

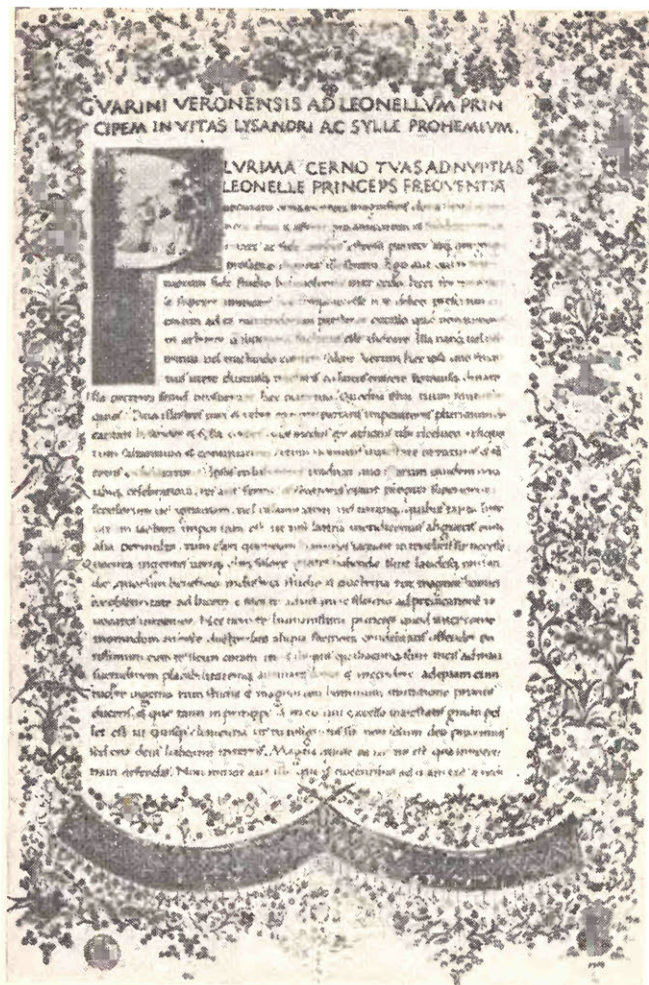
И хотя в своем труде Эразм не ссылается ни на Веджо, ни на Филельфо, вряд ли можно сомневаться в его непосредственном знакомстве с итальянскими трактатами. Произведение его, однако — вполне оригинально. Эразм творчески переработал опыт предшественников, не повторяя их. Живой эмоциональный язык с обращениями к читателю, рассчитанными на прямое и сильное воздействие, органичное включение цитат в собственное изложение, умелое обращение к примерам из своей эпохи и из собственной жизни, сатирический тон, сарказм — все это отличает работу Эразма от итальянских трактатов, и прежде всего от обширного сочинения Веджо (в два с лишним раза превышающего по объему работу Эразма) с массой цитат из античной и христианской литературы, следующих подчас друг за другом и подкрепляющих мысль автора. Эрудиция Веджо несомненна, но нет у него эразмова блеска. За нагромождением материала, не вполне еще освоенного, иной раз теряется важная мысль, хотя трактат Веджо по содержанию и богатству педагогических идей принадлежит к числу самых интересных сочинений всей эпохи Возрождения, а не только первой половины XV в. — времени взлета педагогической мысли итальянского гуманизма.

Эразмов трактат⁵ отличен от работ итальянцев и по существу, несмотря на сходство многих мыслей, цитат, примеров. В последних ясно выступает, хотя и не обосновывается теоретически, принцип гармоничного развития личности на основе нравственного, умственного и физического воспитания. Трактат Верджеро «О благородных нравах и свободных науках» (ок. 1402), где эти три аспекта хорошо просматриваются, убедительно иллюстрирует этот принцип. Но и в других работах (у Пикколони, Веджо, Пальмиери, Альберти) эти задачи налицо, равно как и в практике гуманистических школ Витторино да Фельтре и Гуарино из Вероны.

О подобном идеале у Эразма вряд ли можно говорить. В его трактате на первом плане — совершенствование ума и нравственных качеств, а телесное воспитание остается без должного внимания. Он не против физического воспитания и даже высказывается в его пользу: «Сколько заботы обычно проявляет мать, чтобы ребенок не был косоглазым, кривоногим, с несимметричными частями тела, для чего, кроме прочего, используют свивальники, повязки, которыми обвивают щеки. Между прочим, существует (целая) наука о молоке, пище, купании, движении, чем, как учат во многих томах врачи, в частности Гален, готовится доб-

были ему известны. Любопытно одно обстоятельство: труд Веджо издавался ошибочно и под именем Филельфо; не исключено, что Эразм мог читать работу Веджо, думая, что она принадлежит Филельфо (хотя и в этом случае ссылки на Филельфо отсутствуют в трактате Эразма). Работа Филельфо была издана в 1500 г. в Пуатье и в 1508 г. в Париже, а трактат Веджо — в 1491 г. в Милане, в XV в. было еще два издания, в XVI в. — десять. Издание Веджо под именем Филельфо было осуществлено в Тюбингене в 1513 г. Это издание есть в Научной библиотеке ЛГУ. См.: *Francisci Philelphi De educatione liberorum clarisque eorum moribus. Tubingae, 1513.* (Далее: *Veggio. Op. cit.*).

⁵ Специальный анализ педагогических взглядов Эразма в трактате «О воспитании детей» не входит в нашу задачу. См. об этом: *Woodward W. H. Desiderius Erasmus Concerning the Aim and Method of Education. Cambridge, 1904; Margolin J. C. Etude de la Declamatio. P. 13—122.*



Латинские переводы
Плутарха. Предисловие
к жизнеописанию
Лисандра и Суллы
в переводе Гварино.
На инициале
изображен Гварино,
преподносящий свой
труд Лионелло д'Эсте.
XV в. Флоренция.
Библиотека
Лауренциана

рое телесное здоровье; и эту заботу начинают не в семь или девять лет, но взывают к ней, едва ребенок выйдет из лона матери. И правильно делают, раз пренебрежение этим в детстве делает надломленной и болезненной старость, если, конечно, случается ее достигнуть» (р. 381—383). Однако для Эразма этот труд, хотя и необходимый, все же означает заботу «о худшей части человека» (р. 383). Он опасается, как бы излишнее внимание к телу не привело к пренебрежению душой: «Заботятся, дабы тело сына было лишено порока и способно к обыденным делам, душой же, чьей мерой отмечено всякое честное деяние, пренебрегают» (р. 387). Или: «Гораздо абсурднее проявлять справедливую заботу о смертном теле, не имея никакой заботы о бессмертной душе» (р. 383). Эразм заявляет, что если и ослабнет тело от ученья, то ущерб этот перевесят блага души (р. 423).

Заметим, что ни один из итальянских гуманистов не ставил вопрос подобным образом, не выражал опасения по поводу чрезмерного внимания родителей к телесному здоровью детей, не противопоставлял его совершенствованию их интеллекта (разве только Пикколомини, который, говоря о пище детей, подчеркнет, что забота о теле не должна быть больше, чем забота о душе⁶). Все итальянские гуманисты рассматривают тело и душу в неразрывной связи и взаимовлиянии, всемерно заботятся о физическом воспитании и наставляют в том родителей. Оно требует упражнений (Веджо предлагал, к примеру, выделять гимнастике наряду с умственными занятиями и отдыхом определенные часы⁷), телесной закали, подвижных игр, отдыха, гигиены пищи и сна. Подобное воспитание ведет к крепкому здоровью, необходимому для защиты родины, благодаря ему достигается стройность и красота тела; отдых от умственных занятий -- условие их успешного продолжения; здоровый человек готов к суровым жизненным испытаниям. Физическое воспитание становится самоценным в той мере, в какой в итальянском гуманизме самоценны здоровье, красота и другие неморальные ценности (вспомним хотя бы Л. Валлу). В сущности, телесное воспитание начинает пониматься как обязательный, равный с другими компонент гармоничного развития.

Эразм решает вопрос иначе. Если роль телесного воспитания у него значительно снижена по сравнению с итальянцами, то разум и образование возведены, пожалуй, на более высокий пьедестал. Именно «разум делает человеком» (р. 389). Человеку более всего свойственно жить согласно разуму, а самое пагубное для него -- глупость (р. 405). Разум -- главное отличие людей от животных; другим животным природа дала быстроту, способность летать, зоркость глаз, а человека произвела голым и беспомощным, но наделенным умом, способным к наукам (р. 385). Эразм постоянно подчеркивал важность этой способности, «если ее упражнять». С точки зрения умственного развития он оценивал и жизнь древних людей: живя в лесах, не ведая наук, законов, парного брака, они были скорее звери, чем люди (р. 389); в «золотой век», как видим, гуманист не верил.

Эразм, таким образом, желал утвердить ту мысль, что важен не просто данный людям ум, а его развитие, совершенствование. Отсюда исключительная роль воспитания: «Дав человеку, единственному из животных, разум, божественное провидение предоставило наиглавнейшую обязанность воспитанию» (р. 383). В другом месте Эразм выскажется почти афористически: «Людьми... не рождаются, а воспитываются» (р. 389). Развитие и совершенствование разума возможно через образование. Поэтому воспитание у Эразма предстает прежде всего как обучение; с его точки зрения «человек, не обученный ни философии, ни каким-либо наукам, есть животное в некотором отношении худшее, чем дикое» (р. 394). Книжный характер воспитания подчеркивается в рассуждениях об опыте и философии. Длительный опыт, по мнению Эразма, полезен, но только мудрому человеку, уже тщательно обученному; добывавшие себе мудрость опытом претерпели в жизни множество бедствий, а «фило-

⁶ Aenae Sylvii Piccolomini Opera. Basileae, 1571. P. 970.

⁷ Veggio. Op. cit. F. 30r.

софия за один год большему научит, чем какой-угодно опыт в делах за 30 лет, и научит безопасно, в то время как из практики многие выходят скорее несчастными, чем благоразумными...» (р. 403). Гуманист глубоко убежден в огромных возможностях разума в познании, когда говорит о способностях человека при соответствующем обучении к любой дисциплине (р. 411) или приводит как наилучшее доказательство силы разума изобретенные машины, с помощью которых поднимают тяжести (р. 413). Оптимистический рационализм Эразма, о котором говорит И. Л. Григорьева⁸, в трактате сильно ощущается.

Убеждение в том, что разум играет решающую роль в формировании и самоопределении личности, отличает Эразма от итальянских гуманистов. Те говорят главным образом о моральном совершенствовании человека; обучение для них — путь к добродетели, а также способ получить разносторонние знания, которые нужны для социальных задач наряду с добродетелью; социальные контакты, взаимопонимание, место в обществе требуют знаний; и хотя роль образования в моральном воспитании индивида безусловна, акцентируется социальная направленность образования.

Установка Эразма на книжное знание проявляется и в подходе к нравственному воспитанию, которое он высоко ценит. Тесно связав знание и нравственность, он связывает эрудицию с необходимостью служить добру, иначе она больше приносит зла, чем блага (р. 415). Знание, по Эразму, формирует моральные качества ребенка, неотделимое от образования нравственное воспитание осуществляется в основном в ходе обучения (используя гомеровский сюжет об обращении Цирцеей спутников Улисса в свиней, он пишет: кто не руководится разумом и находится во власти чувств — не люди, а животные (р. 445)). Особо о воспитании нравственности гуманист говорит мало — в основном когда касается самого раннего возраста (р. 409, 413). Но этот период у него очень краток, ибо Эразм выступает за раннее обучение ребенка, практически с трех лет.

Несмотря на сходство Эразма и итальянцев в главном — в идее связи знания и нравственности, решающей роли знания в моральном воспитании, бросается в глаза разная расстановка акцентов. Для итальянских гуманистов стержень всего воспитания — нравственное воспитание, подчиняющее себе во многом образование. О нравственном воспитании пишут много и особо, отдельно от обучения; достаточно вспомнить Веджо⁹, у которого значительная часть работы посвящена формированию нравственности. Раннему периоду воспитания ребенка в семье итальянцы придают большое значение (Франческо Барбаро, Веджо, Пальмиери, Альберти). У Веджо он достаточно продолжительный — до 7 лет (этому

⁸ Григорьева И. Л. Представления Эразма о человеке: (По трактату «Enchiridion militis christiani») // Средние века. М., 1983. Вып. 46. С. 193.

⁹ Трактат Веджо состоит из 6 книг. 1-я книга посвящена воспитанию малых детей до начала их обучения в школе; 2-я — школе; 3-я — природным склонностям детей, а также занятиям музыкой, физическим занятиям, отдыху, играм, занятиям философией и другим вопросам. В основном нравственного порядка; 4-я говорит о душевной закалке, о скромности как главной добродетели, включающей в себя ряд социально-нравственных обязанностей. 5-я — о целомудрии, стыде, пристойных манерах; 6-я — о нравственных проблемах, пристойных манерах, соответствия поведения месту и времени.

Портрет на пергаменте
Гварино да Верона.
Венецианская школа.
XV в. Милан.
Библиотека
Тривульциана



периоду посвящена почти четвертая часть его трактата, 14 листов из 60); он подробно описывает, как нужно заботиться о физическом здоровье ребенка, как прививать ему первые понятия и обучать правилам поведения.

Для итальянских гуманистов обучение важнейшее, но не единственное средство нравственного воспитания. Определенную роль играют у них «живые примеры» (отца, учителя, старших), общение со взрослыми и стариками, атмосфера семьи и школы, общественные зрелища, прославление доблестных людей и наказание злых. Итальянцы, особенно Веджо, говорят о обязанностях по отношению к старикам, родителям, учителям, ученым людям, людям вообще¹⁰. Ничего подобного у Эразма нет, хотя с итальянцами (особенно с Альберти, Пальмиери) его роднят гражданские мотивы, убеждение, что дети воспитываются не только для родителей, но и для родины, для государства (р. 385, 393, 395).

Основным и практически единственным средством нравственного воспитания в трактате Эразма выступает обучение, но, надо полагать, Эразм думал и о семье как очаге нравственного формирования ребенка, и об атмосфере в школе, о чем он говорит в связи с эффективностью обучения; он также приводит в пример отдельные семьи (древние латинские фамилии, семью Томаса Мора и др. (р. 419—421)), где детей воспитывали в добродетели, благочестии и эрудиции. Но гуманист сурово

¹⁰ Veggio. Op. cit. Pf. 38v—43r.

критикует общую атмосферу семьи и школы, нравы родителей и учителей (см. р. 385—391, 395, 397, 405, 407, 421, 425—439); его критика свидетельствует о том, что он не имел никаких иллюзий относительно современной ему семьи и школы. Эразм настроен скорее скептически, считая, что легче описать, каким должен быть учитель, чем найти педагога, отвечающего высоким требованиям (р. 441).

Критическое отношение к семье, школе, учителю можно встретить подчас и у итальянских гуманистов¹¹, но на первый план оно не выступает, масштабы и острота критики не идут ни в какое сравнение с Эразмом; итальянцы скорее заняты описанием того, что должно быть, нежели объяснением существующего. Они уделяют внимание важным для нравственного воспитания и для обучения природным особенностям характера ребенка и пытаются объяснить их сочетанием в теле различных элементов и жидкостей. Разнообразие «характеров и воли»¹² должно учитываться при воспитании¹³, при выработке методов воздействия на ребенка и также в процессе обучения¹⁴. Природные склонности к той или иной науке или деятельности важно знать при выборе занятий и в ходе обучения детей.

Эразм, оставляя в стороне «характеры» и нравы, также обращает внимание на природные склонности к тому или иному занятию, отмечая, что не следует направлять ученика к какой-либо науке вопреки велениям природы (р. 411, 445—447). Особо интересует Эразма специфика детского возраста, психология ребенка; ему важно показать, как свойства этого возраста способны обеспечить успех раннего обучения и как они влияют на методы обучения¹⁵. У итальянских гуманистов на этот счет есть отдельные разрозненные наблюдения; специальный интерес к психологии подростков проявляет лишь Верджерио, который пытается объяснить возрастные особенности физиологией и недостатком жизненного опыта, интересуют же его исключительно нравы¹⁶. Относительно нравов Эразм замечает, что природа детей склонна и к хорошему и к дурному, и, не соглашаясь с мнением о склонности к порочному в детском возрасте, заявляет, что обвиняют природу незаслуженно, большая часть зла приходится на долю взрослых, которые развращают нравы детей пороками раньше, чем приобщают к добродетели (р. 405).

Вообще же взгляд Эразма на природу человека в этом трактате вполне оптимистичен. Природу он понимает двояко — как общие свойства человеческого рода (возможность пользоваться разумом) и как индивидуальные качества, проявляющиеся в склонности к тем или иным занятиям (р. 411). Поскольку человек, неоднократно утверждает Эразм, «рождается для философии и честных деяний», то он, подобно любому животному, которое легко учится тому, к чему рождено, «воспринимает

¹¹ Palmieri M. Vita civile: A cura di Cino Belloni. Firenze, 1982. P. 23, 45—46.

¹² Veggio. Op. cit. F. 12v—13r.

¹³ Leon Battista Alberti. I primi tre libri della famiglia. Firenze, 1946. P. 64—69.

¹⁴ Veggio. Op. cit. F. 18r—18v.

¹⁵ В этом отношении совершенно прав Ж. К. Марголэн, заметивший, что наибольшая заслуга Эразма в том, что он увидел в ребенке нечто иное, нежели взрослого человека в миниатюре. См.: Margolin J. C. Etude de la Declamatio. P. 56.

¹⁶ Vergeri Petri Pauli de nobilium puerorum educatione. Lipsiae, 1604, B₃—C.

науку добродетели и чести с наименьшим трудом», семена для этого заложены в нем от природы, но к естественной склонности надо добавить усердие воспитателя (р. 401). Во всех этих рассуждениях у Эразма много общего с итальянскими гуманистами, которые говорили о природной предрасположенности к добру, о всеобщей способности людей к познанию и признавали роль воспитания в развитии ростков добра и добрых искусств в человеке.

Думается, что Эразм несколько сильнее, чем итальянцы, утверждает возможности воспитания. Признавая силу природного начала он, подобно Веджо¹⁷, говорит: «Природа никому не подвластна, но каким-то образом можно ей помочь» (р. 413). Но он говорит и другое: «Деятельна природа, но ее побеждает более деятельное воспитание» (р. 385). Или: «Нет дисциплины, к которой ум человеческий по природе не восприимчив, если его не наставить с помощью науки и упражнений» (р. 411). Эразм склонен к мысли о почти беспредельных возможностях человеческого разума. Итальянцы, пожалуй, более трезво видят его границы (по крайней мере, подобная мысль ясно выражена у Пальмиери¹⁸), а Веджо говорит о предназначенности человека от рождения в силу особых природных свойств к определенным занятиям¹⁹.

Как показал Ж. К. Марголан, Эразму присуще двойственное понимание природы — как грубой, дикой, способной к благу и дурному, и как изначально доброй природы, ориентированной в направлении добра независимо от воспитания²⁰. Возможности воспитания, однако, почти беспредельны. Достаточно привести своеобразное толкование Эразмом применительно к педагогике идей флорентийских неоплатоников: «Дав тебе сына, природа не дала ничего другого, кроме грубой массы. Твоя задача — сформировать из повинующейся и во всем следующей (за тобой) материи лучший образ. Если будешь бездействовать, будешь иметь зверя, если проявишь заботу, бога, как говорится, будешь иметь» (р. 391). Воспитание выступает в трактате как сила всемогущая, активно работающая с природным материалом, помогающая всходам добрых семян либо сама задающая направление развития.

Основное содержание трактата Эразма о воспитании сосредоточено вокруг вопросов обучения. В замысле гуманиста нам видится принципиальная установка, его, если угодно, концепция воспитания, где главное — привести в активное состояние, заставить развиваться разум, что достигается в процессе обучения. Хотя многие соображения, высказанные Эразмом относительно обучения, встречаются у итальянских гуманистов (и более всего у Веджо), у Эразма они даны концентрированно, глубоко осмыслены и, будучи пронизаны ведущей идеей, выстроены в достаточно цельное учение.

— В трактате защищается и обосновывается раннее обучение детей: «Как только ребенок начнет говорить, он становится способным к обучению буквам» (р. 415). Эразм ссылается на особенности детской природы, на ее способность к обучению, мягкость, податливость, большую воспри-

¹⁷ Veggio. Op. cit. F. 12v.

¹⁸ Palmieri M. Op. cit. P. 48.

¹⁹ Veggio. Op. cit. F. 28v.

²⁰ Margolin J. C. Etude de la Declamatio. P. 67.

имчивость, цепкую память, способность к подражанию (р. 419) и к языкам и др. Обучение должно проходить, на его взгляд, успешно в атмосфере дружелюбия, приятности. Первая ступень в обучении — любовь ученика к учителю. Через любовь к учителю мальчик привязывается к учению (р. 425). Но любовь должна быть обоюдною, педагог должен любить ученика как родитель. Ощущая эту любовь, мальчик учится охотнее и меньше испытывает отвращение к труду (р. 443).

Эразм постоянно подчеркивает соответствие процесса обучения детскому возрасту, соизмеримость усилий с возрастом. В отличие от итальянцев он много думает над тем, как сделать процесс обучения привлекательным, устранить ощущение труда; отсюда мысли о разного рода приманках, уловках, связанных с возрастом, ценные соображения об игре (представить обучение игрой²¹ (р. 425, 451, 455)), об использовании наглядности при обучении (картинок с изображением зверей, трав, деревьев, птиц, сцен охоты (р. 447)). При этом учитель непременно должен учитывать, что детям приятно, близко и любимо ими.

В процессе обучения Эразм считает важным не механическое, искусственное запоминание, а сознательное. Поэтому он не одобряет мнемотехники, считая, что она разрушает память. Для него «лучшее искусство памяти — ясно понимать, понятие упорядочивать, наконец, часто повторять то, что хочешь запомнить» (р. 451). Такой взгляд, вполне соответствующий общей установке Эразма на развитие интеллекта, отличает его от итальянцев, в большей степени верных старым традициям запоминания, хотя и вносящих в них коррективы (дозировка запоминаемого материала, регулярность его повторения²²).

Программа начального обучения Эразма, в сущности, не отличается от той, что предлагают для раннего этапа обучения итальянцы (Веджо, Гуарино, Витторино), равно как похожи и воспитательные методы (похвала, награда, порицание, соревнование). Эразм сильнее подчеркивает их связь с психологией ребенка, у которого стремление победить, завистливость (ревность), страх перед бесчестьем, любовь к похвале врождены от природы. Эти чувства учитель использует для того, чтобы добиться успеха в занятиях; если их возбудить не удастся, учитель может прибегнуть к соревнованию, но при этом, замечает Эразм, тонко понимавший детскую психологию, нельзя давать награду победителю так, чтобы она казалась постоянной, надо и побежденному оставить надежду или иной раз надо позволить мальчику считать себя победителем, хотя он и побежден» (р. 451).

Эразма отличает от итальянцев острая критика средневековой школы. Итальянские гуманисты мало писали о ней, отдельные критические высказывания встречаются у Пальмиери, Гуарино и др. Чаще всего объектом критики были телесные наказания. Еще в XIV в. против них резко выступал Джованни Конверсино да Равенна, позже Веджо, Пикколоми-

²¹ Ж. К. Марголан считает только отчасти верным видеть в Эразме теоретика игры и методов воспитания через игру, пионера современного воспитания. Эразм не может еще использовать все моральные и психологические возможности игры, игра еще не развивает личности ребенка, но развивает его внимание, память. См.: *Margolin J. C. Op. cit. P. 54.*

²² *Vergerio. Op. cit. E₃—E₄.*

ни, Гуарино и др. Однако у Верджерио они еще сохранялись, даже в школе Витторино да Фельтре такие наказания применялись, но, правда, редко и за моральные проступки.

Эразм протестует против грубости, жестокости и садизма учителей и против дикости и жестокости школяров (см., например, описание обряда посвящения в школяры (р. 437)), осуждает телесные наказания. Гуманист не ограничивается примерами из древности и цитатами из Библии, идя здесь за Веджо. Он обращается к современности, вспоминает, в частности, собственное обучение и очень эмоционально воссоздает непереносимую атмосферу средневековой школы (р. 427, 429). И все же Эразм, уступая существующей практике, признает розгу, когда не помогают никакие средства воспитания, хотя и замечает при этом, что такое наказание должно быть «милостивым и пристойным» (р. 439).

Отвергая средневековую школу с ее жестокими порядками, Эразм развивает свой взгляд на организацию образования. Он высказывается только за публичную школу (р. 427). Как поставлено обучение новобранцев и певчих в храме, так, и даже еще лучше, считает Эразм, надо организовать школу и устроить учителей, обучающихся «надлежащим образом и свободно» детей граждан (р. 441). Такая школа должна быть в ведении светских магистратов и церковных властей и, видимо, на их обеспечении. Недаром гуманист приводит в пример Веспасиана, дававшего из фиска ежегодное обеспечение латинским и греческим риторам (р. 435). Он сожалеет, что нет законов против жестоких учителей (р. 435). В основе наилучшей организации образования, таким образом, должны быть государственный контроль и государственное обеспечение. Последнее обстоятельство сделало бы школу доступной для всех.

Отдавать детей для обучения в религиозные организации Эразм не советует, помня о своем горьком опыте воспитания: «Как бы ни одобряли другие такое воспитание, пусть никто, по моему совету, не дает его (детям), пусть каждый пожелает свободно воспитать своего мальчика» (р. 427).

Заметим, что у итальянских гуманистов единого мнения о школе не выработалось; одни писали о домашнем воспитании (Альберти, Пальмиери), другие были за частную школу (Веджо). Верджерио думал о школе под контролем государства, а реально существовавшие школы Витторино да Фельтре и Гуарино из Вероны имели неопределенный статус, будучи полугосударственными, получастными учебными заведениями, во всяком случае закрытыми школами — типа лицей.

Эразм отдает предпочтение публичной школе, но, если таковой нет, образование, по мнению Эразма, может быть домашним; тогда каждый в своем доме должен надзирать за учителем. Но встает вопрос о тех, у кого нет на это средств. Эразм полагается в этом случае на благотворителей: «Здесь мне нечего сказать, разве лишь то, что в комедии: (живем) как можем, когда не позволено жить, как хотим. Мы сообщаем наилучший способ воспитания, судьбы же предписать не можем. Разве что здесь также щедрость богатых должна прийти на помощь детям, имеющим хорошие врожденные способности, но не могущим упражнять природные задатки из-за недостатка в средствах» (р. 441).



Леонгард Бек. Обучение и наставление юного Вейссунига. Начало XVI в. Гравюра на дереве

Еще до Эразма некоторых итальянских гуманистов беспокоили возможности обучения бедных детей. Замечательный педагог Витторино да Фельтре пытался решить этот вопрос в меру сил практически, обучая бедных бесплатно, за счет средств, получаемых от богатых. Писавший на темы воспитания Верджеро решал его в духе раннего гуманизма, не придавая значения обстоятельствам, и возлагал надежды на самого человека: «Для многих препятствием является недостаток средств, что вынуждает свободную душу, рожденную для лучшего, заботиться о заработке. Однако благородная натура обычно возвышается вопреки даже крайним обстоятельствам, и чаще добрым мужам вредило чрезмерное богатство, нежели крайняя бедность»²³.

Эразм, думается, в целом трезвее по сравнению с итальянцами XV в. ставит вопрос об

организации образования и возможностях его получения, предполагая для его решения участие государства, общественных и религиозных организаций, благотворителей и понимая, таким образом, образование граждан как общественное и государственное дело.

Трактат Эразма заканчивается, как у Верджеро и Веджо, напоминанием о ценности времени. Эразм критикует средневековое образование как напрасную потерю времени (р. 461). Смысл обращения к теме времени, впрочем, неодинаков. Для Веджо это скорее повод восславить свободные науки, побеждающие время, помогающие человеку овладеть и прошлым и будущим. Для Эразма — предостережение, напоминание об утрате того, что не возвращается, и призыв начинать обучение детей с раннего возраста. Любопытен и такой нюанс: детство для Эразма —

²³ Vergerio. Op. cit. С. Интересен сопоставить с гуманистическими решениями этого вопроса достаточно жесткий взгляд псевдо-Плутарха: «Я бы очень хотел, чтобы это руководство всем вообще было полезно; но кто, испытывая нужду, не в состоянии будет воспользоваться моими наставлениями, те пусть винят в этом свою судьбу, а не того, кто хочет помогать им советом. Однако бедные также должны, по силе, стараться давать своим детям наилучшее воспитание; если же это не удастся, то следует пользоваться возможным» (цит. по кн.: Журавковский Г. Е. Очерки по истории античной педагогики. М., 1963. С. 431).

наилучшая часть жизни и тем бережнее надо ее расходовать (р. 457). Молодой возраст ко многому способен, если детей с ранних лет правильно воспитывать. «Посмотри, насколько выделялись древние уже в молодом возрасте и как ныне ни на что не способны те, кто состарился в науках», — говорит Эразм и приводит в пример Овидия, написавшего любовные элегии в молодости, Лукана, славившегося в молодости своими знаниями (р. 459). Эразм вспоминает и свой век — Кассандру Фиделе, юного Орсини, чьи способности были так велики, что их приписывали магическим искусствам. Для Эразма же вся магия в том, чтобы рано отдать мальчика ученому, добродетельному и бдительному наставнику (р. 459). Причем пастваик должен быть не старым, а цветущего возраста. Чтобы быть любимым детьми, он должен ребячиться, а старцы, как дети, не изображают лепетанье, а поистине лепечут (р. 443). Не знаменует ли этот культ молодости у Эразма более решительный отрыв от традиции, большую открытость будущему по сравнению с итальянцами?

Итак, в рамках единой гуманистической системы воспитания при светском характере его, при наличии единой цели вырастить доброго человека и достойного гражданина и ряда других общих моментов складываются две концепции воспитания. В основе итальянской, ориентированной на идеал гармоничного развития, стержнем является нравственность, во многом подчиняющая себе образование, и все, что связано с моральным формированием человека (роль семьи, нравственно-социальные обязанности, учет «характеров» и т. п.), обсуждается в итальянских трактатах полно и разносторонне. Телесное воспитание получает значение равноправного компонента в идеале гармоничного развития. В основе эразмовой концепции организующим началом выступает разум, а поскольку при такой установке основной путь воспитания лежит через обучение, все, связанное с обучением и способствующее его успеху (природные задатки, особенности детской психологии, методы обучения и т. п.), выступает на первый план и глубоко обдумывается. Роль физического воспитания значительно снижена.

У итальянцев, пожалуй, сильнее утверждается власть природы, глубже интерес к обоснованию естественных склонностей человека (через физиологию, элементы и жидкости) и к взаимозависимости телесного и духовного. У Эразма этот интерес слабее; в ряде его высказываний воспитание оказывается сильнее природы.

У итальянцев больше доверия к человеку, к его нравственной и разумной деятельности, это подтверждает известная самостоятельность нравственного воспитания, роль «живых примеров», благотворность общения детей со взрослыми, надежда на то, что человек из низов сам поднимется к знанию, преодолевая все трудности. Эразм чужд идеализации человека, его скепсис, критика пороков семьи и школы подчас так остры что не оставляют надежд. Но Эразм верит в разум, способный развиваться, совершенствоваться, если его верно направить, — верит, следовательно, в силу воспитания.

Разностороннее выявление различия этих концепций требует широкого сопоставления итальянского гуманизма и Северного Возрождения. Здесь

же отметим лишь некоторые моменты, характерные для формирования особенностей педагогики у Эразма и у итальянцев. Это роль культурных традиций. Нравственно-практический аспект, идея гармоничного развития, телесное воспитание у итальянцев находятся в связи с идеями Цицерона и Аристотеля, Квинтилиана и Плутарха. Возвышение разума у Эразма, низкая оценка тела складываются не без влияния идей Платона²⁴, флорентийских неоплатоников, «нового благочестия». В представлениях итальянцев и Эразма не могли не отразиться различные этапы в развитии гуманизма как общеевропейской идеологии. Для раннего (итальянского) этапа характерна сильная вера в человека, в зрелом гуманизме больше критики и самого человека, и институтов, им создаваемых, что проявляется у Эразма; но при всем том его вера в разум позволяет говорить об историческом оптимизме его учения.

.....
²⁴ См.: Григорьева И. Л. Античные источники антропологических представлений Эразма Роттердамского // Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984. С. 126—131.

ЭРАЗМ И ПАРИЖСКОЕ ИЗДАНИЕ «УТОПИИ» (1517)

Вряд ли надо доказывать, что история каждой великой книги, революционизирующей общественное сознание, — а «Утопия» Томаса Мора принадлежит, несомненно, к их числу, — это достояние не одних только библиографов и книговедов. Изучение прижизненных изданий, свидетельств, касающихся их публикации и распространения, отклики современников, похвалы и умолчания помогают лучше понять «Утопию» как памятник ее собственной эпохи. Тут мы сталкиваемся с удивительным фактом — история первых публикаций «Золотой книжечки» Мора, как и история ее создания¹, несмотря на обилие работ, остается во многом неясной, противоречивой и недостаточно исследованной. Богословы и клерикально настроенные историки, задающие тон в ряде посвященных Томасу Мору изданиях, видят в «Утопии» лишь «манифест христианского гуманизма»². Они настойчиво пропагандируют свою схему: Томас Мор и Эразм Роттердамский — «духовные близнецы»³.

Представление об Эразме и Море как о близнецах⁴ восходит, как видно, к Ричарду Уайтфорду⁵. Свидетельство хорошо знавшего их человека⁶, разумеется, не может вызывать возражения. Вызывает возражения иное: попытки втиснуть богачешее идейное наследие в прокрустово ложе пемудреной схемы, когда впечатление современника, общавшегося с Мо-

.....

¹ См.: Штекли А. Э. «Досуг во Фландрии» и создание «Утопии». (К критике господствующей текстологической концепции) // История социалистических учений. М., 1986.

² См., например: *Prévost A. Thomas More et la crise de la pensée européenne*. P., 1969. P. 105.

³ *Marc'Hadour G. L'Univers de Thomas More: Chronologie critique de More, Erasme, et leur époque (1477—1536)*. P., 1963. (Далее: *L'Univers de Thomas More*).

⁴ В пятитомнике избранных произведений Томаса Мора, опубликованном на немецком языке (кстати, в него не было включено переиздание «Утопии»), последний том так и назван: «Письма дружбы с Эразмом». См. *Thomas Morus. Briefe der Freundschaft mit Erasmus // Thomas Morus. Werke/Hrsg. von Hubertus Schulte Herbrüggen. München, 1985. Bd. 5. S. 9, 18.*

⁵ О переводах Лукиана Эразмом и Мором см.: *The Complete Works of St. Thomas More. New Haven; L., 1974. Vol. 3, pt 1*; см. также: *Осиновский П. Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978*; см. также статью Л. С. Чиколини в настоящем сборнике.

⁶ *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami/Ed. P. S. Allen et H. M. Allen. Oxonii, 1906—1958. T. I—XII. 1906. T. I. N 191. P. 422—423.* (Далее: *Opus epistolarum*).



Г. Гольбейн Младший. Томас Мор.
Эскиз к портрету. 1527

ром и Эразмом на заре их дружества (Мор в ту пору вообще не издал еще ни одного произведения), выдают за краеугольный камень, на котором должно покоиться изучение всего его творчества.

Беспристрастное исследование многогранных отношений двух великих мыслителей, долгой их дружбы, взаимного влияния, различия жизненных позиций, расхождений во взглядах, постепенного если и не отчуждения, то весьма значительного отдаления — все это ради тезиса о «духовных близнецах» подвергается такой нивелировке, что только диву даешься, как в работах, притязавших на объективность и особую академичность, многие важные вопросы вообще не ставятся, а «неподходящие» факты попросту замалчиваются. Конкретное историческое исследование оказывается вроде бы и ненужным, когда и так главное ясно: раз Эразм и Мор — «духовные близнецы», неизменные «христианские гуманисты»,

то и ответы их на чуть ли не любую схожую ситуацию предопределены. Речь идет не о каких-то малозначительных биографических подробностях, а о существенных вещах, без которых трудно понять и судьбу «Утопии», и подлинную роль Эразма в ее публикациях⁷. А если мы задаемся целью выяснить, как было на самом деле, нам надлежит подвергнуть анализу все доступные материалы источников, помня, что господство в специальной литературе тех или иных мнений еще не говорит об их обоснованности.

Вопрос о втором, парижском, издании «Утопии» и об участии в нем Эразма за короткий промежуток времени претерпел в историографии разительную перемену. Еще сравнительно недавно Р. У. Чемберс, автор жизнеописания Томаса Мора, которое католические историки расценивают обычно как образцовое, утверждал: «Младший друг Мора, Томас Лупсет, напечатал второе издание „Утопии“ в Париже без его разре-

⁷ См.: Штекли А. Э. Эразм и издание «Утопии» (1516) // Средние века. М., 1987. Вып. 50. С. 252–281.

шения. Это был типичный акт своеволия; Лупсет был порывистым молодым человеком, и Мору пришлось улаживать его дело с Эразмом, когда его молодой почитатель не проявил достаточной осторожности относительно секрета „Юлия, не допущенного на небеса“»⁸. Чемберсу вторил Рейнольдс, сочинивший целую книгу «Томас Мор и Эразм»: Лупсет издал «Утопию» в Париже без разрешения автора⁹. Если Андре Прево в своей первой книге о Море обнаружил почти полное безразличие к истории издания «Утопии»¹⁰, то во второй — принялся непомерно преувеличивать роль Эразма¹¹. Однако со времен Аллена никаких источников на сей счет не прибавилось, поэтому новая тенденция проявилась не в углублении анализа, а в росте недоказуемых и маловероятных предположений, выдаваемых за истину.

* * *

Томас Мор ждал выхода в свет своей «Золотой книжечки», по его собственным словам, с таким же нетерпением, как мать — возвращения с чужбины сына¹². Но когда «Утопия» появилась, Мор, судя по всему, был огорчен тем, как ее издали¹³. Печатали книжицу за границей, в Брабанте, в лувенской типографии Тьерри Мартенса. Вышла она из печати в самом конце 1516 г. и особого восторга у автора не вызвала. Позиция Эразма, которого он просил предпринять все необходимое для соответствующего «оснащения» «Утопии» похвальными словами ученых мужей и государственных деятелей, озадачила Мора. Поэтому он даже не счел нужным поблагодарить личным письмом Петра Эгидия и Иоанна Палудана за их участие в издании, а просил от его имени сделать это Эразма. О причинах неудовлетворенности Мора можно строить лишь догадки, хотя одно не вызывает сомнений — Эразмом он тоже был доволен. Тот, как видно, не вполне оправдал возлагавшиеся на него надежды. Об этом свидетельствует письмо, посланное Эразму (он находился тогда в Брюсселе) из Лондона 13 января 1517 г.¹⁴ К сожалению, мы не знаем, как на него реагировал Эразм. Здесь в переписке, совершенно очевидно, какая-то лакуна. Первое из дошедших до нас писем Эразма к Мору той поры датировано 1 марта, следующие — 8 марта, 30 мая и 10 июля¹⁵. Мор же, выходит, после единственного письма в январе молчал до середины июля?¹⁶

Но сделаем необходимые коррективы. Из послания от 1 марта видно, что и до этого, вероятно в феврале, Эразм писал Мору. Теперь же, имея

.....

⁸ *Chambers R. W.* Thomas More. L., 1963 (1-ed. 1935). P. 206—207.

⁹ *Reynolds E. E.* Thomas More and Erasmus. N. Y., 1965. P. 121.

¹⁰ *Prévost A.* Op. cit. P. 81.

¹¹ *Prévost A.* L'Utopie de Thomas More: Présentation. Text original. Apparat critique. Exégèse. Traduction et notes. P., 1978. P. 224—231.

¹² *Opus epistolarum.* 1910. T. II. N 502. P. 421.

¹³ См.: *Штекли А. Э.* Эразм и издание «Утопии» (1516).

¹⁴ *Opus epistolarum.* T. II. N 513. P. 430.

¹⁵ *Ibid.* N 543. P. 494—495; N 545. P. 496—497; N 584. P. 576—577; 1913. T. III. N 597. P. 3—6.

¹⁶ *Ibid.* T. III. N 601. P. 10—12.

в виду переиздание «Утопии», он просит как можно скорее прислать выправленный ее экземпляр, дабы переправить в Базель или, если предпочтет Мор, в Париж¹⁷. А почему не снова в Лувен? Это заставляет думать, что существовало какое-то несохранившееся письмо Мора, где он высказывал неудовлетворенность лувенским изданием и, в частности, опечаткам, пуждавшимися в исправлении¹⁸, не говоря уже о недовольстве Эгидием и Палуданом. Полагать, что сам Тьерри Мартенс по каким-то книготорговым соображениям не захотел бы вторично печатать «Утопию», нет оснований. Книжка вышла, как принято считать, достаточно ограниченным тиражом, и уже скоро купить ее было сложно¹⁹.

Ничего из переписки Мора с Эразмом, относящейся к периоду между 13 января и 1 марта, не сохранилось, но «Утопия» неоднократно упоминалась в других письмах. Лорд Маунтджой²⁰ был одним из первых, кому Эразм послал печатный экземпляр «Золотой книжечки». Тот, наконец, получил согласие Генриха VIII сложить с себя обязанности губернатора Турнэ²¹ и был занят сверх головы подготовкой к отъезду. Прочсть подаренную книгу Маунтджой сразу не смог, но уже 4 января 1517 г. пообещал, что, прежде чем встретится с Мором на родине, он обязательно увидит его в Утопии²².

Интерес к сочинению Мора возник очень быстро. Антоний Клава, советник бургундского двора, писал Эразму из Генга 6 февраля: «Мы жаждем эту забавнейшую книжечку Томаса Мора о новом острове Утопии, которую ждем с часу на час, ибо поручили одному знакомому книготорговцу, чтобы он позаботился доставить нам ее как можно скорее»²³. Дней восемь спустя Эразм отвечал ему уже из Антверпена: «Когда ты прочтешь „Утопию“ Мора, то подумаешь, что тебя внезапно перенесли в другой мир: настолько там все ново»²⁴.

Среди первых читателей «Золотой книжечки» само слово «Утопия» почти сразу же стало восприниматься как синоним страны или несуществующей, или совершенно певедомой. Это принялись обыгрывать на все лады. Так, Пьера Барбье, секретаря канцлера Бургундии, клирика, прозванного Индийским теологом из-за того, что он, имея доходные должности в Вест-Индии, ничего совершенно о ней не знал, начали вскоре величать Настоятелем Утопии. А Ги Морийон, вынужденный замещать

¹⁷ Ibid. Т. II. N 543. P. 494.

¹⁸ Наиболее досадна была опечатка, связанная с названием столицы Утопии. Это именно опечатка, а не свидетельство о другом, первоначальном ее наименовании. См.: Мор Т. Утопия/Пер. с лат. и коммент. А. И. Малеина, Ф. А. Петровского. М., 1953. Примеч. С. 282. (Далее: Утопия). В случае, когда цитируются другие переводы, дополнительно дается год их издания. Ср.: Мор Т. Утопия/Пер. с лат. Ю. М. Каган. Коммент. Ю. М. Каган, И. Н. Осиновского. М., 1978. С. 200. Все ссылки на латинский текст даны по йельскому изданию: The Complete Works of St. Thomas More. New Haven; J. 1974. Vol. 4. (Далее: Utopia).

¹⁹ Kronenberg M. E. Some Notes on the First Edition of the «Utopia». Louvain. Dirk Martens, 1516 // Moreana. 1967. N 15/16. P. 135.

²⁰ Уильям Блаунт (ум. 1534) — лорд Маунтджой, ученик и покровитель Эразма.

²¹ Город Турнэ и окрестные земли были захвачены англичанами.

²² Opus epistolarum. Т. II. N 508. P. 425—426.

²³ Ibid. N 524. P. 450.

²⁴ Ibid. N 530. P. 459.

его в Брюсселе, в письме к Эразму шутливо именовал себя Утопийским викарием²⁵.

21 февраля 1517 г. в очередном послании к Гийому Бюде, сообщая о разных литературных и научных новостях, Эразм среди прочего заметил: «Если тебе до сих пор не довелось увидеть „Утопию“ Томаса Мора, то позаботься ее приобрести и не откладывая прочти на досуге; ты не пожалеешь о затраченном труде»²⁶.

Три дня спустя свое коротенькое письмецо Уильяму Копу, лейбмедику Франциска I, Эразм завершил такой фразой: «Если ты до сих пор не читал „Утопии“ Мора, постарайся ее достать, коль желаешь пошутиться или, скорее, желаешь узреть сами истоки, откуда происходят почти все беды государства»²⁷.

А через неделю, 1 марта, он обращается к Мору, напоминая, что недавно послал ему связку писем и экземпляр «Утопии». Что касается писем, то здесь все ясно: Эразм готовил очередной эпистолярный сборник²⁸ и прибегал к дружеской помощи — работавшие на Мора писцы снимали с подлинников копии, предназначенные для типографа. А экземпляр «Утопии»? Лишь из повторного ее упоминания становится понятно, что речь идет о переиздании. Очевидно, что об этом говорилось и раньше, в каких-то не дошедших до нас письмах. Неудовлетворенность Мора лувенской публикацией поставила Эразма в неловкое положение, и он, как видно, предложил автору прислать для переиздания выверенный экземпляр «Утопии». Но разве это показывает, будто он, как иногда считают²⁹, делал Мору какие-то предложения по улучшению текста? Последующие издания «Золотой книжечки», парижское и два базельских, этого мнения, на наш взгляд, не подтверждают.

Автор, скорее всего, получил весьма ограниченное количество экземпляров и, раздарив их друзьям и покровителям, мог вполне резонно на это сослаться, если был не в состоянии или не хотел внять просьбе. Эразму не оставалось ничего иного, как послать Мору «Утопию», дабы тот внес необходимые поправки. Вряд ли речь шла об одних лишь опечатках: сверив текст с наборным списком, находившимся в Лувене, их нетрудно было бы выявить³⁰, а о возникших неясностях спросить в письме. Сделать это были в состоянии Палудан или кто-либо еще. Имелись в виду, похоже, какие-то изменения, которые бы учитывали неудовлетворенность автора первым изданием. Вероятно, существовало письмо Мора, которое исключало повторную публикацию в Лувене то ли

²⁵ Ibid. N 532. P. 475.

²⁶ Ibid. N 534. P. 479. Гийом Бюде (1467/8–1540) — французский гуманист и правовед, слыл в ту пору одним из лучших в Европе знатоков древнегреческой словесности. Бюде состоял в переписке с Эразмом и Мором. Из советских авторов о нем специально писали М. Н. Соколова и В. В. Карева. См.: *Соколова М. Н.* Мор и Бюде // *Из истории социальных движений и общественной мысли.* М., 1981. С. 157–179; *Кареева В. В.* Начало французской истории «Утопии» Томаса Мора. Г. Бюде — первый французский интерпретатор «Утопии» // *История социалистических учений.* М., 1982. С. 204–225.

²⁷ Opus epistolarum. T. II. N 537. P. 483.

²⁸ Aliquot epistolae sane quam elegantes Erasmi Roterodami et ad hunc aliorum... Louvain, 1517.

²⁹ *Prévost A.* L'Utopie de Thomas More. P. 225.

³⁰ Utopia. Introduction. P. CLXXXV.

из-за неаккуратности типографа, то ли из-за других неоправдавшихся надежд автора. По крайней мере, одно, февральское, письмо Мора Эразму действительно существовало, как увидим ниже, хотя и не дошло до нас.

Трудно избавиться от впечатления, что, посылая Мору экземпляр «Утопии» и торопя с его возвращением, Эразм словно спешил ослабить напряженность, возникшую было между ними из-за того, как в Лувене издали «Золотую книжечку».

Неделю спустя, 8 марта 1517 г. Эразм опять настойчиво повторил: «Присылай „Утопию“ как только возможно скорее». Сразу же за этим напоминанием следует фраза: «В Антверпене есть сенатор, которому она так нравится, что он знает ее наизусть»³¹. Что это значит? В Антверпене создались благоприятные условия для ее переиздания? Или слова эти рассчитаны лишь на то, чтобы потешить авторское самолюбие?

Значительная часть письма посвящена, по обыкновению, личным делам Эразма и просьбам их уладить. Теперь если мы вдумаемся в содержание двух писем, от 1 и 8 марта, попытаемся оценить их в целом, то ни быстрое следование одного за другим, ни дважды высказанное требование поскорее прислать «Утопию», ни антверпенский сенатор, выучивший ее наизусть, не убедят нас, что Эразм в ту пору был прежде всего озабочен переизданием «Золотой книжечки».

Нарочитая настойчивость приобретает иной оттенок, если мы вникнем в суть главных тогдашних забот и опасений Эразма. Стоит, кстати, вспомнить, что между призывами поторопиться с присылкой выправленного экземпляра «Утопии» и ее базельским изданием, где появилось, наконец, вступительное письмо Эразма, прошел целый год! Это дает повод более трезво судить о ценности эразмовых настояний.

Эразм переживал нелегкие времена. Чем больше плодов приносило титаническое трудолюбие, тем опасней становилось его положение. Сочинения, снижавшие ему славу светоча всей образованной Европы, множили число не одних только друзей и приверженцев. Ряды врагов становились грознее и многочисленнее. И как бы громко ни звучали голоса восторженных почитателей, все явственнее давал о себе знать ропот тех, кто видел в его успехах прямую угрозу церкви.

В начале 1517 г. Эразма особенно тревожили по меньшей мере три вещи: незавершенность предпринятых в Риме хлопот о даровании ему папой отпущения, страх перед разоблачением его как автора злейшего антипапистского памфлета (это могло бы разом перечеркнуть все надежды на прощение) и усиливавшиеся нападки богословов, твердивших, что затеянные им новые переводы Св. писания ничего, кроме вреда, христианам не принесут.

Ситуация, двусмысленная и опасная, в которой пребывал он долгие годы, тяготила Эразма. Незаконнорожденный (сын священника!), он юношей вопреки собственным склонностям вынужден был принять постриг. Хотя ему и разрешили жить вне монастыря и не блюсти устав во всей его строгости, Эразму могли в любой момент предписать вернуться в обитель³².

.....

³¹ Opus epistolarum. T. II. N 545. P. 496.

³² Huizinga J. Erasmus. 4 Aufl. Basel, 1951. S. 104–106.

Да и материальное его положение было всегда весьма ненадежным. Он зависел от прихотей меценатов и произвола книгоиздателей. Пожалованные ему скромные церковные должности не обеспечивали необходимого дохода³³. А притязать на большее, к примеру на сан епископа, который ему неоднократно сулили³⁴, Эразм не мог: препятствием здесь были незаконнорожденность и образ жизни, плохо согласовывавшийся с уставом августинцев. Единственный выход он видел в том, чтобы добиться от нового папы Льва X полного прощения³⁵. Такая милость позволила бы ему продолжать привычную жизнь, не страшась угрозы обратного водворения в монастырь.

В конце лета 1516 г. Эразм специально ездил в Англию³⁶, чтобы обсудить замыслимое дело с Андреа Аммонием, гуманистом и близким своим другом, секретарем Генриха VIII, составителем латинских посланий короля. Аммоний, итальянец по рождению, был тесно связан с римской курией и согласился взять на себя обязанности посредника. Мор, по обыкновению, следил за надежностью переписки Эразма с Аммонием³⁷.

В августе необходимые бумаги были сочинены и подготовлены к отправке. Эразм вернулся на континент³⁸. Шли месяцы томительного ожидания. В Риме рассмотрение ходатайства затягивалось. А тут, как на зло, все шире стали распространяться слухи, что «Похвала Глупости» и «Юлий, не допущенный на небеса» написаны одной и той же рукой³⁹.

Мало кого на свете Эразм так ненавидел, как папу римского Юлия II. Когда другие гуманисты, захлебываясь от лести, превозносили отважного воителя и щедрого мецената, украшавшего Вечный город великолепными постройками, он был для Эразма воплощением нравственного упадка церкви, человеком, который беззастенчиво попирает самые священные для истинного христианина идеалы— миролюбие, сострадание, любовь к ближнему, праведность и духовность.

Эразм на всю жизнь запомнил зрелище, свидетелем которого оказался в Болонье. Святой престол с помощью военной силы восстановил свою власть над округой, и римский первосвященник вошел в город, словно воинственный античный триумфатор⁴⁰. Хорош наместник Христа на земле! О каком обновлении можно мечтать, если верховный пастырь христианского мира являет собой торжество насилия, вседозволенности, беззакония, корыстолюбия и похоти?

Весть о кончине ненавистного тирана Эразм воспринял с ликованием и вскоре же принялся писать яростный памфлет⁴¹. Юлий, покинув сей мир, устремляется с толпой приверженцев к райским вратам, но не жи-

³³ Ibid.

³⁴ Opus epistolarum. T. II. N 475. P. 354—355.

³⁵ Ibid. N 446. P. 288—291.

³⁶ Только пренебрегая действительными событиями, можно уверять, будто Эразм Роттердамский специально приехал в Лондон, чтобы поторопить Мора с завершением «Утопии». См.: *Бонгаш П. К.* Высшие органы власти в Утопии Томаса Мора // Проблемы правоведения. Вып. 36. Киев, 1977. С. 109.

³⁷ Opus epistolarum. T. II. N 498. P. 412.

³⁸ L'Univers de Thomas More. P. 233.

³⁹ Opus epistolarum. T. II. N 532. P. 476; T. III. N 622. P. 45.

⁴⁰ *Huizinga J.* Op. cit. S. 72.

⁴¹ Ibid. S. 95—96.

данно встречается противодействие. Св. Петр, ключарь царствия небесного, не хочет отпирать врата усопшему папе, запятнанному всеми мыслимыми грехами и преступлениями. Петр упрекает его в том, что он явил миру, каким не должен быть римский первосвященник. Юлий грозит захватить рай силой...⁴²

У Эразма были все основания не признаваться, что это он сочинил столь опасный памфлет.

Уязвимость его положения перед лицом церкви вынуждала Эразма не только торопиться, чтобы успеть завершить начатые труды, пока не грянул гром, но и заставляла быть особенно осмотрительным — избегать, где было возможно, прямых стычек с богословами, терпением и обходительностью гасить ожесточение, не ввязываться без крайней нужды в истории, которые не сулили ему ничего, кроме излишних осложнений.

Эразм куда прозорливее, чем многие собратья-гуманисты, видел взрывную силу «Золотой книжечки», и, когда другие восторгались мудростью начертанного там идеала, он глядел в корень: «Утопия» была для него прежде всего произведением, где с предельной ясностью вскрывались подлинные истоки всех зол, губящих государство⁴³, — частная собственность и порождаемые ею установления. Он любил Томаса Мора, содействовал, хотя и не без осторожности, выходу в свет «Золотой книжечки», но не спешил «представлять ее миру» или публично объявлять себя приверженцем изложенных в ней идей. У Эразма были собственные задачи и свое представление о мужестве: создаваемые тобой книги стоят того, чтобы, обуздывая любое безрассудство, не совершать поступков, могущих затруднить их появление.

После отступления, необходимого для лучшего понимания обстановки, обратимся снова к письму Эразма от 1 марта 1517 г. Два отрывка заслуживают особого внимания: «Посылаю тебе письмо, которое я написал Марлиану⁴⁴, так как он подозревает, будто первая книга „Утопии“ исходит от меня⁴⁵. Я не желаю, чтобы эта молва распространялась, хотя и нет ничего пустее ее. Диалог Юлия со св. Петром, как я знаю, находится ныне в руках *великого канцлера*⁴⁶ и нравится ему чрезвычайно. Ждем „Глупость“ день ото дня⁴⁷. Присылай твою выверенную „Утопию“ сюда как можно скорее, и мы пошлем экземпляр либо в Базель, либо, если предпочтительней, в Париж. Если что-нибудь есть у Аммония, то позаботься, чтобы прибыло к нам как можно скорее...» И в самом конце еще одна любопытная фраза: «Пришли мне обратно подлинники писем, которые ныне я тебе посылаю, и то, что возвратил Лупсет, но только с надежным человеком»⁴⁸.

⁴² Julius exclusus e coelis // Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*. Darmstadt, 1968. Bd. 5. S. 5—109.

⁴³ *Opus epistolarum*. Т. II. N 537. P. 483; 1922. Т. IV. N 999. P. 21.

⁴⁴ Марлиан — Луиджи Марлиано (ум. 1521), врач эрцгерцога Филиппа, а затем лейбмедик Карла Кастильского.

⁴⁵ Вероятно, с этой молвой было связано и более позднее свидетельство Эразма о том, что первая и вторая книги «Утопии» различаются по стилю. См.: *Шрекли А. Э. «Досуг во Фландрии» и создание «Утопии»*. С. 180—181.

⁴⁶ Имеется в виду Жан Ле Соваж. Выделенное курсивом написано по-древнегречески.

⁴⁷ Речь идет о переиздании «Похвального слова Глупости» Фробеном.

⁴⁸ *Opus epistolarum*. Т. II. N 543. P. 494, 495.

Из этих разрозненных известий лишь одно на первый взгляд имеет отношение к будущему переизданию «Золотой книжечки». Но это не так. Хотя Эразм и старался не выдать своей причастности к лувенскому изданию (там даже имени его не было упомянуто), молва быстро превратила Роттердамца в соавтора «Утопии». Это вызвало у него озабоченность. И что характерно: Эразм, тщательно отбиривший письма для своих эпистолярных сборников, не воспользовался возможностью обнаружить послание к Марлиану. Оно вообще не сохранилось. Да и само письмо Мору было напечатано лишь два с половиной года спустя⁴⁹.

Диалог между Юлием и св. Петром — это «Юлий, не допущенный на небеса». Pamфлет издавали анонимно, и Эразм никогда открыто не признавался, что именно он столь беспощадно высмеял почившего папу римского. В письме к Мору упомянуто, что канцлер⁵⁰, знакомясь с диалогом, испытывает большое удовольствие. И если не знать предшествующих событий, то весть, оброненную как бы невзначай, трудно связать с просьбой о надежной пересылке неких важных бумаг, полученных Мором от Лупсета.

Вернемся к той поре, когда ни Мор, ни Эразм не думали о переиздании «Золотой книжечки» — она вообще еще не вышла в свет. 15 декабря 1516 г. Томас Мор писал, что ждет ее с нетерпением. Здесь же он сообщал очень значительные новости. Эразм давно был обеспокоен судьбой своих бумаг, находившихся у Лупсета. Теперь, когда Эразм делал все возможное, чтобы Лев X даровал ему отпущение за те нарушения устава, в которых был повинен, его особенно тревожили оставленные в Англии черновики. Попади они в руки папистов, и все его усилия пойдут прахом. Сочиненный им памфлет «Юлий, не допущенный на небеса» был для святого престола опаснейшей миной. Эразм всегда отрицал свое авторство. Но черновики, написанные его собственной рукой, явились бы разоблачением, для него губительным. Он настойчиво просил Мора позаботиться о возвращении компрометирующих бумаг.

И вот наконец 15 декабря Мор смог его порадовать: Лупсет вернул черновики Эразма, в том числе и «Юлия». Тут же Мор уведомлял, что Линакр собирается послать печатать в Париж свои переводы из Галена. Наблюдать за изданием и держать корректуры согласился Лупсет⁵¹.

Здесь пересекаются две линии нашего рассказа. Человек, хранивший у себя рукопись «Юлия, не допущенного на небеса», направляется в Париж, чтобы работать с типографами. В переиздании «Утопии» ему суждено будет сыграть немаловажную роль. Поэтому самое время представить его читателям. Томас Лупсет был намного моложе Мора. Он родился в Лондоне около 1495 г. в семье преуспевавшего золотых дел мастера. Учиться он начал в школе при соборе св. Павла. Ему было лет десять, когда должность настоятеля занял Джон Колет. Одаренный мальчик заинтересовал Колета, и он взял его к себе в дом. Там пятнадцатилетний юноша, отличавшийся необыкновенными способностями

⁴⁹ Farrago nova epistolarum. Basel, 1519. P. 184.

⁵⁰ Ле Соваж питал неприязнь к Юлию II.

⁵¹ Opus epistolarum. T. II. N 502. P. 420. Томас Линакр (ок. 1460—1524) — один из учителей Мора в Оксфорде, гуманист, врач, знаток Галена и переводчик его сочинений на латынь.

к древним языкам, познакомился с Мором, Эразмом и Линакром. Осенью 1511 г. его послали в Кембриджский университет. Он появился там почти одновременно с Эразмом, который приехал в Кембридж преподавать древнегреческую словесность⁵². Он помогал Эразму, работавшему над переводами Нового завета и трудов Иеронима. Но университета он не кончил. Осенью 1515 г., когда Мор в составе посольства находился во Фландрии, Лупсет был в Италии с его другом Ричардом Пейсом⁵³. Потом он решил поехать в Париж, чтобы продолжить образование, совершенствуясь в греческом. Свои занятия он совмещал с работой в типографиях. Лупсет не только приложил много сил, чтобы опубликовать Галена в латинских переводах Линакра, но и стал чуть ли не главным действующим лицом в истории с парижским изданием «Утопии»⁵⁴.

Теперь, сопоставив два письма (от 15 декабря и от 1 марта), увидим, что существовало по крайней мере еще одно послание Эразма, отправленное Морю незадолго до 1 марта⁵⁵, т. е. вместе с экземпляром «Утопии». Нам неизвестно, как и насколько скоро отвечал на эти письма Мор (даже в лучшие времена их дружбы с Эразмом он, бывало, на несколько месяцев задерживал ответ⁵⁶). Но нас больше интересует сейчас иное: послал ли вообще Мор выправленный экземпляр «Утопии» Эразму? Ведь нет никаких доказательств, что Мор весной 1517 г. переправил ему в Антверпен такой экземпляр. А по существу, внял ли Мор эразмовым призывам? Едва высказав подобное сомнение, мы тут же вступаем в противоречие с господствующей точкой зрения. Разве не Эразм был инициатором парижского издания⁵⁷? Не он, как собирался, послал экземпляр «Утопии» в Париж? Не он, хотя бы косвенно, побудил Гийома Бюде сочинить для нового издания вступительное письмо?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо разобрать все доступные, прямые и косвенные, свидетельства, касающиеся парижской публикации «Утопии». Нам, к сожалению, неизвестно, когда Лупсет поехал в Париж, сразу же после рождества или позже. Пока отметим, что о близком отъезде Лупсета во Францию и его предстоящей там работе в типографии Мор знал до Эразма и сам ему об этом сообщил⁵⁸. Имея в виду переиздание «Утопии», Эразм предлагал послать выправленный Мором

.....
⁵² Erasmus and Cambridge. Toronto, 1963. P. 222—223.

⁵³ Ричард Пейс (1482(?)—1536) — главный секретарь Генриха VIII, гуманист, дипломат.

⁵⁴ Дальнейшая его судьба с «Утопией» уже никак не связана. С 1519 по 1523 г. он читал в Оксфорде греческий и латынь. Затем он отправился опять в Италию — кардинал Уолси, высоко его ценивший, поручил ему заботиться о Томасе Уинтере, своем незаконнорожденном сыне. В 1525 г. в Венеции Лупсет помогал наследнику Альдо Мануция готовить первое печатное издание Галена на языке подлинника. Умер он очень рано от чахотки — на родине, в 1530 г. После него осталось несколько произведений на религиозно-этические темы. Они были изданы посмертно. Его биограф Дж. А. Джи находит, что в первой трети XVI в. никто не создал такой превосходной английской прозы, как Томас Лупсет. См.: Erasmus and Cambridge. P. 223.

⁵⁵ Opus epistolarum. T. II. N 543. P. 494: «Nuper fasciculum epistolarum ad te misi una cum exemplo Utopiae...»

⁵⁶ Ibid. N 388. P. 193.

⁵⁷ Utopia. Introduction. P. CLXXXV; Prévost A. L'Utopie de Thomas More. P. 224—225.

⁵⁸ Opus epistolarum. T. II. N 502. P. 420.

экземпляр, когда его получит, в Базель или Париж, но решить предоставил автору. Если у нас нет абсолютно никаких доказательств, что именно Эразм отправил типографу наборный экземпляр «Утопии», то не будет ли более вероятной иная версия, особенно когда мы учтем недовольство Мора лувенским изданием и, скажем откровенно, позицией Эразма? Томас Мор сам послал в Париж выправленный текст, дополнив его новым вымышленным письмом к Петру Эгидию, послал человеку, с которым давно состоял в дружеских отношениях; Лупсет, к тому же, поехал во Францию не только продолжать образование, но и работать корректором.

Послал или отдал? Мы не знаем, при каких обстоятельствах был вручен Лупсету текст «Утопии». Однако все более укрепляемся в мысли, что, несмотря на повторное настояние Эразма о присылке ему в Нидерланды выверенного экземпляра, Мор так этого и не сделал. Если бы мы ограничились подобной версией, опровергнуть ее было бы нетрудно. 30 мая 1517 г. Эразм писал Мору, что «Утопию» и «Эпиграммы» он отправил в Базель. Значит, он все-таки ее получил? Получил. Но где и когда?

По требованию Аммония⁵⁹ Эразм спешно поехал в Англию и прибыл туда, как полагают, в начале апреля⁶⁰. Не станем гадать, какое место в разговорах Мора с Эразмом занимала «Утопия», история ее печатания в Лувене и перспективы переиздания⁶¹. Судя по всему, возникшую было напряженность в отношениях друзей удалось преодолеть. Да и главная забота Эразма осталась позади: он получил то, чего долго и упорно добивался, — Лев X даровал ему отпущение⁶². Он, несомненно, увозил с собой выправленный экземпляр «Утопии», обязавшись поскорее переслать его вместе с «Эпиграммами» в Базель⁶³. Поскольку вопрос о месте первого переиздания был решен (речь не шла уже о Базеле или Париже), то можно с определенной долей уверенности говорить, что Эразм был поставлен в известность о предстоящей парижской публикации⁶⁴. В противном случае скрытность Мора носила бы слишком недружественный характер. Со своей стороны Эразм, надо думать, вынужден был пообещать, что базельское-то издание выйдет и с его вступительным письмом.

На сей раз Эразм пробыл в Англии меньше месяца: 30 апреля 1517 г. после краткого пребывания у Джона Фишера в Рочестере он отплыл из Дувра⁶⁵. Месяц спустя, находясь в Антверпене, он написал большое письмо Мору. Там среди прочего он сообщал: «Твои „Эпиграммы“ и „Утопию“ я послал в Базель с собственным слугой, которого ради этого содержал тут несколько месяцев, вкупе с моими не-

⁵⁹ Ibid. N 566. P. 526.

⁶⁰ L'Univers de Thomas More. P. 247.

⁶¹ Превост пишет об уточнении «издательских проектов» так, словно сам участвовал в этих беседах. См.: Prévost A. L'Utopie de Thomas More. P. 225.

⁶² Opus epistolarum. T. II. N. 518. P. 436—437; N 519. P. 438; N 521. P. 442—443.

⁶³ Ibid. N 584. P. 576.

⁶⁴ После посещения Лондона Эразм взял на себя заботы по улаживанию дел лишь с будущими базельскими издателями «Утопии».

⁶⁵ Opus epistolarum. T. II. N. 577. P. 533; N 584. P. 576; L'Univers de Thomas More. P. 247.

сколькими сочинениями»⁶⁶. Прошло почти шесть недель, когда он, переселившись в Лувен, повторил: «Я уже тебе писал, что твои сочинения, т. е. „Утопию“ и „Эпиграммы“ и переводы из Лукиана, послал в Базель. Я их увещевал, чтобы они либо совсем не брались за дело, либо осуществили со всем тщанием»⁶⁷. Однако переиздание «Утопии» в Базеле очень затянулось⁶⁸.

Остается также много неясного и относительно того, как шла работа над «Утопией» в Париже. Вступительное письмо Гийома Бюде датировано 31 июля⁶⁹. Неизвестно толком, когда начали набирать «Золотую книжечку»⁷⁰. Еще перед тем, как получили в Париже весьма важное дополнение, которого нет в других ее прижизненных публикациях, так называемое второе письмо Мора к Петру Эгидию⁷¹? Надо сказать, что эти интереснейшие страницы «Утопии», несмотря на внимание к ним нескольких исследователей⁷², таят еще немало загадок. Трудности возникают сразу же, как только мы зададимся вопросом, к какому времени отнести составление этого письма.

Сразу за «Обращением к читателю», заменявшим титульный лист, шло «Шестистишие», напечатанное на обратной стороне титула, а на следующей странице начиналось письмо Бюде, обращенное к Лупсету⁷³. «Второе письмо Эгидию» было помещено почти в самом конце книги, за ним следовало лишь послание Буслидия Мору, прославление Утопии Герардом Новиомагийским и Корнелием Графеем⁷⁴. Однако все это не значит, что «Второе письмо к Эгидию» было сочинено после вступительного письма Бюде. Ничто не свидетельствует о том, что Мор был знаком с текстом Бюде еще до выхода книжки в свет. Заметим, что Мор свою благодарность Гийому Бюде выразил лишь год спустя, отправив ему в подарок с помощью Лупсета английских догов⁷⁵. У нас нет оснований как-то связывать «Второе письмо Эгидию» с посланием Бюде. Поэтому датировка «Второго письма Эгидию» (август 1517 г.), принятая публикаторами последнего русского перевода⁷⁶, может восприниматься как предположение. Она, скорее всего, воспроизводит приблизительную и условную датировку Маркадура⁷⁷. Элизабет Роджерс, издавшая корреспонденцию Мора, считает, что «Второе письмо к Эгидию» было составле-

⁶⁶ Opus epistolarum. T. II. N 584. P. 576.

⁶⁷ Ibid. T. III. P. 597. P. 6.

⁶⁸ Фробен выпустил «Утопию» дважды — в марте и ноябре 1518 г.

⁶⁹ Utopia. P. 14; Утопия. 1978. С. 94.

⁷⁰ В. В. Карева полагает, что в августе набор уже шел. См.: Карева В. В. Указ. соч. С. 207.

⁷¹ Утопия. 1978. Прил. С. 295—298.

⁷² До В. В. Каревой этой темой специально занимались Э. Сурц и П. Р. Аллен (не путать с П. С. Алленом, издателем переписки Эразма!). См.: Surtz E. More's «Apolo-gia Pro Utopia Sua» // Modern Language Quarterly. 1958. Vol. 19, N 4. P. 319—324; Allen P. R. «Utopia» and European Humanism: The Function of the Prefatory Letters and Verses // Studies in the Renaissance. N. Y., 1963. Vol. X. P. 91—107.

⁷³ Мы пользовались экземпляром этого редчайшего издания, хранящимся в ГПБ. Изучением этого издания занимались в СССР М. Н. Соколова и В. В. Карева.

⁷⁴ Prévoit A. L'Utopie de Thomas More. P. 230.

⁷⁵ The Correspondence of Sir Thomas More/Ed. by E. F. Rogers. Princeton, 1947. P. 124—125. (Далее: The Correspondence).

⁷⁶ Утопия, 1978. Прил. С. 298.

⁷⁷ L'Univers de Thomas More. P. 253.

но между 31 июля и ноябрем 1517 г., когда, как она полагает, парижское издание «Утопии» покинуло типографию⁷⁸. Но и время выхода его в свет, подчеркнем, здесь тоже лишь предположение.

Мы склонны относить «Второе письмо Эгидию» к более раннему периоду. Оно, на наш взгляд, было сочинено еще до того, как Бюде завершил послание Лупсету, скорее всего, весной 1517 г. Обратим внимание на одну деталь, которая обыгрывается в письме Мора: он отсылает сомневающимся к Гитлодею. «Я как раз слышал,— пишет Мор,— от каких-то людей, приехавших недавно из Лузитании, что в мартовские календы (т. е. 1 марта.— А. Ш.) он был жив и здоров, как никогда прежде»⁷⁹. Правда, вывод отсюда можно сделать только один: строки эти написаны Мором не раньше середины марта.

Поскольку неизвестно, как попал в руки к Лупсету выверенный экземпляр «Утопии» — получил ли он его в Лондоне или уже в Париже,— нам остается констатировать, что мы не знаем, было ли «Второе письмо Эгидию» сразу приложено к наборному экземпляру или его доставили позже. В двух последующих, базельских, изданиях «Утопии» 1518 г. оно не воспроизводилось. Но инициатором публикации сочинений Мора у Фробена был Эразм. Однако мы проявили бы к нему несправедливость, если бы сочли, что он самовольно, без ведома автора, решился опустить «Второе письмо Эгидию». О возможных побуждениях Эразма исследователи говорят достаточно глухо⁸⁰.

Но если это сделано с согласия Мора, то чем объяснить такую перемену? При издании «Утопии» в Париже «Второе письмо Эгидию» было нужным, а через несколько месяцев, когда ее снова печатали в Базеле, оно стало лишним? Попытка понять, зачем Морю потребовалось «Второе письмо Эгидию», может оказаться немаловажной и для ответа на вопрос, почему, издавая «Утопию» в Базеле, легко от него отступились.

Не кроется ли ответ в самом содержании «Второго письма Эгидию»? Итак, какой-то неназванный, но весьма влиятельный человек, мнение которого в ту пору было для автора «Утопии» очень важно, усомнился в его позиции.

Выход в свет «Золотой книжечки» вызвал, очевидно, не одни только восторженные возгласы. Хватало, надо думать, и критических замечаний, и слов осуждения, и недоумений. Отзвук подобного отношения к «Утопии» можно различить в невеселом признании, которое Мор сделал своему другу Антонио Бонвизи⁸¹: «Что касается меня, то я полагаю, эту книгу вполне можно было бы навсегда оставить на том самом острове»⁸². Мор имел причины настороженно относиться ко всякого рода критическим высказываниям, особенно если дело касалось сути его суждений, его подлинных представлений о наилучшем государственном устройстве. В специальной литературе господствует мнение, будто в так называемом споре о советнике, весьма существенной части первой книги

⁷⁸ The Correspondence. P. 90.

⁷⁹ Утопия. 1978. Прил. С. 298; Utopia. P. 250, 252.

⁸⁰ Prévost A. L'Utopie de Thomas More. P. 236.

⁸¹ Антонио Бонвизи — обосновавшийся в Лондоне итальянский кушеч и банкир из Лукки, меценат и друг Мора.

⁸² Утопия. 1978. Прил. С. 298; The Correspondence. P. 87—88.

«Утопии», Мор устами Гитлодея выразил истинное свое убеждение: мудрый человек должен держаться подальше от королевского совета⁸³.

Вопреки этому широко распространённому мнению мы, наоборот, считаем, что одной из главных причин написания первой книги «Утопии» было стремление Мора поступить на королевскую службу, стать советником Генриха VIII. Именно этим в значительной степени и объясняется появление Томаса Мора собственной персоной в качестве участника собеседования. Если так, то весной 1517 г., когда вопрос, быть или не быть ему советником короля, близился к разрешению, он должен был особенно остро реагировать на всякое высказывание, могущее помешать ему достичь цели, коль скоро тем паче оно исходило от людей, пользующихся большим весом.

Поэтому необходимость сочинения «Второго письма Эгидию» диктовалась не тем, что кто-то сомневался, существует ли Утопия на самом деле или она вымышлена (как раз к такому пониманию и подталкивает читателя русский перевод⁸⁴). Речь шла, на наш взгляд, о материях куда более серьезных. Неназванный строгий критик «Золотой книжечки» — наречем его условно Цензором — объявил, что «Утопия» поставила его перед дилеммой: если суть ее подается как истинная, то он находит в этом нечто довольно нелепое, если же как вымышленная, тогда в некоторых вещах он требует точного суждения Мора⁸⁵.

Цензор глядел в корень и обнаружил двойственность автора «Утопии». Он жаждал ясности: если поведенное Мором вымысел, то ему следует высказаться об этом определенно.

Мор ответил с присущим остроумием, сочинив «Второе письмо Эгидию», где поведал о сомнениях и требованиях Цензора. Хотя он и не изменил духу «розыгрыша», пронизывающего всю книгу, ссылаясь на свидетелей, которым деловось, мол, помимо Эгидия, слушать Гитлодея, Цензор в известной степени добился, чего хотел. Читателю, не знающему греческого, Мор дал ключ к «варварским, ничего не обозначающим названиям, как „Утопия“, „Анидр“, „Амаурот“, „Адем“»: «остров, которого нет нигде», «река без воды», «исчезающий город», «правитель, не имеющий народа»⁸⁶. Образы и впрямь говорили сами за себя. И пусть призывал он маловеров отправиться в Лузитанию и вызнать правду у Гитлодея, сомневаться больше не приходилось: в сочинении Томаса Мора о наилучшем государственном устройстве, по его собственному признанию, рассказывалось о несуществующей стране.

Сделав это признание, Мор искусно ушел от ответа на дилемму Цензора. Своё собственное отношение к сути утопийских порядков уточнять не стал, однако формально мог избежать упрека в уклончивости. Раз речь шла о несуществующем государстве, то и описанные порядки, будто бы там укоренившиеся, — плод воображения.

Включение в состав «Золотой книжечки» специально сочиненного «Второго письма Эгидию» не было вызвано заботой о ее совершенстве.

⁸³ *Hexter J. H. More's «Utopia». The Biography of an Idea. Princeton, 1952.*

⁸⁴ Утопия. 1978. Прил. С. 296.

⁸⁵ *Utopia. P. 250.*

⁸⁶ Утопия. 1978. Прил. С. 297; *Utopia. P. 250.*

Оно было порождено внешними обстоятельствами, недовольством каких-то влиятельных людей изданием «Утопии» и нерешенностью вопроса о зачислении на королевскую службу. Если наше предположение оправданно, то «Второе письмо Эгидию» Мор сочинил между серединой марта и началом мая. Хотя советником короля он был официально назначен летом 1517 г.⁸⁷, уже во время майских беспорядков в Лондоне он заслужил государеву похвалу⁸⁸. Эразм покинул Англию еще до того, как вспыхнули волнения, но напряженность обстановки он понимал отлично⁸⁹.

Поскольку базельские издания «Золотой книжечки» вышли без «Второго письма Эгидию», а в переписке Эразма оно вообще не упоминается, Роттердамец либо получил от Мора выправленный экземпляр «Утопии» без этих дополнительных страничек, либо был посвящен в мотивы, потребовавшие их сочинения⁹⁰.

Конечно, допустимо предположить, что, отдавая просмотренный экземпляр «Утопии» для издания в Базеле, Мор ничего не сказал ему о предполагаемой парижской публикации. Узнать о ней Эразм мог впервые из сентябрьского письма Лупсета⁹¹. Но его осведомленность этим не ограничивалась. Эразм знал, что Бюде сочинил к «Утопии» еще одно вступительное письмо (о нем не упоминалось в послании Лупсета). Его ждали в Базеле, чтобы включить в собственное издание «Золотой книжечки»⁹². Сам Бюде об этом ничего Эразму не сообщал, если судить по сохранившимся письмам.

Остается думать, что в конце апреля Мор уже рассказал Эразму о намерении Бюде. Если до поездки в Англию Эразм говорил о Париже и Базеле как возможных местах переиздания «Утопии», то, вернувшись на континент, он говорил лишь о Базеле. Понимать сие надо, по всей вероятности, как довод в пользу того, что Мор предупредил Эразма о задуманном парижском переиздании.

Вскоре после появления в Лувене «Золотой книжечки» Эразм, как мы знаем, советовал Бюде ее прочесть. Но сама эта рекомендация, к тому же не подкрепленная присылкой книги⁹³, мало что значила и уже никоим образом не должна расцениваться в качестве проявленной Эраз-

⁸⁷ Guy J. A. The Public Career of Sir Thomas More. Brighton, 1980. P. 11.

⁸⁸ Reynolds E. E. The Field is Won: The Life and Death of Saint Thomas More. Milwaukee, 1968. P. 120–122.

⁸⁹ Opus epistolarum. T. II. N 597. P. 6.

⁹⁰ А мотивы эти, как мы находим, заключаются в следующем. Некий очень влиятельный человек — по высказанному нами предположению (см.: Штекли А. Э. Эразм и издание «Утопии» (1516)), сам кардинал Уолси, — ознакомившись с сочинением Мора еще в списке, счел, что с публикацией его торопиться не следует; по крайней мере, принять посвящение «Утопии» он отказался. Если это так, то выход ее в свет удовольствия ему не принес. Возможно, что «дилемма» Цензора отражала как раз отношение Уолси к «Золотой книжечке». Цензор же среди прочего требовал, чтобы автор более определенно высказался о собственной позиции. В этих условиях, когда вопрос о зачислении на королевскую службу оставался еще нерешенным, Мор и вынужден был ответить «Вторым письмом Эгидию».

⁹¹ Opus epistolarum. T. III. N 664. P. 89–90.

⁹² Ibid. N 785. P. 238–239.

⁹³ Ibid. T. II. N 534. P. 479.

мом инициативы, приведшей к изданию «Утопии» во Франции. Роль Лупсета здесь не следует преуменьшать⁹⁴.

Прошло много времени с тех пор, как Лупсет передал Мору хранившиеся у него черновики Эразма, но Роттердамец молчал. Чем он обижен? Или на него повлияли слухи, будто в истории с «Юлием, не допущенным на небеса» бывший его ученик не проявил должной скрытности? 15 сентября 1517 г. Лупсет обратился к Эразму с письмом, уверял, что всегда говорил об Эразме, как подобает говорить о наставнике, коему глубоко обязан. Некоторое время назад он просил Мора, чтобы тот, написав Эразму, заступился за него, поскольку сам обращаться к нему не решался. Однако, так и не получив никаких вестей от Эразма, он начинает думать, что либо наставник все еще на него гневается, либо Мор пренебрег его просьбой.

Лупсет страстно убеждал Эразма, сколь важно ему вернуть былую любовь учителя. Об этом было все письмо, и только в самом конце он сообщал, что находится в Париже, где намеревается пробыть весь остаток месяца и начало октября, а затем устремится обратно в Англию. Последние строки гласили: «На днях мы завершили труд Линакра „О сохранении здорovia“⁹⁵. Ныне забочусь, чтобы вторично была издана „Утопия“ Мора, что и надеюсь завершить к концу сего месяца. Прошу, соблаговоли уведоми меня небольшим письмом, были ли переданы тебе бумаги, которые по твоему распоряжению я оставил у Мора»⁹⁶.

Свидетельство это представляет для нас особый интерес. За восемь с половиной месяцев, прошедших со времени получения Эразмом послания Мора, где затрагивалась сия деликатная тема, сам Лупсет никаких вестей от Роттердамца не получал. Именно он сообщил Эразму, что скоро закончит работу над переизданием «Утопии». Все это, на наш взгляд, показывает, сколь маловероятным является давнее утверждение, будто ему в Париж прислал для переиздания экземпляр «Золотой книжечки» не кто иной, как Эразм.

На взволнованное письмо Лупсета Эразм ответил 26 октября из Лувена. Он постарался развеять его опасения, уверил в своих неизменно добрых чувствах, подтвердил, что бумаги, переданные Мору, получил. Об «Утопии», заметим, ни единого слова⁹⁷.

За недостатком места мы лишены возможности проанализировать ряд особенностей парижского издания «Золотой книжечки», которые и после исследования Андре Прево нельзя, на наш взгляд, считать окончательно уточненными. Не мало интересных наблюдений читатель найдет в названной выше статье В. В. Каревой. Выскажем, однако, несколько соображений общего характера.

Нам трудно согласиться с утверждением Прево, будто все детали будущей перепечатки «Утопии» именно Эразм изложил Мору во время своего недолгого пребывания в Лондоне: он-де надумал поставить парижское издание под покровительство Гийома Бюде, он же определил

⁹⁴ См. подробнее: *Карева В. В.* Указ. соч. С. 207–208.

⁹⁵ «De sanitate tuenda» — одна из работ Галена, переведенных Линакром на латынь.

⁹⁶ *Opus epistolarum*, Т. III, N 664, P. 90.

⁹⁷ *Ibid.*, N 690, P. 112–113.

и роль, которую надлежало сыграть Лупсету⁹⁸. Мы не можем принять гипотезу Прево не только потому, что она умаляет инициативу автора, но и потому, что в ней не учитывается наиболее вероятный ход событий. Когда Эразм приехал в Лондон, Лупсет, скорее всего, уже имел в своем распоряжении экземпляр «Утопии», предназначенный для переиздания. Уязвимость предположений Прево особенно видна, как покажем ниже, на примере с измененным текстом титульного листа.

Нам неизвестно, сколько времени набирали и печатали «Утопию» в типографии Жюлиа де Гурмона. Если планам Лупсета, о которых он поведал в своем письме Эразму, суждено было исполниться, то книжечка вышла из печати в конце сентября или начале октября 1517 г., хотя многие исследователи и пишут, что это произошло в ноябре⁹⁹. Прево полагает, что работа в типографии заняла месяца три¹⁰⁰. Если так, то к работе приступили в начале июля. Однако выкладки Прево мы не считаем для себя обязательными, поскольку они основаны на допущении, что в типографии Жюлиа де Гурмона для «Утопии» был отведен единственный печатный станок. Доказать это невозможно. Поэтому и подсчет дней, затраченных на печатание «Золотой книжечки», когда мы не знаем ни технической оснащённости типографии, ни производительности печатников, служивших у Жюлиа де Гурмона, занятие малопродуктивное.

Но ведь вступительное письмо Гийома Бюде, которым открывается парижское издание, датировано 31 июля. Здесь нет противоречия с предположением о том, что набирать «Утопию» начали раньше. Не будем гадать, сколько времени печаталась она в Париже. Важнее отметить другое — работа над «Утопией» началась, по всей видимости, еще до того, как Лупсет получил текст, написанный Бюде. Подобная практика для тогдашних типографов — явление ординарное: сплошь и рядом книга была набрана и напечатана, когда в последний момент набирали и тискали какое-нибудь обращение к читателю, посвятившее письмо или титульный лист. Учитывать такую возможность необходимо, поскольку это позволяет подчас восстановить весьма важные страницы творческой истории той или иной великой книги.

Сказанное имеет прямое отношение и к парижскому изданию «Утопии». Нам легче понять так и некоторые особенности ее состава. Почему, например, здесь исчезли изображение Утопии, утопийский алфавит и «Четверостишие», хотя упоминания об алфавите и о «Четверостишии» в тексте остались? Новшество Мора? Но почему тогда все это было восстановлено в базельских изданиях, которые, как полагают, единственно печатались по выверенному автором экземпляру? Разгадка, на наш взгляд, в том, что основной текст «Утопии» печатался, когда ждали вступительное письмо Бюде. Место ему оставили, но его не хватало — пришлось кое-чем пожертвовать¹⁰¹.

⁹⁸ *Prévost A.* L'Utopie de Thomas More. P. 225.

⁹⁹ *Gee J. A.* The Life and Works of Thomas Lupset. New Haven, 1928. P. 64; *Routh E. M.* G. Sir Thomas More and his Friends. L., 1934. P. 78–80.

¹⁰⁰ *Prévost A.* L'Utopie de Thomas More. P. 230–231.

¹⁰¹ Нельзя упускать из виду, что такие «новшества», как отказ от гравюр с изображением Утопии и «утопийского алфавита», были предприняты ради удешевления издания, а не только из-за нехватки свободных страниц.

Из сопоставления ряда писем мы можем прийти к выводу, что Эразм получил парижское издание «Утопии» (вероятно, вместе с одним из Линакровых переводов Галена) между 22 февраля и 5 марта 1518 г., получил, судя по всему, либо в Антверпене, либо в Лувене, и, как видно, не от Мора. Скорее всего, прислана она была Фробеном вкупе с книгой Ричарда Пейса, только что им напечатанной¹⁰². 5 марта 1518 г. Эразм среди прочего писал Мору: «Базельцы, затянувшие издание твоей „Утопии“, оправдываются тем, что ждали изящное предисловие, которое добавил Бюде. Они его уже получили и принялись за работу»¹⁰³.

Мы не будем ставить под сомнение сказанное Эразмом, хотя он и сообщил Мору далеко не все, что знал об издательских делах в Базеле. Последнюю его фразу не надо понимать так, будто он уверял, что за «Утопию» взялись только теперь. Основной текст был, несомненно, уже напечатан (вспомним, что первое из двух фробеновских изданий «Золотой книжечки» вышло в свет именно в марте). Оставалась незавершенной лишь работа над вступительной частью.

Известно, что в Базеле в первой половине февраля 1518 г. «Утопию» уже печатали. И свидетельствует об этом не кто иной, как Мартин Лютер! 19 февраля он писал из Виттенберга Иоганну Лангу, настоятелю монастыря августинцев в Эрфурте: «Капито¹⁰⁴ сообщил мне, что „Утопия“ Мора, на которую ссылается Пейс в „Плодах учености“, так же, как и его „Эпиграммы“, печатается в Базеле. Не уппусти возможности приобрести ее на франкфуртской ярмарке. Я страстно желаю „Утопию“ Мора»¹⁰⁵.

«Изящное предисловие» Бюде, или, попросту говоря, парижское издание «Утопии», базельцы получили, как теперь ясно, вовсе не от Эразма. Скорее всего, достали через какого-нибудь книготорговца. Этим, по видимому, объясняется значительный разрыв между завершением работы над «Утопией» в Париже (Лупсет думал закончить ее в конце сентября) и появлением книги у Эразма в Лувене и у Фробена в Базеле. Мы не можем не отметить интереснейшую подробность — сам Мор парижского издания «Утопии» Эразму не присылал.

В последних строках того же письма от 5 марта, где говорилось, что задержка с «Утопией» произошла из-за ожидания базельцами предисловия Бюде, Эразм кратко сообщил: «Я, наконец, видел „Утопию“, изданную в Париже, но с ошибками. Ныне ее печатают в Базеле; ибо я объявил им, что они вызовут мою неприязнь, если в этом деле не будут усерднее, чем в моем»¹⁰⁶.

Хотя о парижском издании Эразм и сказал всего семь слов, их, на наш взгляд, достаточно, чтобы отнрнуть распространенное мнение об участии его в редактировании титульного листа. Публикацией «Золотой книжечки» в Париже Эразм был недоволен, и не только из-за допущенных там опечаток. Причины тому были более серьезные. Вряд ли ему доставило удовольствие, что его выставили перед всем светом как чело-

¹⁰² Opus epistolarum. T. III. N 776. P. 218; N 785. P. 239.

¹⁰³ Ibid. N 785. P. 238—239.

¹⁰⁴ Капито — Вольфганг Фабрипиус, или Кёфель (1478?—1541), немецкий гуманист.

¹⁰⁵ D. M. Luthers Werke. Briefwechsel. Weimar, 1930. Bd. I. S. 147.

¹⁰⁶ Opus epistolarum. T. III. N 785. P. 240.

века, причастного к изданию, а главное — как автора маргиналий. Пусть в тексте послания к Буслейдену Эгидий и приписывал себе их авторство, на титульном листе парижской публикации прямо значилось: «Утопия» издается с примечаниями Эразма¹⁰⁷.

Ну и что с того? Была ли тут причина для недовольства? Пусть он всячески избегал афишировать свою причастность к лувенскому изданию, но ведь теперь, когда он уже сочинил, хотя и очень осторожное, вступительное письмо к новому, фробеновскому, изданию «Утопии», чего ему было предаваться досаде от одного упоминания о нем как авторе маргиналий?

Однако основания для этого были. Остановимся на одном весьма характерном примере. Эразм долго жил в Швейцарии. Среди друзей его были очень влиятельные люди, вроде епископа Базельского. Он зависел от тамошних типографов. Даже находясь в родных краях, Эразм подумывал о переселении в Швейцарию — как раз в то время, когда парижское издание «Золотой книжечки» появилось в продаже. Он колебался, где ему печатать свой перевод Нового завета — в Венеции или все-таки в Базеле¹⁰⁸.

Раскроем «Утопию». Большой отрывок посвящен наемникам, которых используют утопийцы. Особенно много вербуют они заполетов. Этот народ горцев, рассказывает Гитлодей, «отличается суровостью, грубостью и свирепостью. Он предпочитает всему непроходимые леса и горы, которые их вскормили. Это племя дикое, привычное к жаре, холоду и труду, чуждое всякой изнеженности; земледелием они не занимаются, на свои жилища и платья не обращают никакого внимания, а имеют попечение только о скоте. Живут они по большей части охотой и грабежом, рождены исключительно для войн, усердно ищут возможности вести ее, а когда найдут, с жадностью хватаются за это и, выступив в большом числе, за дешевую плату предлагают себя всякому ищущему солдат. В жизни они знают только то искусство, которым добывается смерть»¹⁰⁹.

С возмущением и страстью говорит далее Гитлодей о продажности заполетов — они легко меняют хозяина, если им побольше заплатят. Все, что они добывают кровью, они тут же тратят на роскошь самого жалкого свойства. Именно этих негодяев утопийцы употребляют на зло. Они совсем не думают о безопасности своих наемников. Напротив, «в случае надобности они подстрекают заполетов щедрыми посулами и подвергают их величайшим опасностям, из которых обычно большая часть заполетов никогда не возвращается. Но тем, кто уцелеет, утопийцы добросовестно выплачивают, что посулили, желая разжечь их на подобный же риск»¹¹⁰. Считая используемых наемников отпетыми негодяями, утопийцы совершенно не думают об их безопасности и не скорбят, когда их изничтожают.

Объяснение, которое дает этому Гитлодей, ставит в тупик всякого, кто хотел бы видеть в гражданах Утопии людей поистине добропорядочных и гуманных: «Поступая так, утопийцы имеют в виду только гибель

¹⁰⁷ См. «Обращение к читателю», служившее титульным листом.

¹⁰⁸ *Opus epistolarum*. Т. III. N 785. P. 238.

¹⁰⁹ Утопия. С. 187.

¹¹⁰ Утопия. С. 188—189.

возможно большего количества их, так как рассчитывают заслужить большую благодарность человечества в случае избавления вселенной от всего сброда этого отвратительного и нечестивого народа»¹¹¹.

Остается лишь добавить, что в самом начале рассказа о заполетах находится весьма красноречивая маргиналия: «Народ, не слишком отличающийся от гельветов»¹¹².

Эразму, подумывавшему вернуться опять в страну гельветов и лишь недавно уладившему ссору с базельскими издателями, было крайне неуместно выступать в роли человека, который столь недвусмысленно раскрыл суть сочиненного Мором иносказания о заполетах.

Естественно, что из обоих швейцарских изданий «Утопии» исчезли и упоминание об Эразме как авторе маргиналий, и само это «примечание» о гельветцах.

У Эразма, как видим, были основания относиться неодобрительно к парижской публикации «Золотой книжечки». И не только из-за допущенных там опечаток.

Текст титульного листа («Обращение к читателю») был, скорее всего, составлен не без участия Мора. Ни Лупсет, ни тем более Жиль де Гурмон ничего не узнали бы об истинном авторе маргиналий, если бы их не осведомил Мор. В послании Эгидия Буслейдену, которое там же печаталось, тем паче сказано, что сочинены маргиналии именно Эгидием. Поэтому раскрытие их подлинного автора, Эразма, вынесенное на титульный лист, одновременно дезавуировало и притязания его антверпенского друга.

Мы далеки от намерения видеть в этом какой-то акт неприязни со стороны Мора по отношению к Эразму. Не ответ ли это на его чрезмерную осторожность? Он выдвигал на первый план Эгидия, дабы ничем не выдать своей причастности к лувенской публикации „Утопии“ и остаться в тени. Но хитроумию Роттердамца не уступало и хитроумие Англичанина. Читая титульный лист парижского издания, многие ли, помимо самого Эразма, узрят тут руку Мора? Да и по правде говоря, разве он ответчик за книготорговые упования Жиль де Гурмона или досужие домыслы Лупсета?

Отметим выдержку Эразма и его умение не поверять бумаге истинных чувств. Титульный лист, где он значился составителем маргиналий, вряд ли доставил ему удовольствие, как, вероятно, и сознание, что Лупсет только от Мора мог узнать об его авторстве. Но Эразм ограничился лишь лаконичным замечанием, что в Париже-де «Утопию» напечатали «с ошибками».

Итак, многие весьма распространенные в специальной литературе положения, касающиеся роли Эразма в парижском издании «Золотой книжечки», на наш взгляд, не доказаны и нуждаются в пересмотре. Эразм не был инициатором этого издания. Не от него получил Лупсет выверенный экземпляр «Утопии». Не по эразмовой просьбе Гийом Бюде сочинил вступительное письмо. Не Эразм вместе с Мором, дабы «придать изданию более строгий тон», составили текст титульного листа. Не «по

¹¹¹ Утопия. С. 189.

¹¹² Utopia. P. 206: «Gens haud ita dissimilis elvetijs», Утопия. 1978. С. 247.

их общему решению» исчезли со страниц книги изображение Утопии, утопийский алфавит и «Четверостишие». Нет никаких доказательств, что Эразм видел еще в рукописи «Второе письмо Эгидию» или тем более одобрял его, считая необходимым.

Напротив, как мы стремились показать, замысел переиздать «Утопию» возник у автора из-за неудовлетворенности лувенской публикацией и досадой на Эразма. Мор не захотел печатать книгу вторично у Мартенса. Выбор его пал на Париж, поскольку Лупсет должен был там следить за печатанием Линакровых переводов Галена. Получил же Эразм выверенный экземпляр «Утопии» лишь после того, как по вызову Аммония ради улаживания собственных дел приехал в Англию и беседовал с Мором. В итоге было условлено, что «Эпиграммы», «Утопия» и переводы из Лукиана будут при содействии Эразма напечатаны в Базеле. К парижскому изданию «Золотой книжечки» Эразм вопреки часто повторяемому мнению прямого отношения не имел. А когда она попала наконец ему в руки, то, вероятней всего, ничего, кроме раздражения, у него не вызвала.

Смысл нашего рассказа предельно прост — если мы на самом деле хотим противопоставить суждению буржуазных историков о роли Эразма и Мора в развитии европейской культуры нашу собственную точку зрения, мы не имеем права ограничиваться перестановкой акцентов или изменением сравнительных оценок, а обязаны пересматривать весь доступный нам материал источников, сколь бы «отработанным» и выверенным он ни считался.

ОТНОШЕНИЕ ЭРАЗМА РОТТЕРДАМСКОГО К СОБСТВЕННОСТИ

В многогранном творчестве Эразма особое место занимали представления об идеальном общественном строе. Подобно прочим гуманистам XVI в., Эразм проявлял критическое отношение к современному ему обществу: осуждал налоговый гнет, деспотизм, произвол властей, несправедливость законодательства и изъёмы нарождавшегося абсолютизма. В обстановке повсеместного роста антифеодалных настроений он обличал пороки дворянства, духовенства, подвергал сомнению благородство представителей господствующего класса. Несовременным порядкам своего времени гуманист противопоставлял образец «доброто» правления, призванного защитить свободу и человеческое достоинство граждан, обеспечить благо и процветание всего народа. В условиях ломки привычных устоев и норм, ожесточения религиозных распрей Эразм мечтал о государстве, в котором будут царить мир, социальная гармония, веротерпимость.

Из широкого круга вопросов, образующих понятие общественного идеала, специального внимания заслуживает вопрос о собственности. В эпоху Возрождения он приобрел особое звучание. Формирование раннекапиталистического уклада решительным образом сказывалось на положении всех слоев общества. Неудивительно поэтому, что гуманистическая литература, откликаясь на животрепещущие проблемы времени и отражая интересы различных социальных групп, была полна самых разноречивых суждений о богатстве, накопительстве, справедливом распределении материальных благ, их роли в человеческой жизни. В таких сочинениях часто звучали нападки на роскошь, алчность, своекорыстие, осуждалась власть денег.

По-своему реагировал на эти явления и Эразм¹. На раннем этапе творчества, когда в центре внимания мыслителя находились религиозно-этические проблемы, его представления о собственности почти всецело определялись нормами христианской морали. Земным благам он противопоставлял духовное богатство, а людей, стремившихся к накопительству, порицал, как безумцев, гонящихся за призраком. Бескомпромис-

¹ В трудах Эразма нет систематического изложения его взглядов на собственность. Мы опираемся на высказывания, содержащиеся в ранней поэзии Эразма и в таких важнейших сочинениях, как «Энхиридион», «Адагии», «Воспитание христианинского государя», «Разговоры запросто», «Наставление в христианском браке».

сно осуждал он деньги. «Пагубней денег не сыщешь,— заявлял Эразм.— Это единое чрево всех преступлений... пища для всякого зла»².

В «Энхиридионе» он с негодованием говорил о богачах, проматывающих огромные средства на низменные удовольствия, в то время как другие, их братья, лишены самого необходимого. Однако социальной опасности в имущественном неравенстве Эразм не усматривал и не предлагал никаких мер для его устранения, ограничиваясь проповедью христианского идеала жизни. «Ты думал,— обращался он к богачу,— только монахам запрещена собственность и предписана бедность? Ты ошибся, то и другое относится ко всем христианам»³.

Со временем взгляды мыслителя изменились. Эразм считал, что материальный достаток важен не только для отдельного индивида, но и для всего общества. В период зрелого творчества он высказывал мысли о том, что богатство само по себе не является злом и может служить основой добрых дел. Имущественное благополучие сообщает жизни привлекательность, способствует достижению подлинного счастья⁴, бедность же угнетает человека. Ведь неимущие подвергаются всевозможным несправедливостям, терпят голод, нужду, порой доходят до крайнего отчаяния, «до петли», как писал Эразм. Полагая, что участь бедных тяжела и несчастна, он рекомендовал овладевать профессиями, обеспечивающими регулярный доход, способствующими приумножению состояния и тем самым уберегающими человека от нищеты⁵.

Государственное процветание, к которому должен стремиться «идеальный» правитель, мыслилось Эразмом прежде всего как процветание экономическое, предполагающее развитие земледелия, ремесла, торговли, городского строительства и т. п. Именно на эти цели предлагалось расходовать государственные средства, в свою очередь зависящие от состоятельности отдельных лиц. Чем полнее кошельки граждан, тем богаче казна, утверждал Эразм. «Бедняк не может приносить пользу»,— приводил он слова Платона⁶.

Отмечая прямую зависимость между личным достоянием гражданина и процветанием государства, гуманист настойчиво призывал правителей заботиться о довольстве подданных, оберегать их собственность: не обременять народ чрезмерными поборами, обуздывать чиновников-стяжателей, пресекать разбой и воровство, защищать права наследования имущества. Протестовал Эразм и против высоких таможенных пошлин, превратившихся, по его мнению, в настоящий грабёж⁷.

² Эразм Роттердамский. Стихотворения. Иоанн Секунд. Поделуи. М., 1983. С. 96—97. Ср.; The Poems of Desiderius Erasmus/Introduction and ed. by. C. Reedijk. Leiden, 1956. P. 214—215.

³ Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia... cura et impensis Petri Vander. Lugduni Batavorum, 1703—1706. Т. V., 46 С — D, 47 С — D. (Далее: LB).

⁴ LB. Т. III, ер. CCCLI, 365 С, Е. Правда, в последние годы жизни, когда социально-политическая тематика в творчестве Эразма отступила на второй план, он возвратился к трактовке земного бытия с позиций христианской ортодоксии. Материальные блага вновь объявлялись ложными, не имеющими ничего общего с радостной жизнью. См., например, диалог «Эпикуреец» в кн.: Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. М., 1969.

⁵ LB. Т. IV, 661 В, Е; 662 А.

⁶ LB. Т. IV, 572 В, 594 В.

⁷ Ibid. 593 В — С, 599 С — 600 А, 606 С — D.



Мастер Петрарки. Бедность. 1517—1522. Гравюра на дереве

Признавая общественную значимость богатства, Эразм, однако, отводил ему последнее место в иерархии земных благ. В полном соответствии с гуманистической этикой он утверждал: для счастья человека важен не столько имущественный достаток, сколько честный образ жизни, моральное удовлетворение от добрых дел. Исходя из этого, мыслитель ратовал за трезвую оценку материальных благ, разумную умеренность в их накоплении и использовании. Он решительно осуждал тех, кто проматывает состояние, предаваясь разврату, кутежам, азартным играм. Богатство следует расходовать не только на собственные нужды, но и на благо других, проявляя щедрость и милосердие к беднякам. «А отдавать на дурное употребление то, что причиталось нищете ближних,— значит грабить»⁸. Благотворительность, однако, также должна иметь разумные пределы. Нельзя одаривать всех просящих, помощь надлежит оказывать в первую очередь тем, «чья нужда и безукоризненный образ жизни» доподлинно известны⁹.

Но особенно рачительно следует использовать общественное достояние. Недопустимо, если правитель опустошает казну ради собственных выгод, для обогащения придворных или ведения захватнических войн. Бессмысленны и щедрые траты на публичные празднества — это развра-

⁸ Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. С. 103—106.

⁹ Там же. С. 106, 434.



Мастер Петрарки. Ростовщик. 1517—1522. Гравюра на дереве

щает подданных, приучает к алчности и роскоши. Государственные средства необходимо направлять лишь на общее благо, помня при этом, что «экономия — лучший источник доходов»¹⁰.

В рассуждениях Эразма о бережливости и разумной благотворительности немало сходного с этическими идеалами состоятельного бюргерства, в особенности его торгово-предпринимательской прослойки. Звучали подобные мотивы и в гуманистической литературе, например, у Пальмери, Альберти, позднее — в сочинениях де Гевары, Бручоли и др.

Своему излюбленному принципу «ничего сверх меры» Эразм оставался верен и в вопросе о накопительстве. Защитник частной собственности, он в то же время был непримиримым врагом алчности, роскоши, скопидомства. В ранних сочинениях писатель опирался главным образом на традиционную религиозную этику христианства. Впоследствии основой критики стали принципы гуманистической этики, центральное место в которой занимал идеал свободной личности, гармонично сочетающей индивидуальные и общественные интересы. В духе ренессансной традиции Эразм писал, что подлинная свобода человека предполагает независимость от пороков низменных страстей. Алчность же, как и всякая

¹⁰ LB. T. IV, 566 C, 589 J.

страсть, поработывает человека, ослепляет его рассудок. Ненасытная «жажда золота» лишает людей покоя, гонит их в чужие края, вынуждает подвергаться смертельной опасности. К тому же их угнетает постоянный страх за свое добро. Следовательно, тех, кто охвачен этим недугом, нельзя назвать ни здравомыслящими, ни свободными¹¹.

Страсть к обогащению не только разрушает внутреннюю гармонию индивида, но также ставит под угрозу его гармонию с внешним миром. Алчущий богатств домогается их всеми правдами и неправдами, действуя во вред интересам других людей. Но наибольший урон общественному благу наносит алчность знати, духовенства и тиранов-правителей, становясь причиной народных волнений, междоусобиц, захватнических войн. Стремление к стяжательству многое испортило в общественных порядках, заключал Эразм¹².

Как видим, критика алчности в трудах мыслителя социально заострена. Ясно проступают здесь и мотивы, сближающие Эразма с флорентийскими гуманистами, которые ограничивали частное обогащение рамками общественных интересов¹³. С гражданственных позиций оценивалась Эразмом и пагубная роскошь — постоянная «спутница безделья». Если бедняк не может приносить пользу, то богатч сознательно уклоняется от полезной обществу деятельности. Разбогатев, даже плебеи не желают трудиться, полагая, что «лучше слыть хорошим игроком, чем хорошим земледельцем»¹⁴. Социальный вред чрезмерного обогащения проявляется и в другом. Роскошь — источник большинства преступлений, причина тиранического господства, деспотизма, произвола властей. Несметные богатства в руках государя — явное свидетельство бедственного положения его подданных, вынужденных оплачивать это изобилие ценой собственных убытков¹⁵.

Итак, ни роскошь, ни жизнь в бедности не вызывали одобрения гуманиста. Его идеал, правда об этом не говорится со всей определенностью, — общество средних собственников, где царит относительное имущественное равенство. Эразм, современник Макиавелли, не мог не замечать постоянную борьбу между различными общественными группами и, очевидно, угадывал, что причина восстаний народных масс кроется в их тяжелом имущественном положении. Не случайно он рекомендовал правителю «остерегаться чрезмерного неравенства богатств»¹⁶.

Устранение имущественных контрастов мыслилось без потрясений, путем политических реформ. Словно полемизируя с идеологами мятежных крестьян и горожан, гуманист недвусмысленно заявлял: я не хотел бы, «чтоб у кого-нибудь силой отнималось его добро»¹⁷. Защита частной собственности и боязн народных волнений побуждали мыслителя

¹¹ Эразм Роттердамский. Стихотворения... С. 95—100. (The Poems... P. 213—217). См. также: LB. T. IV, 570 C.

¹² LB. T. IV, 593 D, 602 B, 608 F — 609 A.

¹³ См.: Брагина Л. М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов, Вторая половина XV века. М., 1983. С. 48—49, 169—170.

¹⁴ LB. T. IV, 594 B; T. V, 663 E.

¹⁵ LB. T. IV, 564 C, 591 D, 593 E, 594 D, 606 F.

¹⁶ Ibid. 549 B.

¹⁷ Ibid.

возлагать надежду на доброго государя, равномерно пекущегося о благе всех подданных, не допускающего концентрации богатств в руках немногих. На первый план выдвигалась справедливая налоговая политика. Поборы рекомендовалось взимать пропорционально достатку, так, чтобы от них менее всего страдал бедный люд. Наибольший налог следует установить на дорогие заморские товары, потребляемые лишь богатой частью общества, а то, что составляет прожиточный минимум низов, — хлеб, пиво, льняные ткани — облагать как можно меньше¹⁸.

Сочувствие обездоленным проявилось и в суждениях Эразма о законодательстве, должном компенсировать отсутствие у неимущих прочной материальной опоры. Так, за одинаковые проступки предлагалось наказывать богатых граждан строже, чем бедных; несправедливость, проявленную по отношению к простолыдину, карать суровее, чем оскорбление знатного¹⁹. Антифеодальный характер подобных идей, решительно расходившихся с юридической практикой XVI в., очевиден.

Немало говорилось и о развитии частной благотворительности. В трактовке Эразма она выступает не только как средство религиозного спасения, но и наряду с политическими актами играет заметную роль в процессе выравнивания имущественного достатка. Если бы каждый в меру своих возможностей помогал неимущим, «очень многие, кого... незаслуженно гнетет нужда, жили бы лучше. А с другой стороны, меньше было бы холеных толстяков, заслуживающих, чтобы нужда выучила их скромности и умеренности»²⁰. Вообще же воспитанию в людях разумного самоограничения, презрения к роскоши и жадности Эразм придавал особое значение. Именно с превратной оценкой материальных благ он связывал несовершенство общественных порядков. Большинство преступлений, подчеркивал гуманист, происходит из-за того, что «повсюду слишком высоко ценятся деньги и презирается бедность»²¹. Поэтому надлежит прививать каждому убеждение в том, что авторитет и признание в обществе приобретаются лишь нравственной чистотой, добрыми делами на пользу другим, а отнюдь не богатством и родословной. Эти взгляды должны прежде всего отличать правителя, ведь его поступки оказывают решающее воздействие на нравы подданных. Государь обязан вести себя так, чтобы «граждане могли брать с него пример в умеренности и воздержании»²².

Презрение к роскоши, высокие нравственные достоинства должны стать не только внутренним достоянием каждого человека, но и нормой гражданской жизни. В одном из ранних сочинений Эразм с горечью констатировал, что положение человека определяет раздутый от денег кошелек. «С ним кем хочешь ты быть, тем будешь тотчас: знатен, красноречив, красив... С кошельком консул ты и император; хочешь, сделает он тебя и богом, равным Зевсу». Но как только деньги иссякнут — ни-

¹⁸ Ibid. 593 D — E, 594 D — E.

¹⁹ Ibid. 598 E — F: «Quod igitur in fortunae praesidiis diminutum est, id lequum exaquet humanitas».

²⁰ Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. С. 106.

²¹ LB. T. IV, 599 A.

²² Ibid. 565 C, 594 D.

кому ты не нужен, «тебя не любят больше»²³. Выступая против власти денег, Эразм рекомендовал монарху оценивать граждан не по богатству, а по уму и добродетели. Место в обществе должно определяться главным образом человеческими достоинствами — таков идеальный принцип справедливой общественной системы.

Писатель считал, что на государственные посты необходимо назначать лиц, отличающихся мудростью, ученостью, политическими талантами. Ведь для управления страной богатство власть предержащих не имеет значения, подобно тому как богатство кормчего не играет роли в управлении кораблем²⁴. Почести и вознаграждения также следует распределять не по богатству и знатности, а лишь сообразно заслугам перед отечеством. Подобные представления были характерны для гуманистической этики в целом.

Установление имущественной справедливости связывалось также с идеей честного накопительства. Эразм решительно порицал тех, кто спекулирует на невежестве и предрассудках простого народа, жульничает и надувает ради приобретения богатств. Это прежде всего ростовщики²⁵, торговцы «святыми» реликвиями, нищенствующие монахи, алхимики, различного рода прорицатели, а также воины-наемники, наживающие добро грабежом и святотатством. Недопустим обман и в целях пополнения казны, например чеканка неполновесной монеты или искусственное завышение денежного курса. Подобные действия — а они не были редкостью в государственной практике того времени — «расстраивают состояния частных лиц», вредят общему благу²⁶.

Отождествляя нечестное обогащение с кражей, Эразм призывал «заботиться о том, чтобы личная выгода не была следствием чужой выгоды»²⁷. Источником благосостояния должен стать честный труд, в обществе следует поощрять искусства и ремесла; заботу о собственном благополучии необходимо сочетать с коллективными интересами. Общество, в котором часть людей норовят вести праздную и роскошную жизнь за счет чужого труда, в котором одни богатеют и возвышаются благодаря тому, что другие нищают и «доходят до петли», порицалось как несправедливое, тираническое. Где существует два народа — знать и простонародье, причем первые благоденствуют за счет вторых, «там нет государства», заявлял мыслитель²⁸.

Подобно многим гуманистам он мечтал о таком обществе, в котором не будет возвышения одних людей в ущерб другим. Однако при этом так называемое арифметическое равенство представлялось Эразму высшим неравенством. Он категорически не соглашался с такими порядками,

²³ Эразм Роттердамский. Стихотворения... С. 100—101 (The Poems... P. 248).

²⁴ LB. T. IV, 561 C, 601 D, 602 D.

²⁵ Негативное отношение Эразма к ростовщикам общеизвестно. Особенно показателен в этом плане диалог «Псевдохей и Филетим», почти целиком посвященный разоблачению ростовщических махинаций. См.: Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. С. 178—183.

²⁶ Там же. С. 453.

²⁷ Там же. С. 178—179, 225.

²⁸ LB. T. IV, 574 D, 598 B, 601 E.

когда дают поровну «старому и молодому, ученому и темному, глупому и мудрому»²⁹. Опасения писателя вызывала лишь чрезмерная имущественная дифференциация, само же деление общества на социальные группы не подвергалось сомнению. Более того, существование неравенства он порой склонен был объяснять как проявление божественной справедливости. «Господь,— говорится в «Благочестивом застолье»,— для того иным не додал, иным же дал слишком много, чтобы те и другие могли выказать добрые качества... Нам он уделяет так щедро, чтобы, приходя на помощь брату в нужде, мы заслужили его, господя, милость. А бедняки, получив поддержку, благодарят бога за нашу доброту»³⁰.

В этих суждениях с особой силой проявилось критическое отношение Эразма к социально-политическим порядкам его времени.

.....
²⁹ ЛВ. Т. I, 14 А — D; Т. IV, 592 D — E.

³⁰ Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. С. 103—104.

ПЕРЕВОДЫ ЭРАЗМА И МОРА ИЗ ЛУКИАНА (ИЗДАНИЕ ДЖУНТИ)

Одной из особенностей ранессансной культуры поры ее расцвета было обращение к живительному источнику — литературе, философии, искусству Древней Греции. Публикации и переводы греческих текстов на латынь, а затем на языки национальные, открывали перед европейцами панораму давней цивилизации, с которой до тех пор они не были хорошо знакомы. Понимание речи древних эллинов нередко считалось отныне признаком подлинной учености, а переводы их трудов неотъемлемой частью вошли в просветительскую программу гуманистов.

Среди прославленных в Европе филологов-эллинистов выделялся, как известно, Эразм; с ним соперничал Томас Мор (не случайно его утопиицы отдают греческому предпочтению перед латынью). Дружеские связи двух ученых привели к созданию совместного труда — переводам на латынь диалогов Лукиана, которые известны под названием «Лукиановы вещицы» («*Luciani opuscula*») ¹. Это стало незаурядным событием в истории европейской культуры. Знакомя читателей с творчеством одного из выдающихся сатириков, книга способствовала более глубокому освоению просвещенной частью общества наследия античности.

Интерес гуманистов к Древней Греции усилился, как известно, во второй половине XV в., когда в результате турецких завоеваний в Италию, а затем в другие страны Запада переселились многие византийские ученые, привезя с собой немало ценных рукописей. Тогда же Европа подробнее узнала и о Лукиане, появились переводы отдельных его сочинений на латынь, а несколько позже — на новые европейские языки. Поджо Браччолини, Карло Марсупини, Леон Баттиста Альберти, Эней Сильвио Пикколомини (будущий папа Пий II), Понтано и Боярдо были переводчиками или подражателями Лукиана. За пределами Италии Рейхлин, Ульрих фон Гуттен, Рабле и Сервантес отдали ему дань почитания. Как считает К. Р. Томпсон, к началу XVI в. существовало 21 издание 13 различных произведений Лукиана в переводах на латынь ². Вышли и более полные сборники его диалогов на языке оригинала: один выпустил Иоанн Ласкарис (1496 г.), второй, ставший наиболее популяр-

¹ *Luciani opuscula Erasmo Roterodami interprete... Eiusdem Luciani Thoma Moro interprete... Florentiae, 1519.* (Далее: *Opuscula*).

² Ср.: *Thompson Cr. R. Introduction. Translations of Lucian... // The Complete Works of St. Thomas More/Ed. by Cr. R. Thompson. L., 1978. Vol. 3, pt 1. P. XXI.* (Далее: *CW*).

ным, вышел из типографии Альда Мануция (1503 г.). Последним, полагают, и располагали Эразм и Мор. В 1506 г. переведенные ими на латинский язык «Лукиановы вещицы» были обнаружены парижским типографом Бадием³. От всех предшествующих латинских изданий эта публикация отличалась значительно более широким охватом сочинений Лукиана. В книгу вошел 31 диалог, из которых «Тиранобийца» напечатан дважды: в переводе Эразма и переводе Мора.

Выдающиеся гуманисты, знатоки древней словесности, они с особой ответственностью отнеслись к работе. Эразм подчеркивал важное значение переводов «с хорошего греческого на хороший латинский»⁴. В письме к Томасу Руталлу, представлявшем читателям диалог «Мизантроп», он сообщал: хотя это сочинение уже появилось на латинском языке, он решил перевести его заново, ибо неизвестный толмач работал так, будто «хотел показать, что он не знает ни греческого, ни латыни», иной заподозрит даже, будто наняли его в переводчики те, «кто желает Лукиану зла»⁵. Сам Эразм стремился донести до читателя не только смысл его произведений, но и стиль. Речь грека Мнесипша, подмечал Эразм в посвятельном письме к Ричарду Фоксу, имеет «греческий привкус», отличается остроумием и изяществом, а разглагольствования варвара Токсариды пропитаны «духом скифским», его язык груб и бессвязен. «Мы позаботились,— продолжал Эразм,— передать по мере нашей возможности сами эти различия речи, подчеркнутые Лукианом»⁶.

Столь же тщательную работу проделал и Мор, которого некоторые исследователи даже упрекали в излишней склонности к дословному переводу⁷. Несомненные достоинства труда отмечены и в заголовке первого издания «Opuscula», где Эразм и Мор названы «отменными переводчиками» (*interpretibus optimis*). «Лукиановы вещицы» отличались и умелым отбором диалогов для перевода. Принцип, которому при этом следовали друзья,— это сочетание литературного совершенства их, «приятности» с глубоким смыслом и «полезностью».

Так, благодаря сравнительно широкому охвату сочинений Лукиана и высокому уровню лингвистических познаний переводчиков «Opuscula» приобрели достаточную известность. Вслед за первым изданием 1506 г. последовало второе парижское 1514 г., также вышедшее у Бадия. В 1516 г. диалоги Лукиана опубликовали наследники Альда Мануция, а в 1517 г. их обнаружил базельский типограф Фробен. Через два года (1519) появилась флорентийская публикация наследников Филиппо Джунти, в которую была включена также «Утопия» Томаса Мора⁸, а еще через два, в 1521 г., свое издание повторил Фробен. «Лукиановы вещицы» увидели свет в Лионе (1528), затем Фробен и Эпископий сно-

³ *Luciani viri disertissimi complura opuscula longe festivissima ab Erasmo Roterdamo et Thoma Moro interpretibus optimis in latinorum linguam traducta...* P., 1506.

⁴ *Opuscula*. F. 112v; см. также письма Эразма: *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterdami*/Ed. P. S. Allen et H. M. Allen. Oxonii, 1906—1958. T. I—XII. 1906. T. 1. P. 425. (Далее; *Opus epistolarum*).

⁵ *Opuscula*. F. 56v; *Opus epistolarum*. T. I. P. 423.

⁶ *Opuscula*. F. 8v; *Opus epistolarum*. T. I. P. 437.

⁷ Подробнее см.: *Thompson Cr. R. Op. cit.* P. XL—XLI.

⁸ См. подробнее об этом издании; *Чиголини Л. С.* Диалоги Лукиана и Утопия Мора в издании Джунти // *Средние века*. М., 1936. Вып. 50.

de C. am p. 2. de sap. v. 1. na B. 4. 2. 1.

Luciani viri q̄ disertissimi cōpūria opuscula longefletiuissima ab Erasmo Rotterodamo & Thoma Moro interpretibus optimis in latinorum linguam traducta hac sequentur serie.

Ex Erasmi interpretatione

Toxaris siue de amicitia Luciani dialogus.

Alexander qui & Pseudomantis eiusdem.

Gallus siue Somnium eiusdem quoq̄ Luciani

Timon seu Misanthropus.

Tyrannicida seu pro tyrannicida eiusdem declamatio.

Cum declamatione Erasmi eidem respondente.

De his qui mercede conducti degunt dialogus eiusdem.

Et quædam eiusdem alia

Ex Mori traductione.

Tyrannicida Luciani Moro interprete.

Declamatio Mori de eodem.

Cynicus Luciani a Moro versus

Menippus seu Necromantia Luciani eodem interprete.

Philopoeudes seu incredulus Luciani ab eodẽ Moro in latinã linguã traductus.

Ex ædibus Alcenianis.

Титульный лист первого издания «Диалогов» Лукиана в переводе Эразма Роттердамского и Томаса Мора. Париж. 1506

ва выпустили их в 1534 г. Таким образом, при жизни Мора и Эразма их переводы из Лукиана печатались несколько раз. «Opuscula» выходили и после смерти друзей (1540, 1563, 1566 гг.). Отметим, что наибольший интерес книга вызвала в предреформационные годы и в период начавшейся Реформации. С 1514 по 1521 гг., т. е. за семь лет, «Лукиановы вещицы» выдержали пять изданий. Это свидетельствует, по-видимому, о живом интересе не только к Лукиану, но также к творчеству Эразма и Мора, затрагивавшему самые острые проблемы, которые волновали в ту пору европейскую общественность.

Зарубежные исследователи не раз проявляли внимание к этим публикациям⁹. Отметим особое значение трудов Э. Сурца, Дж. Хекстера и К. Р. Томпсона, готовившего для Йельского издания переводы Лукиана. Э. Сурц среди характеристик прочих изданий «Утопии» дал и краткое описание книги, вышедшей во Флоренции¹⁰. Сравнение текста «Утопии», обнародованного Джунти с

изданием Фробена проделал Прево¹¹. Более подробно об этой публикации сообщал Томпсон. Изданию переводов Мора он предпослал обстоятельное введение, где рассмотрел историю создания «Лукиановых вещиц»¹².

Глубоко занимала исследователей и переводческая деятельность Эразма, сопроводительные послания гуманиста к диалогам из Лукиана П. С. Аллен включил, снабдив их краткими аннотациями, в издание его переписки¹³. Вступительное письмо Мора к переведенным им трем диалогам также переиздавалось, не так давно оно впервые появилось на русском языке¹⁴. Хорошо известна входившая в состав «Opuscula» по-

⁹ *Prévost A. L'Utopie de Thomas More. P., 1978. P. CCX; Gibson R. W. St. Thomas More: A Preliminary Bibliography of his Works and of Moreana to the year 1750. New Haven; L., 1961. P. 14; Surtz E. Editions of Utopia // CW. Vol. 4. L., 1963; Thompson Cr. R. Op. cit. P. XXI—XXII.*

¹⁰ *Surtz E. Op. cit. P. CXC.*

¹¹ *Prévost A. Op. cit. P. 312 e sq.*

¹² *Thompson Cr. R. Op. cit. P. XVII—LXXI.*

¹³ *Opus epistolarum. T. I. P. 422—425, 429—437.*

¹⁴ *Мор Т. Утопия. М., 1978. Прил. С. 332—335. (Далее: Утопия).*

эма Эразма «О старости». Она вошла в собрание его стихов¹⁵, а несколько лет назад переведена и у нас Ю. Ф. Шульцем¹⁶.

Говоря об интересе исследователей к разным публикациям «Лукиановых вещей», подчеркнем, что он далеко не одинаков по отношению ко всем им (заметим, кстати, что и состав книги в разных изданиях тоже не всегда идентичен). Долгое время сравнительно меньше внимания уделялось изданию Джунти. В последний период, однако, историки отмечали его значение для развития политической мысли Италии XVI в., наиболее обстоятельное изыскание в этой области провел, в частности, К. Дионизотти¹⁷.

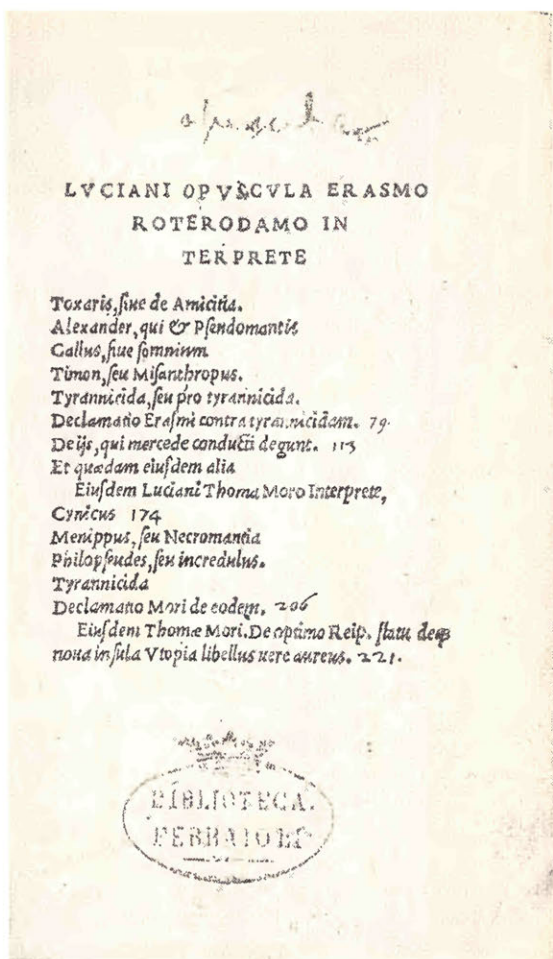
В советской литературе этот сборник известен крайне мало. Небольшой очерк о нем принадлежит автору данных строк, обратившей преимущественное внимание на состав включенных в «Opuscula» диалогов Лукиана и своеобразный характер обнародования «Утопии»¹⁸. Настоящая статья, таким образом, непосредственно примыкает к уже опубликованной и ставит задачу подробнее познакомить читателей с содержанием всей книги, ставшей величайшей библиографической редкостью (в нашем распоряжении был экземпляр «Opuscula», хранящийся в библиотеке Ватикана), рассмотреть включенные в книгу сочинения Эразма и Мора (помимо его «Утопии»), а также поставить вопрос о возможном ее влиянии на оппозиционно настроенных писателей Италии XVI в.

¹⁵ *Desiderius Erasmus. The Poems // Introduced and edited by Dr. C. Reedijk. L., 1956. P. 280 e sg.*

¹⁶ *Эразм Роттердамский. Стихотворения. Иоанн Секунд. Поделуи. М., 1983. С. 154–164.*

¹⁷ *Dionisotti C. Machiavellerie (V). La testimonianza del Brucioli. // Rivista storica italiana. Napoli, a. XCI, fasc. 1, 1979. P. 39–41.*

¹⁸ *Чиколини Л. С. Указ. соч.*



Титульный лист «Диалогов» Лукиана в переводе Эразма и Мора и «Утопии» Мора. Флоренция. Изд. Джунти. 1519

«Лукиановы вещицы», вышедшие в 1519 г., были пятым по счету изданием диалогов Лукиана в переводах Эразма и Мора и одновременно пятой публикацией «Золотой книжечки» английского гуманиста. Главной особенностью этого сборника и было соединение диалогов Лукиана в один том с «Утопией». В его основу положено венецианское издание «Лукиановых вещиц» 1516 г., которое по составу совпадает с первым парижским. Вместе с тем Джунти или их редакторы провели некоторую сверку текста по другим вариантам «Opuscula». Текст «Утопии», как отмечали А. Прево и Э. Сурц и как убедились мы после самостоятельного сопоставления, в целом соответствует фробеновским изданиям «Золотая книжечка», осуществленным в марте и ноябре 1518 г.

Состав «Лукиановых вещиц», вышедших во Флоренции, вызывает ряд вопросов. И прежде всего, по каким мотивам в них была включена «Утопия»? Не были ли издатели осведомлены о намерении Эразма, готовившего в 1517 г. перепечатку «Opuscula», включить в книгу вместе с переводами из Лукиана и некоторые собственные сочинения («Эпиграммы», «Жалобу Мира» и др.), а также «Эпиграммы» и «Утопию» Мора (о чем был поставлен в известность Фробен, но что осуществить он не смог, так как издание получалось громоздким, в результате «Золотая книжечка» вышла отдельно¹⁹).

Но если слух о таком намерении Эразма действительно дошел до Джунти, то желание голландского гуманиста оказалось выполненным весьма своеобразно: из всех предполагавшихся новых включений, о которых думал Эразм, флорентийские типографы отдали предпочтение только «Утопии».

Напомним состав «Лукиановых вещиц», вышедших во Флоренции. Книга открывается диалогами Лукиана, основную часть которых перевел Эразм (28 из 31, включая «Тиранобийцу»), четыре (вместе с «Тиранобийцей») вышли в переводе Мора. В книгу не включены диалоги, которые уже после первого издания Эразм перевел дополнительно. В целом главная роль голландского гуманиста в создании «Лукиановых вещиц» очевидна²⁰. Именно потому, вероятно, на титульном листе сборника (представляющем все его содержание), начиная со второго издания, выделялись заглавными литерами слова: «Лукиановы вещицы, переведенные Эразмом». Имя Мора обозначалось мелким шрифтом, как и названия всех перечисленных диалогов. Именно так выглядит заголовок и в публикации 1519 г.

Порядок диалогов в ней по сравнению с изданиями 1506 и 1516 г. несколько изменен. Но, как и прежде, первую часть книги занимают сочинения греческого сатирика, переведенные Эразмом, затем следует ответ Роттердамца на декларацию Лукиана «Тиранобийца» и его поэма «О старости», вклинившаяся между диалогами. После этого читатель знакомится с произведениями Лукиана в переводе Мора, ответом английского гуманиста на «Тиранобийцу» и, наконец, с его «Утопией».

¹⁹ Об этом см. подробнее: *Thompson Cr. R. Op. cit.* P. LXI—LXII.

²⁰ Мы не ставим задачей рассмотреть дискуссионный вопрос, кто из гуманистов первым «открыл» для себя Лукиана — Эразм или Мор.

Большой интерес представляют вступительные письма друзей к сочинениям древнего грека. Эразм предложил их семь: к диалогам «Токсарид», «Лжепрорицатель», «Петух», «Мизантроп», «О тех, кто живет на жаловании», «Тираноубийца» и ко всем остальным переведенным им более мелким диалогам. Мору принадлежит одно вступительное письмо к диалогам «Киник», «Некромантия», «Любитель лжи». Его перевод «Тираноубийцы» и «Золотая книжечка» остались без посвячительных посланий.

Сборник в таком составе привлекает внимание с разных точек зрения. Во-первых, публикация, в которой помещены рядом диалоги Лукиана и «Утопия», дает возможность более тщательного их сопоставления и как бы толкает на это. Во-вторых, в ней содержатся ценные сведения об отношении Эразма и Мора к античному автору, что обогащает наши представления о месте его наследия в культуре Возрождения. Кроме того, она в какой-то мере проливает свет на эволюцию воззрений двух выдающихся гуманистов XVI в., говорит о их взаимном влиянии, сходстве ряда идей и настроений, а в то же время и об определенных различиях в их суждениях.

Известно, какое воздействие оказали труды Лукиана на творчество Эразма. Подражая античному сатирику, Эразм оттачивал свое перо, совершенствовал стиль. Увлечение Эразма и Мора Лукианом не вызывает сомнения. Оценка Лукиана как сатирика и моралиста, данная во вступительных обращениях, весьма высока.

Посвящая перевод диалога «Петух» Кристофору Урвику, Эразм преподносит ему «Лукианов цветочек» и выражал уверенность, что тот получит немало удовольствия и пользы от его лицезрения и аромата. «Он примечателен не только новизной... приятен на вид и душист, но еще и полезен...» Лукиан возродил остроумие древнегреческой комедии, без ее разнузданности. «В его речах столько изящества, столько полезного в выдумках, столько прелести в шутках, в укусах — едкости, он так щекочет намеками, перемешивает серьезное с пустяками, а пустяки с серьезным, раскрывает истину смеясь; человеческие нравы, чувства, устремления он словно разрисовывает кистью...» Лукиан пишет столь образно, что кажется, будто он рассчитывает не на чтение, а на любованье его диалогами. «С каким остроумием надо всем смеется, какими удивительными остротами все сдабривает»²¹. И делает он это весьма умело. Известно, что колкость, присущую шуткам, вкладывают в уста Мома, а блеск остроумия приписывают Меркурию. «Все это в изобилии сможешь найти в одном Лукиане», — писал Эразм и епископу Рене, представляя диалог «Лжепрорицатель»²².

Но Эразма восхищали не только изящный стиль и тонкость Лукиана как писателя. Он отмечал содержательность его произведений. Лукиан выступал обличителем пороков и вскрывал недуги общества, был настроен против «лживых философов», пифагорейцев и платоников, высмеивал надменных стоиков за «невозможное их высокомерие» и «варварское мудрствование». Он использовал любое оружие и делал это

²¹ Opuscula. F. 42; Opus epistolarum. T. I. P. 424.

²² Opuscula. F. 24 v; Opus epistolarum. T. I. P. 431.

вполне правомерно, замечал Эразм, ибо «что более ненавистно, что менее выносимо, чем наглость, скрытая под личиной благородного занятия?». Лукиан рассуждал более мудро, «нежели толпа философов и теологов, которая дискутирует в школах с великой важностью о великих пустяках»²³.

Таким образом, Эразм выступал не просто как точный, но равнодушный переводчик, а как почитатель Лукиана и благосклонный критик; он комментировал его сочинения, подчеркивал их значение для XVI в. При этом явно обнаруживалось совпадение многих волновавших их тем, сходство некоторых идей Эразма и Лукиана, обличавших социальные пороки — высокомерие, ложь, глупость, корыстолюбие, жажду власти. Диалоги и письма к ним Эразма прямо перекликались с «Похвалой Глупости», «Разговорами запросто» и другими трудами голландского гуманиста.

Более краток в оценке Лукиана был Мор. Но и он в посвятельном письме Томасу Ретголлю давал самую лестную характеристику древнему писателю. И для него сочинения Лукиана — пример соединения приятного с полезным. «Воздерживаясь от слишком суровых поучений философов и от слишком развязных шуток поэтов, он весьма правдиво и в то же время забавно отмечает и высмеивает человеческие пороки. Он это делает так умно и хорошо, что, хотя никто не жалит сильней его, все спокойно переносят его укусы...» Лукиан всегда писал превосходно, замечал Мор, хотя для перевода сам он выбрал всего три диалога, показавшиеся ему особенно удачными²⁴.

Представляя диалог «Киник», Мор писал: «Казалось, им можно было бы пренебречь по причине одной его краткости, но Гораций напоминал нам, что часто в малом теле заключены огромные силы, да и сами мы знаем, что даже очень маленькие жемчужины стоят дорого». Мора восхищал талант сатирика. «С каким остроумием обличает он здесь обманы прорицателей, пустые измышления поэтов и невнятицу философов в их спорах по любому поводу!» — вторил он Эразму, характеризуя диалог «Некромантия». А по поводу «Любителя лжи» Мор замечал: «Не знаю... чего в этом диалоге больше: изящества или же пользы»²⁵.

Высокая оценка творчества Лукиана отнюдь не означала между тем безусловного совпадения взглядов английского гуманиста и античного мыслителя, этого «Вольтера классической древности»²⁶. В письме Мора звучали критические ноты, он не был согласен с тем, что «Лукиан хотел добиться от людей, чтобы они не слишком верили в собственное бессмертие». Лукиан здесь так же ошибается, «как ошибались Демокрит, Лукреций, Плиний и многие другие»²⁷. Отношение Мора к Лукиану — яркий пример того, как античное наследие использовали гуманисты. Опираясь на достижения древних, они создавали совсем иную, новую культуру. Так и Мор отбрасывал то, что не устраивало его у Лукиана, и извлекал из диалогов нечто «полезное», соответствовавшее его собственным на-

²³ Opuscula. F. 42; Opus epistolarum. T. I. P. 424.

²⁴ Opuscula. F. 172 г.; Утопия. С. 332—333.

²⁵ Opuscula. F. 172 в.; Утопия. С. 334.

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 22. С. 469.

²⁷ Opuscula. F. 173; Утопия. С. 334.

строениям. «Какое мне дело до мыслей язычника о том, что входит в главное таинство христианского вероучения! — восклицал он. — Этот диалог, конечно, может быть нам полезен и может научить нас перестать верить обманам прорицателей, освободиться от суеверий, которыми опутывают нас под видом религии, научить меньше беспокоиться, меньше бояться мрачных суеверных измышлений», — писал он о диалоге «Любитель лжи»²⁸.

Такое отношение двух гуманистов к трудам древнего писателя сказало и на выборе сочинений для «Opuscula». Книга открывается диалогом «Токсарид», повествующем о верной дружбе. Примечательно вступительное письмо Эразма к этому сочинению, свидетельствующее, сколь высоко ценил он дружбу. Это понятие «до такой степени священо, — писал он, — что даже у самых варварских народов некогда оно считалось достойным почитания». Но в настоящее время у христиан, с горечью продолжал Роттердамец, оно почти совсем выходит из употребления, так что я не могу указать на его остатки и [опасаюсь], как бы само слово это не исчезло»²⁹. В письме слышатся отзвуки его религиозных исканий. С дружбой гуманист связывал саму суть христианской веры. «Ничто другое не может быть христианством, — утверждал он, — как только верная и превосходная дружба: как умереть с Христом, как жить во Христе, как быть единым телом и душой с Христом, пребывать людям в такой именно общности, какой связаны между собой члены тела»³⁰. При этом Эразма не смущало, что примеры истинной дружбы христианам давал Лукиан, язычник, к которому пристало прозвище «атеист» (о том писал и сам Эразм).

Как мы могли видеть из слов Мора, много созвучного с собственными суждениями находили гуманисты в сочинениях Лукиана, направленных против суеверий, магии, предсказаний. Сюжеты диалогов «Лжепрорицатель», «Некромантия», «Любитель лжи» перекликались не только между собой, но и с произведениями Мора и Эразма. Роттердамец с одобрением подмечал, сколь ловко Лукиан высмеивал веру в языческих богов («как прелестно он поддевает бессмертного бога». «С равной резкостью он богов и высмеивает и задевает», — писал он по поводу диалога «Петух»³¹).

Подчеркнем, что Эразм и Мор отлично понимали злободневность Лукиановых сочинений, вовсе не безобидных и в XVI в. В посвятельном письме епископу Рене Эразм характеризовал лжепрорицателя Александра как «субъекта, без сомнения, нечестивейшего», но полагаю, что «никто не может быть полезнее для раскрытия и изблечения всякого рода надувательств. Такие и поныне занимаются обманом толпы при помощи магических чудес, ложных вероучений либо фальшивых дарений (видимо, намек на «Константинов дар». — Л. Ч.) и прочих фокусов подобного рода»³². О том же, как мы видели, писал и Мор, но делал соответствующие оговорки, не приемля учения древних философов.

Совпадение некоторых взглядов Эразма с суждениями древнего сати-

²⁸ Opuscula. F. 173; Утопия. С. 334.

²⁹ Opuscula. F. 8 r.; Opus epistolarum. T. I. P. 436.

³⁰ Opuscula. F. 8 r.; Opus epistolarum. T. I. P. 436.

³¹ Opuscula. F. 42 r.; Opus epistolarum. T. I. P. 424.

³² Opuscula. F. 24 v; Opus epistolarum. T. I. P. 430.

рика подтверждает и его письмо Палудану (оно предваряет диалог «О тех, кто живет на жалование»). «В нем,— писал Эразм,— словно в зеркале, не без удовольствия увидишь неудобство придворной жизни, о которой часто имел обыкновение мне напоминать ты, бесспорно в ней искушенный... и только недавно вернувшийся к свободной литературной жизни»³³. (В диалоге шла речь о философах, которые в погоне за достатком оказывались в домах вельмож и меценатов на положении приживальщиков.)

В «Opuscula» нашло отражение и отрицательное отношение Эразма к войнам, его призыв к миру. Осуждение воинственности римских первосвященников перекликалось в них с его «Жалобой Мира», адагией «Сладка война для тех, кто ее не изведаль». В письме Иерониму Буслидию, написанном в Болонье, где Эразму довелось наблюдать торжественный въезд облаченного в доспехи папы Юлия II, разгромившего врагов, Эразм с горечью и сарказмом писал: «В настоящее время в Италии науки вовсе заледенели, зато бушуют войны. Великий первосвященник Юлий воюет, побеждает, устраивает триумф и ведет себя поистине как Юлий (Цезарь.— Л. Ч.)»³⁴. Известно, что и в «Похвале Глупости» Эразм снова возвращался к этому сюжету, резко осуждая пап, которые «то и дело затевают войны»³⁵.

Большое место в книге занимает тема тирании. Повод для рассуждений Эразму и Мору дала декламация Лукиана «Тираноубийца», софистическое произведение, «контroversия» (весьма распространенный вид литературных произведений в древности, составлявшихся для упражнений школяров в риторике, диалектике и логическом мышлении). Предложив свои переводы «Тираноубийцы», Эразм и Мор дали также свои ответы на Лукианову головоломку.

Сюжет сочинения Лукиана достаточно известен. В суде произносит речь Некто, претендующий на вознаграждение, так как освободил город от деспотии: убил сына тирана, за чем последовала гибель самого владыки (в отчаянии он пронзил себя мечом, оставленным убийцей на месте преступления). Поскольку сам истец тирана не убивал (за что полагалась награда), остается неясным, заслуживает ли он таковой.

Хотя в исторической литературе ответы Эразма и Мора не раз разбирались³⁶ (декламация Мора, в частности, переведена на английский язык), тем не менее их содержание заслуживает и нашего внимания. Рассмотрим описанный Лукианом казус, оба гуманиста пришли к сходным заключениям — истец не заслуживает вознаграждения, его попытка тираноубийства оказалась неудачной и опасной для республики: оставшись тираш жив, он непременно стал бы мстить, и только счастливая судьба отвела эту опасность, вернув городу свободу.

Ответы Эразма и Мора интересуют нас не столько тем, каким образом была решена поставленная задача. Они со всей убедительностью подчеркивают негативное отношение друзей к абсолютизму и самовластию, в них

³³ Opuscula. F. 112; Opus epistolarum. T. I. P. 429—430.

³⁴ Opuscula. F. 139 r; Opus epistolarum. T. I. P. 435.

³⁵ Эразм Роттердамский. Похвала Глупости. М., 1983. С. 170—171.

³⁶ См.: Thompson Cr. R. Op. cit. P. XXXIV—XLI; Осиповский И. Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М., 1978. С. 72—74.

ярко проявились тираноборческие настроения, оба гуманиста не подвергали сомнению правомерность и справедливость убийства деспота — по выражению Эразма, дела, «достойного богов»³⁷, ибо оно, полагал Мор, «означает возвращение людям их полей, домов, состояний, детей, жен, свободы и безопасности всего народа»³⁸. Собственно, авторы декламаций отказывали истцу в вознаграждении лишь потому, что он не сумел свое покушение довести до конца.

Ответы Лукиану содержат ряд других мыслей гуманистов. со-звучных диалогам и ярко характеризующих их собственные миропредставления. Мор и Эразм выступали здесь как обличители человеческих пороков — зависти, человеконенавистничества, властолюбия и т. д. «Все пороки по своей природе пагубны, — заявлял Мор, — но нет более разрушительного, чем зависть; она способна безжалостно терзать грудь, в которой однажды зародилась... Строить свое счастье на несчастье другого, впадать в ярость от успеха других, досадовать, когда хвалят иных, завидовать чужому счастью — разве это не самое страшное страдание, не самое крайнее безумие?»³⁹

Весьма интересна попытка гуманистов вскрыть природу тирании, с которой они связывали самые тяжкие недуги общества. Тирания мерзостна, гражданам она несет «несчастнейшее рабство», писал Эразм. Эта «пагубная зараза» поражает членов государства, портит самых лучших, превращает государство в «разбойничью шайку»⁴⁰. «Нет страшнее зверя, чем тиран», был убежден Роттердамец⁴¹. Подлинный оплот деспотических режимов заключен в душе свирепого правителя, сердце которого с возрастом черствеет еще больше. Ему неведомы понятия о долге и сострадании, руководят им расчет, страх и необходимость; считается он только с теми, кого боится и кого не может уничтожить, а благосклонен к себе подобным — нечестивцам, разбойникам, грабителям и святотатцам. Окружив себя наемниками из варваров и злодеев, тиран ищет в них опоры. В понимании Эразма, тиран — существо «противоестественное». Ему чужда любовь к отчизне, «родительнице и кормилице», которую он гра-



*Ганс Бургмайер Старший.
Портрет папы Юлия II, 1511.
Тонированная гравюра на дереве*

³⁷ Opuscula. F. 82.

³⁸ Opuscula. F. 207 r; CW. Vol. 3, pt 1. P. 98—99.

³⁹ Opuscula. F. 206 v; CW. Vol. 3, pt 1. P. 96—97.

⁴⁰ Opuscula. F. 101—107.

⁴¹ Ibid. F. 79, 82.

бит с беспощадной жестокостью, не способен он на родительские чувства, так как опасается и ненавидит своих детей. «Нет места нежности в душе, объятай жаждой власти», — заключал Эразм. «Презрев закон природы, отец страшится сына, а сын жаждет гибели отца»⁴². Тирания — всегда чудовищное зло, вторил Эразму Мор. Единоначалие влияет даже на законно избранных и более мягких государей, соблюдающих законы. Но и они так охвачены жаждой самовластия, что «не пощадят жизни близких друзей», если те вздумают разделить с ними правление.

Отклоняя довод истца, утверждавшего, будто он избавил город сразу от двух тиранов (отца и сына), авторы декламаций высказали убеждение, что в одной державе двух тиранов быть не может. Это так невероятно, полагал Эразм, как невозможно, чтобы на одном теле выросли две головы, в одном пчелином улье ужились две матки, два быка вели одно и то же стадо, а в одних зарослях мирно сходились два льва⁴³. Один деспот не потерпит другого, будь то отец или сын, заключал и Мор. «У тирана никто не вызывает большего подозрения, нежели его наследник». И чем яснее проявляется алчная натура последнего, тем больший страх вызывает он у родителя. «И сын, если бы добился власти, не пощадил бы своего отца», — замечал английский гуманист.

Подобные рассуждения обусловлены, как видно, не только изучением исторического опыта, но и наблюдением реальности. Они наводят на мысль, нет ли, к примеру, в словах Мора намек на английские порядки, на злоупотребления короля, против финансовой политики которого выступал Мор, тогда молодой адвокат.

Существованием тиранических режимов гуманисты объясняли преступления, чинимые приближенными своевольного монарха. Пользуясь его поддержкой, «кто из подданных удержится от того, чтобы воровать, разрушать браки, грабить дома, осквернять святыни, убивать тех, кто им мешают, казнить влиятельных граждан»⁴⁴, восклицал Мор. Это происходит оттого, что существует лицо, ответственное за все; иначе люди, повинные в ужасных злодеяниях, были бы наказаны как воры, убийцы и прелюбодеи, и лишь тиран гарантирует им безопасность. (Именно поэтому сын тирана, о котором шла речь, не мог грабить и убивать по своей воле, был он еще «школяром», «зеленым новичком»⁴⁵.) Так, используя лукьянов сюжет, Мор высказал самое негативное отношение к абсолютизму. Позднее в «Утопии» он предложил ему альтернативу, государственный строй, основанный на выборности властей.

Весьма эмоционально писал на эту тему Эразм, гневно разоблачая пагубность деспотизма. Тиран снисходителен к пособникам в преступлениях, ибо чувствует, что их усилиями держится его господство. Ведь не собственноручно чинит он разбой и насилия, конфискует имущество, отбирает нажитое добро, грабит храмы, захватывает наследства, присваивает казну, пытается, совершает поджоги, нападает с оружием на соседей. Все «тиранические забавы» устраивает он через верных ему злодеев, прикрывая пшитом «весь этот преступнейший сброд», писал голландский гу-

⁴² Ibid. F. 90, 92.

⁴³ Ibid. F. 100.

⁴⁴ Opuscula. F. 207 v — 208 r; CW. Vol. 3, pt 1. P. 101, 102, 103.

⁴⁵ Opuscula. F. 207 v — 208 r; CW. Vol. 3, pt 1. P. 101—103.

манист. Он сравнивал тирана с Лернейской гидрой, с мифическими сторуками титанами Бриареем и Энкеладом (сыном Урана и сыном Тартара). У тирана множество глаз и ушей, много голов и языков, их у него столько, сколько имеет он сообщников. Все это «пагромождение» — его опора и его суть⁴⁶. Сравнения Эразма примечательны. Несмотря на свойственное ему (как и другим мыслителям эпохи Возрождения) преувеличение роли личности в истории, Эразм прекрасно видел за спиной неограниченных монархов достаточно крепкую социальную опору, без которой невозможно их существование.

Попутно с темой тирании в декламациях возникла и другая, не менее важная — тема патриотизма. Ее решение соответствовало идеалам гражданского гуманизма — одного благородного порыва для защиты от деспотизма мало, нужны ум, сообразительность, смелость, обдуманное действие. Защитник родины, борец против тирании должен быть «истинным искусником», который полагается на свою доблесть, опыт, а не на слепой случай и счастливую судьбу, писал Эразм⁴⁷. Бесплезна борьба против отдельных приспешников сурового правителя, на месте срубленной головы у гидры вырастает несколько новых. Избавить мир от тирании можно, лишь уничтожив самого тирана⁴⁸.

Осуждение самовластия не означало, однако, что Эразм одобрял республиканские порядки и выборность властей (в этом, видимо, заключалось определенное различие между ним и Мором). Голландец выступал приверженцем «законной монархии», проводя резкую грань между ней и тиранией. При монархии народ подчиняется королю, а король — закону. При тирании же все склоняется перед страстью одного человека. Король блюдет общую пользу, тиран — свою личную⁴⁹. Как известно, тема эта широко дебатировалась в ту эпоху. Мысли Эразма о формах совершенного государства ясно выражены в его «Наставлении христианского государя», «Похвале Глупости», других трудах. Краткие заметки на эту тему в декламации вполне им соответствовали.

В связи с этим Роттердамец затрагивал не менее актуальные вопросы о роли законов и способах борьбы с насилием. Соответственно принципам гуманизма своего времени он ставил закон превыше всего, требовал подчинения ему, решительно выступая против произвольной его интерпретации, считая это равносильным «оскорблению закона». Эразм вместе с тем проявлял себя противником борьбы «со злом при помощи зла». Убив сына тирана, истец совершил преступление, нарушил право — лишил жизни человека. Он подал дурной пример: кто-то вздумает избавиться от внуков тирана, его жены, наложницы, раба. Так «любой бедняк, претерпев оскорбление от зажиточного человека, назовет его тираном и нападет на него с ядом или кинжалом»; а кому-то не угодит должностное лицо или судья покажется враждебным, он и их лишит жизни, предложив собственное толкование закона. Признав справедливым тираноубийство, Эразм таким образом проявлял самое отрицательное отношение к насильственным методам борьбы за справедливость, и это вполне соответствовало суждениям, высказанным в главных его трудах.

⁴⁶ Opuscula. F. 101 r, 102 r.

⁴⁷ Ibid. F. 86.

⁴⁸ Ibid. F. 103 r. ⁴⁹ Ibid. F. 107 r.

Среди иных мотивов в декламации снова звучал знакомый протест против магов и лжепрорицателей. Мор высмеял способность истца предвидеть будущее (бросив свой меч на поле брани, он-де был уверен, что тиран заколет им себя). «На каких основаниях он хочет заставить нас поверить в столь невероятное, откуда появилась у него столь удивительная способность предвидения?» — иронизировал Мор. «Но если ты можешь предсказывать будущее,— продолжал он с сарказмом,— сообщи нам сейчас, какие события ждут нас через несколько лет, или, если хочешь, расскажи, что произойдет в следующих столетиях. А когда твои предсказания сбудутся, вернись и заяви, что ты знал все наперед»⁵⁰.

Так, несмотря на некоторые различия в аргументации и примерах, Эразм и Мор высказывали сходные представления о природе единовластия, выступая убежденными его противниками. Декламации подчеркивают родство воззрений и по другим вопросам, существовавшее на данном этапе их литературного творчества, свидетельствуют о добрых отношениях между ними, о взаимовлиянии и, в частности, о симпатии Эразма к своему младшему другу.

О последнем красноречиво говорит вступительное письмо голландского гуманиста к его декламации, адресованное Ричарду Уитфорду. Оно перекидается с посланием Роттердамца к Ульриху фон Гуттену, которое многократно исследовалось и публиковалось, в том числе в русском переводе⁵¹. Обращение к Ричарду Уитфорду 1506 г., обнародованное в «Opuscula», значительно короче знаменитого послания Гуттену, но написаны оба в одном ключе. Эразм восхвалял достоинства Мора, его ученость и сообщал, что взялся за сочинение декламации по его настоянию. «Он обладает таким даром слова, что может убедить и врага... Я же люблю его столь нежно, что даже если он велит мне перетягивать канат или плясать [на нем], я охотно повинуюсь,— острил Эразм и продолжал с полной серьезностью:— Никогда природа... не создавала ум более яркий, деятельный, пронизательный, глубокий, более совершенный...»⁵² К прирожденным талантам Мора относились также красноречие, «дивная живость права», склонность к шутке, порой язвительной, но блестящей. Эразм ценил в Море то, что нравилось ему в Лукиане и чего сам старательно добивался в собственных трудах.

Описание достоинств Мора дало повод голландскому гуманисту высказаться о состоянии наук своего времени, о господстве невежества, упадке ораторского искусства, «постыдном бормотании» риториков и т. д. В письме содержится также упоминание о том, что современники называли его и Мора «духовными братьями». Рекомендуя Уитфорду две декламации, Эразм просил сравнить труды тех, кого он считал «настолько подобными, что говорил, будто не найдется двух близнецов более схожих друг с другом»⁵³.

Письмо выдержано в мажорном тоне. Но с ним контрастировали мотивы разочарования и тоски, неожиданно зазвучавшие в его поэме «О старости», посвященной «ученейшему из врачей» Ульяму Копу (лейб-

⁵⁰ Ibid. F. 212 r; CW. Vol. 3, pt 1. P. 112—113, 114—115.

⁵¹ Его русский перевод см.: Утопия. С. 317—339.

⁵² Opuscula. F. 77 v; Opus epistolarum. T. I. P. 422.

⁵³ Opuscula. F. 78 r; Opus epistolarum. T. I. P. 423.

медику Франциска I). Написанная тоже в 1506 г., во время первого путешествия Эразма в Италию, она отразила внутренний кризис, который переживал сорокалетний писатель, вдруг почувствовавший приближение «зимней стужи». В стихах звучит сожаление о скоротечности земной жизни, быстро уходящей юности. Тема эта на страницах «Opuscula» возникала еще раз в уже упомянутом письме Иерониму Буслейдену. Эразм скорбил по поводу кончины Филиппа Бургундского, которому в свое время посвятил панегирик, а теперь вынужден думать об эпитафии. Смерть «несправедливая», «завистливая», но неизбежная стремительно уносит всех появившихся на свет. Выводы Эразма — отказ от бесполезной траты времени, призыв ценить жизнь, посвящать время высоким духовным занятиям⁵⁴.

Говоря в целом о «Лукиановых вещицах», заметим, что, в сущности, в них представлены не только диалоги древнего сатирика, но также произведения Эразма и Мора, их письма, декламации. Сочинения эти, перекликаясь между собой, оказывались созвучными диалогам Лукиана, мысли в них порой текли в одном русле. Как те, так и другие направлены против несовершенного устройства человеческой жизни. Лукиан и гуманисты XVI в. нередко говорили схожим языком. Разные социальные отношения, рабовладельческие и феодальные, порождали в пору их разложения подчас одинаково уродливые общественные явления. Осуждение их гуманистами и античными писателями было столь суровым и острым, что невольно вызывало мысль о необходимости решительного изменения существующих порядков.

Включение в «Opuscula» также и «Утопии» Мора делало книгу еще более злободневной, придавало ей новый оттенок. В «Утопии» тоже содержалась смелая критика пороков общества, но не античного, ушедшего в далекое прошлое, а современного. По своей сути критика эта отличалась большей последовательностью и глубиной. К тому же Мор сумел понять коренную причину социальных недугов, узрев ее в частной собственности. Более того, он предложил выход из тупика, пусть чисто умозрительно, создал образ идеального общественного устройства, основанного на всеобщем труде и коллективном владении имуществом. Картина желаемого устройства была начертана яркими красками, радость и счастье объявлялись целью человеческого существования. Эпикурейские мотивы сочетались с призывом к гармонии, которая соответственно принципам гуманизма понималась как рациональная соразмерность, соединенные разумно приятного с полезным.

Как же были приняты в Италии, и прежде всего во Флоренции, «Лукиановы вещицы», вышедшие из типографии Джунти? Исследователи отметили, что это издание не вызвало прямого отклика в стране и впоследствии не переиздавалось⁵⁵. В чем же дело?

В исторической литературе (не только зарубежной, но порой и отечественной) можно встретить суждение, будто «Утопия» воспринималась современниками Мора как безобидная книжечка, которая не могла вы-

⁵⁴ См.: Erasmus Desiderius. The poems. P. 281, 283 e sg; Эразм Роттердамский. Стихотворения; Иоанн Секунд. Подделун. С. 154 и сл.; Opuscula. F. 138; Opus epistolarum. T. I. P. 143.

⁵⁵ Ср.: Dionisotti C. Op. cit. P. 40—41.

AD V N B E L
FINE.

Неизвестный автор.
Портрет Антонио Франческо Дони.
Гравюра из книги Дони «Миры».
Венеция. 1552

звать раздражение в правящих слоях общества. Она никогда не включалась в индекс запрещенных книг, церковь не заметила в «Утопии» опасности подрыва существующего строя⁵⁶. С подобными мнениями вряд ли можно согласиться.

Прежде всего заметим, что Конгрегацией Индексов был наложен запрет на произведения Эразма. Надо думать, что он коснулся и «Opuscula». Что до «Утопии», то прямая и косвенная критика ее имела место уже в XVI — первой четверти XVII в. Стоит вспомнить хотя бы «Диалоги» Людовико Цукколо, один из которых, «Ароматарио, или О государстве Утопия», целиком посвящен придиричливой полемике с Мором⁵⁷.

Не исключено, что «Лукиановы вещицы», изданные вместе с «Золотой книжечкой» во Флоренции в условиях острой борьбы за власть, продолжавшейся между приверженцами республиканской конституции и поборниками тирании Медичи, могли показаться особенно опасными, поскольку резко осуждали деспотизм и социальную несправедливость. И не случайно, что следы влияния этой

книги исследователи находят в творчестве некоторых оппозиционно настроенных писателей, стремившихся к политическим преобразованиям (у Бручоли, Макиавелли⁵⁸).

Следует отметить, что влияние Мора и особенно Эразма чувствуется в ряде итальянских произведений середины и второй половины XVI в. Похоже, что под впечатлением Эразмовой «Похвалы Глупости», к примеру, находился анонимный автор сочинения «Безумие» («La Pazzia») ⁵⁹, возможно, и Томмазо Гарцони, написавший сатирический памфлет «Приют неизлечимых глупцов»⁶⁰. Тема господствующего в мире безумия, непо-

⁵⁶ История политических и правовых учений: Средние века и Возрождение. М., 1986. С. 307.

⁵⁷ Zuccolo L. Dialoghi. Venetia, 1625. Подробнее см.: Чиколини Л. С. Социальная утопия в Италии, XVI — начало XVII в. М., 1980. С. 350—354.

⁵⁸ Dionisotti C. Op. cit.

⁵⁹ La Pazzia. [S. l.], 1540.

⁶⁰ Garzoni T. L'Hospitale de pazzi incurabili. Venetia, 1586.

бедимой глупости проходила у Бручоли, Дони и многих других. Разумеется, это нельзя относить за счет знакомства итальянцев с «Opuscula» или чтения лишь одного какого-либо труда Эразма или Мора. На Апеннинском полуострове были хорошо известны многие произведения Эразма⁶¹, как и разные публикации Лукиана. И тем не менее именно «Лукиановы вещицы», изданные Джунти, могли повлиять на творчество некоторых авторов XVI в. На наш взгляд, наиболее показательны в этом отношении произведения А. Ф. Дони и О. Лапдо.

Откликаясь на каждодневные события, обличая пороки общества, они выступали как социальные критики и моралисты и, подобно Эразму, Мору и Лукиану, прибегали к острой шутке, пародии, сарказму. Направленность их выступлений отлично понимали современники. Характеризуя творчество Дони, Франческо Сансовино писал, например: «Дони высмеивал дурных людей и хотел, чтобы читатели из его трудов извлекли полезные уроки»⁶². Примечательно, что Сансовино примерно так же оценивал значение «Золотой книжечки»: «Огорченный обычаями нашего века», Мор оставил описание «блаженного народа, управляемого превосходными законами и пребывающего в мире и счастье». Он сделал это, «дабы показать людям способ жить счастливо и хорошо»⁶³.

Находясь под сильным впечатлением «Утопии», Дони издал ее в итальянском переводе с весьма лестным введением. Явно под влиянием Мора (не говоря о влияниях других) он сочинил «Мудрый и безумный мир», создав образ идеального государства, где нет частной собственности, все трудятся, где царит полное равенство.

Сочинения Дони, особенно «Миры», свидетельствуют также о его увлечении Лукианом и Эразмом. Критика социальных недугов, неравенства, власти золота, выступления против скопидомов, которые накапливают богатства, но не пользуются ими, звучали в унисон с суждениями Эразма, Мора и очень напоминают диалоги Лукиана «Петух», «Кипик», «Мизантроп» и др.

Нет сомнения, Дони был знаком с произведениями Лукиана, Мора и Эразма не только по «Opuscula», изданным во Флоренции. Созданный им в «Мраморах» образ зоркой птицы, наблюдающей с высоты своего полета суетное людское существование, невольно вызывает ассоциации с Лукиановым диалогом «Икароменипп», переведенным Эразмом, но не включенным в издание Джунти. С другой стороны, вполне правомерно также предложение Л. Фирпо, что «Золотую книжечку» будущий ее переводчик Лапдо мог впервые увидеть в доме Буонвизи⁶⁴, т. е. до сотрудничества с Дони.

И все же это не исключает возможности знакомства Дони и Лапдо

⁶¹ Кроме «Luciani opuscula», из типографии Альда Мануция и его преемников выходили «Адагии» Эразма, его «Похвала Глупости», сборник сочинений, куда вошли «Наставление христианского государя», переводы Еврипида и др. Эти издания, как правило, повторяли Джунти.

⁶² Sansovino F. Sopplimento delle croniche universali del Mondo di F. Jacopo Filippo da Bergamo. Venetia, 1575. P. 596.

⁶³ Sansovino F. Del governo et amministrazione di diversi regni e republiche, cosi antiche — come moderne libri XVII. Venetia, 1583.

⁶⁴ Firpo L. Tommaso More e sua fortuna in Italia // Occidente. Rivista bimestrale di studi politici. 1952. A. VIII. N 3/4. P. 233.

с изданием «Лукиановых вещей» 1519 г. Очень похоже, что Дони, флорентинец, держал эту книгу в руках. Основав во Флоренции собственную типографию и даже получив привилегию от Медичи, в 1545—1547 гг. он пытался (хотя не очень успешно) вести самостоятельное дело. Нет сомнения, он изучал книжную продукцию своих конкурентов. И показательно, что, перебравшись в Венецию, Дони начал там свою деятельность «полиграфа» с издания «Золотой книжечки» на итальянском языке.

Следы влияния Мора, Эразма и Лукиана носит и творчество Ландо. Переводчик «Утопии», он не раз упоминал ее в своих трудах, а излюбленными псевдонимами его стали «Аноним из Утопии», «Филалет из государства Утопия». Под последним Ландо опубликовал сатирический диалог «О погребении Эразма Роттердамского»⁶⁵, повествующий о двойственном отношении к нему в Италии⁶⁶. Среди безусловных сторонников голландского гуманиста Ландо называл себя, некоторых своих друзей-покровителей и, что весьма любопытно, Челлио Секондо Курионе, покинувшего родину философа-еретика, принадлежавшего к радикальному крылу итальянских сторонников Реформации. Итак, флорентийское издание диалогов Лукиана, переведенных выдающимися гуманистами XVI в., дополненное их собственными сочинениями — письмами и декламациями, а также, что очень важно, «Золотой книжечкой», было единственным в своем роде. Рассчитанное на образованные круги общества — знатоков латыни, оно знакомило не только с сатирическими произведениями еще мало известного тогда классика древности, но и с характерными особенностями творчества Эразма, не раз публиковавшегося в Венеции, а также Томаса Мора, менее прославленного в ту пору («Утопия» в Италии выходила впервые). Если в переводах из Лукиана и письмах, сопровождавших диалоги, ведущая роль явно принадлежала Эразму, то публикация Джунти «Золотой книжечки» уравнивала вклад Мора в общий труд. Сходство многих воззрений Эразма и Мора, их сотрудничество при работе над переводами не вызывают сомнений (как и существование некоторых различий в их миропредставлениях). Суровая критика недугов общества, решительное осуждение деспотизма и тиранических режимов, патриотические ноты и настойчивый призыв к миру звучат со страниц книги, где нередко Лукиан и гуманисты говорят в унисон. Это вполне соответствовало специфике и другим сочинений Роттердамца, — как и примеры блестящей элоквенции, которую Эразм так высоко ценил. Читателю была предложена, кроме того, антитеза существующему порядку — образ совершенного государства. Все это делало книгу острой и злободневной, особенно в условиях Италии, охваченной войнами, страдавшей от абсолютных монархов-чужеземцев или мелких князьков-тиранов.

Заметим, однако, что данные о судьбе этой любопытной публикации, которые имеются в распоряжении историков, к сожалению, слишком скудны. Дальнейшие изыскания в том же направлении могут стать весьма перспективными для выявления новых данных о влиянии Эразма и Мора на развитие общественной мысли и их бурного времени.

⁶⁵ [Lando O.] Philalet ex Utopia civitas. In Des. Erasmi Roterodami Funus dialogus lepidissimus. Basileae, 1540.

⁶⁶ Подробнее см.: *Gilmore M. P. Anti-Erasmanism in Italy: The dialogue of Ortensio Lando on Erasmus' funeral*// *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*. 1974. Vol. 4, N 1. P. 2—14, а также статью А. Х. Горфункеля в данном сборнике.

СПОР ЭРАЗМА И ГУТТЕНА

Ульрих фон Гуттен, немецкий гуманист, подвергшийся имперской опале за поддержку Лютера, 21 июля 1523 г. писал из своего убежища в Швейцарии эрфуртскому другу, поэту Эобану Гессу: «Эразм позорно отступил от защиты Евангелия... Я призвал его к ответу. Я не мог поступить иначе, ибо это было дело общественное»¹. Речь шла об изданном в июне новом сочинении Гуттена — «Обвинение Эразму», где были и такие строки: «Бросив знамена, оставив пост, предав гарнизон, ты перебегаешь во вражеский лагерь...»².

Эразм не замедлил с ответом. Он противопоставил «яду Гуттена» вдвое большее по объему произведение, написанное в июле, — «Губка, стирающая гуттеновские брызги». Загрузка печатни Фробена помешала однако немедленной публикации, и «Губка» вышла в свет лишь в сентябре, когда уже распространилось известие о кончине давно болевшего Гуттена. Эразму пришлось оправдываться, что если бы он мог предположить, что произойдет, то вовсе не отвечал бы или ответил бы иначе³. Тем не менее он поместил свое объяснение в предисловии ко второму, октябрьскому, изданию «Губки», от которого не счит нужным отказаться. Спрос на работы обоих авторов был велик, их спор вызвал множество откликов современников и стал заметным событием в идейной жизни времени.

В историографии, посвященной творчеству Эразма и Гуттена, история их взаимоотношений и спора 1523 г. трактуется разноречиво. Традиционную точку зрения, характерную для либеральной историографии XIX в., выразил Д. Штраус. Он считал, что между Эразмом и Гуттеном, испытывавшим его влияние, сложилась дружба на идейной гуманистической основе, но по мере того, как Гуттен «из гуманиста все больше превращался в реформатора», менялся его взгляд на Эразма. Неизбежным стал разрыв, причину которого Штраус видит в отказе Эразма поддержать реформацию⁴. Штраус отмечал, что в этом споре противостоят «два

¹ Ulrichi Hutteni equitis Germani Opera quae reperiri potuerunt omnia./Ed. E. Böcking. Lipsiae, 1859—1862. Vol. I—V (далее — Opera). 1859. Vol. II. P. 252.

² Ibid. P. 243.

³ Des. Erasmi Roterodami Opus epistolarum./Ed. P. S. Allen et H. M. Allen. Oxonii, 1906—1958. T. I—XII (далее — Opus epistolarum). 1924. T. V. P. 335.

⁴ Штраус Д. Ульрих фон Гуттен. Спб., 1896. С. 407, 428.

цельных человека, две замкнутых точки зрения»⁵. Значение конфликта Штраус усматривал в том, что он стал «предварительной схваткой» перед принципиально важным для истории гуманизма и реформации «генеральным сражением» Эразма с Лютером — полемикой по вопросу о свободе воли⁶.

Протестантский историк П. Кальков, известный своей гиперкритической оценкой Гуттена, вообще отрицал какие-либо дружеские отношения между Гуттеном и Эразмом, считая их взаимные высокие оценки ни к чему не обязывающими проявлениями комплиментарного стиля гуманистов. Он подчеркивает якобы чисто личную причину спора, приписывая тем самым его значение, и причисляет Гуттена к тем, кто, по словам Эразма, стал позавать себя лютеранином лишь ради выгоды⁷. Эразм, утверждает Кальков, занимал по отношению к реформации «нейтральную позицию», и Гуттен своим «нападением», плохо обоснованным и неправомерно резким, лишь повредил делу Лютера⁸.

Концепция Калькова была убедительно опровергнута в ряде монографий, авторы которых отметили его правоту в отдельных деталях, но единодушно выступили против недооценки одного из участников спора, а потому и искажения самого характера конфликта⁹. В этой связи большое внимание было уделено осмыслению роли эразмианства в идейной эволюции Гуттена как гуманиста и сравнительному анализу специфики реформационных представлений Гуттена и Лютера. В освещении контroversы 1523 г. стали яснее вырисовываться особенности разных течений внутри гуманизма, которые Х. Хольборн обозначил как «деятельное» и «пассивное»¹⁰.

В историографии послевоенного времени интерес к специальному изучению спора Эразма и Гуттена оказался редок: лишь К. Бюхнер предварил свой перевод одного из шедевров эпистолографии Эразма, его письма к Гуттену от 23 июля 1519 г. о Томасе Море, анализом истории взаимоотношений и разрыва двух видных деятелей гуманистической культуры¹¹. Бюхнер справедливо подчеркивает неправомерность сведения конфликта между Эразмом и Гуттеном только к 1523 г. Отвергая мысль о том, что разрыв произошел лишь на религиозной почве, Бюхнер напоминает о веротерпимости Эразма, сохранившего контакты с лютеранином Меланхтоном. По мнению Бюхнера, Эразма и Гуттена долго объединяла дружба на почве общих гуманистических идей, а охлаждение их отношений было связано с разным пониманием сущности и задач гуманизма, отразившимся в различном истолковании понятия *humanitas*. В результате дружба не была неожиданно нарушена, как утверждали сами участники спора, а стала гаснуть уже с 1520 г., когда Гуттен при-

⁵ Там же. С. 429.

⁶ Там же. С. 464.

⁷ *Kalkoff P.* Ulrich von Hutten und die Reformation. Leipzig, 1920. S. 506.

⁸ *Ibid.* S. 504, 524, 535.

⁹ *Held P.* Ulrich von Hutten. Seine religiös-geistige Auseinandersetzung mit Katholizismus, Humanismus, Reformation. Leipzig, 1928; *Flake O.* Ulrich von Hutten. Berlin, 1929; *Holborn H.* Ulrich von Hutten and the German Reformation. London, 1937.

¹⁰ *Holborn H.* Ulrich von Hutten... P. 194.

¹¹ *Die Freundschaft zwischen Hutten und Erasmus/Ed. K. Büchner.* München, 1948.

соединился к реформации, занимающая самостоятельную позицию по вопросам борьбы с Римом¹².

Аналогичных взглядов придерживается и В. Экерт, который ссылается на Бюхнера в своем посвящении «трагедии дружбы» Эразма и Гуттена и рассматривает «Губку» как самоопологию Эразма, требующую критического подхода к ней, поскольку в этом произведении далеко «не все достоверно»¹³.

Нам представляется, что результаты предшествующих исследований могут быть дополнены и скорректированы, если мы обратим большее внимание на синхронизацию истории отношений Эразма и Гуттена с развитием широкого оппозиционного движения кануна и первых лет реформации, а также на политические аспекты программных устремлений обоих гуманистов.

Начало дружбе Эразма и Гуттена положила встреча в Майнце в 1514 г. Эразму было тогда 45 лет, Гуттену 26, Эразм приближался к зениту своей европейской славы, Гуттен был известен главным образом стихотворным учебником «Об искусстве стихосложения» и первым обращением к значительным политическим темам в «Эпиграммах к императору Максимилиану». Всего за год до встречи он в последний раз поставил на издании своего стихотворения «Муж благой» надпись о юношеском возрасте автора¹⁴.

Новая встреча с Эразмом в 1515 г. и завязавшаяся переписка закрепили отношения обоих гуманистов. В письме к Эразму от 24 октября 1515 г. Гуттен славит заслуги Эразма перед Германией в развитии образованности и сравнивает их с заслугами Сократа перед греками. Себе он отводит роль Алкивиада, готового внимать речам Эразма, сидя у его ног, причем особенно охотно он хотел бы учиться греческому языку¹⁵. Он восторженно отзывался о «Похвале Глузости» и «Адагиях», переводе Нового завета. Именно эти работы он называет в письме к Эразму от 21 июля 1517 г., добавляя: «Боги послали нам тебя, светоч Герма-



*Ганс Бальдунг Грин.
Портрет Ульриха фон Гуттена.
До 1521. Гравюра*

¹² Ibid. S. 6, 7, 23.

¹³ Eckert W. P. Erasmus von Rotterdam. Werke und Wirkung. Köln. 1967. Bd. II. S. 436, 454—455.

¹⁴ Opera. Vol. III. P. 14.

¹⁵ Ibid. Vol. I. P. 102.

нии!»¹⁶. В предисловии к стихотворению «Никто» Гуттен риторически спрашивал у друга, Крота Рубеана, одного из соавторов «Писем темных людей»: «Видел ли ты что-либо более христианское, чем недавние труды Эразма, или, напротив, можешь ли ты назвать что-либо более ненавистное тем томистам?»¹⁷ Он выступил на защиту Эразма от нападок английского теолога Э. Лея с той же страстностью, с какой защищал от обскурантов Рейхлина, и гневно напоминал Лею, что все просвещенные люди «черпали из эрудиции Эразма»¹⁸. Позже, в споре с Эразмом, Гуттен писал об огромном влиянии его «книг и разума», благодаря которым «вновь засиял свет Евангелия»¹⁹. Он признавался, что относился к Эразму, «такому герою», почтительнейше, «словно под влиянием некоей религии»²⁰.

Гуттен внес, таким образом, свой вклад в культ Эразма, который распространился в европейской «республике ученых» в 1510-е годы. Нет оснований сомневаться в его искренности: начавшееся еще до первой встречи обоих гуманистов освоение Гуттеном эразмианства окрасило целый этап его идейной эволюции между 1515 и 1519 годами. Вначале оно помогло Гуттену углубить его гуманистические представления, усовершенствовать латинскую и греческую речь, позже подготовило к восприятию реформационных идей Лютера. Позиции Эразма и Гуттена были близки в оценке роли науки и разума, свободы воли и достоинства человека, в критике схоластики, клира, монашества, формализма церковной обрядности, ряда сословных предрассудков²¹. Но было бы неверно и преувеличивать значение Эразма в духовном развитии Гуттена. Не говоря уже о роли античной культуры, он исключительно многим был обязан итальянскому гуманизму, общению с Муцианом Руфом и друзьями по эрфуртскому кружку гуманистов, изучению творчества Цельтиса, Вимпфелинга, Рейхлина, Пиркгеймера.

В отличие от Эразма, в центре внимания Гуттена были преимущественно политические и литературные, а не собственно научные интересы. Его знания в некоторых областях, особенно привлекавших Эразма (например, в изучении сочинений отцов церкви), были скудны. Он разделял с большинством немецких гуманистов патриотические идеалы централизации Германии, а с рыцарством — утопические иллюзии о возрождении, пусть на новой основе, былой мощи империи. Эти национально-политические мотивы и тем более сословные планы были чужды Эразму. Отличали обоих гуманистов и представления о том, какими путями должна быть проведена широкая программа реформ, способных привести к их общей цели — расцвету наук, обновлению самой теологии, а с ними и общества. Методы мирной пропаганды образованности и высокой нравственности в духе подражания Христу, на которых настаивал Эразм, были лишь частью программы Гуттена — они сочетались у него с надеждами на военные действия против турок (позже — против Рима). в ходе которых дворянство должно было возродить свою силу, а император — под-

¹⁶ Ibid. P. 146.

¹⁹ Ibid. Vol. II. P. 209.

¹⁷ Ibid. P. 183.

²⁰ Ibid. P. 182.

¹⁸ Ibid. P. 346—347.

²¹ См.: *Володарский В. М.* Гуманистические воззрения Ульриха фон Гуттена // Средние века, вып. 24. М., 1963. С. 160—183.

чинить своей воле князей. Не были характерны для Эразма и типичные для Гуттена надежды, связанные с секуляризацией церковных имуществ в пользу не только поддержки ученых и развития наук, но и для пенсий рыцарям.

Все эти расхождения отступали на задний план в отношениях Гуттена и Эразма до того момента, когда развитие реформационного движения поставило их перед необходимостью практического выбора дальнейших путей осуществления их программ и уточнения и конкретизации прежних планов. Но до этого времени — до второй половины 1520 г. — Эразм не позволял себе даже тех критических суждений о характере Гуттена, которые были обычными среди его друзей, вовсе не стеснявшихся открыто говорить о его недостатках. Муциан Руф, например, писал Урбану Регию: «Остроумен и страстен Ульрих фон Гуттен, и большой поэт, но может прийти в возбуждение от безобиднейшего словца»²². Ему вторил И. Кохлей, предоставивший Гуттену для публикации сочинение Лоренцо Валлы, разоблачавшее подложность Константинова дара. Восхищаясь смелостью Гуттена, который «не боится анафемы», Кохлей признавался: «Люблю дарование Гуттена, но не его необузданность»²³.

Между тем Эразм, которому в силу его взглядов именно «необузданность» должна была казаться заслуживающей если не порицания, то хотя бы упрека, ни словом о ней не обмолвился, в духе гуманистических канонов подчеркивая образцовый характер дружбы с Гуттеном. В своей оценке Гуттена он варьировал эффектную формулу: «Гуттен — красноречивейший рыцарь и воинственнейший оратор, юноша с чистейшим сердцем»²⁴. Уже после разрыва с Гуттеном он с сожалением вспоминал в письме к И. Ботцхейму от 30 января 1524 г., что некогда «сравнивал Гуттена с Томасом Мором, человеком, честнее, приятнее, дружелюбнее, рассудительнее которого солнце не видело уже много веков». Эразм с горечью добавлял: Гуттен оказался «весьма непохож» на Мора, «лишив оснований мои похвалы»²⁵. Эти похвалы были высказаны Эразмом в письме к Гуттену от 23 июля 1519 г., где дан литературный портрет Томаса Мора²⁶. Образ Мора здесь двойствен, он сочетает, как свойственно «ренессансному реализму», правдивость описания натуры с чертами ее идеализации. Эразм не только намекает на некоторые параллели между Мором и Гуттеном (общая для них любовь к наукам, положение придворных), но и дает, на наш взгляд, деликатный урок «необузданности» Гуттена, о которой он хорошо знал — вопреки более позднему утверждению, что несходство Гуттена с Мором оказалось для него неожиданным. Стилизованным почти под «жития святых» (но на гуманистический лад) образом Мора Эразм ненавязчиво призывал молодого друга к обдуманной умеренности в словах и действиях. Он сделал это как раз в ту пору, когда Гуттен в связи с надеждами на новоизбранного императора Карла V перешел к более решительной пропаганде открытой борьбы с Римом и его ставленниками в Германии. В то же время Эразм не отказался от своеобразного любования Гуттеном как «юношей чистейшего сердца»,

²² Opera. Vol. I. P. 38.

²⁴ Opus epistolarum. T. IV. P. 288.

²³ Ibid. P. 142.

²⁵ Opera. Vol. II. P. 398.

²⁶ Письмо опубликовано в переводе Ю. М. Каган с сокращениями — в кн.: Томас Мор. Утопия. М., 1978. С. 317—332.

сознавая, что без присущей ему прямоты и резкости (в последнем из этих качеств Эразм видел примету молодости, преходящую черту) не было бы, возможно, и счастливых качеств его дарования, в том числе остроумия, которое ценил Эразм. И он снова повторил в письме свою лаконичную оценку Гуттена: как видит он, Эразм, Гуттен «ревностно сражается и пером и мечом, не менее счастливо, чем неустрашимо»²⁷.

Новые интонации во взаимных оценках обоих гуманистов появляются во второй половине 1520 г. К этому времени рухнули политические планы Гуттена, связанные с надеждами на Карла V и его брата, эрцгерцога Фердинанда. 4 июня 1520 г. Гуттен впервые обратился с письмом к Лютеру, призывая совместными усилиями освободить отечество, столь долго терпевшее ярмо угнетения²⁸. Через несколько дней была опубликована папская булла с угрозой отлучения Лютера и его сторонников. В работах Лютера — пусть ненадолго — зазвучали цитаты из псалмов, в которых упоминалась не мирная, а кровавая борьба с врагами истинного слова божьего. В августе вышло в свет программное произведение Лютера — «К христианскому дворянству немецкой нации», где обосновывались принцип всеобщего священства и право мирян, прежде всего дворянства, на вмешательство в дела церкви. В своей работе Лютер использовал национально-политические мотивы борьбы с Римом, прозвучавшие в диалоге Гуттена «Вадиск» еще в начале 1520 г. В октябре появилась работа Лютера «О вавилонском пленении церкви», которая ясно показала Эразму, что разрыв лютеранства с католической церковью необратим. В ноябре Лютер нанес еще один удар по старой ортодоксии работой «О свободе христианина». В эти же месяцы получили широкое распространение антиримское послание Гуттена ко всем германцам и его издание папской буллы с возмущенными комментариями. В декабре Лютер публично бросил в костер один из экземпляров буллы. Характерная для времени переключки идей и действий Лютера и Гуттена способствовала бурному нарастанию оппозиционного движения в стране. Эта обстановка сказалась и на отношениях Эразма и Гуттена.

В письме Эразма Спалатину от 6 июля 1520 г. автор сообщает, что возносит молитвы, чтобы Христос сдержал перо и смирил душу Лютера. В его лагере, на взгляд Эразма, много тех, кто помышляет о мирском, а не о Христе. Здесь же Эразм замечает: «О если бы Гуттен сдержал свое перо!»²⁹. Гуттен еще не знал, что уже в этом послании прозвучали слова, так возмутившие его впоследствии: «Ведь не всегда истина должна стать достоянием гласности»³⁰. Все более твердо Эразм начинает придерживаться в связи с развитием реформации принципа, сформулированного им в письме к Меланхтону от 21 июня 1520 г.: «Вижу, что дело идет к мятежу... Может быть, необходимо, чтобы пришли соблазны, но не хочу быть их подстрекателем»³¹. Эразм перефразирует здесь цитату из Евангелия /Матф. 18, 7/: «Горе миру от соблазнов, ибо надобно придти соблазнам; но горе тому человеку, через которого соблазн приходит».

²⁷ Opus epistolarum. T. IV. P. 23.

²⁸ Opera. Vol. I. P. 355.

²⁹ Opus epistolarum. Vol. IV. P. 298

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid. P. 287.

В марте 1521 г. Эразм писал А. Марлиану, что не предполагал мятежного шума среди народа в связи с делом Лютера, так как поначалу считал, что оно будет распространяться среди образованных. Теперь же обе борющиеся стороны хотят «перетащить» его к себе. Но он, Эразм, не собирается отклоняться от разума, он признает Христа, а не Лютера, и считает, что римская церковь «не является несогласуемой с церковью католической»³². К мятежу он всегда питал отвращение, избегал быть приверженцем новых догматов. Он видит, к чему ведет все это волнение: «бесспорно, к изгнанию пре-
красных наук»³³.

Совершенно иную позицию занял Гуттен. Впервые упрекая Эразма по праву друга за нелестные отзывы о «Письмах темных людей» и о Лютере в письме от 15 августа 1520 г., он сообщал о «безумном бешенстве Льва» (папы), приказавшего доставить рыцаря скованным в Рим, и просил Эразма «сдержать свое перо» и даже «хранить молчание», когда дело касается друга, чтобы не навредить Гуттену³⁴. В другом письме Эразму, от 13 ноября 1520 г., он утверждал: «Когда Германия станет свободной, расцветут науки, им будет воздан почет»³⁵. Патриотические мотивы, ставшие доминантой всего творчества Гуттена, пронизывают его послание: «Нет более славной смерти, чем гибель за родину, за общую свободу»³⁶.

Последующие два года внесли мало нового в уже определившиеся позиции: Эразм, выработавший новую формулу, периодически выражал сожаление, что дарование Гуттена, которое он так любил, «похищено этим мятежом»³⁷. Гуттен, перешедший к пропаганде на родном языке антикняжеских и антиримских идей и возлагавший надежды на Зиккингена, теперь редко высказывался об Эразме.

События 1522 г. еще больше увеличили расхождения между прежними друзьями. После участия Гуттена в рыцарском восстании Эразм по-



Лукас Крапах Старший.
Портрет Мартина Лютера
как монаха-августинца. 1520.
Гравюра на меди

³² Opera, Vol. II. P. 10.

³³ Ibid. P. 11–12.

³⁴ Opera epistolarum. T. IV. P. 328–329.

³⁵ Opera, Vol. I. P. 424.

³⁶ Ibid.

³⁷ Opera epistolarum. Vol. IV. P. 493.



Лукас Крапах Старший.
Гравюры на дереве
из серии «Страсти
Христа и Антихриста».
1522

а) Папа считает деньги
за индульгенции
б) Немецкий император
целует туфлю папы
в) Христос омывает
ноги своим ученикам
г) Христос изгоняет
торгующих из храма

старался избежать встречи с ним в Базеле и откровенно писал И. Ботцгейму, что не стремится видеть Гуттена, хотя желает ему всего хорошего, если он сам себе хочет блага³⁸. Вместе с тем в обширном письме к М. Лаурину от 1 февраля 1523 г. он утверждал, что если бы Гуттен пришел к нему, то он не отказался бы от беседы со старым другом, «чье удивительно счастливое дарование», как и остроумие, он, Эразм, не может не любить «даже теперь»³⁹.

Письмо Эразма к М. Лаурину оказалось, видимо, последней каплей, и по личной, и по общественной причине переполнившей чашу терпения Гуттена: Эразм впервые столь подробно и недвусмысленно высказывался против Лютера. В письме кратко, но четко были сформулированы основные положения эразмовой концепции свободы воли и расхождения с «догмой Лютера или, иначе, с догмой виклефической»⁴⁰. Эразм высту-

³⁸ Ibid. Vol. V. P. 160.

³⁹ Ibid. P. 220.

⁴⁰ Ibid. P. 225–226.

пает против «Сциллы» — «твердой уверенности человека в себе и своих деяниях», утверждая, что эта позиция — «худшая чума религии»; «еще более страшное зло» он видит в «Харибде» — принципе «пусть будет то, что однажды установил бог»⁴¹. Он ищет средний путь между этими полюсами — возможностью истолковать учение о свободе воли в духе волюнтаризма и аморализма, а с другой стороны — фаталистическими представлениями, сковывающими человеческую активность, которые могли быть сделаны из учения о всемогуществе божественного предопределения.

Казалось бы, Гуттен, перешедший на сторону Реформации, должен был болезненно воспринять также и эти высказывания Эразма, противоречившие лютеранскому религиозному учению. Но этого не произошло: сколь бы широко ни использовал Гуттен лексику и образы Писания в последние годы жизни, прежняя, близкая эразмианству суть его взглядов на свободу воли и характер земной активности человека осталась практически неизменной. Отнюдь не религиозно-философские вопросы оказались в центре полемики 1523 г., и это убеждает в неточности ее оценки Д. Штраусом как своеобразной репетиции «генерального сражения» Эразма с Лютером.

Мы не ставим своей задачей рассмотреть весь комплекс взаимных обвинений Эразма и Гуттена и остановимся лишь на главных, на наш взгляд, линиях спора.

Для Гуттена Реформация была прежде всего борьбой «за свободу отечества». В «Обвинении Эразму» он подчеркивал, что не является слепым приверженцем идей Лютера, и в этом смысле он «не лютеранин». Но так как вошло в обыкновение «называть лютеранами тех, кто выступает против тирании римского папы», он предпочитает скорее перепести ошибочность имени, которым его называют, чем отречься от самого дела⁴². Пытка установления единства действий с лютеровской реформацией при сохранении своей политически независимой позиции прошла красной нитью через весь период поддержки Гуттеном Лютера⁴³.

Столь же трудно было бы усмотреть в позиции Эразма, подвергнутого критике лютеранство, только возврат к традиционной католической ортодоксии. Наряду с резкими расхождениями во взглядах Эразма и Лютера, между ними объективно существовали и важные моменты схождения реформации, но и приверженностью обоих, в отличие от Гуттена, к мирным методам реализации своих программ. Лютер писал Спалатину в 1521 г.: «Ты видишь, чего добивается Гуттен... Я не хочу насилем и убийством бороться за Евангелие; я так и написал ему. Словом был побежден мир, словом была сохранена церковь, так же словом она будет восстановлена»⁴⁴. В спор, таким образом, вступили не сторонники ортодоксальных догм двух конфессий; а гуманисты, своеобразные «попут-

⁴¹ Ibid. P. 226.

⁴² Opera, Vol. II. P. 223.

⁴³ См.: Володарский В. М. Социально-политические взгляды Ульриха фон Гуттена. // Средние века, вып. 26. М., 1964. С. 74—75.

⁴⁴ Opera, Vol. II. P. 5—6.

чики» тех церквей, от имени которых они представлялись и с позицией которых они соглашались лишь в главном.

Значение политических аспектов реформации для Гуттена проявилось и в полемике 1523 г. Обвиняя Эразма в измене быдому образу мыслей, либо в том, что он стал «говорить иначе», чем думает на самом деле, Гуттен подчеркивал свою приверженность «делу Евангелия и свободы»⁴⁵. Это «и» знаменательно. Речь идет о двойственной задаче Реформации, как ее понимал Гуттен: преобразования не могут ограничиваться ни узко церковной, ни чисто теоретической сферой, они должны охватить и область политики, способствовать освобождению Германии от засилия Рима и его ставленников в стране, устранению княжеского произвола, усилению центральной власти в «немецком отечестве». Эту специфику гуттеновской концепции позже пытался скорректировать в чисто лютеранском духе анонимный евангелический переводчик его сочинения на немецкий язык, который всюду, где у Гуттена в латинском тексте говорилось о «свободе», методично исправлял текст на «христианскую свободу»⁴⁶.

Подчеркивая «перемену фронта», совершенную Эразмом, который «ныне поднимает кулак против лютеран», Гуттен утверждал, что прежде Эразм выводил на свет благочестие, возвращал из тьмы Евангелие, восстанавливал веру и религию, а ныне помогает их разрушать, изгонять, свертать, губить⁴⁷. Иначе он не нападал бы на тех авторов, с которыми «у него столько общего». Он служит папе и раздраженным шершням—теологам, он стал подобен Геркулесу у Омфалы, возлюбил лесть высоких персон, но пытается оправдать свое «отпадение от нас» тем, что римская церковь есть церковь истинно католическая. «Пусть я стигну душой и телом,—заявляет Гуттен,—если ты не знаешь неомысленного различия между католико-апостолической и римской церквями»⁴⁸.

Называя «святотатственными» слова Эразма о том, что не всегда нужно открыто отстаивать истину, Гуттен напоминает о тех, кого продолжают бросать в огонь как еретиков либо принуждают к отречению⁴⁹. Гуттен утверждает, что в определенном смысле и Эразм является лютеранином, ибо в тот век, когда нет никого красноречивее его, он выступает в пользу дела, за которое ныне ратуют Гуттен и Лютер, и делал его тогда, когда о них еще ничего не было слышно. Пусть даже ныне он об этом не хочет знать, но если судить не по словам, то Эразм принадлежит к тем, против кого он сейчас пытается сражаться, и тут Гуттен должен защищать Эразма от самого Эразма. Да и прежний Эразм станет бороться против Эразма нынешнего. И пока будет идти битва, «с нами вместе будут сражаться и твои книги»⁵⁰.

В свою очередь Эразм возражал Гуттену, что ни о какой его измене делу лютеран, ни о какой борьбе против ревнителей Евангелия не может быть и речи. Есть различие между защитой Евангелия и поддержкой Лютера. Он, Эразм, всегда отстаивал то, что связано с Евангелием, и своими трудами усердно прокладывал ему путь⁵¹. Однако он же всег-

⁴⁵ Ibid. P. 185.

⁴⁹ Ibid. P. 225.

⁴⁶ Ibid.

⁵⁰ Ibid. P. 225.

⁴⁷ Ibid. P. 216.

⁵¹ Ibid. P. 273.

⁴⁸ Ibid. P. 218.

да высказывал сомнения в духе, которым руководствовался Лютер, а потому и не чувствует за собой вины непостоянства. Эразм утверждает, что ему была чужда жажда защищать тиранию папы и грабительство недостойных представителей клира — все то, на что уже так давно жалуются. Он не собирается отступать от римского престола, но лишь до тех пор, пока этот престол не отступит от Христа. С другой стороны, он знает, что если Лютер учит чему-либо правильно, то это не лютерово, а христово⁵². Самому же Лютеру следует пожелать умеренности. Он должен помнить, что и высшие понтифики таковы, каковы они есть и не избавлены от раздражительности⁵³. Эразм уверял, что дело Евангелия можно утвердить и без мятежа, между тем как ныне обе стороны ничего иного не желают знать, кроме ненужных преувеличений. Одна обращается к раздору и брани, к возмущению, другая — к цензуре, буллам, отлучениям и кострам⁵⁴. Но ведь спор идет скорее о парадоксах, причем одни из них неясны, другие неважны, да и зачем выносить на публику то, что для нее пустой звук, вроде вопроса о свободе воли⁵⁵. Ради общего блага необходимо, чтобы властители приняли поучение из уст простых, а люди ученые, собравшись и посоветовавшись, устранили то, что раздражает мир, с помощью тайных посланий сообщив свое решение папе и императору⁵⁶. Эразм выдвигает свой общий принцип: «Учить и убеждать — дело великое»⁵⁷.

Разумеется, пожелание Эразма ограничить реформационное движение и ввести его в русло «законопослушных традиций» имело утопический характер. Не случайно еще Д. Штраус справедливо отмечал, что, видимо, «Эразм и сам понимал неосуществимость своей рекомендации»⁵⁸.

Настойчиво развивая мысль «о раздорах и мятежах», неразлучных с движением лютеран, Эразм попытался классифицировать сторонников реформации и выделил три группы ее приверженцев. Во-первых, утверждал Эразм, к ним относятся те достойные уважаемые люди, среди которых у него самого немало друзей. Одобряя значительную часть учения Лютера, они хотят «возродить Евангелие», ограничить власть папы и епископов как светских властителей, чтобы можно было видеть в них «учителей евангельских, отцов, а не тиранов»⁵⁹. Они выступают за сокращение обрядов и церемоний, за ограничение продажи индульгенций и множества постов, за очищение Писания от схоластических хитросплетений — словом, за оживление истинного благочестия. И, конечно, епископы не должны быть, как ныне, лишь светскими князьями, а монахов надо вернуть к истинно духовной жизни. Эразм подчеркивает, что все эти положения, которые он сочувственно излагает, выдвигались независимо от Гуттена или Лютера⁶⁰. Вторую группу лютеран он характеризует как невежественных поборников мятежа, завистников и недоброжелателей, которые не знают, да и не стремятся знать учение Лютера. Они руководствуются мирскими интересами, хуля папу римского⁶¹.

⁵² Ibid. P. 293.

⁵⁵ Ibid. 323.

⁵³ Ibid. P. 292.

⁵⁶ Ibid. P. 322.

⁵⁴ Ibid. P. 324.

⁵⁷ Ibid. P. 324.

⁵⁸ Штраус Д. Ульрих фон Гуттен. С. 434.

⁵⁹ Ibid. P. 298.

⁶¹ Ibid. P. 277, 298.

⁶⁰ Ibid.

Эразм предрекает, что их действиям власть имущие должны будут препятствовать силой. Таких, кажется, и сам Гуттен не одобряет, считая их деревенщиной⁶². К третьей группе Эразм относит тех, кто под покровом Евангелия заботится лишь о грабеже и добыче⁶³. Их не признает и сам Лютер, среди них много лютеран лишь по имени. К какой же из этих партий призывает его присоединиться Гуттен — тот, кто внес войну в среду Муз и Граций⁶⁴. Эразм по сути показывал, что «необузданность» и логика борьбы привели Гуттена к тем, среди кого он сам не сможет не почувствовать себя чужим.

Если позиция каждого из участников спора в отдельности грешила явной односторонностью, то их сопоставление позволяет прийти к иным результатам. Спор видных гуманистов объективно выявил дилемму, перед которой оказалось гуманистическое движение: и примыкая к реформации, и оставаясь на стороне старой церкви, гуманизм еще пытался сохранить завоеванную автономию своего развития и свои собственные цели, но и Эразм, и Гуттен зорко подметили друг у друга растущую бесперспективность этих усилий. Деформировались прежде всего бывшие политические программы гуманистов. В них неизбежно нарастали черты утопизма. У Эразма они сказались в иллюзорных представлениях о возможности ввести Реформацию в русло чисто верхушечного и притом тайного обсуждения общественных проблем, у Гуттена — в непонимании реального противоречия между его надеждами на единство страны и ее централизацию в результате борьбы с Римом и уже достаточно ясно намечившимся расколом по вероисповедному признаку, как и выявившейся прокняжеской ориентацией Лютера. Отмеченная Эразмом многосоставность реформационного движения предрекала возможность и иных конфликтов, скрытых до времени внутри него под оболочкой общего пока для всех течений имени «лютеран». В обоих направлениях гуманизма — умеренном и радикальном, представленных соответственно Эразмом и Гуттеном, он оказался на перепутье, став перед задачей переустройства и приспособления к условиям нового этапа общественного и идейного развития.

.....
⁶² Ibid. P. 299.

⁶³ Ibid. ⁶⁴ Ibid. P. 317.

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ И ЛЕФЕВР Д'ЭТАПЛЬ

«Вряд ли найдется кто-нибудь из благородных и просвещенных людей, кто не признает авторитет Эразма!» Эти слова принадлежали французскому ученому Лефевру д'Этаплю (1450/55 — 1537), преподавателю математики в парижском коллеже Кардинал-Лемуен. Давая в письме к Эразму от 28 октября 1514 г. высокую оценку творчеству нидерландского гуманиста, Лефевр выражал надежду на скорое появление новых сочинений Роттердамца, в ту пору посетившего Германию и общавшегося с немецкими печатниками¹. Письмо Лефевра — самое раннее из многих известных его посланий Эразму.

Магистр свободных искусств, известный своими трудами по математике и космографии, Лефевр в конце первого десятилетия XVI в. обратился к изучению теологических проблем. В 1509 г. в предисловии к своей работе «Комментарии к псалмам» он объяснял возникшие у него новые интересы неудовлетворенностью занятиями естественными науками. Отсюда его большое внимание к сочинениям Эразма, особенно к «Энхиридиону», впервые изданному в 1503 г., отсюда и радость ожидания встречи с новыми книгами гуманиста, о которых Лефевр уже слышал и которые упоминались в письме.

После увлечения Фичино (его сочинениями Лефевр не только зачитывался, но и дважды их издавал — в 1494 и 1505 гг.) именно «Энхиридион» Эразма оказал особенно большое влияние на французского ученого. Морально-этические идеи Эразма находили у него поддержку и в то же время побуждали к поискам собственных решений теологических проблем, к новому пониманию сущности веры и задач церкви.

Первый плод этих размышлений Лефевра — «Комментарии к псалмам» («*Psalterium quincuplex*») стали работой, которая определила направление дальнейших исследований ученого. Отныне главным материалом изучения для Лефевра стали тексты Священного писания, преимущественно Новый завет, больше всего привлекавший Эразма. Лефевра интересовали прежде всего проблемы обоснования христианской морали. Его подход к ним, как и специфика его религиозно-философских и социально-этических взглядов, раскрывается в цикле изданий, осуществ-

¹ Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française recueillée et publiée avec d'autres lettres relatives à la Réforme/Des notes historiques et biographiques par A.-L. Herminjard. 2 t. Genève; P., 1866. T. 1. P. 18.

ленных Лефевром: это «Комментарии на послания апостола Павла» (1512, 1517), «Комментарии к четырем евангелиям» (1522), а также комментарии к переводам на французский язык Нового завета (1523) и Ветхого завета (1528).

Идейные позиции Эразма и Лефевра особенно сближало признание огромной преобразующей роли просветительства, в котором они выдвигали на первый план разъяснение христианской этики. Подчеркивая нравственное значение Св. писания, Лефевр настаивал на том, что оно должно стать доступным простому народу. Важным условием этого французский ученый считал перевод Св. писания на язык своей страны.

В 1523 г., обращаясь ко всем христианам в предисловии к своему переводу Нового завета, Лефевр утверждал, что «каждый должен иметь правило жизни на своем родном языке, а это правило есть слово божье о благодати и милосердии»². Сообщая, что перевод был сделан им по просьбе высочайших особ, пожелавших получить полный, сличенный с латинским текст³, ученый подчеркивал большое значение точности перевода, указывая на огромный ущерб (сравниваемый им даже с распространением ереси), который может нанести пониманию слова божьего недобросовестный переводчик Св. писания⁴. Первый полный перевод на французский язык Св. писания был опубликован Лефевром в 1530 г. в Антверпене.

Другим важным моментом, сближавшим Эразма и Лефевра, было их отношение к христианству как воплощению «всеобщей религии», понимаемой ими в высоконравственном гуманистическом духе.

Лефевр считал свое время — век великих географических открытий — особенно благоприятным для распространения христианства, имея в виду «истинное», основанное на просвещении, т. е. гуманистически полярное, христианство. «После открытия новых земель,— писал Лефевр,— имя Христа было распространено на Востоке усилиями португальцев, на юго-западе — стараниями испанцев, на северо-западе — активностью французов. И не было другой такой эпохи со времени Константина, когда столь важно было бы знание языков, особенно греческого и латинского»⁵. По мысли Лефевра, именно знание древних языков создало основу для обращения во всех концах мира к «истинному» первоначальному христианству как воплощению мудрости и высокой нравственности, а также как некоему идеалу церковного устройства, который противопоставлялся положению современной церкви с ее обмирщением. Сходные идеи, как известно, развивал и Эразм. Поиски не dogматической основы религии позволяли обоим мыслителям акцентировать то, что сближало, а не разъединяло античную и христианскую культуру, этические идеалы разных эпох и народов.

С просвещением, с пропагандой нравственности по образцу Евангелия и практики раннего христианства Эразм и Лефевр связывали также свои надежды на преобразование католической церкви. Они исходили из признания глубоких противоречий между моральным содержанием Св. писания и его реализацией в догматике и деятельности церкви. Конкрети-

² Ibid. P. 167.

⁴ Ibid. P. 136—137.

³ Ibid.

⁵ Ibid. P. 93.

зируя свои представления о необходимых преобразованиях, Лефевр апеллировал к первозданной церкви, к раннехристианской общине как образцу христианской организации. Он ратовал за реформу монастырей, полагая, что они должны превратиться в очаги просвещения⁶, требовал от проповедников высокой нравственности («епископ должен быть похож на ангела... в Апокалипсисе»)⁷. Гуманистические идеи Лефевра о преобразовании церкви сыграли важную роль в подготовке почвы для последующего распространения реформационных настроений во Франции.

Стремление Лефевра к «очищению» христианства с особой яркостью проявилось в деле Иоганна Рейхлина. Инквизиционный суд над мужественным немецким гуманистом, выступившим в поддержку методов научного исследования первоисточников, вызвал широкий резонанс в Западной Европе, разделив просвещенный мир на рейхлинистов и обскурантов. В числе защитников Рейхлина были Лефевр и Эразм.

Их просветительская деятельность получила широкую известность и высоко ценилась современниками. В одном из своих писем (1516 г.) Лютер, сравнивая Лефевра с Эразмом, отмечал высокую образованность и влиятельность французского ученого и гуманиста⁸. Он подчеркнул сходство обоих мыслителей, не касаясь принципиальных разногласий в их взглядах. Между тем такие разногласия существовали, и они оказались достаточно значительными. Последовательности Эразма, не принявшего Реформацию, рано увидевшего расхождение лютеранства с принципами гуманизма и просветительства, противостояла полная противоречий позиция Лефевра, пытавшегося совместить гуманизм с Реформацией.

Разногласия между Эразмом и Лефевром касались понимания сущности Христа, трактовки веры, интерпретации проблем соотношения веры и разума, т. е. тех основных моментов, по которым обычно расходились позиции и других гуманистов и сторонников Реформации.

Несходство взглядов обнаружили уже в первых сочинениях Лефевра. Готовя новое издание «Комментариев на послания апостола Павла» (1517), Лефевр использовал часть примечаний Эразма к его изданию Нового завета, но подверг критике некоторые из них. Защищая свои позиции, Эразм ответил Лефевру «Апологией» (1517) и тремя письмами, которые, однако, остались без ответа.

Прежде всего по-разному истолковывалась сущность Христа. В отличие от Эразма Лефевр считал, что тот, кто придает чрезмерное значение личности Иисуса, «унижает» божественное величие Христа. В «Комментариях к четырем евангелиям» (1522) Лефевр более четко определил свою позицию. «Бог есть Высшее единство, — пишет он, — в котором заключены бог-отец, бог-сын, бог-дух святой. Следует рассеять заблуждение о человеческом происхождении бога, отказаться от признания телесности бога. То, что напоминает о сходстве его с человеком, должно быть отброшено, под каким бы обликом набожности и мудрости оно ни представлялось в Евангелии»⁹.

Лефевр противопоставил, таким образом, взглядам Эразма спиритуалистическое понимание сущности Христа. «Послание Иакова, — писал

⁶ Ibid. P. 93.

⁸ Ibid. P. 26.

⁷ Ibid.

⁹ Ibid. P. 92.

он,— учит следовать тому, что исходит от духа Христа, ибо жизнь Христа не чувственная, но духовная»; Христос, по Лефевру, «не следует своему разуму, своей воле, своей похоти, но духу бога. Его воля есть воля бога, его желание есть бог»¹⁰.

Спиритуалистическое понимание сущности Иисуса связывалось у Лефевра с представлением о мистическом постижении слова Христа. В «Комментариях к четырем евангелиям» Лефевр определял три ступени постижения слова бога: очищение, озарение и высшую степень совершенства — постижение. В соответствии с этой градацией он утверждал, что «Комментарии» «служат задачам низшей ступени — очищению»¹¹.

Несходство взглядов между Лефевром и Эразмом обнаружилось и в понимании ими веры. В этом вопросе Лефевр приближался к идеологам Реформации, предвосхитив некоторые их идеи. Еще в 1512 г., изучая Священное писание, он пришел к мысли об «оправдании верой» — тезису, ставшему в недалеком будущем основой протестантизма. В 1522 г. он вновь пишет об этом в предисловии к «Комментариям к четырем евангелиям»: «Человек оправдывается верой независимо от добрых дел»¹². Эти суждения Лефевра были связаны с его представлением о природе человека. «Мы,— писал он,— зло Адама, нашего первого отца... мы не имеем ничего доброго от себя, но все хорошее и совершенное от бога»¹³. Вместе с тем ученый пытается совместить «оправдание верой» со «спасением добрыми делами», утверждая, что «христианин не является христианином сам по себе, но становится христианином благодаря вере, деяниям веры, потому что вера без деяний мертва»¹⁴.

Эти колебания между реформационным и гуманистическим пониманием веры, требующим активности самого человека, были характерны для Лефевра.

В пререформационном духе рассуждал он и о соотношении веры и разума. «Если кто-нибудь спросит,— писал он,— надо ли изучать Евангелие для того, чтобы ему верить и приобщиться к истинному культу бога, я отвечу, что Евангелие представляет собой то, что следует не только изучать, но и чему следует верить, ибо Евангелие содержит в себе много мыслей, постижение которых превосходит возможности человеческого разума»¹⁵. «Надо ли стремиться понять Евангелие?» — спрашивает автор и отвечает утвердительно. «Но тем не менее вера должна находиться на первом месте, а разум на втором, потому что разум верит тому, что понимает»¹⁶.

Это была попытка компромисса, попытка сочетать непостижимое для человеческого понимания с доводами разума.

Отступления от жесткой ортодоксии и близость взглядов Лефевра к реформационным идеям вызывали резкую критику со стороны Сорбонны. Не случайно теологи Парижского университета почти одновременно осудили и Лютера, и своего соотечественника.

В последние годы жизни Лефевру пришлось скрываться от преследо-

¹⁰ Ibid. P. 166.

¹³ Ibid. P. 167.

¹⁵ Ibid.

¹¹ Ibid. P. 94.

¹⁴ Ibid. P. 95.

¹⁶ Ibid.

¹² Ibid. P. 92.

ваний при дворе Маргариты Ангулемской в Нераке. Здесь его навещил молодой Жан Кальвин. Если верить Теодору де Безу, Лефевр с радостью встретил будущего реформатора и якобы предвещал Кальвину высокую миссию.

О влиянии Лефевра на общественное движение, начавшееся во Франции, важное свидетельство оставил доктор теологии Сорбонны Ноэль Беда. В письме к Эразму, где он выражал свое негодование по поводу выхода в свет Эразмова издания греческого текста Нового завета и его латинского перевода вместе с обширными комментариями, Беда утверждал, что Новый завет в переводе Лефевра подталкивал людей к враждебным действиям против католического культа и даже называл диоцез, где подобное явление имело место. Он обвинял Лефевра в создании лютеранской секты во Франции¹⁷.

В годы нависшей над Лефевром опасности, обеспокоенный его судьбой, в защиту ученого, несмотря на расхождения во взглядах с ним, выступил Эразм. В 1526 г. он обратился к французскому королю Франциску I с просьбой оградить Лефевра от преследований со стороны теологов Сорбонны¹⁸. Поддержка Эразма в трудное для Лефевра время явилась лучшей оценкой значения многогранной деятельности французского ученого.

.....
¹⁷ Ibid. P. 352.

¹⁸ Ibid. P. 435—438.

ЭРАЗМ И КАЛЬВИН

Кризис церкви и ее идеологии привел к широкому распространению в канун Реформации поисков «истинной теологии», исследований сущности набожности, попыток переосмыслить католическое христианство. В концепции веры, которую создавал Эразм Роттердамский, выразилось стремление новых сил европейского общества к коренным переменам в религии. По мере развития в различных европейских странах конфликтов с Римом нарастал читательский интерес к «Энхиридиону христианского воина». После первого издания 1503 г. эта работа переиздавалась в 1515—1543 гг. по три—семь раз в году, выдержав в XVI в. свыше 80 изданий, в том числе на немецком, чешском, английском, голландском, французском, польском языках. Сам Эразм удивлялся, что его «книжечку», давно уже «напечатанную по уговору столько раз... все время требуют, будто новую»¹.

Обращаясь к людям различных сословий и разных уровней культуры, Эразм-просветитель формулировал основы новой жизненной позиции, не простой, но доступной каждому, кто захотел бы развить свои природные достоинства. Светские и духовные лица, люди всех званий, от принцев и епископов до простого народа, монахов, солдат, услышали страстную проповедь в защиту нравственности, которую, как считал Эразм, развратила и почти погубила ложная вера. Он выявлял и порождал зло в особой, лишь Эразму присущей манере, без которой в наши дни уже невозможно представить ренессансную сатиру. Его негодование по поводу служителей «Ее величества Глупости», его высмеивание «темных людей» звучат и в «Энхиридионе», но в этом произведении Эразм отнюдь не ограничился критикой многочисленных недостатков клира, его невежества, корыстолюбия и других пороков. Разрабатывая свою «истинную теологию», он выявил парадоксальность христианства той поры, соединившего в себе элементы разных религиозных систем — разных и по времени происхождения, и по существу.

Религиозный и философский эклектизм учения католической церкви Эразм определил как принципиальное противоречие двух соединенных в этой доктрине этических систем, которым он дал названия «иудейской» и «христианской».

¹ Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987. С. 69.

«Я составил Энхиридион не в поисках похвал уму и красноречию, — писал он, — а чтобы исправить заблуждения тех, кто религией полагает церемонии, иудейские плотские обряды и странным образом пренебрегает истинной набожностью»². В сущности, у Эразма речь шла о концептуальной критике католической идеологии, об остром и болезненном ощущении кризиса доверия к существующим церковным учреждениям, в которых Эразм видел пережиточные явления, обязанные своим происхождением дохристианскому прошлому. В письме к Паулю Вольцу (1518 г.), где разъяснялись основные мысли «Энхиридиона», Эразм живописал несчастья теологии и совершенного христианства в путях обрядов и злоупотреблений³, обличал францисканцев и бенедиктинцев, которые цепают свой устав «выше Евангелия». Эразм предостерегал христиан от «личины благочестия». Конфессионализму, обрядоверию монахов и священников, убежденных в своей праведности на основании «пустяков, выдуманных людскими», Эразм противопоставил идеал «евангельского благочестия» для мирян. Он напоминал, что такого наставника, как Христос, не знали в пору ветхозаветных «человеческих установлений» и что «Моисей, затемненный славой Христа, рукоплескал Ему»⁴.

Противопоставление морали Христа нравам, описанным в Ветхом завете (кровосмесительство Лота, воинственность Моисея, мстительность Иеговы), — прием, известный с глубокой древности в истории библейской критики и христианства. Он блестяще оправдал себя в просветительском рационализме XVII—XVIII вв., в том числе у Уриэля Акосты, Баруха Спинозы и в особенности у Вольтера. Примечательно, что Эразм использовал этот прием, приготавливая выработку идеологии Реформации.

К чисто внешнему культу, несущественному для «евангельского благочестия» («иудейские церемонии»), Эразм отнес целый ряд привычек и учреждений, который не раз уточнял и дополнял. Нормой христианской жизни он считал то, что было известно об апостольских общинах, не знавших монашества, культа святых, корпоративного богословия и догматов, не говоря уже о множестве обрядов и об учреждениях католической иерархии. Хотя сам Эразм выражал почтительность к авторитету церкви, его философия ускорила Реформацию. Он предупреждал современников, что их бытие как христиан определяют внешний культ, обрядовые действия вместо подлинного благочестия. Он писал: «Ты чтишь лик Христа, созданный из дерева или камня, да еще нарумяненный краской, хотя гораздо благочестивее оказывать почести воплощению того разума, который искусством святого духа запечатлен в тексте Писания»⁵. Обрядоверие, по Эразму, подменило воспитание добродетели бес-содержательными действиями, воспитание души — погоней за суетными наградами, культивируются спесь, властолюбие и прочие пороки. Больше всего Эразм выпит монашество, которое погрязло во внешней,

² Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami/Ed. P. S. Allen. Oxonii, 1906. Vol. I. P. 405.

³ Эразм Роттердамский. Указ. соч. С. 85.

⁴ Там же.

⁵ Des. Erasmi Roterodami Opera omnia/cura et impensis Petri Vander, Lugduni Bata-vorum, 1703-1706. Vol. V. P. 34 B. (Далее: LB).

«плотской» религии и не чтит Евангелие. Соблюдение постов и почитание мощей вместо самовоспитания, невежество в философии, спекулятивное догматическое богословие и принцип войны за веру — все это безнравственно и недостойно христианина. В «Жалобе Мира, отовсюду изгнанного и повсюду сокрушенного» (1517) гуманист писал, что сражающиеся епископы и убивающие друг друга христиане своей жестокостью превзошли не только дикие народы далеких времен, но и диких зверей, нарушили законы бога и природы.

Разделение религии на ложную и истинную, внутреннюю и внешнюю, церковную и личную было свойственно Эразму уже в ранний период его творчества. Не посты и обеты должны помогать монахам избежать соблазнов пустой жизни, утверждал он в 1486 г., но формирование интеллекта в кругу избранных, среди книг. Оценка монашеской жизни определена в его работе «О презрении к миру» бунтом *intra muros*, увлечением античной философией в монастырях, где уже появляются почитатели Эпикура, монахи типа Эразма и Рабле. «Наша концепция жизни эпикурейская»⁶, — говорит он и обнаруживает в эпикурейском стоицизме больше набожности, чем в претензиях теологов.

В «Книге антиварваров» (1494) углубляются критические размышления о набожности духовенства. Монахи не религиозные люди, а фарисействующие суеверные невежды, потерявшие престиж в школах и ответственные за «темноту» паствы. Сокровенный божественный промысел Эразм-философ ищет в античной литературе. Отправным пунктом его «философии Христа» стала присущая ренессансному гуманизму сакрализация античности. Христианское сознание, почти безнадежно испорченное церковной традицией, Эразм предлагал возродить с помощью поэтов и ораторов древности, Платона и ранней патристики. Главное — избавить христианина от обрядоверия и догматизма, научить его размышлять вообще и над Писанием в частности.

«Ныне... я настаиваю тебя не схоластическим словопрением, а благоразумию; стремись к познанию скрытого смысла Писания, и хотя ты можешь и не понять его, не ограничивай себя его буквальным содержанием»⁷. В Писании философ находил два уровня содержания, которые требовали двух стадий в постижении его смысла — внешнего и сокровенного (что вполне согласовывалось также с разделением у Эразма христианской веры на внешнюю и подлинную). «Повсеместно пренебрегай плотью Писания и особенно Ветхого завета; подобает исследовать тайный дух», — утверждал Эразм⁸. Под буквой текста, под его «плотским» покровом, по Эразму, зашифрована истина, укрытая там, как когда-то в алквивиадовых Силенгах хранились боги. До истины не добрались ни плохие монахи, ни хорошие, ни грамотные теологи, ни добросовестно исполнявшие обряды верующие. Истину человек добывает сам, овладев наукой познания и развития личности ради жизни «не по плоти, но по духу» (Рпмл. 8, 1)⁹. Вред церковной традиции Эразм увидел в

⁶ «...Tota vitae nostrae ratio Epicurea est» (LB. Vol. V. P. 1257 C).

⁷ LB. Vol. V. P. 30 B.

⁸ Эразм Роттердамский. Указ. соч. С. 145.

⁹ LB. Vol. V. P. 32 A.

том, что она возвела барьер между христианином и Писанием, затруднила личности нравственный поиск.

В подтверждение своих представлений Эразм ссылался на Послания Павла¹⁰. Верующему предлагалось вникать в них днем и ночью, носить их с собой, а лучше всего выучить наизусть. Тогда христианину не понадобится обращение к схоластической традиции и к современной теологии — ему непосредственно из текста Библии откроется идеал личности. «И нет более совершенного образца для всей жизни, образца совершенной любви, скромности, терпимости, милосердия и снисходительности, чем Христос»¹¹.

В вопросе о соотношении учения Христа и обрядовения у Эразма не было колебаний: они несовместимы, как свобода и рабство, духовное и плотское. При исправлении Вульгаты (Иоан. 1, 17: «...ибо закон дан через Моисея, благодать же и истина произошли от Иисуса Христа») Эразм усилил противопоставление «благодати» «закону», подчеркнув, что истина «ведет начало» от Христа¹². Новое понимание текста объяснялось в соответствии с концепцией истории, почерпнутой в оппозиционной церкви мистической традиции (эту традицию, как правило, возводят к Иоахиму Флорскому): ветхозаветные порядки соответствуют детству человечества, период возмужания обозначен пришествием Христа. Эразм использует эту концепцию, уточняя, что указание на освобождение людей дано Павлом в Послании к римлянам (Римл. VII)¹³. В комментариях он подчеркивает, что христианство освободило верующих от греха и смерти, хотя формализм, мелочная опека над совестью — отличительные признаки дохристианских установлений — еще не ушли в прошлое. В церкви и в миру немало тех, кто хотел бы закрепить «тиранию церемоний Закона». И поскольку внешняя сторона религии древних иудеев и современных христиан, как полагал Эразм, имеет нечто общее, христианину следует оберегать свои добродетели от «недуховных» поползновений клира еще более тщательно, чем от языческих влияний.

Примечательно, что Жак Лефевр д'Этапль, тоже комментировавший Послания Павла, не согласился с трактовкой Эразма. Французский филолог не увидел в этих текстах поводов для критики католического культа и обрядности. В свою очередь, Эразм в «Апологии», вышедшей 5 августа 1517 г., незадолго до знаменитого выступления Лютера, сожалел, что столь ценный им коллега придает значение неразумным и несущественным для морали формулам таинств — тому, что Эразм отнес к «пудейским церемониям»¹⁴. Таким образом, два выдающихся библиста не могли прийти к единому мнению по поводу толкования того текста Священного писания, который в проблематике Реформации приобрел первостепенное значение. Вступив в дискуссию по поводу «правильного» смыс-

¹⁰ «Он (Павел) не только зовет их от похоти к чистоте, но пытается вырвать их из иудаизма и веры в дела, куда ввели их псевдоапостолы» (Эразм Роттердамский. Указ. соч. С. 154).

¹¹ «Tota vita nihil aliud quam absolutum quoddam exemplar absolutae caritatis, modestiae, tolerantiae, clementiae ac mansuetudinis» (LB. Vol. V. P. X 4).

¹² «Quia lex per Moesem data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est» (Joan. I, 17 (Vulgata)). «...per Jesum Christum exorta est» (LB. Vol. VI. P. 342 F).

¹³ LB. Vol. VI. P. 547—550; LB. Vol. VII. P. 773—778.

¹⁴ LB. Vol. IX. P. 17—50.

ла Посланий, они, по сути дела, начали спор о содержании веры, который реформационное движение сделало вскоре достоянием широкого общественного мнения.

Известно, какое значительное влияние оказала теология Эразма на идеи Реформации. На его произведениях было воспитано целое поколение людей, сумевших решительно выступить против папства. Но известно также и то, что теология Эразма как целое была осуждена Лютером и не удовлетворила Цвингли и Меланхтона, глубоко почитавших талант нидерландца. После конфликта Эразма с Лютером реформаторы первого поколения не скрывали острого разочарования в Эразме-теологе. Раньше, до начала Реформации, они разделяли его призывы к совести христианина, которую должны были формировать не «Закон», но «Евангелие», не пророки, но Павел, не церемонии, но внутренняя вера. От Эразма, автора «Энхиридиона», создателя «философии Христа» и открывателя «истинной теологии», многие современники ждали разрешения хаоса религиозных искажений. Однако с развитием Реформации, когда доктрина Лютера была достаточно систематизирована, Эразм первым указал, что она предала человека, которого Эразм стремился возвысить до «божественного». Лютер категорически отверг главное в теологии Эразма. Она предлагала верующему не выбор церкви, а новое отношение к религии.

Понимание веры, отразившееся в «Энхиридионе», заставляло задуматься, необходимо ли конфессиональное, имеющее явные внешние формы христианство? В «Исповедании веры»¹⁵ (1523) Эразм раскрыл достоинства и недостатки регламентированной религии, показал, что не ритуалом той или иной конфессии определяется переживание веры. Бесполезные церемонии, спесивые, порочные священники — беда любой конфессии (и католической и протестантской). Эразмианская «философия Христа» ставила в центр религиозных представлений человека, их содержание определялось не ритуалом, а совестью, и, следовательно, целью воспитания веры должно было быть воспитание чувств, а не конструирование учения о боге. В связи с этим по мере развития Реформации, а с нею и внутренних конфликтов в ренессансной теологии само право Эразма считаться теологом перестало казаться бесспорным. Между тем он был увенчан титулом доктора теологии в Туринском университете еще в 1506 г., и даже папе случалось обращаться за помощью к его эрудиции ученого, прославленного знатока, издателя, переводчика и комментатора священных текстов.

Нападки на теологию Эразма в Лувене и Сорбонне относятся к тому же времени, когда развивался его конфликт с Лютером. И хранителей католической традиции, и основателя протестантской церкви тревожили изыскания и размышления гуманиста.

Необходима ли христианину догматика? Догмат о троичности бога предписывал принимать без доказательств делимость неделимого, а также человечность Христа, в котором воплотилась, по церковной традиции, вся полнота божественности. Обоснования этому в Библии Эразм не нашел. В спорах о душе Христа с Колетом (1499 г.) и с Лефевром (1516—1517 гг.) он предположил, что душа Христа была страждущей

.....

¹⁵ «Exomologesis sive modus confidendi». — (LB. Vol. V. P. 145—170.)

*Кальвин среди своих
сочинений. XVI в. Гравюра.
Голландия*



потому, что временно теряла качества божественной, иначе она не почувствовала бы страданий. В текстологических изысканиях к Новому завету (Иоан. I, 1; Римл. IX, 5; Иоан. 7) Эразм указывал на отсутствие в этих текстах подтверждений догмату о Троице¹⁶. Двусмысленность текстов, на которые опиралась церковная традиция, видевшая в них бесспорные основы этого догмата,— открытие Эразма. Оно имело далеко идущие последствия для формирования движения антиринитариюв.

Теологию Эразма продолжали высоко ценить многие современники. Парижский литератор Никола Бери в 1519 г. писал Эразму, что он

¹⁶ LB. Vol. IX. P. 1040 B, 1050 B.

предпочитает ее теологии скоттистов, оккамистов и томистов, поскольку Эразм обращается не к схоластическим аргументам, а к текстам Писания. Эразм отвечал ему, что он не хотел бы изгонять из университетов Фому и Скотта, ибо его цель не создание нового вероучения, а подготовка людей к суждению о самих себе, «практическая теология»¹⁷. Характерно, однако, что, хотя папа римский разрешил печатать «Парафразы» Эразма, французская цензура, свирепствовавшая в связи с событиями Реформации, в своей стране издания не допустила.

Синдик Сорбонны Ноэль Беда, знания которого Эразм ценил, выразил мнение католического духовенства, заявив о несоответствии эразмианства корпоративным задачам католической теологии. «Вы не можете вмешиваться в теологию, это опасно, ибо вы не обладаете многими свойствами, и прежде всего смирением души перед богом, излишне полагаясь на собственные суждения»¹⁸. По мнению Беды, Эразма нельзя считать профессиональным теологом, ведь он, презрев церковные запреты, ценит Оригена не меньше, чем Иеронима и Августина, проявляя себя как любитель, «издали взирающий на Евангелие».

Несмотря на подобные нападки и из лютеровского стаба, и из католического, гуманист продолжал считать себя теологом и писал: «Если судьба моя такова, что меня бьют с двух сторон, то я добьюсь одобрения Христа»¹⁹.

Отрицательное отношение к теологическим идеям авторитетнейшего библеиста усилилось со стороны католиков и протестантов в период конституирования кальвинизма и обострения идейной борьбы в реформационном движении 40–60-х годов XVI в. Эразма осудил сам Кальвин, чья доктрина была подготовлена открытиями Роттердамца в исследовании религии.

Реформационно-гуманистическое движение во Франции и после конфликта Эразма с Лютером еще продолжало вдохновляться идеалом «Энхиридиона», идеалом веры, требующей высокой нравственности, милосердия, любви к интеллектуальному труду, усвоения античной мудрости. Примечательно, что в кружке Маргариты Наваррской перевели «Исповедание» Эразма (1524). Теодор Без сообщает, что письмо к Паулю Вольцу, реформатору Страсбурга, помещенное в качестве введения к «Энхиридиону» в издании 1518 г., и через двадцать лет служило темой бесед корреспондента Эразма с Кальвином²⁰.

Подражая Эразму, Кальвин обратился к комментированию Сенеки и вплоть до 1534 г. входил в круг тех французских эразмианцев, которые под обновлением веры подразумевали нравственное воспитание народа. Проблемы догматически-культурной стороны христианства в ту пору его почти не занимали. Так, в речи, составленной в 1532 г. для Никола Кюпа, своего друга и единомышленника в противодействии «сорбоннистам», Кальвин изложил рассуждения Эразма из его предисловия к Новому завету. Здесь говорилось, что христианину сулит спасение лишь

¹⁷ Opus epistolarum. 1922. Т. IV. P. 33–34; De la Garanderie M. M. Christianisme et lettres profanes. P., 1976. P. 229–231.

¹⁸ De la Garanderie... P. 248.

¹⁹ Ibid.

²⁰ LB, Vol. V. P. 1.

философия Христа и что пренебрежение ритуалами, ставшими помехой для верующего, не должно навлекать преследований²¹.

Разрыв Кальвина с гуманистическим движением и его поиски основ новой системы теологических идей изменили его оценку обрядовой стороны религиозности и роли ветхозаветных образцов для христианской практики. Если Эразм призывал христиан «пренебрегать плотью... Ветхого завета», то Кальвин подчеркнул преемственность Нового и Ветхого заветов как источников откровения свыше. В 1535 г. в «Апологии переводчика» к французской Библии Оливетана, вышедшей в Невшателе, Кальвин утверждал, что народ Ветхого завета не враждебен, а близок христианам, что он обладал подлинным познанием бога, «Евреи и греки, латиняне и французы сопричастны Иисусу Христу в царстве его»²². В 1536 г. вышло «Наставление в христианской вере», где связь Ветхого и Нового заветов, «Закопа» и «Евангелия» трактуется как одна из основ нового вероучения, краеугольный камень доктрины Кальвина.

«Мирской» смысл принижения роли Ветхого завета для христианской практики демонстрируется в «Наставлении» подробно и доказательно²³. Не называя имен, Кальвин полемизирует не только с Эразмом, но и с Лютером. Критика папских «суеверий» привела Лютера к сомнениям в подлинности Пятикнижия, отрицанию каноничности Экклезиаста, аутентичности ряда книг Ветхого завета. Новаторство Лютера-библеиста было решительным и слишком близко подошло к проблеме боговдохновенности Писания, что было учтено доктриной Кальвина. Смелость раннего Лютера в борьбе с католическим обрядоверием, использование им эразмианских мотивов противопоставления евангельской истины внешней религиозности — все это в 40–60-х годах XVI в. уже не соответствовало задачам протестантских церквей. Оппозиционные течения и секты Реформации, выступавшие против государственных церквей, весьма успешно использовали рассуждения о превосходстве Христа над Моисеем для критики лютеранства, кальвинизма, а также иерархического сословного строя общества. В полной мере значение эразмианского понимания религии раскрылось Кальвину в ходе его идейной борьбы с «ложными братьями» христиан — антиринитариями и анабаптистами.

Известно, как широко обращались все идеологи народной реформации к историческим примерам ветхозаветных борцов против тиранов и угнетателей иудейского народа. В революционных проповедях Т. Мюнцера и Б. Ротмана, в «мирной», но грозной пропаганде Д. Йориса христиан звали к действию, ссылаясь на Гидеона и Давида, на необходимость отстоять «Новый Иерусалим». Однако, с точки зрения Кальвина, ничего истинно религиозного в таком обращении со священными текстами нет. В полемических сочинениях против анабаптистов реформатор отстаивал богооткровенность Ветхого завета и писал: главное состоит в том, учит ли «Закон» добру, является ли и ныне правилом жизни или же он служит (что было важно для анабаптистов) лишь законом для

²¹ Opera Calvinii quae supersunt omnia. Vol. 1—58—59 (Corpus Reformatorum. Vol. 29—86—87) / Ed. G. Baum, E. Gunitz, E. Reuss. Brunswick; B., 1863—1900. Vol. IX. B. 873. (Далее: OC).

²² Droz E. Chemins de l'hérésie. Genève, 1970. Vol. I. P. 110.

²³ OC. Vol. III. P. 483—522.

Geistlicher Kauffhandel.

D schaw doch wunder mein lieber Christ!
Wie der Papp/Luther und Calvinist/
Der HEERCK Wort bleib in Ewigkeit!

Einander ist die Haar gefallen/
G Du helfe den Verirrten allen.



Спор о вере.
1617. Листовка.
Германия, Франция

«детства человечества» — законом, который, как сказано в Писании, «ничего не довел до совершенства»? ²⁴

В «Трактате о сне души» (1534—1542), в «Инструкции против анабаптистов» (1545) и в «Наставлении» (работа над которым не прекращалась всю жизнь) Кальвин раскрывает «мирской» смысл анабаптистской трактовки ветхозаветных норм жизни, десакрализацию священной истории.

Анабаптистские проповедники утверждали, что «сегодняшнее время» началось с момента воплощения Христа и продлится до Страшного суда. История, религия и мораль этого времени совсем иные, чем в ту пору, когда Христос был неизвестен. Но подобное отношение к ветхозаветной истории, как считал Кальвин, искажает образ христианского бога в его догматическом варианте — как бога вечного и триединого. Отношение анабаптистов к ветхозаветной истории совпало, на взгляд Кальвина, с позицией Эразма, поскольку допущено начало бытия бога и признается определенный период, в течение которого ни Христа, ни предзнаменовании о нем не было. Такая концепция христианства не может избавить христианина от вопроса: что же делал бог до начала мира? ²⁵ Знаменитым вопросом эпикурейца Веллея из Цицероновского трактата «О природе богов» Кальвин обличает еретическую теологию в том, что

²⁴ OC. Vol. VII. P. 79—92.

²⁵ Calvin J. Oeuvres français/Ed. P. Jacob. P., 1842. P. 61.

она, по сути, является философией, и притом самой ненавистой для «правильной» религии. Откровение о вечности и всемогуществе христианского бога теология анабаптистов игнорирует.

Выявляя «ложность» анабаптизма, Кальвин демонстрирует своеобразную логику ереси, последовательно отрицающей доктрины церковного христианства, и католического и протестантского. Христианину, по убеждению анабаптистов, учиться у Моисея не нужно. Если при «Зако-не» патриархи и пророки грешили, то ныне «над истинно верующим грех больше не властен». И папство, и кальвинизм не обеспечили человеку совершенства. Церковь, по учению анабаптистов, должна не отпускать грехи, а изживать власть греха прародителей над христианами, защищать от «проклятия Закона»²⁶.

Опираясь на Послания Павла, т. е. на те же тексты, которые позволили Эразму обнаружить противоречия между «внешней» и «внутренней» религией, анабаптисты в отличие от Эразма по-иному отнеслись к «нехристианским» болезням в христианском обществе. Речь шла у них прежде всего о программе социальной справедливости. Для них преступные цари, бесчестные вельможи, несправедливые ветхозаветные судьи и пользующиеся мирской властью священнослужители храмов — свидетельство несовершенства социальной организации. И если Эразма волновали в особенности этические проблемы развития культуры, то в народных движениях споры о соотношении ветхозаветной и евангельской истин отразились в социальных лозунгах.

Доктрина кальвинизма в своей основе сложилась в 1534—1536 гг., критических для французской Реформации. В развитии европейских реформационных процессов наступил момент, когда на исторической сцене вновь после Крестьянской войны в Германии заявили о себе низы: это пора активных выступлений народной реформации в Нидерландах, полтора лет народного самоуправления в Мюнстере, акции плакардистов во Франции. В обстановке репрессий, скитаясь по стране, а затем вынужденный покинуть родину, Кальвин пережил, как говорят его биографы, «обращение». Этот период был заполнен грандиозной работой по ревизии гуманизма, исследованию идей народной реформации, изучению социальных настроений европейского общества. Осмыслия религиозные представления, порожденные Реформацией, Кальвин создал новое учение, которое требовало регламентации веры догматикой, не отрывало догматику от культа и не заносило их в разряд «внешнего» проявления религии. Для Кальвина подобные попытки находятся за пределами религии.

Социально-психологический климат тех лет, когда покров божественной тайны срывался с вероучения самими реформаторами, привел Кальвина, зпатока «философии Христа», к выводу, что главные причины кризиса связаны уже не с римской церковью — они кроются в самом сознании верующих. Все считают себя христианами, но разве верующему человеку необходима философия? Христианин ли тот, кто «листуает и перелистывает» Писание, кто понял борьбу с «суевериями», насаждавшимися папством, как борьбу с несправедливостью жизни, кто отверг

²⁶ OC. Vol. VII. P. 70—82; 127—128.

христианское содержание в Ветхом завете и открыл его в античной мудрости? Отвечая на эти вопросы «Наставлением» и связывая в систему признаки «ложной» веры, Кальвин различил в эразмианстве тенденции к внерегиозному освоению мира.

В обращении Кальвина к Франциску I, предпосланном «Наставлению» и датированном 23 августа 1535 г., речь идет о кризисе обыденной религиозности («соблаздах христианской веры»). Главный признак «соблазнов» Кальвин видит в том, что нынешние христиане «пренебрегают Законом ради Евангелия» и, «нищая «ложным пророкам», искажают принцип «духовной свободы» христианина. Одновременно с анабаптистами предаются анафеме и те, кто обесценил основные христианские догматы: о грехе, о Троице, о бессмертии души²⁷, отношение к которым давало возможность ортодоксальной теологии отличать веру от «безбожия». По мнению Кальвина, безбожие «отменяло» закон Моисея ради закона Христа, но кальвинизм восстанавливал связи между ними. Стремясь укрепить догматически-культовую структуру христианства и авторитет Ветхого завета, кальвинизм подчеркнул, что христианство — это не только почитание Христа. В кальвинистской модели мира и человека представления о суровости и воинственности Иеговы, как и понятия о мести, корректировали проповедь человечности и пацифизма, которую Эразм связывал с Христом.

Восстанавливая религиозное отношение к Ветхому завету, которое, как считал Кальвин, исказили Эразм и Лютер, Кальвин решительно защищал цельность Писания, его единство и неделимость, равенство вероучительного авторитета его составных частей. Им была создана концепция культурно-исторического развития общества, в которой некоторые мысли и положения Эразма использовались против эразмианства как мировоззрения. По Кальвину, древность, античная и иудейская, действительно была детством человечества. Противоречия в Библии есть, но они обусловлены не противоречиями бога самому себе, а способами постепенного приобщения людей к высшим истинам и тайнам. Откровение имеет свои стадии, оно было дано и через Моисея, и через Христа²⁸. Это учение, с разных сторон немедленно подвергшееся критике, сыграло важную роль в системе ортодоксальной кальвинистской теологии. Выявленные гуманистической критикой противоречия в тексте Писания получали некое рациональное объяснение. Догматизм представлял не внешней характеристикой религии — он определялся как ее сущность, ее содержание и форма одновременно.

Последовательно отстаивая структурную цельность религии, не допуская ее разделения на внутреннюю и внешнюю, Кальвин счел «безбожием» и рассуждения Эразма о внутреннем и внешнем смыслах Писания, зашифрованного от невежд, но открывающегося платоникам. Стремление к рациональному истолкованию Писания, к чему призывал христианина «Энхиридион», определило ряд принципов философской и народной ереси 40–60-х годов XVI в. Кальвинизм причислил к ересям все виды проверки Писания по другим источникам. В поисках аллегориче-

²⁷ ОС. Vol. III. P. 9–36.

²⁸ ОС. Vol. III. P. 422–481.

ческого смысла сказаний, как и в безмерно обязанной Эразму науке о текстах, Кальвин увидел лишь попытки «обмирщения» Библии.

«Мирское» сознание, считал Кальвин, в отличие от христианского отрицало святость иудейских преданий, сомневалось в подлинности текстов Закона Моисея, как и в существовании самого Моисея. Обнаружив в церковном вероучении и культе не имеющие принципиальной важности, безразличные для набожности элементы («иудейские церемонии»), «мирское» сознание порождало религиозный индифферентизм.

С подозрением относился Кальвин и к самому происхождению антиномии «Моисей — Христос». Ренессансная литература узнала ее от Оригена, которому в свое время пришлось полемизировать с известным античным критиком христианства Цельсом. «Правдивое слово» Цельса в пересказе Оригена («Против Цельса», 248 г.) публиковалось неоднократно, в том числе Эразмом. Цельс, знакомый с идеями известного ересиарха Маркиона, удивлялся поразительному невниманию христиан к содержанию своего учения, тому, что они согласовывают предписания Моисея с заповедями Христа. Если Моисей

предписывал стремление к богатству, славе, угрожал врагам и расправлялся с ними, то его преемник говорит о богаче и властолюбце уничижительно, презирает житницы и одежды, призывает к покорности насильнику. Отсюда следовал вывод, что либо кто-то из них лжет, либо бог осудил собственные законы и послал вестника для проповеди новых законов, противоположных данным ранее. Идеи Цельса заняли прочное место в ренессансной литературе, к ним обращались и те, кто на уровне обыденного мышления хотел по-своему выяснить назначение, содержание и происхождение религий. Отвергая антиномию «Моисей — Христос», которую защищал Эразм, Кальвин с редкостью для него терпимостью доказывал, что позиция Эразма — «мирская».

К самому Эразму Кальвин до конца своих дней относился с большим уважением, ценил его издательский подвиг, общепризнанное мастерство



*Апостола Павла пишет Послания.
1550. Гравюра*



*Сатира на предопределение.
1509. Гравюра*

слова. На всю жизнь перед мысленным взором Кальвина остался образ христианского воина, меч которого — слово божье. Правда, в отличие от образа «Энхиридиона» этот воин у Кальвина превратился в борца не столько с собственными пороками, сколько с государями и судьями, а также с «ложными братьями» — еретиками. Конрада Бадия, издателя своих «Проповедей на Послания Павла» в 1563 г., Кальвин хвалит за то, что тот каждого «христианского воина» стремится вооружить «щитом веры и мечом божьего слова храброго капитана св. Павла». Подчеркивается важность религиозной убежденности именно теперь, когда вместе с добрыми всходами новой веры взойшли плевелы — «либертины, эпикурейцы, серветисты, кастельонисты»²⁹. Здесь дан основательный разбор философских «заблуждений» Эразма. К Эразму-философу Кальвин не испытывает никакого почтения, хотя ссылки на текстуральные находки Эразма-филолога пестрят десятки страниц его произведений, хвалятся и используют

его стилистические присмы и образы. Кальвин порицает не знатка текстов, а мыслителя, которому «правильно» понять их мешает сама система его воззрений.

В переводах Посланий Павла Кальвин обнаружил у Эразма те же идеи, за которые была отнята жизнь у Сервета. Он считает, что в трактовке природы Христа Эразм — арианин и антиринитарий, поскольку его Христос неравен богу и человеку, в трактовке греха — не христианин, а оргенист, признающий спасение без благодати. «Ориген по-философски и по-мирскому рассуждает об испорченности рода человеческого и не только ослабляет, но и полностью разрушает милость Христа. Но еще меньше заслуживает извинения Эразм, который старается оправдать такого безумца»³⁰. Это резкое порицание вызвано комментариями к V гл. Послания к римлянам, где у Павла говорится о вине иудеев и различии Закона и Евангелия.

²⁹ OC. Vol. XLIX, XVII.

³⁰ «Nam et philosophice profaneque disputat de humani generis corruptelis, et gratia Christi non modo enervat, sed totam fere delet. Quo minus excusabilis est Erasmus, qui in excusando tam crasso delirio nimium laborat.» — (OC. Vol. XLIX. P. 97).

В отличие от своих инвектив против анабаптистов и Сервета по тем же самым обвинительным пунктам «заблуждения» Эразма Кальвин раскрыл относительно спокойно. У него нет бесчисленных оскорбительных выпадов, как у Лютера и Фареля, чьи поношения свидетельствовали об их разочаровании в теологической системе и в личной набожности того, в ком хотелось бы видеть единомышленника. Кальвин разочарования не проявил, потому что с самого начала своей деятельности реформатора отринул теологию Эразма, видя в нем не набожного человека, а носителя «мирского» сознания.

Как теолога Эразма ценили лишь до тех пор, пока не усилились поиски тщательной дифференциации «божественного» и «мирского», когда пришлось выснять критерии религиозного сознания и религиозного поведения. Кальвин не находил в наследии Эразма опоры для обновления вероучения. Для него эразмианство не сумма правильных и неверных теологических положений, а жизненная позиция и философская система, которая мешала великому человеку постичь истину, а после его ухода из жизни продолжает «портить» веру как «докторов», так и невежд. Кальвин сумел оценить взаимную связь основных положений «философии Христа», пленявшей читателей Эразма в ущерб воспитанию «солдат господ»: от сакрализации античности логика Эразма вела к «мирскому» освоению Библии и разделению религии на догматически-культурную (внешнюю) и мораль (внутреннюю). Доктрина кальвинизма строилась на системе антитезисов к эразмианству: на отрицании «союза Христа с Цицероном», защите боговдохновенности Библии, установлении критериев религии в неразрывной связи догматически-культурной структуры с религиозным истолкованием морали.

В школе эразмианской философии, которую будущий теоретик воинствующей религиозности прошел у профессоров Орлеанского и Парижского университетов и в связанных с ними реформационно-гуманистических очагах во Франции 1528—1534 гг., религию не столько исповедовали, сколько изучали. Казалось, что ради одного дела сотрудничали молодые переводчики Библии Кальвин и Деперье, а также сторонники реформ Этьен Доле и Франсуа Рабле. Впоследствии эразмисты и кальвинисты оказались по разные стороны баррикад. Споры о значении ветхозаветных традиций в христианстве, по сути дела, приоткрыли сложную структуру религии и дали возможность Кальвину по-новому оценить систему воззрений христианства.

Эразм открыл в религии элементы «нейтрального» содержания, не затрагивающие сути благочестия. На этой основе «нейтралисты» готовы были признать любые формы отправления религии — мессу, культ святых, причастие католиков и причастие протестантов и т. д. Для «нейтралиста» исчезала разница между интересами Рима и интересами Женевы, жизнь человека ценилась выше «церемоний». «Никодемитами» называл Кальвин тех, кто не понимал, что в религии нет нейтральных вещей. Меланхтон и Франк, Сервет и Кастеллион, анабаптисты и антиринитарики попали в категорию «никодемитов», с помощью «истинной теологии» Эразма открывших в ходе идейных битв Реформации принцип свободы совести.

Слава Эразма-теолога все же продолжала тревожить протестантских деятелей. Составляя для широкой публики «Истинные портреты мужей, прославленных набожностью и вероучением», Теодор Без поместил к книге портрет Эразма и поставил перед читателями вопрос: достоин ли этот высокоценный писатель быть включенным в число набожных? И отвечал, что вреда великий человек припес гораздо больше, чем пользы. «Многое в религии он назвал суевериями, которые не служат главным вещам, и отверг их. И хотя он был очень рассудителен и учен, но, вместо того чтобы заботиться о доброй совести, оказался защитником очень плохого дела»³¹. В необозримом богатстве эразмианских суждений о религии верный соратник Кальвина указал на самое нетерпимое — на ее разделение, отрыв того, что Эразм считал внешними формами, от «главных вещей» христианства.

Есть сведения, что в 1557 г. группа женевских реформаторов по пути в Вормс остановилась в Базеле и посвятила вечер беседе об Эразме. Среди них еще были искренние почитатели давно умолкнувшего гуманиста, но Фарель «настаивал, что тот был худшим из смертных... а Без добавил, что это был арианип»³².

.....
³¹ *Béza Th.* Les vrais portraits des hommes illustres en piété et doctrine. S. l., 1581. 25 Bd.

³² *Mann M.* Erasme et les débuts de la Réforme française. P., 1934. P. 102.

ИСПАНСКИЙ ПЕРЕВОД «ЭНХИРИДИОНА» И ИНКВИЗИЦИЯ

1 сентября 1526 г. Хуан Мальдонадо спешил сообщить автору «Энхиридиона» приятную новость. Он писал, что имя и труды Эразма хорошо знают и почитают в испанском обществе. Несмотря на противодействие монахов, сочинения Роттердамца читают люди самых различных убеждений и даже женщины. «Для них,— добавлял Мальдонадо,— и для стольких не знающих латыни многие эрудиты трудятся над переводами на наш язык твоих сочинений. „Энхиридион“ уже вышел на испанском языке, и, несмотря на то что отпечатано несколько тысяч экземпляров, издатели не успевают удовлетворять толпы покупателей»¹. На восторженный прием, оказанный в Испании «Энхиридиону», указывал и его переводчик Алонсо Фернандес де Мадрид. Он свидетельствовал, что в окружении императора, в городах, церквях, в монастырях и даже на постоялых дворах «едва ли найдется тот, кто не держал бы в руках „Энхиридион“ на испанском языке... имя Эразма благодаря этой книжке узнали теперь те, кто до сих пор о нем ничего не слышал»².

Ни Мальдонадо, ни Фернандес де Мадрид еще не знали, что спустя 30 лет в католической Испании настанут такие времена, когда не только читать, но даже упоминать имя нидерландского гуманиста станет небезопасным. Да и сами они, по крайней мере на словах, изменят отношение к Эразму, а Мальдонадо в 1541 г. будет оправдываться тем, что его с Роттердамцем связывали только литературные интересы³. В чем суть этой метаморфозы? Почему идеи нидерландского гуманиста после многолетнего почитания стали вызывать у одних страх, у других бешеную злобу? Почему те, кто ранее во всеуслышание восхищался идеями Эразма, вынуждены будут или глубоко скрывать свои убеждения, или отрещиваться от них? Мы надеемся найти ответы на эти вопросы в истории испанского перевода «Энхиридиона».

* * *

Идеи нидерландского гуманиста и особенно его «философия Христа» нашли в Испании благоприятную почву. Здесь им был оказан восторженный прием: книги Эразма не только неоднократно издавались, но и

¹ Bataillon M. El Enquiridion en la obra de Erasmo y en el desarrollo de la Reforma // Erasmo. El Enquiridion o Manual del caballero cristiano. Madrid, 1971. P. 23.

² Ibid. P. 22.

³ Castro A. Aspectos del vivir hispánico. Madrid, 1975. P. 108—109.

переводились на кастильский язык. О популярности Роттердамца свидетельствует письмо итальянского гуманиста преподавателя Саламанкского университета Луцио Маринео Сікуло. Он писал: «Всякий, кто не является другом Эразма, кто не уважает и не почитает его, без сомнения, будет осужден либо как невежда, либо как завистник или будет считаться дурным или суеверным человеком, похожим на тех, кто несправедливо обвинял Христа»⁴.

Подобный успех был не случайным. Причина его кроется в той социально-политической и культурной обстановке, которая сложилась на иберийском полуострове. Немаловажную роль сыграло и распространение идей Ренессанса, формирование испанского гуманизма, имевшего свои отличительные особенности. Интерес к античности, к классической филологии сочетался с глубоким национальным самосознанием. Гуманистические идеи способствовали усилению критического направления в общественной мысли: осуждение невежества и злоупотреблений духовенства, выступления против схоластики, призывы к изучению первоначальных текстов Св. писания. Автор первой кастильской грамматики Элио Антонио де Небриха выступил с подлинно гуманистической программой. Он считал целью своей жизни «изгнание варварства из Испании»⁵. На антисхоластических позициях стоял Эрнандо Алонсо де Эррера.

В духовной жизни Испании в первые десятилетия XVI в. возникло и стало распространяться религиозно-мистическое течение, движение так называемых «алумбрадос»⁶. Многие положения «алумбрадос» близко соприкасались с «философией Христа» Эразма, а также с лютеровскими идеями индивидуальной веры, идеями, отрицавшими тезис «вне церкви нет спасения». Собираясь вместе, они читали и обсуждали Новый завет. Осуждали пышную обрядность официальной церкви⁷.

В рамках движения за реформу и обновление католической церкви кардинал Франсиско Хименес де Сиснерос (1436—1517) провел ряд реформ внутри францисканского ордена, членом которого являлся. Кардинал отдавал предпочтение монашеским орденам созерцательного направления, где, по его мнению, монахи, сосредоточившись на молитве, более других придерживались евангельской бедности и простоты. С целью поднятия морального и культурного уровня духовенства Сиснерос основал в 1508 г. комплутенский университет в Алькале де Энаресе, который должен был готовить не только теологов, но и священнослужителей. В университете преподавали многие видные гуманисты.

Под руководством Хименеса де Сиснероса в комплутенском университете была начата работа по выявлению первоначальных текстов

⁴ *Abellán J. L. Historia crítica del pensamiento español. T. II. La edad de oro. Madrid, 1979. P. 48.*

⁵ *Ibid. P. 22.*

⁶ «Алумбрадос» («озаренные») — так называли участников религиозно-мистического движения, родившегося в Толедо внутри францисканского ордена. Они были убеждены в том, что благодаря некоему мистическому озарению, переходящему в экстаз, верующий может слиться с богом. В 1525 г. в Испании прошли инквизиционные процессы над сторонниками этого религиозного течения, которое было квалифицировано как еретическое.

⁷ *Asensio E. El erasmismo y los corrientes espirituales afines. // Revista de Filología española. Madrid, 1952. Vol. XXXVI. P. 31—99; Nieto José C. Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia. Madrid, 1972.*

Св. писания. В ней участвовали крупнейшие знатоки древних языков: Альфонсо де Самора, Пабло Коронель, Хуан де Вергара, Эрнан Нуньес, Антонио де Небриха и др. В 1514 г. шеститомный труд «Многоязычной Библии» (*Biblia Poliglota Complutense*), содержащий оригиналы на греческом, еврейском, латинском языках, а также комментарии к ним, был опубликован.

Работа, которая велась комплутенскими теологами, близко соприкасалась со многими начинаниями Эразма. Неудивительно, что в стенах университета в Алькалэ де Энаресе сосредоточилось много сторонников нидерландского гуманиста. Правда, отсюда вышли и некоторые противники Роттердама. В частности, один из них, Диего Лопес Суньига, опубликовал ряд трактатов, в которых он обвинял Эразма в связях с лютеранством. В одном из своих сочинений, изданных в Риме в 1522 г., где он попытался проанализировать содержание «Энхиридиона», «Жалобы Мира», «Похвалы Глупости», Суньига прямо заявил: «Эразм — не только лютеранин, но и князь и глава лютеран»⁸.

Эразм получил поддержку со стороны испанской короны. Карл V, наставником которого считался нидерландский гуманист, став императором Священной Римской империи, был полон мессианских устремлений. Он вознамерился объединить под своей эгидой весь христианский мир, прекратить религиозные войны и укрепить позиции католической церкви. Для достижения своих политических целей он пытался использовать идеи нидерландского гуманиста, считая эразмианство той религиозно-идеологической платформой, на которой возможно примирение католиков и протестантов. Вслед за императором к Эразму стали благоволить придворные: канцлер Гаттинара, архиепископ Толедский Альфонсо де Фонсека, верховный инквизитор Альфонсо Манрике.



FRANCISCVS SIMENIVS, CARDINALIS HISPANIAE.
*Cernere te caelo demissum numen ab alto,
 Lector, Simenij dum conspicias ora putato:
 Edi qui variis curavit BIBLIA LINGVIS;
 Quo merito illius volat omnem fama per orbem.*

Филипп Галье. Портрет кардинала Франсиско Хименеса де Сиснероса. XVI в. Гравюра. Парма

⁸ Historia de la Iglesia en Espana. Madrid, 1980. Vol. III—2. P. 452.

Если об окружении Карла V да и самом императоре трудно сказать, насколько искренни были их чувства к Эразму, то эти сомнения не распространяются на секретаря испанского монарха Альфонсо де Вальдеса (1490—1532). Его называли даже «большим эразмианцем, чем сам Эразм»⁹. Он не только покровительствовал последователям нидерландского гуманиста, переписывался с Эразмом, но и активно способствовал распространению его взглядов. Поддерживая честолюбивые надежды императора, он в трактатах «Диалог о событиях, происшедших в Риме, или О Лактанции и об одном архидьяконе» (1528 г.) и «Диалог о Меркурии и Хароне» (1529 г.) оправдывал взятие и разграбление императорскими войсками Вечного города в 1526 г., квалифицируя это трагическое для папства событие как «наказание божье за прегрешения церкви». В духе эразмовой «Похвалы Глупости» он бичевал невежество монашества, пороки церковных иерархов и светских владык, образ жизни которых песовместим с евангельскими заповедями, выступал против пышного отправления культа. Симпатии Вальдеса обращены к простым людям, которые, трудясь в поте лица своего, скромны и по-настоящему любят ближних. Именно они, с его точки зрения, исповедуют истинное христианство¹⁰.

Однако в обстановке, когда «сильные мира» поддерживали Эразма, католическая церковь не могла открыто выступить против него и его последователей, хотя сознавала всю опасность идей нидерландского гуманиста, способствовавших подрыву освященных церковью устоев. Церковь маневрировала, искала более действенные и безопасные для себя формы и методы борьбы с идейными противниками. Вперед выступила инквизиция, зорко следившая за любыми отклонениями от официальной доктрины. Направив основной удар против «алумбрадос» и лютеран, инквизиция начала рассматривать сторонников Эразма как лютеран. Но это случилось позднее, когда уже многое изменилось. В первой трети XVI в. испанское эразмианство, пользуясь официальной поддержкой, развивалось относительно спокойно.

Начиная с 1516 г.¹¹ эразмианское движение в Испании получает широкое распространение, оказывая глубокое влияние на некоторые стороны культурной и общественной жизни вплоть до 1559 г.¹², когда большинство сочинений Эразма было внесено в «Индекс запрещенных книг» («Индекс Вальдеса»). Эразмианские идеи прослеживаются в творчестве писателей, драматургов и мыслителей Испании и позднее, в частности в произведениях Сервантеса¹³. М. Батайон заметил по этому по-

⁹ *Abellán J. L.* Op. cit. P. 63.

¹⁰ *Valdés A. de.* *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma.* Madrid, 1928; *Diálogo de Mercurio y Carón.* Madrid, 1929.

¹¹ В этом году в Севилье вышел в свет первый осуществленный в Испании перевод небольшого теологического сочинения Эразма «*Tratado e Sermón del Niño Jesús y Loor del estado de la ninez*».

¹² *Бургере А. Р.* Эразмианство — идеологический фактор испанского Возрождения // *Идеи Возрождения и философия Нового времени.* М., 1986. С. 33—57.

¹³ *Castro A.* *El pensamiento de Cervantes.* Barcelona, 1972. P. 300. *Cro S.* *Los tres momentos del erasmismo en España y su vertiente utópico, 1526—1616* // *Aspetti e problemi delle letterature iberiche.* Roma, 1981. P. 123—136.

Тициан. Портрет
Карла V. 1548. Мюнхен.
Старая Пинакоотека



воду, что «если бы Испания не прошла через эразмианское движение, не был бы создан „Дон Кихот“»¹⁴.

Важнейшей формой распространения идей Эразма был перевод на испанский язык его книг. Сейчас трудно сказать, когда в Испании впервые познакомились с сочинениями Роттердамца. Во всяком случае, это произошло до того, как Карл стал испанским монархом. Некоторые испанские деятели привозили из-за границы работы Эразма, изданные на латыни¹⁵.

¹⁴ Bataillon M. Erasmo y España. México; Buenos-Aires, 1966. P. 805.

¹⁵ Так, например Эрнандо Колумб, сын первооткрывателя Америки, много путешествовал по Италии, Нидерландам и Германии, где покупал интересующие его книги. Он старательно отмечал дату, место и цену каждой приобретенной книги. В январе 1516 г., находясь во Флоренции, он купил «Ночные размышления» Эразма, в состав которых входил «Энхиридион». См.: Bataillon M. Erasmo y España. P. 83–84. Известно также, что 7 октября 1520 г. в Лувене он посетил нидерланд-

Рост популярности Эразма не миновал и Испанию, в которой его сторонники решили подготовить ряд переводов произведений нидерландского гуманиста на более доступный широким кругам испанский язык. В 1520 г. Диего Лопес де Картахена, архидьякон из Севильи¹⁶, перевел и выпустил в свет небольшое сочинение Эразма «Жалоба Мира» (*Tractado de las quegellas de la paz*). К сожалению, мы не располагаем сведениями о том, как современники отнеслись к этой книге. Отчасти подобное обстоятельство можно объяснить тем, что испанское общественное мнение было отвлечено событиями, связанными с восстанием комунерос, но сам факт издания этого сочинения на кастильском языке свидетельствует о проявлении определенного интереса к идеям Эразма¹⁷.

Но подлинный триумф в Испании выпал на долю «Руководства христианского война», опубликованного Мигелем де Эгия. Этот издатель имел тесные связи с комплутенскими теологами, советовавшими ему публиковать труды Эразма, и прежде всего его «Энхиридион»¹⁸, а также с королевским двором, где у него были друзья-эразмианцы. 31 мая 1525 г. ему удалось добиться у испанской короны исключительного права печатать труды нидерландского гуманиста в течение восьми лет¹⁹. Весной того же года он выпустил в свет «Энхиридион» на латинском языке и вскоре переиздал это сочинение²⁰. Одновременно Мигель де Эгия начал подумывать об издании этого труда на испанском языке.

Перевод «Энхиридиона» осуществил Алонсо Фернандес де Мадрид (1475—1559), архидьякон кафедрального собора в Паленсии, красноречивый проповедник, восторженный почитатель Эразма Роттердамского. Его взгляды сформировались под воздействием, с одной стороны, миссионерских исканий Эрнандо де Талаверы, первого архиепископа Гранады, считавшего необходимым ознакомление побежденных мавров с Новым заветом; с другой — идей итальянских гуманистов²¹.

Марсель Батайон полагает, что к началу 1525 г. А. Фернандес де Мадрид закончил работу над переводом «Энхиридиона» и начал хлопотать о его издании²². Однако не успел еще выйти в свет этот труд, как в инквизицию поступил донос от доминиканского монаха Педро де Витории. Тот утверждал, что книга содержит еретические идеи. Прежде всего, подчеркивал доносчик, автор лишает монашество благочестия.

.....

ского гуманиста. См.: *Ibid.* P. 100; *López Estrada F. Tomás Moro y España: Sus relaciones hasta el siglo XVIII.* Madrid, 1980.

¹⁶ Диего Лопес де Картахена принадлежал к тем церковным кругам в Испании, которые испытали на себе гуманистическое влияние. Так, досуг свой он посвящал литературным занятиям. В частности, им переведен на испанский язык «Золотой осел» Апулея.

¹⁷ Второе издание этой книжицы было осуществлено только в 1529 г. См. *Bataillon M. Erasmo y Espana.* P. 86.

¹⁸ *Ibid.* P. 162.

¹⁹ *Abellán J. L. Op. cit.* P. 51.

²⁰ Одновременно Мигель де Эгия издает и другие работы Эразма: «О свободе воли», «Парафразы», «Разговоры запросто» и др.

²¹ Его старший брат Франсиско прославился переводом на испанский язык трактата Петрарки «О средствах против счастливой и несчастливой фортуны».

²² *Bataillon M. El Enquiridion en la obra de Erasmo...* P. 21—22.

и отрицает реальность существования чистилища. Издание «Энхиридиона» оказалось под угрозой запрета²³.

Для того чтобы книга смогла выйти в свет, переводчик был вынужден обратиться за советом к Луису Коронелю, секретарю верховного инквизитора Алонсо Манрике²⁴ и горячему поклоннику нидерландского гуманиста. Благодаря стараниям Коронеля было дано разрешение не только опубликовать испанский перевод «Энхиридиона», но и сопроводить издание написанным А. Фернадесом де Мадридом посвящением верховному инквизитору. Таким образом, «Энхиридион» на кастильском языке вышел в свет благодаря покровительству столь могущественнейших лиц, какими были верховный инквизитор и его секретарь. Против них было трудно бороться без риска для собственной судьбы, и противники Эразма оказались вынуждены на время затаиться и искать себе влиятельную поддержку.

Летом 1526 г. «Энхиридион, или Руководство христианского воина» на испанском языке увидел свет²⁵. На титульном листе был изображен герб архиепископа Севильи и сообщалось о том, что текст «просмотрен и одобрен славнейшим и преосвященнейшим сеньором доном Алонсо Манрике, архиепископом Севильи, верховным инквизитором этих королевств», и «отпечатан по его распоряжению»²⁶. На последующих страницах воспроизводилось красноречивое посвятельное письмо, а также «Предупреждение читателя от имени переводчика».

Обращаясь к А. Манрике, переводчик охарактеризовал Эразма «замечательнейшим из людей», «много сделавшим для христианской религии как благодаря написанным и создаваемым им ежедневно религиозным книгам, так и с помощью усердного изучения трудов древних ученых для их извлечения, исправления и составления к ним комментариев». Среди его сочинений А. Фернадес де Мадрид обратил особое внимание на «Энхиридион» — «труд, который, по мнению многих ученых и духов-

²³ Ibid. P. 39.

²⁴ Алонсо Манрике де Лара — верховный инквизитор с 1523 г. и архиепископ Севильи с 1524 г. Его дядя Хорхе Манрике был известным поэтом. Алонсо Манрике отличался своей терпимостью к морискам (маврам, принявшим христианство) и благосклонным отношением к эразмианцам. Неоднократно подвергался королевской опале, а с 1534 г., продолжая номинально оставаться верховным инквизитором, фактически был отстранен от исполнения своих обязанностей. В католической историографии назначение А. Манрике на должность верховного инквизитора считается крайне неудачным и ему вменяется в вину то обстоятельство, что своей нерешительностью и терпимостью он способствовал проникновению и распространению в Испании лютеранской «ереси». См.: Historia de la Iglesia en Espana. Vol. III-2. P. 450.

²⁵ В наше время сочинение Эразма в переводе Алонсо Фернадеса де Мадрида с комментариями Дамасо Алонсо и предисловием М. Батайона дважды переиздавалось: в 1932 и 1971 гг. Помимо текста «Энхиридиона», в эти издания вошел перевод на испанский язык другого произведения нидерландского гуманиста, имевшего большое влияние на испанских эразмианцев: «Paráclisis o Exhortación al estudio de las letras divinas». В нашем распоряжении находилось последнее издание. См.: *Erasmus. El Enquiridion o Manual del caballero cristiano*. В посвятельном письме переводчик намекает на существование более раннего издания перевода «Энхиридиона». Однако в настоящий момент оно не обнаружено. Как предполагает М. Батайон, первое издание этой книги на испанском языке могло выйти в свет в начале 1526 г. См.: *Bataillon M. El Enquiridion en la obra de Erasmo...* P. 401.

²⁶ *Erasmus. El Enquiridion...* P. 94.

ENCHIRIDION

MILITIS CHRISTIANI SALV
BERRIMIS PRAECEPTIS
REBERTVM, AVTORE
DES. ERAS. ROTERO.

☞ PARACLESIS, id est, Adhortatio ad
sanctissimum, ac saluberrimum Christianae
philosophiae studium. Eodē autore.

☞ CHRISTIANI HOMINIS
INSTITVTVM, Eiusdem.



Compluti in edibus Michaelis de Eguia,
Anno. M. D. XXV.

Титульный лист «Энхиридиона». Алькала.
Изд. Мигеля де Эгия. 1525

ятной, легкой и непринужденной прозой, прозой проповедника, побуждаемого прежде всего тем, чтобы его поняли и убедились в его правоте»²⁹. Современники высоко оценили художественные достоинства перевода. Так, в трактате «Диалог о языке» (1535) Хуан де Вальдес писал, что «Энхиридион» на испанском языке может соперничать с оригиналом³⁰.

Испанское издание «Энхиридиона» трудно назвать переводом в полном смысле слова. Достаточно только бросить взгляд — и можно убедиться в том, что книга, выпущенная в свет Мигелем де Эгия в 1526 г., значительно толще латинского оригинала³¹. Увеличение объема, как

пых мужей, весьма полезный и достойный того, чтобы его читали и ценили все сословия». Эта книга, подчеркивал переводчик, неоднократно издавалась в Италии, Франции, Фландрии, Германии и Англии. А. Фернандес де Мадрид восхищен не только изящным стилем, каким написана книга, но и полезностью излагаемого в ней материала. Он считает несчастными тех людей, которые не знают латыни, и именно для них он решил перевести этот труд²⁷.

Первоначальные опасения издателя в том, что книга не будет пользоваться спросом в стране, где типографии «всецело заняты печатанием пошлых и даже непристойных куплетов, бездарных виршей или книг, представляющих еще меньшую значимость», не оправдались²⁸. Не только этот тираж, но и последующие издания, осуществленные в Валенсии и Сарагосе, мгновенно разошлись, а интерес к произведению нидерландского гуманиста в различных слоях общества все возрастал. Как отмечает М. Батайон, своей популярностью на испанском языке «Энхиридион» во многом обязан А. Фернандесу де Мадриду. Он перевел сочинение «при-

²⁷ *Ibid.* P. 99—101.

²⁸ *Bataillon M.* Erasmo y Espana. P. 123.

²⁹ *Ibid.* P. 191.

³⁰ *Valdés J. de.* Diálogo de la lengua. Barcelona, 1983. P. 151.

³¹ Все эти вставки, дополнения переводчика, по подсчетам Дамасо Алонсо, увеличили текст почти в 2 раза. См.: *Erasmo. El Enquiridion...* P. 489—490.

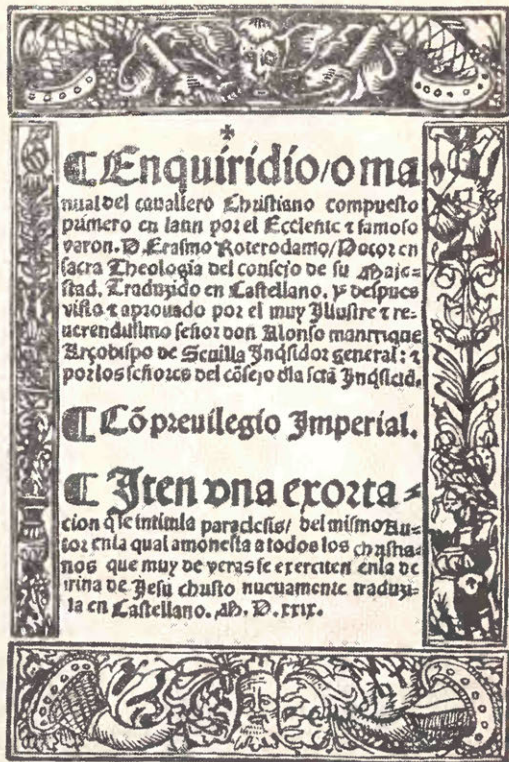
показал Дамасо Алонсо, шло за счет дополнений, вставок, разъяснений переводчика, а также включения обширных библейских цитат, отсутствующих в оригинале. Кроме того, А. Фернандес де Мадрид смягчил остроту или просто искажил отдельные положения, высказанные Эразмом. Подобноевольное обращение с текстом ему казалось вполне допустимым и оправданным. Об этом он специально уведомляет читателя, ссылаясь на Иеронима. Он пишет, что переводчик не обязан буквально следовать букве оригинала; цель его состоит в том, чтобы лучше передать смысл произведения, а для этого он имеет полное право увеличивать объем текста, для большего благозвучия менять стиль, прибегать в некоторых случаях к иносказаниям (por rodeos) или к обобщениям (por sumas). Все эти приемы необходимы при переводе на народный язык (en lengua común) сочинений, где трактуется Св. писание. Одновременно А. Фернандес де Мадрид сообщает, что он смягчил те места в «Энхиридионе», которые стали причиной наветов³².

В нашу задачу не входит подробный текстологический анализ «Руководства христианского война» на испанском языке, выявление всех разночтений, дополнений и вставок переводчика, тем более что подобную работу блестяще провел Дамасо Алонсо. В то же время считаем необходимым указать на ряд характерных особенностей, присущих испанскому варианту труда нидерландского гуманиста, особенно тех мест, которые вызвали наибольшее раздражение у противников Эразма и которые А. Фернандес де Мадрид выпужден был изменить.

В большинстве своем разночтения и добавления были вызваны стремлением переводчика приспособить текст к вкусам и культурному уровню широкого круга читателей, что и не скрывает А. Фернандес де Мадрид³³. Вероятно, именно это в немалой степени содействовало успеху в Испании переведенной на кастильский язык книги Эразма. В то же

³² Ibid. P. 104–105.

³³ Ibid. P. 104.



Титульный лист «Энхиридиона» и «Параклеза»
Эразма. Алькала.
Изд. Мигеля де Эгия. 1529

время в тексте «Энхиридиона» можно найти ряд существенных изменений, которые, по мнению переводчика, должны придать католический вид произведению. В первую очередь в тексте подверглись сильным изменениям два места, в которых испанское духовенство усматривало ересь. Они были переработаны так, чтобы «опасные», с точки зрения ортодоксальных католиков, идеи выглядели внешне безобидными.

Переводчик искажает знаменитое высказывание Эразма о том, что «монашество — это не благочестие» («*Monachatus non est pietas*»). Это место он переводит следующим образом: «Говорю тебе, брат, что главное в истинной религии, каковой и является христианство, заключается не в том, чтобы ты постригся в монахи, ибо ты знаешь, что, как говорят, не всяк монах, на ком клобук. В действительности это определенный образ жизни, который одних укрепляет, а других — нет, в зависимости от характера, склонности и физического состояния каждого»³⁴.

Точно так же А. Фернандес де Мадрид поступает с тем местом в «Двадцатом правиле», где испанское духовенство усмотрело отрицание Эразмом реальности существования чистилища. Он перерабатывает ряд положений в ином свете. «И наоборот, в самой этой жизни, — переводит он, — червь нечестивцев не умирает; скорее, сколько бы они ни притворялись, они испытывают адские муки, если мы можем их так назвать, уже здесь, на земле, ибо большая часть тех мучений, которые испытывает в адском пламени богатый скряга, о коем говорит Евангелие, и тех пеземных мук, о которых так много писали поэты, — это вечная тревога, испытываемая дурной совестью, сопровождаемой привычкой грешить»³⁵.

В отличие от оригинала для испанского варианта книги Эразма характерен несколько сниженный критицизм официальной римско-католической церкви, особенно там, где речь идет о догматически-обрядовых вопросах. В большинстве случаев переводчик с помощью отдельных вставок или сознательного искажения текста смягчает остроту высказанных Эразмом положений. Вот, например, типичный образец вмешательства А. Фернандеса де Мадрида в содержание произведения: «Не говори мне здесь, что любовь в том, чтобы часто ходить в церковь, припадать к статуям святых, зажигать свечи, повторять отсчитанные молитвы. Я не утверждаю, что это плохо, но говорю, что ничего подобного этому Богу не нужно»³⁶. Изменения в тексте были сделаны

³⁴ Ibid. P. 409—410. Это место в русском переводе Ю. М. Каган звучит так: «Монашество — это не благочестие, а образ жизни, полезный или бесполезный для каждого в зависимости от склада тела и характера. Я не стану ни советовать тебе его, ни отсоветовать». См.: *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. М., 1986. С. 216.

³⁵ *Erasmio. El Enquiridion...* P. 376. В переводе Ю. М. Каган это положение звучит следующим образом: «В то время как червь нечестивцев не умирает и они страдают в своем аду уже здесь, на земле. И нет другого пламени для пыток евангельского богатого кутилы, и нет других адских мучений, о которых много писали поэты, кроме постоянной тревоги совести, которой сопровождается привычка грешить». См.: *Эразм Роттердамский*. Указ. соч. С. 198.

³⁶ Курсивом выделены вставки переводчика. Ср. русский текст в переводе Ю. М. Каган (*Эразм Роттердамский*. Указ. соч. С. 157) с испанским текстом (*Erasmio. El Enquiridion...* P. 276).

А. Фернадесом де Мадридом потому, что он был убежден, что «обряды являются составной частью истинного христианства»³⁷.

Известно, что Эразм испытал на себе большое влияние платонизма. Ссылки на авторитет античного философа и его последователей часто встречаются в «Энхириддоне». Переводчик, наоборот, стремится как можно реже упоминать имя древнегреческого мыслителя. Изменяя текст или комментируя его, он старался поставить под сомнение необходимость знания для христианина идей Платона и даже подчеркивал определенную их опасность. «Из философов,— переводит А. Фернадес де Мадрид,— по правде говоря, как многими своими изречениями, так манерой письма и особенностью речи платоники весьма приближаются к пророческим и евангельским образам, но *знать их опасно*»³⁸. Чуть далее переводчик дает аналогичный комментарий. Так, он сообщил, что вовсе неправы те, кто считает, будто Августин ценил Платона выше, чем следовало, хотя в учении античного философа имеются некоторые здравые мысли, в большинстве своем идеи его обманчивы и даже вредны. Читать произведения Платона может только весьма подготовленный человек³⁹.

На первый взгляд кажется, что А. Фернадес де Мадрид стремится согласовать свой перевод со строгими требованиями испанской монашеской цензуры. Для этого он убрал или изменил отдельные места оригинала, смягчил остроту и актуальность высказанных Эразмом мыслей. В действительности так и происходит, но в ряде случаев переводчик неожиданно для читателя с помощью собственных вставок развивает мысль нидерландского философа и усиливает ее критическую направленность. Например, ссылаясь на пример Августина, который, будучи язычником, вел добродетельный образ жизни, достойный истинного христианина, Эразм пишет, что в настоящее время «вряд ли кто найдет такие мысли, такие примеры среди придворных, среди духовных лиц, а я прибавлю — и среди монахов. Но если и есть кто-нибудь такой, то на него станут указывать как на осла среди обезьян и поднимут на смех, в один голос скажут, что он сумасшедший, тупоумный, лицемерный, неуч, меланхолик, совершенно безумный, решат, что он вообще не человек»⁴⁰. А. Фернадес де Мадрид добавляет: «Наконец, если не назовут его еретиком, не опорочат, то, по крайней мере, измыслят другие прозвища, которые также не будут порядочными, и если его открыто не преследуют, это будет большим чудом», ему не скрыться от клеветы и «тысячи подозрений на всю его жизнь»⁴¹.

И все же, если А. Фернадес де Мадрид фальсифицировал текст, убрал оттуда «опасные», с точки зрения ортодоксального католика, места, почему тогда противники Эразма так дружно добивались не только

³⁷ *Alonso D. La traducción del Enchiridion // Erasmo. Enquiridion... P. 478.*

³⁸ *Erasmo. El Enquiridion... P. 134.* Ср. русский перевод: «Из философов я бы предпочел, чтобы ты следовал платоникам, потому что они и многими своими предложениями, и самими особенностями речи стоят ближе всего к пророческому и евангельскому стилю» (*Эразм Роттердамский. Указ. соч. С. 101*).

³⁹ Ср.: *Эразм Роттердамский. Указ. соч. С. 167; Erasmo. El Enquiridion... P. 245—246.*

⁴⁰ *Эразм Роттердамский. Указ. соч. С. 167.*

⁴¹ *Erasmo. El Enquiridion... P. 303.*

запрещения печатать перевод, но и в конечном счете публичного его осуждения?

Обращаясь к архиепископу Севильи, А. Фернандес де Мадрид пишет, что перевод на испанский язык Нового завета «разумен и даже необходим», ибо Евангелия и Послания апостолов являются сводом моральных правил и установлений, откуда каждый христианин обязан брать примеры для подражания⁴². Что касается «Энхиридиона», то, по мнению переводчика, это произведение «показывает каждому христианину, чему он должен следовать для своего спасения и что он должен избегать». Книга содержит «весьма полезные советы для того, чтобы искоренить пороки и стать добродетельным»⁴³. Таким образом, сочинение Эразма воспринималось как практическое руководство для верующего, желавшего стать «рыцарем Христа».

Популярность «Энхиридиона» встревожила противников Эразма. Их не устраивали те изменения, которые внес переводчик. Ведь оригинал был известен только узкому кругу гуманистов. То теперь с ним могло ознакомиться большое число грамотных простолюдинов. А это угрожало испанским монахам потерей ореола святости, а также права быть единственными толкователями Св. писания. Попытки запретить издание книги не удалась; она вышла в свет с одобрения верховного инквизитора. Монахи-антиэразмианцы перешли к новой тактике. Они стали в своих проповедях выступать с осуждением Роттердамца, обвиняя его в ереси, пытаясь настроить широкие слои верующих против нидерландского гуманиста.

Об одном таком случае в письме от 10 сентября 1526 г. А. Фернандес де Мадрид рассказал Луису Коронелю. Некий францисканец Хуан де Сан Висенте в день Св. Антолина при большом стечении народа в кафедральном соборе Паленсии хулил «Энхиридион», утверждая, что в книге «содержится тысяча еретических положений». Затем всех желающих опровергнуть эти заявления монах вызвал на диспут, который и состоялся на следующий день. На нем Х. де Сан Висенте огласил тридцать тезисов, извлеченных из «Энхиридиона», письма к Паулю Вольцу и «Параклес». Все они были объявлены еретическими. Никто не выступил в защиту нидерландского гуманиста, так как все собравшиеся были монахами⁴⁴.

Противники Эразма не гнушались и откровенными выдумками. Находились свидетели, видевшие якобы, как земля разверзлась под ногами переводчика «Энхиридиона» и поглотила его. Взывали к патриотическим чувствам верующих, подчеркивали при этом чуждость и опасность идей Роттердамца для Испании⁴⁵.

Итак, испанские монахи враждебно встретили Эразма и его последователей. Правда, были и исключения. Одним из них явился бенедиктинец Алонсо де Вирус, открыто защищавший взгляды Эразма и даже

⁴² Доказано, что посвящение верховному инквизитору написано А. Фернандесом де Мадридом под влиянием «Параклес» Эразма. См.: *Bataillon M. El Enquiridion en la obra de Erasmo...* P. 54.

⁴³ *Erasmo. El Enquiridion...* P. 94.

⁴⁴ *Menéndez y Pelayo M. Historia de los heterodoxos españoles. Madrid, 1946. Vol. II.*

⁴⁵ *Bataillon M. El Enquiridion en la obra de Erasmo...* P. 42.

устроивший в Бургосе публичные чтения «Энхиридиона». Однако в письме к Роттердаму от 27 апреля 1527 г. он выразил опасение, что в конце концов победят монахи, несмотря на все усилия сторонников Эразма и поддержку со стороны верховного инквизитора⁴⁶.

Под давлением противников нидерландского гуманиста Карл V вынужден был созвать в Вальядолиде специальный совет теологов, которые должны определить наличие ереси в сочинениях Эразма. Монахи подготовили документ, вынесенный ими на обсуждение совета⁴⁷. Заседания совета под председательством Алонсо Манрике проходили с 26 июня по 13 августа 1527 г. Верховный инквизитор неоднократно высказывал свое благосклонное расположение к нидерландскому гуманисту. Так, он запретил публично обвинять Эразма в ереси и проповедовать против него⁴⁸. Совет работал почти полтора месяца, но так и не решил все возникшие вопросы. Он был распущен в связи со вспыхнувшей в городе эпидемией чумы. Несмотря на то что окончательное решение не было принято, эразмианцы почувствовали, что победа осталась за ними, тем более вскоре они получили в свои руки документ, позволяющий беспрепятственно печатать сочинения нидерландского гуманиста. 2 сентября 1527 г. Эразм написал Карлу V письмо, в котором подтвердил свою антилютеровскую позицию и выразил недоумение по поводу того, что его труды проверяет инквизиция. 14 декабря Альфонсо де Вальдес направил Эразму ответ, подписанный императором. Испанский монарх заверял его в «своей любви и расположении», «христианские намерения которого не вызывают у него никаких сомнений». Оба письма по распоряжению секретаря Карла V были скопированы и в дальнейшем воспроизводились почти во всех изданиях перевода «Энхиридиона», а также «Разговоров запросто»⁴⁹.

Ряд исследователей отмечают, что эразмианское движение в период с 1528 по 1532 г. достигло пиковой точки своего развития⁵⁰. Один за другим публиковались переводы на испанский язык многих сочинений Эразма: «О свободе воли», «Язык», «Разговоры запросто» и др. Подсчитано, что за 15 лет в Испании вышло в свет 19 его работ⁵¹.

Но триумф эразмианцев длился недолго. Его противники готовились к решающему бою. В 1528 г. в Саламанке францисканец Луис де Карвахаль опубликовал «*Apologia monasticae religionis diluens pugnas Erasmi*», являющуюся настоящим «Анти-Энхиридионом». Карвахаль пытался опро-

⁴⁶ Ibid. P. 43.

⁴⁷ Авторы документа, обращаясь к верховному инквизитору, жаловались на то, что в Испании начала распространяться ересь, и призвали Манрике осуществить угодное богу дело: искоренить твердой рукой враждебные христианству течения. На 36 страницах Роттердамец обвинялся по 19 пунктам. См.: *Avilés M. Erasmo y la Inquisición (El libelo de Valladolid y la Apología de Erasmo contra los frailes españoles)*. Madrid, 1980.

⁴⁸ Ibid. P. 10.

⁴⁹ Исключения составляют только валенсийское (1528 г.) и лиссабонское (1541 г.) издания «Энхиридиона». Любопытно отметить тот факт, что эти письма не воспроизводились в изданиях других книг Эразма. Очевидно, как полагает М. Батайон, «Энхиридион» и «Разговоры запросто» пользовались особым покровительством со стороны эразмианцев, занимавших высшие посты в государстве.

⁵⁰ *Bataillon M. Erasmo y Espana*. P. 225; *Abellan J. L. Op. cit.* P. 52.

⁵¹ *Historia general de las literaturas hispánicas*. Barcelona, 1968. Vol. II. P. 351.



Филипп Галле.
Портрет Хуана Луиса Вивеса. XVI в.
Гравюра

вергнуть все положения эразмовой «философии Христа». Прибегнув к схоластическому методу доказательств, он выступил в защиту испанского монашества, обвинив Эразма в приверженности к лютеранству. Его ненависть к нидерландскому гуманисту была настолько сильна, что он не стеснялся в выражениях: «Пусть Эразм со своими приспешниками убирается к батавам, своим братьям! У нас, испанцев, чистая и крепкая вера, которую не смогут поколебать словесные уловки и изворотливость Эразма»⁵².

М. Батайон отметил, что монахи-антиэразмианцы с удовольствием сожгли бы не только «Энхиридион», но и его автора⁵³. Так как сделать этого они были не в состоянии, весь свой фанатичный пыл в защиту ортодоксального католицизма они обратили против почитателей Эразма. В борьбе со сторонниками нидерландского гуманиста они использовали любые средства для их компрометации. Большую услугу им оказала широко используемая в инквизиционном судопроизводстве практика доносительства, которая и стала самой действенной формой борьбы с

эразмианцами. В 1525 г. в Толедо был провозглашен так называемый «Эдикт о вере» («Edict de la fe»), по которому каждый верующий обязан доносить на любого, кто мог быть заподозрен в приверженности к «алумбралос» или к лютеранам независимо от того, совершил ли последний проступок письменно, устно или же действием⁵⁴. Вскоре после Вальядолидского совета инквизиция прибегла к этому средству. Уже в 1528 г. был арестован по доносу Диего де Уседа, имевший неосторожность восторженно отозваться об «Энхиридионе», а также утверждать о превосходстве внутреннего убеждения над показным проявлением религиозных чувств⁵⁵.

В 1530 г. противникам Эразма представился удобный случай, позволивший начать последовательные гонения на сторонников нидерландского гуманиста. В Вальядолиде была арестована Франсиска Эрнандес, которая под пыткой назвала ряд видных эразмианцев как «скрытых»

⁵² Bataillon M. El Enquiridion en la obra de Erasmo... P. 56.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Bataillon M. Erasmo y Espana. P. 209.

⁵⁵ Ibid. P. 432-434.

лютеран. В результате ее показаний были арестованы Бернандино Товар, его брат Хуан де Вергара, Мигель де Эгия, Мария дель Касалья и другие влиятельные почитатели Эразма. Инквизиторы представили дело в таком свете, будто в Кастилии существовал широкий заговор лютеран⁵⁶. Ни высокие посты, ни покровительство влиятельных особ не могли освободить их от столь тяжких обвинений. К тому же социально-экономическая и политическая обстановка не только на Пиренейском полуострове, но и во всей империи Карла V складывалась в пользу идейных врагов Эразма.

Многочисленные инквизиционные процессы, страх перед возможным доносом испугали многих эразмианцев. Кроме того, они потеряли в лице Карла V поддержку, ибо последний, потерпев поражение в попытке подвести реформационную «ересь», сплотить европейские государства под своей эгидой, охладел и к своим вчерашним советникам. Эразмианцы уже не могли открыто утверждать о превосходстве внутреннего религиозного убеждения над внешним проявлением религиозности, не критиковали больше погрязшее в пороках монашество и пышность богослужений⁵⁷.

Уже к 1534 г. в Испании для эразмианцев сложилась крайне неблагоприятная ситуация. Большинство из них находилось в застенках инквизиции. В стране был развязан самый настоящий террор против последователей Эразма. Подавлялось малейшее проявление свободомыслия. Сын верховного инквизитора Родриго Манрике писал своему учителю Х. Л. Вивесу: «Наша родина наполнена ненавистью и гордыней, добавь также и варварства. Еще бы, среди них (монахов.— В. М.) бытует убеждение в том, что нет никого из хотя бы мало-мальски образованных людей, кто не был бы преисполнен ереси, заблуждений, иудейства; так что ученым заткнули рот и вынудили молчать, а тем, кто совершенствовал свои знания, внушили, как ты говоришь, огромный страх»⁵⁸. Хорошо осведомленный о положении на родине, Вивес писал 10 мая 1534 г. Эразму: «Мы живем в такое трудное время, когда нельзя ни говорить, ни молчать, не рискуя собой. В Испании арестован Вергара и его брат Товар и еще ряд других ученых мужей»⁵⁹.

Монахам удалось разгромить эразмианское движение. В застенках инквизиции находились видные сторонники нидерландского гуманиста⁶⁰, другие были запуганы и публично отмежевывались от своего учителя (Хуан Мальдонадо и А. Фернандес де Мадрид). Однако торжествовать победу противники Эразма еще не могли. Пока чтение книг Роттердам-

⁵⁶ Ibid. P. 437.

⁵⁷ Материалы процессов пад лицами, подозреваемыми в принадлежности к лютеранам и «алумбрадос», свидетельствуют о попытке инквизиторов добиться признания со стороны обвиняемых в том, что они читали книги Эразма и открыто пропагандировали его взгляды. Обвиняемые в ответ ссылались на то, что труды Роттердамца не противоречат официальной доктрине и чтение их разрешено самой инквизицией. См.: *Costa M. Ortega. Proceso de la inquisición contra Maria de Cazalla. Madrid, 1978. P. 217, 223—224.*

⁵⁸ *Vives J. L. Epistolario. Madrid, 1978. P. 587.*

⁵⁹ Ibid. P. 581.

⁶⁰ К этому времени часть влиятельных эразмианцев умерли: А. де Вальдес (1532), А. Манрике (1536), А. де Фонсека (1534).

на было официально разрешено, в Испании существовала потенциальная возможность дальнейшего распространения его учения, которое способствовало подрыву авторитета католической церкви.

Используя любой предлог, противники Эразма постепенно добивались запрета на издание того или иного сочинения. В 1536 г. «Разговоры за-просто» под предлогом, что «диалоги переведены плохо и само издание неудовлетворительно», перестают печатать⁶¹. С 1537 г. не издается «Энхиридион» на латинском языке, хотя его перевод изредка, но продолжает выходить в свет⁶². В 1559 г. был обнародован «Индекс запрещенных книг», составленный и утвержденный верховным инквизитором Вальдесом⁶³, в который были включены почти все книги Эразма как на латинском, так и на испанском языке, в том числе и перевод «Энхиридиона»⁶⁴.

⁶¹ Bataillon M. El Enquiridion en la obra de Erasmo... P. 61.

⁶² Перевод «Энхиридиона» издавался в Лиссабоне (1541), Севилье (1550), Амстердаме (1555).

⁶³ Полный текст «Индекса Вальдеса» опубликован в кн.: Historia de la Iglesia en Espana. Madrid, 1980. Vol. III-2. P. 696-717.

⁶⁴ Ibid. P. 711.

«ЭНХИРИДИОН» ЭРАЗМА И НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИИ В ТЮДОРОВСКОЙ АНГЛИИ

«Руководство (или оружие, кинжал — *И. О.*) христианского вои́па» («*Enchiridion militis christiani*»), пожалуй, наиболее популярное в XVI в. религиозное сочинение прославленного нидерландского гуманиста. Трактат датируется 1501 г. В послании Иоанну Ботцхейму 30 января 1523 г. из Базеля Эразм вспоминает, что этот труд был написан «по настоянию добродетельной и многострадальной жены некоего Иоанна», которому он предназначался в качестве руководства в благочестии¹. Первая публикация «Энхиридиона» появилась в сборнике «Ночных размышлений» («*Lucubratiunculae*»), изданном в Антверпене Дирком Мартенсом в феврале 1503 г.² Однако широкую известность трактат приобрел лишь после 1518 г., когда он был напечатан отдельным изданием в типографии Фробена вместе с посланием Эразма к Паулю Вольцу в качестве предисловия³. Издание Фробена послужило основой для последующих публикаций и переводов на другие языки. Только при жизни Эразма вышло более пятидесяти изданий «Энхиридиона» на латинском языке и более десятка изданий в переводах. Первое переводное издание «Энхиридиона» вышло на чешском языке в 1519 г. Оно было выпущено «богемскими братьями», исповедовавшими близкие эразмовскому пониманию учения Христа идеалы евангельского благочестия и простоты⁴. В 1520—1521 гг. вышло два издания «Энхиридиона» на немецком, в 1523 г. — два на голландском, в 1525 и 1529 гг. — на французском и вновь на немецком, в 1527 и 1528 гг. — на испанском, в 1531 г. — на итальянском, а в 1533 и 1534 гг. — два издания на английском языке. Всего в течение XVI в. было опубликовано десять изданий «Энхиридиона» на английском языке. Шесть изданий вышли при Генрихе VIII, одно — при Эдуарде VI, дважды «Энхиридион» издавался при Марии Тюдор и один раз при Елизавете. Таким образом, Эразмов «компендиум гуманистического благочестия» оказался сочинением, приемлемым для

¹ *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami/Ed. P. S. Allen. et H. M. Allen. Oxonii, 1906—1958. T. I—XII. 1906. T. I. P. 19—20.*

² Февраль 1503 г. фактически означал 1504 г., так как счет года в Антверпене вели от начала пасхи. Об обстоятельствах и времени написания трактата см. также: *Erasmus. The Epistles/Ed. by F. M. Nichols. N. Y., 1962. Vol. 1. P. 337—338, 361.*

³ *Opus epistolarum. 1913. T. III. P. 361—377.*

⁴ См.: *Allen P. S. The Age of Erasmus. Oxford, 1914. P. 293—294.*

Тюдоров. В зависимости от изменения церковной политики абсолютизма в текст английских изданий «Энхиридиона» вносились лишь небольшие исправления.

Размышления Эразма о нравственном смысле христианского вероучения и его роли в преобразовании общества на началах справедливости опирались на тысячелетнюю традицию и синтезировали этические искания античных и христианских мыслителей от Платона до Августина и Оригена, не говоря уже о современниках Эразма — гуманистах. В условиях кризиса тогдашней официальной идеологии — католицизма — Эразм предложил в «Энхиридионе» своеобразный манифест, содержащий попытку гуманистического переосмысления традиционных представлений о христианском благочестии. Эразм был глубоко убежден в том, что теологические спекуляции по поводу метафизических проблем бессмысленны. Скептическое отношение к схоластической догме гуманист сохранил до конца своей жизни. Истинный теолог, по Эразму, — это тот, кто ведет христианский образ жизни и проповедует его своему ближнему. Поэтому, согласно Эразму, и обычный мирянин может быть равен теологу⁵.

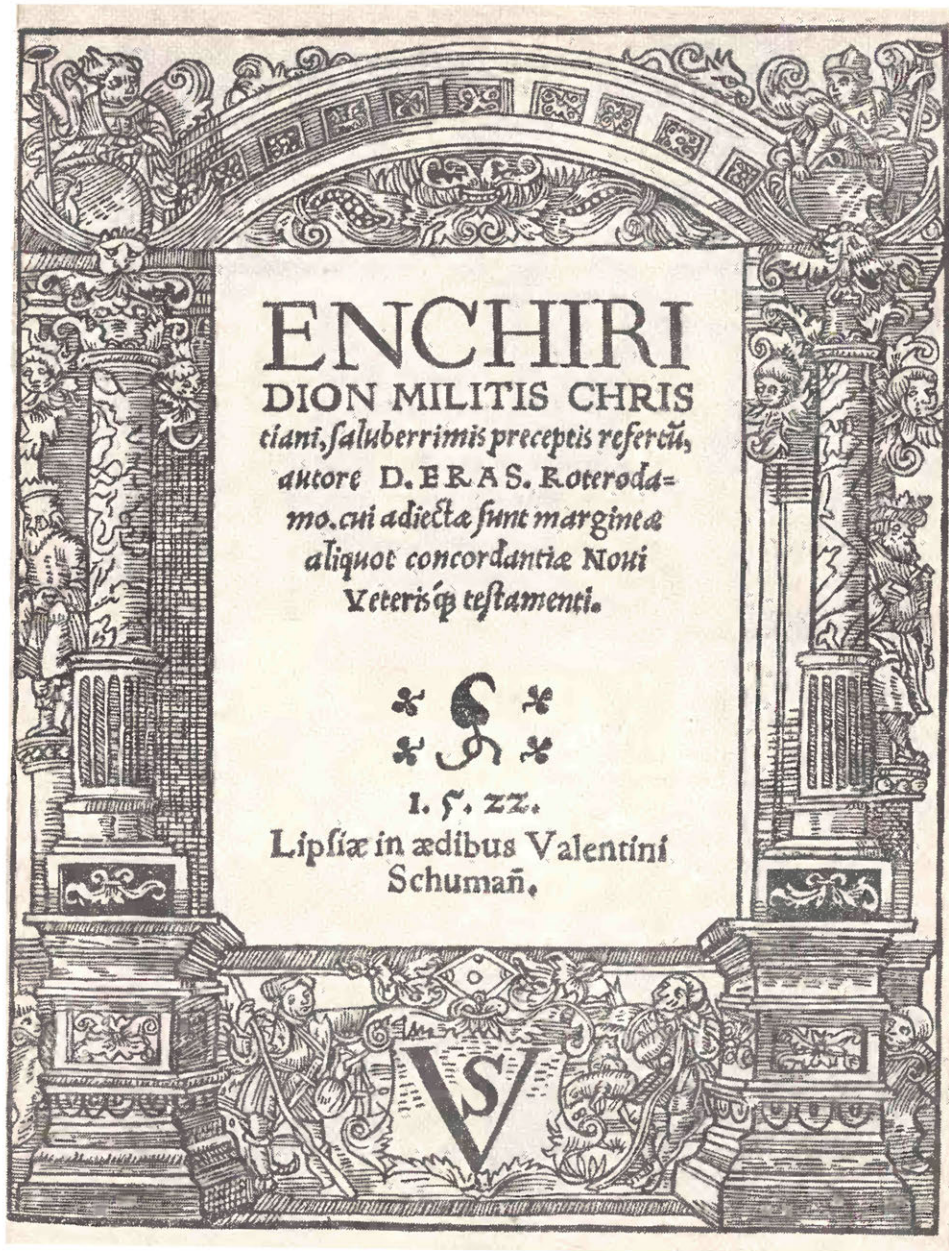
«Энхиридион» Эразма — это практическое руководство для благочестивой жизни в миру. Христианство «Энхиридиона» не сакраментальное и не теологическое. Не случайно столь мирское сочинение, как «Мория» («Похвала Глупости»), по признанию самого Эразма, служило как бы продолжением «Энхиридиона». Учение Энхиридиона, подчеркивал Эразм, было разработано в «Похвале Глупости»⁶. Как справедливо заметил Мак-Коника, сила «Энхиридиона» в отношении к мирянину, рассматриваемому в качестве потенциального источника новой жизни в церкви и в обществе, пришедших в упадок⁷! Эразмов трактат откликнулся на самые жгучие проблемы духовной жизни Европы накануне Реформации, что предопределило популярность и тот широкий резонанс, которые сопутствовали «Энхиридиону» на протяжении всей первой половины XVI в. По существу, в «Энхиридионе» Эразм ставил и намечал теоретическое решение основных проблем Реформации, которые впоследствии разрабатывали ее идеологи — Лютер, Тиндел и др.

Особую актуальность «Энхиридиону» придавало то, что книга, посвященная важнейшим этическим проблемам христианского вероучения, откровенно пренебрегала схоластической теологией, обращалась непосредственно к мирянину, передавала в его распоряжение не только действенный гуманистический метод самопознания, но и эффективное духовное оружие самовоспитания и христианского спасения, которым дотоле всецело и безраздельно владела официальная теология и церковь. Сам того не желая, Эразм нанес сокрушительный удар по официальной католической теологии, сделав средства христианского спасения доступными каждому мирянину, пожелавшему приобщиться к высшим духовным ценностям христианства — философии Христа, воплощенной в Евангелии, — без посредничества духовенства и церкви. В результате духов-

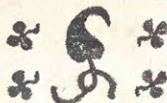
⁵ См.: *Mc. Conica. English Humanists and Reformation Politics*. Oxford, 1965. P. 26–27.

⁶ *Opus epistolarum*. 1910. Т. II. P. 337.

⁷ *Mc. Conica. Op. cit.* P. 23.



**ENCHIRI
DION MILITIS CHRIS**
*tiani, saluberrimis preceptis refertū,
autore D. ERAS. Roteroda-
mo, cui adiecta sunt margine &
aliquot concordantie Novi
Veterisq; testamenti.*



I. 5. 22.

Lipsiæ in ædibus Valentini
Schumañ.

ная монополия католической церкви оказывалась под угрозой, а теология, по крайней мере наиболее действенная ее сфера — христианская этика, становилась объектом исследования и активной деятельности мирянства, а впоследствии и политика.

Известный английский историк XVI в., автор жизнеописаний деятелей английской реформации Джон Фокс считал, что папы до тех пор сохраняли верховную власть, пока Эразм не начал писать, а Фробен печатать⁸. Говоря о влиянии Эразма на идеологов английской реформации, Джон Фокс особо отмечал важную роль «Энхиридиона», уже в начале 20-х годов XVI в. (в 1522 или 1523 г.) переведенного на английский язык Уильямом Тинделом, служившим в то время скромным воспитателем в семье Джона Уэлша в Литлсэдбери в графстве Глостершир. После того как У. Тиндел познакомил со своим переводом главу семьи и его жену, сообщает Д. Фокс, эти набожные люди, дом которых часто посещали духовные лица, перестали приглашать прелатов. Они пришли к убеждению, что прелатов с успехом заменит средство христианского самовоспитания, предложенное мастером Тинделом, т. е. его английский перевод Эразмова «Энхиридиона»⁹. «И кому не ясно, — продолжает Фокс, — что написанные вслед за напечатанными сочинениями Эразма труды Лютера так покосили папскую тиару, что, похоже, она уже никогда больше впредь не держалась прямо на голове папы»¹⁰. Д. Фокс утверждал, что «никто из живущих не может сравниться с Эразмом», который превосходит даже «большинство старых авторов», ибо «он раскопал многие жгучие истины или по меньшей мере возродил нашу свободную волю, дабы исследовать их»¹¹.

«Энхиридион» Эразма вооружал христианского воина молитвой и знанием, особенно знанием Св. писания, в изучении которого мирянин должен обрести главное средство в борьбе со злом. Основательное знание Св. писания, по Эразму, подразумевало также сознательное усвоение этического наследия языческих философов. В качестве доброкачественного комментария к Св. писанию автор «Энхиридиона» признавал только ранних отцов церкви — Оригена, Амброзия, Иеронима и Августина, поскольку они ближе всего к истокам христианской доктрины, и решительно отвергал средневековых теологов, настаивая на аллегорическом, а не буквальном толковании священных текстов.

Сочиняя «Энхиридион», Эразм, по-видимому, сознательно опирался на многовековую литературную традицию, ведущую к античной классике и патристике. Примечательно, что начало работы над трактатом относится к 1501 г., когда Эразм опубликовал со своим комментарием последнее сочинение Цицерона «Об обязанностях». Публикацию предваряло послание Эразма к Якову Фехту из Парижа, где печаталась книга, от 28 апреля 1501 г., в котором будущий автор «Энхиридиона» первый раз употреблял это слово в его двойном значении: «руководство», «настав-

⁸ См.: *Devereux E. J. Renaissance English Translation of Erasmus: A Bibliography to 1700.* Toronto, 1983. P. 3.

⁹ *Foxe J. Acts and Monuments/Ed. by Josiah Pratt. L., 1877. P. 116; Devereux. Op. cit. P. 3.*

¹⁰ *Foxe J. Acts and Monuments. L., 1583. Sig. PP8; Devereux. Op. cit. P. 19.*

¹¹ *Foxe J. Acts and Monuments. 1877. P. 13; Devereux. Op. cit. P. 4.*

ление» и «оружие», «кинжал»¹². Он сравнивал небольшой трактат Цицерона с маленьким кинжалом, который никогда не надо выпускать из рук. При его скромных размерах трактат Цицерона, по словам Эразма, обладал не меньшей мощью, чем оружие Ахилла и Энея, полученное от самого Вулкана.

Другое классическое руководство — своеобразный учебник стоической философии — «Энхиридион» Эпиктета (50—120 гг. н. э.). Труд Эпиктета был переведен с греческого на латинский флорентийским гуманистом Анджело Полициано. Не исключено, что Эразм читал сочинение Эпиктета в переводе Полициано¹³.

Далее в письме к Я. Батту в марте 1500 г. из Парижа, сообщая о своем имуществе, направленном из Англии, Эразм упоминал «Энхиридион» Августина, который в 421 г. составил духовное руководство для некоего Лаврентия¹⁴. Так что традиция составления нравственного руководства типа «Энхиридиона» ведет свое происхождение от античности, а мотив христианского воиша явно восходит к Евангелию; эту метафору использует апостол Павел в Послании к эфессянам (гл. 6, ст. 14—17). Но не только античная языческая и христианская традиция оказывали влияние на автора «Энхиридиона». Не менее значительно влияние современников-гуманистов. Вспомним, как высоко отзывался Эразм об оксфордских лекциях Д. Колета, посвященных толкованию Посланий апостола Павла. В письме к Юстасу Ионасу Эразм вспоминал, сколь велика была притягательная нравственная сила этих лекций¹⁵.

По возвращении из Англии Эразм принялся за составление своего собственного комментария на Послания Павла к римлянам. Этот труд Эразма имеет, на наш взгляд, прямое отношение к «Энхиридиону». Не случайно, посылая Д. Колету в 1504 г. в подарок экземпляр «Энхиридиона», Эразм ссылался на эту более раннюю свою работу: «Три года назад отважился написать кое-что о Послании Павла к римлянам и единым порывом, как это было, закончил четыре тома»¹⁶. На этот свой комментарий, видимо, и ссылается Эразм в конце «Энхиридиона», когда пишет: «Прежде всего хорошо познакомиться с Павлом. Пусть он всегда будет у тебя под рукой, листай его ночью и днем, наконец, выучи его наизусть. Мы уже давно с большим усердием готовим его толкование...»¹⁷

«Энхиридион» убедительно показывает, сколь велико было значение Посланий апостола Павла для этической концепции Эразма. По наблюдению О'Доннел, наибольшее количество аллюзий на тексты Нового завета в «Энхиридионе» относится к Посланиям апостола Павла. В тексте трактата более ста ссылок на Послания апостола Павла к коринфянам и к римлянам¹⁸.

¹² Opus epistolarum, T. I. P. 356—357.

¹³ Нута А. The Youth of Erasmus. N. Y., 1968. P. 48, 165.

¹⁴ Opus epistolarum, T. I. P. 285.

¹⁵ «Хотя он (Колет.— И. О.) не получил и не добивался ученых степеней в теологии, здесь не было ни одного доктора теологии или права, ни одного аббата или другого сановника, которые не приходили бы его слушать...» (Opus epistolarum, 1922. T. IV. P. 515).

¹⁶ Ibid. T. I. P. 404.

¹⁷ Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften. Darmstadt, 1968. Bd. I. S. 372.

¹⁸ См.: Ibid. P. XXI.

Бесспорно, что Эразм — автор «Энхиридиона», но вряд ли можно категорически утверждать, что основные идеи трактата, выражавшие гуманистическое понимание христианства, впервые им сформулированы. У Эразма были не только предшественники, но и единомышленники, столь же рьяно проповедовавшие идеалы мирского благочестия и нравственного совершенствования на основе Нового завета и видевшие в этом действенное оружие реформы общества. В предпочтении, которое гуманисты круга Эразма отдавали практическому благочестию, живой вере перед схоластической теологией, в их представлениях о христианском благочестии как практической реализации личной веры и христианской любви определенно сказались влияние движения «нового благочестия» («*devotio moderna*»), которое вдохновляло Эразма и его друзей в борьбе за реформу. Идеи «Энхиридиона» были чрезвычайно актуальны в Европе на рубеже XV—XVI вв. Однако Эразму принадлежит несомненная заслуга наиболее полного синтеза, сведения воедино гуманистического понимания христианской этики. В этом смысле труд Эразма стал подлинным манифестом гуманистического христианства, обогащенного знанием «благородных наук» — литературного и философского наследия языческой культуры античности. Подобная идейная позиция определенно противостояла официальному католицизму с его схоластической теологией. Далее, при всем своеобразии этической философии Северного Возрождения, так называемого «христианского гуманизма», его корни питали также идеи итальянских неоплатоников Фичино и Пико.

Известно, что, прежде чем обосноваться в Оксфорде, друг и в определенном отношении наставник Эразма Джон Колет побывал в Италии, привлеченный славой итальянских гуманистов. Не вызывает сомнений, что не только благодаря собственным штудиям, но и в результате личных контактов с английскими гуманистами Эразм осмысливал и воспринимал идейное наследие итальянцев.

Тщательное текстологическое исследование «Энхиридиона», проведенное Анной О'Доннел, обнаруживает ряд параллелей между нравственными правилами благочестивой жизни, сформулированными Пико в его «*Regulae Dirigentes*», и трактатом Эразма. И это не простая случайность. Сочинения Пико, изданные в Болонье в 1496 г., произвели глубокое впечатление на севере Европы. Ими увлекался молодой Томас Мор, который перевел на английский биографию итальянского гуманиста и его нравственные наставления, этот своеобразный прообраз Эразмова «Энхиридиона», — «Двенадцать правил Джона Пико графа Мирандолы, побуждающие и направляющие человека в духовных борениях»¹⁹. Английский перевод Мор дополнил своей парафразой — «Двенадцать орудий духовной битвы, которые каждый должен иметь в руках, когда на ум приходит греховный соблазн наслаждения»²⁰.

Есть основания думать, что Мор переводил Пико в 1505 г. по второму изданию сочинений итальянского гуманиста, опубликованному в Венеции в 1498 г.²¹ К этому времени уже вышло и страсбургское изда-

¹⁹ *More Th. The English Works. L.; N. Y., 1931. Vol. 1. P. 384—385.*

²⁰ *Ibid. P. 386—394.*

²¹ См.: *Sylvester R. S. A Part of his own: Thomas More's Literary Personality in his Early Works // Moreana. 1967. N 15/16. P. 35.*

ние сочинений Пико 1504 г. Известно, что Эразм до 1500 г., т. е. через год после своего первого визита в Англию, нигде не упоминает сочинений Пико. Сопоставляя все эти факты, Р. Сильвестер считал, что есть основание предполагать, что именно Мор был тем, кто первый познакомил Эразма с сочинениями Пико делла Мирандолы²². И хотя предположение Р. Сильвестера не доказано, важно совпадение интересов обоих гуманистов к идейному наследию Пико.

Как свидетельствуют сочинения Томаса Мора, особенно его корреспонденция, он не только разделял основные идеи «Энхиридиона» Эразма, но и горячо отстаивал их в полемике против обскурантизма и схоластики, в частности в Послании к Оксфордскому университету, в Послании к Дорпу, в Послании к монаху и т. д. Например, выступление Эразма в защиту «благородных наук», его призыв изучать «сочинения языческих поэтов и философов», дабы подготовиться к восприятию Св. писания²³, находят достойное обоснование в послании Мора к Оксфордскому университету, а также в письме к Томасу Ретголлю в защиту Лукиана²⁴. Примечательно, что Эразм и Мор в подходе к античному наследию руководствовались одним этическим критерием: изучать сочинения языческих поэтов и философов необходимо и полезно, ибо «эти сочинения лепят и оживляют детский разум и удивительным образом подготавливают к познанию божественных Писаний». Однако, по мнению автора «Энхиридиона», эти штудии хороши при условии, «если все это приводит ко Христу», поскольку всему следует предпочесть «божественную мудрость»²⁵. Изучение языческого наследия античной культуры для гуманиста — это путь к нравственному совершенству. Тем не менее предпочтение отдается не знанию, а добродетели. Ту же позицию отстаивал Т. Мор в послании к Гонеллю, ратуя за «ученость, соединенную с добродетелью», но подчеркивал, «что среди всех благ добродетель стоит на первом месте, а ученость — на втором. Прежде всего надобно выучиться благочестию по отношению к Богу, милосердию — по отношению ко всем людям, а по отношению к себе — скромности и христианскому смирению»²⁶.

Общность этических взглядов автора «Энхиридиона» и Т. Мора проявляется и в понимании ими высших нравственных ценностей. Мысль Эразма о том, что «в мире нет ничего столь драгоценного и столь усладительного», как уверенное спокойствие духа (*animus*) и счастливая радость чистой совести (*pura mens*), невольно заставляет вспомнить рассуждения автора «Утопии» о предпочтительности духовных наслаждений и важнейших из них, происходящих «из упражнений в добродетели».

²² Ibid.

²³ *Erasmus. Ausgewählte Schriften. Bd. 1. S. 82.*

²⁴ *Мор Т. Утопия. М., 1978. С. 300–301.* Ср. также рассуждение о — «тесном и узком пути, который ведет к жизни вечной» в послании Мора к Ретголлю о Лукиане и в «Энхиридионе» Эразма: «Кем бы ты ни был, тебе надлежит пойти по этой узкой тропе, по которой идут немногие из смертных» (*Erasmus. Ausgewählte Schriften. S. 246; Мор Т. Утопия. Прил. С. 334*).

²⁵ *Erasmus. Ausgewählte Schriften. Bd. 1. S. 84.*

²⁶ *More Th. The Correspondence. Princeton, 1947. P. 122; Мор Т. Утопия. Прил. С. 314.*

тели и из сознания благой жизни»²⁷. В «Утопии» Т. Мора встречаются и другие параллели, сближающие ее с «Энхиридионом»²⁸.

С наступлением Реформации религиозно-этические произведения Эразма обретают новое содержание. В трактатах Эразма реформаторы искали и находили близкое их пониманию толкование учения Христа как надежного пути к спасению, минуя догматическую теологию и церковную обрядность, которым противопоставлялось непосредственное обращение к Евангелию и мирское благочестие. Не случайно, что именно «Энхиридион» привлек внимание У. Тиндела, а впоследствии официальных английских политиков, сторонников создания национальной церкви, независимой от папства. Трактат Эразма явился своеобразной энциклопедией христианской этики, позволявшей убедительно обосновывать необходимость и законность реформационных преобразований.

Английские сторонники Реформации использовали последние Эразма как своего союзника против суеверия и формализма традиционных церковных порядков, а также в своих выступлениях против монашества. Апеллируя к Эразму, они доказывали необходимость перевода Св. писания на родной язык, дабы каждый мирянин мог самостоятельно приобщиться к учению Христа и его апостолов. Примечательно, что уже в июне 1529 г. в Аптверпене Иоганном Хоохстратепом был напечатан первый английский перевод «Параклезиса», сочинения, в котором Эразм ратовал за Библию на родном языке, доступную любому мирянину. Считается, что автором этого перевода был Уильям Рой, секретарь и соратник У. Тиндела²⁹. За год до издания «Параклезиса» на английском языке Тиндел, апеллируя к этому сочинению, заявлял, что, если противники английской Библии хотят доказать свою правоту, они обязаны попытаться опровергнуть аргументы Эразма³⁰.

В ноябре 1533 г. в Лондоне Джоном Бидделом был издан первый английский перевод «Энхиридиона». Точных сведений об авторе перевода нет. Однако принято считать, что это была публикация перевода У. Тиндела, над которым он работал в 1522—1523 гг. К сожалению, и по сей день не установлено, по какому из многочисленных к тому времени латинских изданий Эразмова трактата работал переводчик. Ясно лишь, что это было издание, опубликованное после 1518 г., когда появилась фробеновская публикация «Энхиридиона» с посланием к П. Вольцу в качестве предисловия. Английский перевод 1533 г. обладает несомненными литературными достоинствами, он отличается образным языком и

²⁷ Мор Т. Утопия. С. 222. Ср.: *Erasmus. Ausgewählte Schriften*. S. 326. «Истинное и единственное наслаждение — радость чистой совести... Высшая утеха — удовольствие от истины» (*Erasmus. Ausgewählte Schriften*, S. 256).

²⁸ Например, понимание «истинного благородства»: «истинное благородство не в том, чтобы происходить от знатных предков и кичиться знатностью рода; истинное благородство в презрении к суетному, в подражании Христу» (*Erasmus. Ausgewählte Schriften*, S. 252). Ср. также негативное отношение автора «Энхиридиона» к власти денег и богатства как источнику социальной несправедливости, а также представление Эразма об обязанностях магистратов и правителей служить общему благу — «всего себя отдать всеобщей пользе». Аналогичные идеи высказывал Т. Мор в «Утопии». См.: *Erasmus. Ausgewählte Schriften*. S. 246, 248, 288.

²⁹ *Devereux*. Op. cit. P. 7.

³⁰ *Tyndale W. Doctrinal Treatises/Ed. by H. Walter. Cambridge, 1848. P. 161—162.*

энергичным стилем ритмической прозы, характерным для Библии У. Тиндела³¹.

Гипотеза, что именно Тиндел был автором перевода, опубликованного в 1533 г., может вызвать сомнение из-за несогласованности в ссылках на Св. писание в английском издании «Энхиридиона» и в трактатах реформатора. В частности, все цитаты из Св. писания в английском тексте «Энхиридиона» приводятся на основе латинской Вульгаты, тогда как Тиндел переводил Св. писание по исправленному изданию Эразма. Правда, работа Тиндела над переводом «Энхиридиона» относится к 1522 г., а публикация его перевода Св. писания появилась лишь спустя четыре года. Поэтому английский перевод «Энхиридиона» можно рассматривать как первый опыт Тиндела-переводчика. Однако все же следует отметить и другие несвойственные библейским переводам Тиндела разночтения. Как известно, в английской Библии Тиндела «ecclesia-church» («церковь») переводится как «congregation» («конгрегация»), «caritas-charitate» («милосердие») — как «love» («любовь»), против чего резко возражал Т. Мор в полемическом трактате «Диалог о Тинделе». Между тем в английском «Энхиридионе» 1533 г. сохраняется традиционное, несвойственное Тинделу словоупотребление «church», «charyte» и др. Например, в Новом завете Тиндела латинское «pietas» переводится английским «godlines». В английском тексте «Энхиридиона» это ключевое для Эразмова трактата слово имеет пятьдесят различных форм³².

Тем не менее большинство исследователей все же склонны считать автором английского перевода «Энхиридиона», опубликованного Джоном Бидделом 15 ноября 1533 г., Уильяма Тиндела³³.

Спустя несколько месяцев, 12 февраля 1534 г., в той же лондонской типографии Д. Биддела было опубликовано новое, исправленное издание английского перевода Эразмова трактата. И на этот раз автор перевода не был упомянут. Появление за столь короткий срок двух разных изданий английского перевода «Энхиридиона» не простая случайность. Идеи Эразма казались важными и актуальными для деятелей английской реформации. Авторитет Эразма, несомненно, использовался для оправдания тюдоровской политики преобразования государственного церковного устройства. Издатели и книготорговцы, специализировавшиеся на распространении реформационной литературы, и в частности Д. Биддел,

³¹ *Devereux*. Op. cit. P. 6.

³² *O'Donnell A.* Introduction // *Erasmus, Enchiridion. An English Version*. Oxford, 1981. P. LII—LIII f. p. 12/2—3; 102/18—19n; 126/6—8n. Commentary. P. 214.

³³ Кроме Тиндела, «Энхиридион» переводил на английский язык Томас Артур (умер в 1532 г.) — драматург и проповедник из Норфолка, дважды (в 1526 и 1527 гг.) обвинявшийся в ереси. Однако сходство стиля с тинделовским и роль Д. Биддела как протезе Кромвеля и издателя реформационных книг, по мнению исследователя, говорят в пользу авторства Тиндела. См.: *Devereux*. Op. cit. P. 104. О Тинделе как переводчике «Энхиридиона» см.: *Fore J.* Acts and Monuments. 1877. P. 116; *Gee J. A.* Tyndale and the 1533 Enchiridion of Erasmus // *PMLA*. 49, 2 (1934). P. 460—471; *Mozley J. F.* The English Enchiridion of Erasmus // *Review of English Studies*. 20 (1944). P. 97—107; *Gee J. A.* John Byddell and the first publication of Erasmus' Enchiridion in English // *ELH*. 4 (1937). P. 43—59; *Devereux E. J.* Op. cit. P. 104—105; *O'Donnell A.* Op. cit. P. XLIX—LIII.

были тесно связаны с Томасом Кромвелем и руководствовались его инструкциями.

В июле 1533 г. член Королевского колледжа в Кембридже Мартин Тиндел послал Т. Кромвелю для ознакомления свой перевод на английский язык известного послания Эразма к Юстасу Ионасу с жизнеописанием Джона Колета и Жана Витрье. По мысли переводчика это сочинение помогало внушить мысль о необходимости и справедливости церковных преобразований³⁴. 13 мая 1534 г. другой переводчик, Леонард Кокс, отправил книготорговцу Джону Тою перевод парафразы Эразма на «Послание апостола Павла к Титу» со своим предисловием, в котором пояснял, как доктрина Павла о послушании светской власти оправдывает королевскую супрематию в церковных делах. Л. Кокс просил Д. Тою показать текст перевода Т. Кромвелю, дабы узнать, можно ли его опубликовать³⁵.

Таким образом тудоровская администрация контролировала распространение в стране реформационной литературы. Известно, что еще в конце 1533 г. Генрих VIII в беседе с французским послом откровенно говорил о своем благожелательном отношении к распространению в стране антипапских книг. В феврале 1534 г. посол императора Юстас Шапюи доносил Карлу V о сознательном попустительстве английских властей к распространению в стране антипапской литературы: «Эти люди постоянно интригуют и печатают сочинения, направленные против святого престола». И в следующем месяце: «Каждый день появляются новые книги против папы»³⁶.

В условиях все обострявшейся антипапской политики Генриха VIII уже упомянутый нами английский издатель «Энхиридиона» Дж. Биддел в 1533 и 1535 гг. публикует два английских издания анонимной, но фактически принадлежавшей Эразму сатиры па папство: «Юлий, не допущенный на небеса». Реформационная политика тудоровского правительства существенно влияла не только на отбор предназначенных для перевода на английский сочинений Эразма, но и на перевод и интерпретацию авторского текста, что заметно отразилось в характере исправлений, внесенных во второе издание английского «Энхиридиона» 1534 г. Речь идет о переводе и толковании ключевого для «Энхиридиона» понятия «*pietas*», по-английски «*piety*». Конечно, английское «*piety*» — благочестие — включает не только почитание бога, но и почитание родителей, почитание церковных и светских властей. Тем не менее в латинском тексте «Энхиридиона» в ряде случаев «*pietas*» относится к богу. В издании 1534 г. в трех случаях ориентированное на бога толкование благочестия было изъято из текста. С помощью примечаний и добавлений к английскому эквиваленту «*pietas*» — «*piety*» переводчик добивается изменения акцента и смыслового оттенка эразмова понятия благочестия, трактуя его прежде всего как почитание и повиновение по отношению к светской власти. Отмеченные купюры в английском тексте «Энхиридиона» переводчик заменил своим добавлением, определяющим

³⁴ *Devereux*. Op. cit. P. 9.

³⁵ *Ibid.* P. 10.

³⁶ *Ibid.* P. 10, 20 (n 42).

благочестие: «благочестие (piety) есть богоугодная любовь и почитание, которые младшие питают к своим старшим»³⁷.

Указанные изменения в английском тексте «Энхиридиона» вполне соответствовали политическому моменту, когда парламенту предстояло утвердить Акт о Верховенстве, провозглашавший короля главой церкви и соответственно делавший его главным интерпретатором божественной воли. Далее, издателю английского «Энхиридиона», по-видимому, показались неуместными рассуждения Эразма об ответственности правителей перед народом и вреде тирании. В результате из текста Послания к П. Вольцу, служащего предисловием «Энхиридиона», была опущена имеющаяся в латинском оригинале фраза: «никто из правителей не заслужил больше, чем тот, кто старается, чтобы дело народное процветало возможно больше и возможно меньше страдало от тирании»³⁸. Издание 1534 г. еще содержит упоминание о римских папах («popes»), в следующем издании 1538 г. говорится уже о епископах Рима («bishops of Rome») ³⁹. В соответствии с английской реформационной политикой в английский перевод «Энхиридиона» вносились и другие исправления. Из текста исключались ссылки на монахов, усиливался акцент на праве проповеди Евангелия, отрицании действительности индульгенций. Ряд существенных изменений и купюр были внесены в издание «Энхиридиона» 1541 г.⁴⁰ Интересно отметить, что английское издание «Энхиридиона» печаталось и в условиях контрреформационной политики при Марии Тюдор. При этом большинство антипапских исправлений, сделанных ранее, в изданиях 1538 и 1541 г. были устранены, а также были восстановлены ссылки на монахов.

Как это ни покажется странным, издание «Энхиридиона» 1576 г., вышедшее при Елизавете, воспроизводило текст, опубликованный при Марии Тюдор со всеми его пассажами, благожелательно упоминающими пап и монахов. В то же время из текста елизаветинского издания «Энхиридиона» были упразднены ссылки на католическую мессу. Вместо «мессы» («the Mass») в тексте появляется «божественная литургия» («the Communion service») ⁴¹.

Возвращаясь к публикации 1534 г., следует отметить, что английский перевод «Энхиридиона» поражает не столько купюрами, сколько добавлениями, которые отсутствуют в латинском оригинале⁴². О характере этих добавлений можно судить по приведенному выше определению «piety». Изменения и поправки в английском тексте обусловлены, как правило, реформационной политикой тюдоровского абсолютизма. При всей умеренности религиозной позиции Эразма критическая направленность «Энхиридиона» по отношению к традиционным церковным установлениям католицизма придавала английскому изданию Эразмова трак-

³⁷ *Erasmus*, *Enchiridion*. An English Version/Ed. by Anne M. O'Donnell. Oxford, 1981. P. 403/25n; 105/5n; 114/1n; *O'Donnell A. Op. cit.* P. XLV.

³⁸ «Et (populi res) quam minima tyrannide premantur» (*Erasmus*. *Ausgewählte Schriften*. Bd. 1. S. 18; *Erasmus*. *Enchiridion*. An English Version, p. 13/30n; 215 13/30).

³⁹ *Ibid.* App. P. 297–299.

⁴⁰ *Ibid.* P. XXXVII–XXXVIII; P. 297–299.

⁴¹ *O'Donnell A. Op. cit.* P. XXXIX cf. App. P. 298.

⁴² *Ibid.* P. XLII.

тата важное значение в политической кампании абсолютизма, помогавшей обосновать и оправдать наметившийся разрыв с Римом⁴³.

И все же в целом английский перевод почти не искажал текста Эразма, ибо в нем присутствовали разные темы. Переводчику было достаточно отобрать нужный материал и снабдить его соответствующим толкованием. Конечно, английский «Энхиридион» выглядит упрощеннее, чем латинский. Подчас исчезает тонкость, ирония оригинала, зато появляется бóльшая ясность и простота истины, что, казалось, вполне отвечало исходному замыслу Эразма: «основываясь на чистейших евангельских и апостольских источниках и наиболее надежных толкованиях», «свести всю христианскую философию в компендий и сделать это столь же просто, сколь и искусно, столь же кратко, сколь и ясно»⁴⁴. И еще о назначении книги: «пусть она не способствует теологическому диспуту, а спешествует всего только праведной жизни», ибо по замыслу автора «Энхиридиона» — это прежде всего «наставление в том, как жить»⁴⁵.

Крупнейший знаток текстологии английского перевода «Энхиридиона» Анна О'Доннел, подготовившая и опубликовавшая научное издание текста 1534 г., считает наиболее отличительной особенностью английской версии Эразмова трактата многообразие использования английских выражений для передачи ключевых слов «*pietas*» и «*pius*»⁴⁶. Сочетание этих двух слов в английском тексте «Энхиридиона» передается пятьюдесятью различными способами. В двадцати случаях «*pietas*» (благочестие) переводится, как у Тиндела, словом «*godliness*». Кроме того, в английском издании «Энхиридиона» 1534 г. слово «*piety*» имеет семь вариантов написания, иногда очень близких по орфографии к «*pity*». Это многообразие словоупотребления объясняется прежде всего отсутствием в английском языке XVI в. ясного орфографического различия между близкими по написанию, но разными по смыслу словами «*piety*» и «*pity*»⁴⁷.

Но более глубокая причина подобного многообразия словоупотребления связана не столько со спецификой английской орфографии XVI в., сколько с богатством содержания эразмовой концепции «*pietas*» (благочестия), каждый раз требующей от переводчика не только толкования слова, но прежде всего раскрытия понятия и его оттенков в зависимости от контекста⁴⁸.

.....

⁴³ Ibid. P. LI.

⁴⁴ *Erasmus. Ausgewählte Schriften. Bd. 1. S. 12, 14.*

⁴⁵ Ibid. S. 4.

⁴⁶ Для перевода латинского «*pietas*» переводчик использует также «*devotion*», для латинского «*pius*», кроме «*pity*», еще и «*compassion*». См.: *O'Donnell A. Op. cit. P. XLIV—XLV.*

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

ЭРАЗМ И ИТАЛЬЯНСКАЯ ЕРЕСЬ XVI В.

1570-й год пятый год понтификата Пия V, был ознаменован множеством казней еретиков, которые папа, бывший великий инквизитор Микеле Гислиери, обставлял с необычайной торжественностью. Две из них вызвали особый отклик римских площадных острословов, запечатленный в дерзких пасквинатах.

Одна была посвящена поэту и сатирику Николо Франко, повешенному 11 марта 1570 г. на мосту св. Ангела:

Здесь Франко погребен. Над ним
Уж слава крылья распростерла.
Чтоб он умолк, жестокий Рим
Ему сдавил веревкой горло¹.

Другая — гуманисту Аонио Палеарио, обезглавленному и сожженному несколько месяцев спустя, 3 июля:

Как бы страшась зимы холодной,
Людей сжигая как дрова,
Желает Пий — гласит молва —
Привыкнуть к жару преисподней².

Ходившие в списках анонимные пасквинаты явились в контрреформационном Риме последним прибежищем свободомыслия; проникнутые сочувствием к жертвам инквизиции, они вместе с тем прозвучали своеобразной отходной по итальянскому эразмианству.

Интерес к личности и творчеству Эразма Роттердамского отнюдь не был, как это утверждалось в одной работе 50 лет назад, «лишь эпизодом в культурной и духовной истории Италии»³. (Справедливости ради надо отметить, что именно автор этого суждения, Делио Кантимори, раскрыл в своих многочисленных исследованиях роль и значение эразмианства в развитии итальянского еретического движения.)

.....

¹ *Simiani C.* Nicolò Franco, la vita e le opere. Torino; Roma, 1894. P. 40.

² *Poesia del Quattrocento e del Cinquecento*/A cura di C. Muscetta e D. Ponchiroli. Torino, 1959. P. 839. В оригинале пасквинаты — терцины; нам представлялось, что их эпиграмматическому характеру в русской традиции более отвечает ямбическое четверостишие.

³ *Cantimori D.* Note su Erasmo e la vita morale e religiosa italiana nel secolo XVI // Saitta A. *Antologia di critica storica*. Vol. I—III. Bari, 1958. Vol. II. P. 473.

Воздействие Эразма на итальянскую мысль XVI столетия было многообразным, длительным и глубоким. Сочинения его неоднократно издавались в Италии, в том числе и в итальянских переводах. Встречали сочувствие не только его критика внешней религиозности и обличение пороков духовенства, но в еще большей мере — «философия Христа», идеи христианского гуманизма, этического истолкования христианства. Влиянием Эразма были затронуты и некоторые слои церковной иерархии, вплоть до составителей «Совета по исправлению церкви». Но эта линия умеренных реформ была сметена железной волей отцов Тридентского собора. Новейшие исследователи отмечают не только контрреформационную, но и специально антиэразмианскую его направленность. Кардиналы-эразмианцы всякий раз сдавали свои позиции и либо превращались в ретивых гонителей инакомыслия, либо сами оказывались объектом преследований.

Наиболее глубоко и серьезно эразмианство проявилось в движении «итальянской ереси»⁴. Не примкнувшие ни к одному из организационно (церковно) оформленных вероисповеданий расколотой религиозными конфликтами Европы, итальянские еретики сохраняли верность гуманистической традиции, восходящей к неоплатонической идее всеобщего согласия, но наиболее полно воплощенной для них в христианском гуманизме Эразма Роттердамского.

Правда, Николо Франко не принадлежал к итальянскому еретическому движению и, говоря формально, не был еретиком⁵. Во всяком случае, католические историки настаивают на том, что казнен он был всего лишь за злоязычие — недаром он был учеником, подражателем и соперником «бича государей» Пьетро Аретино. В частности, он обвинялся в сочинении памфлетов на папу Павла IV. Но его нападки на папу носили не личный характер, они затрагивали римскую курию в целом, и то, что могло сойти с рук в 30-х годах XVI в., оказывалось позднее крайне опасным (и отдающим ересь, если не формально еретическим) преступлением; как, например, знаменитая его эпиграмма:

Ты хочешь Павла знать и Павлов двор?
Взгляни: толпятся присно перед дверью
Тщеславие, алчба и лицемерье
И содомии мерзостный позор⁶.

Но Франко был не только продолжателем эразмовой сатиры в критике пороков духовенства. Во время инквизиционного процесса следователи вменяли ему в вину выступления против запрета сочинений Эразма, и Франко мужественно отстаивал свою точку зрения, не признавая еретическими сочинения гуманиста. Речь шла о «Приятнейших диалогах» Н. Франко, впервые изданных в 1539 г.⁷ и неоднократно переиздавав-

⁴ См.: Горфункель А. Х. Гуманизм—Реформация—Контрреформация // Культура эпохи Возрождения и Реформации. М., 1981. С. 7—19.

⁵ Grendler P. F. Critics of the Italian world (1530—1560): Anton Francesco Doni, Nicolò Franco, and Ortensio Lando. Madison, L., 1969. P. 112—113.

⁶ Simiani C. Nicolò Franco... P. 106.

⁷ Franco N. Dialoghi piacevoli. Venezia, 1539. 151 f. (ГПБ, О-16518).

шихся вплоть до 1609 г. (правда, начиная с издания 1590 г.⁸ в правленном, «очищенном» цензурой варианте). Это в них он именовал Эразма «божественным» и влагал в уста одного из собеседников непристойные нападки на еразмианцев как подражателей гнусного еретика, которых можно узнать издали, «как евреев по желтому берету»⁹. А в другом диалоге, где один из собеседников собирается заняться книжной торговлей и спрашивает, как ему поступить с сочинениями Эразма, Франко прямо выступает в защиту уже подвергнутых запрету сочинений нидерландского гуманиста.

«И ты еще сомневаешься, должен ли ты торговать книгами великого Эразма? Может быть, потому, что Коллегия в Риме запретила их продавать? Ты думаешь, это случилось потому, что они нехороши, или потому, что в них закралась ересь? Знаешь, почему их подвергли гонениям, хочешь я тебе скажу? Потому что чудный немец выволок на посмешище всю эту шайку. И поэтому они набросились на этого превосходного человека и не хотят, чтобы покупали его книги в Риме, чтобы там, где они торжествуют, не обличались пороки. Но тем не менее его издают и переиздают, продают и перепродают, читают и перечитывают повсеместно... Да и чего не хватает доброму Эразму, чтобы не считать его красноречивым, вполне католическим и восхитительным в его высказываниях?»¹⁰ Нельзя не заметить, что, нагнетая синонимы, Франко открывает пародирует юридические формулы запретительных указов и индексов запрещенных книг.

Косвенным и сравнительно более поздним подтверждением того, что именно защита Эразма наряду с прочими прегрешениями вменялась в вину автору «Приятнейших диалогов», служат «очищенные» их переиздания, где имя Эразма было полностью устранено, а весь пассаж в защиту Эразма заменен благочестивыми и верноподданническими рассуждениями о пользе запрещения книг: «И ты еще сомневаешься, что нельзя продавать запрещенные книги? Разве ты не знаешь, что многие книги подвергнуты гонениям ради вящей святости, будучи пагубны для спасения людей, и исполнены ложных мнений, заблуждений и ересей? Беги их, как геены огненной, и повинуйся тем, кто может и умеет повелевать!»¹¹ Правда, владельцы и читатели книг Н. Франко порой исправляли работу исправителей. В ГПБ хранится экземпляр «очищенных» «Писем» Н. Франко в венецианском издании 1615 г., в котором читателем-современником тщательно восстановлены по прежним изданиям все цензурные искажения и пропуски¹².

Другим защитником Эразма от посмертных преследований явился писатель-сатирик, переводчик «Утопии» Т. Мора на итальянский язык Ортензио Ландо. В 1540 г. он опубликовал в Базеле (назвавшись «Правдолюбом, гражданином „Утопии“») диалог «На погребение Эразма Рот-

⁸ *Franco N. Dialoghi piacevolissimi. Venezia, 1593./8/. 148 f. (O-17131).*

⁹ *Franco N. Dialoghi piacevoli. F. 63 v, 68 v.*

¹⁰ *Ibid. F. 118 r.*

¹¹ *Franco N. Dialoghi piacevolissimi. F. 113 v.*

¹² *Franco N. Delle lettere... libri tre. Venezia, 1615. /6/, 256 f. (ГПБ, 6.78.96).*

тердамского»¹³. В нем, воздавая должное великим заслугам гуманиста и всячески превознося его истинное христианское благочестие, в равной мере враждебное защитникам католической ортодоксии и заальпийским реформаторам, автор рисует вполне фантастическую картину осквернения могилы и праха Эразма какими-то «германскими монахами», которые, приплясывая вокруг его тела, злобно восклицают:

Посмейся же теперь над нами, Эразм: если сможешь!

Брани нас, если можешь, перебежчик.

Кусай нас, если сумеешь, бежавший от Света!¹⁴

Эта не пмевшая никаких фактических оснований картина вызывала праведный гнев базельских реформаторов, один из которых, Иоанн Герольд, выступил в Базеле с проповедью «Лжелюб, или Речь в защиту Эразма Роттердамского против пресловутого диалога некоего анонима»¹⁵. Реформаторский проповедник не понял (или сделал вид, что не понял) аллегорического характера изображенной Ландо картины, Ортензио Ландо не хуже, чем кому-либо, известно, что Эразм был в Базеле погребен с почетом, что Бонифаций Амербах воздвиг на его могиле надгробие с торжественной эпитафией. (Среди хранящихся в фонде редких книг ГПБ фрагментов и оторвавшихся от книг переплетов недавно нам посчастливилось обнаружить несколько форзацных листов, прикрепленных к верхней крышке переплета XVI в.; наряду с другими любопытными записями на латинском языке, немецкого, судя по графике, происхождения, имеется и выполненная не позднее середины XVI в. копия эпитафии Эразма; не содержащая существенных отличий от известного текста эпитафии, запись эта свидетельствует о распространении ее в списках среди почитателей великого гуманиста.) Не мог Ортензио Ландо не знать и о том, что никаких католических монахов в Базеле ко времени смерти Эразма не было и в помине. Речь у него шла о злорадстве католического духовенства, и в первую очередь монахов пищенствующих орденов, позднее взявших реванш над идеями нидерландского гуманиста на Тридентском соборе¹⁶ по поводу кончины Эразма. Реакция эта нашла отражение в потоке злобных эпиграмм-эпитафий; одну из них опубликовала М. Л. Малаховская по записи, сохранившейся в цензуро-

¹³ *Lando O. In Desiderii Erasmi Roterodami funus. Dialogus...* Basel, 1540. Свой псевдоним О. Ландо мог заимствовать у Якова Собия из книги, изданной в Базеле в 1520 г. См.: *Sobius J. Philalethis civis Utopiensis Dialogus de facultatibus Rhomanensium*. Basel, 1520. /28/ f. (ГПБ, О-10728). Указанные в литературе (*Grendler P. F. Critics of the Italian world*, P. 222) редчайшие экземпляры диалога О. Ландо, хранящиеся в библиотеках Манчестерского и Гарвардского университетов, были нам недоступны; в библиотеках СССР это издание обнаружить не удалось. Мы пользовались подробным, со множеством цитат изложением диалога в полемическом сочинении И. Герольда, опубликованном в VIII томе Лейденского издания Полного собрания сочинений Эразма Роттердамского. См.: *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*. T. I—X. Lugduni Batavorum, 1706. T. VIII. (Далее: LB).

¹⁴ LB. T. VIII. Col. 619.

¹⁵ *Herold J. Philopseudes, sive pro Desiderio Erasmo Roterodamo, v. c. contra dialogum famosum anonymi ciusdam declamatio* // LB. T. VIII. Col. 591—652.

¹⁶ *Dupront A. Del Concilio di Trento: riflessioni attorno al IV centenario* // Saitta A. *Antologia di critica storica*. Vol. II. P. 255.

de se bene merito, magistratus officij noster
suis iuris
Conceptis nativae anno salutis
1535. 8 calend. Decemb.

TERMINVS

Concepto mlti.

Quo terminoij .s.

D. Diverso Reuer. nro omnib. medicis impu-
tatis magro, inq integritate in omnijs
plurim. generis conditionib. pui conuictam
pudentiam, psonij in admirabile et puebi-
calitate, Bonifacij Amerbachij, Hirs: Ficti:
Nicolay Episcopi Jacov, et mltorum psonarum
voluntate iudicis, patris opinio, non

me merito, qm morali sibi edno luctu
viro. comperit qd iustijus dno, oib
veritate pui psonarum. ac pudent adu-
panti colligunt, sed conpuit morali-
quo iudicij se rex, sed pson psonarum

Mouit q. p. edno ml: imm
prouidit nativae, anno a qto nro
1535

Quo opt. max. et qto
suis nroij .s.

D. Jacobum Mezerium bonij inclite nobis cogito
pudentis. psonarum, psonarum psonarum
ac psonarum psonarum, omni psonarum quod
in ipso fine psonarum psonarum psonarum
psonarum psonarum
D. Joan. Verolamparum psonarum psonarum, tunc
linguam psonarum, autem psonarum psonarum

Рукописная копия эпитафии Эразма Роттердамского, сделанная неизвестным немецким путешественником в Базеле в марте 1544 г. Форзацные листы при верхней крышке переплета неустановленной книги XVI в. Собрание фрагментов Отдела рукописей и редких книг ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина

ванном, «очищенном» экземпляре «Адагий» 1536 г.:

Став пред судом Радаманта, молвил Эразм Роттердамский:
В шутку я это писал – буду ль наказан всерьез?
Судьи в ответ: шутовским книгам – серьезная кара.
В шутку умел ты грешить – в шутку и муку терпц ¹⁷.

Приведем еще одну, процитированную итальянским гуманистом-еретиком Челлио Секондо Курционе в «Восторженном Пасквино»:

Здесь Эразм погребен. Был он гнуснейшею мышью.
Грызть других он привык. Черви грызут его днесь ¹⁸.

Именно этот кощунственный шабаш монахов над могилкой гуманиста и имел в виду Ортензио Ландо; поэтому гневное недоумение Н. Герольда выглядит крайне наивным, если не искусственным. Но главный пафос «Лжелюба» не в защите Эразма, а в защите Реформации. Автор

¹⁷ Малаховская М. Л. Прижизненные издания Эразма Роттердамского в фондах ГПБ // Исследование памятников письменной культуры в собраниях и архивах Отдела рукописей и редких книг. Л., 1985. С. 131.

¹⁸ Curione C. S. Pasquillus ecstasticus (1), non ille prior sed totus plane alter, auctus et expolitus... Genève, 1544. P. 171. (ГПБ., О-43337).

проповеди тонко почувствовал опасность прославления заслуг Эразма, противопоставления наследия гуманиста антигуманистической позиции Реформации. Поэтому базельский проповедник обвиняет Ландо в чрезмерном восхвалении земных заслуг гуманиста, даже в чрезмерной скорби по поводу кончины Эразма, как бы не учитывающей последующего за ней вечного блаженства, что дает ему повод безосновательно приписывать итальянскому автору безбожный эпикуреизм¹⁹.

Картина, нарисованная Ортензио Ландо, оказалась пророческой: враги Эразма и по ту и по другую сторону конфессиональной границы, разделившей Европу, торжествовали. Сочинения его, лишь эпизодически и частично подвергавшиеся гонениям при его жизни и вскоре после смерти, были окончательно осуждены Тридентским собором. (Последующие оговорки о допущении «очищенных» изданий не меняли дела: «вычищался» дух эразмова гуманизма, запрещалось само его имя, оставалась препарированная и выхолощенная эрудиция.)

И Ландо, и Франко видят в Эразме не только критика пороков духовенства, но прежде всего проповедника истинного христианства, заключающегося не в пышности культа, не в теологических хитросплетениях схоластов, а в следовании нормам христианской нравственности. Ландо противопоставляет и католикам и реформаторам именно содержание эразмовой «философии Христа». Н. Франко в «Приятнейших диалогах» формулирует вполне эразмовское понимание христианства: «Кто же не знает, что истинными христианами можно называть тех, кто живет как можно проще, по законам и наставлениям Христа?» «А потому, — развивает он эту мысль в другом месте «Диалогов», — истинная религия там, где чистая и простая вера, а не там, где царит суеверие, как у вас, низких людшек, ни на что иное не пригодных, как на то, чтобы сделаться инквизиторами!»²⁰

К Эразму, как к высшему авторитету в вероисповедных конфликтах, обращаются итальянские еретики, стремящиеся не к ограниченной реформе церкви и не к следованию путями заальпийской Реформации, но к утверждению гуманистических начал в религиозной и общественной жизни. В 1534 г. Аонио Палеарио направил послание к Эразму в надежде на созыв «настоящего» и «правильного» собора, призванного установить мир исповеданий, облечь пороки католической иерархии. Он считал, что дело собора должны взять в свои руки сами верующие, а не передоверять его той самой иерархии, пороки которой привели к глубочайшему кризису католицизма. «Ибо я в высшей мере почитаю епископов, — писал он Эразму, — если они добры, если они учены, если они, наконец, христиане. Но если они дурны, если они невежественны, если они нечестивы, то я полагаю, что они не имеют никакого отношения к камню Христову». Церковь для Палеарио не погрязшая в преступлениях римская курия, но и не горстка предопределенных к вечному спасению праведников, это «сообщество святых людей, собрание добрых людей, ведущих христианский образ жизни», и только их решения могут

¹⁹ *Herold J. Philopseudes...* Col. 611, 612, 620.

²⁰ *Franco N. Dialoghi piacevoli.* F. 62 v, 127 r.

PASQVILLVS
ECSTATICVS NON
ILLE PRIOR, SED TO-
TVS PLANE ALTER, AV-
ctus & expolitus: cum aliquor aliis sanctis
pariter & lepidis Dialogis.

Cohj Secundi Cyronis.

MITTERE INTER

NON VENI PACEM



RAM, SED GLADIUM.

GENEVAE PER
IOAN. GIRARDVM
M. D. XLIIII.

IN HÆRE-
TICIS COER-
CENDIS QVATE-
NVS PROGREDI
LICEAT:

MINI CELSI SENENSIS
DISPVATIO.

Vbi nominatim eos ultimo suppli-
cio affici non debere aperte
demonstratur.



CHRISTLINGÆ:
Anno M. D. LXXVII.

*Ex libris Universitatis
Muller.*

*Челю Секондо Курионе.
Восторженный Пасквино. Женева.
Изд. Жана Жирара. 1544.
Отдел рукописей и редких книг ГПБ
им. М. Е. Салтыкова-Щедрина*

*Мино Чельсо.
О допустимой мере наказания еретиков.
Базель. Изд. Пьетро Перна. 1577.
Отдел рукописей и редких книг ГПБ
им. М. Е. Салтыкова-Щедрина*

придать святость собору²¹. Как видим, в главном — в этическом истолковании христианства, восходящем к Эразму, — высказывания обоих казненных в 1570 г. в Риме писателей при всем различии стилей «последнего гуманиста»²², автора изящных латинских речей, посланий и стихотворений, и пишущего на «вольгаре» сатирика, совпадают почти текстуально.

В надежде на собор А. Палеарио составил «Деяния на римских первосвященников». Опубликовать его оказалось возможным за пределами Италии и только после смерти автора. Итальянское эразмианство вместе

²¹ Caponetto S. Aonio Paleario (1503–1570) e la riforma protestante in Toscana. Torino, 1979. P. 213–214.

²² Горфункель А. Х. Последний гуманист: (Судьба Аоннио Палеарио) // Гуманизм и религия. Л., 1980. С. 123–132; см. также рецензию О. Ф. Кудрявцева на книгу С. Капонетто: Средние века. М., 1984. Вып. 47. С. 352–354.

с вдохновенным его идеями гуманистическим еретическим движением уходило в подполье и в эмиграцию.

Аонио Палеарио поддерживал отношения с Челлио Секондо Курионе, бежавшим в Базель. Курионе хотя и сравнил в своем «Восторженном Пасквино» Эразма с болтающимся на ветру огородным пугалом (имея в виду отказ нидерландского гуманиста примкнуть к Реформации)²³, но и сам оказался вне господствующих религиозных лагерей и, бежав от папской инквизиции, подвергся преследованиям в реформационном Базеле. Виной тому были как его (тщательно скрывааемые) антитринитарные убеждения (подтверждаемые, в частности, обнаруженной в фондах ГПБ записью Курионе в альбоме студента Г. Селия²⁴), так и открытые, совместно с Себастьяном Кастеллионом, выступления в защиту веротерпимости, против казней еретиков.

В выпущенном ими после казни Сервета анонимно изданном сборнике «О еретиках, подлежат ли они преследованиям» Кастеллион и Курионе среди прочих авторитетов особо выделили Эразма Роттердамского. Они привели там отрывки из его «Исчисления ошибок Беда» и из «Ответа об инквизиции», где речь шла о терпимом отношении к еретикам. «Благой отец, что есть Бог, желает не гибели лжеапостолов и ереснархов, но терпимого к ним отношения в надежде, что они одумаются и из плевелов обратятся в пшеницу». Не отвергая права светской власти карать преступников, Эразм решительно отказывал церкви в праве преследовать еретиков, применять к ним насильственные меры воздействия: «Разве законы церкви допускают предавать кого-либо мстительному пламени?.. Дело епископов...— учить, исправлять, исцелять. Что же это за епископ, если он не способен ни на что иное, кроме как заключать в оковы, подвергать пыткам, предавать огню?» Между тем монахи бросают в темницу заподозренного в ереси «и там ведут диспут по своему обычаю: качают права и готовят дрова» (*notantur articuli, parantur fasciculi*)²⁵.

Полемика гуманистов была направлена не только — и в данных условиях, после процесса и казни М. Сервета в Женеве, не столько — против инквизиции римской, сколько против инквизиционных преследований инакомыслящих в странах победившей Реформации. Другой итальянский эмигрант, Якопо Акончо, в своих «Стратегемах Сатаны» объявил свободу мнений в вопросах религии важнейшим оружием против дьявольских уловок, ведущих к расколу и противоборству исповеданий в христианском мире²⁶.

С процессом Аонио Палеарио исследователи связывают бегство из Италии сиенского реформатора-еретика Мино Чельсо²⁷. Укрывшись в Базеле, он служил корректором в типографии П. Перна, снабдил своими

²³ *Curione C. S. Pasquillus ecstasticus...* P. 471.

²⁴ Горфункель А. Ф. Автографы гуманистов в альбоме странствующего студента XVI столетия // Памятники культуры. Новые открытия. 1987. М., 1987.

²⁵ *Castellio S. De haereticis an sint persequendi.* Magdeburg (Basel), 1554. P. 74—85. (ГПБ. Да 1424).

²⁶ *Acconcio J. Satanae Stratagemata.* L., 1562. 400, (6). P. 27. (ГПБ. О-936).

²⁷ *Bietenholz P. G. Mino Celsi and the toleratio controversy of the Sixteenth century* // *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance.* Genève, 1972. Т. XXXIV. P. 31—47; *Idem.*

предисловиями издание французского и латинского переводов Нового завета, выполненных С. Кастеллионом, и вызвавших гнев сподвижников «Женевского папы». Уже после его смерти П. Перна опубликовал (с ложными выходными данными) объемистый трактат М. Чельсо «О допустимой мере наказания еретиков». (Более выразительно название титульного издания 1584 г., выпущенного Конрадом Вальдкирхом: «О том, что не следует карать еретиков смертной казнью». И здесь первое место среди «свидетельств новейших авторов» занимает «сей великий и всегда недостаточно хвалимый Эразм»²⁸.)

От сборника Кастеллиона—Курионе и книги Мино Чельсо эразмова защита терпимости перешла затем в арминиаство, а позднее распространилась в Европе эпохи Просвещения.

Но не только в своей полемике против религиозной нетерпимости и инквизиторских методов утверждения единомыслия опирались на Эразма итальянские еретики. К его выступлениям в защиту свободы воли, против учения о предопределении восходят гуманистические мотивы в итальянском свободомыслии XVI столетия. Против кальвинистского учения о предопределении к спасению немногих избранных выступали и А. Палеарно, и Ч. С. Курионе, и всеми гонимый и преследуемый Франческо Пуччи в книге «О действительности Христа Спасителя», вызвавшей единодушное осуждение со стороны католиков, кальвинистов и лютеран²⁹.

Об отношении к личности и наследию Эразма красноречиво свидетельствует история памятника, воздвигнутого ему в Роттердаме (позднее он привлек внимание Петра I во время его «Большого посольства» в Западную Европу). Это был первый публичный памятник писателю и ученому в новоевропейской культуре. Расстрелянный и сброшенный в воду испанскими солдатами, он был восстановлен в XVII в. по инициативе арминиацев, что вызвало решительное противодействие со стороны их противников — ревнителей кальвинистской ортодоксии.

Если реформаторы относились к духовному наследию Эразма более чем сдержанно, если контрреформационный католицизм стремился исключить его из христианского сообщества или во всяком случае ограничить его воздействие путем цензурного «очищения» его сочинений, то истинными наследниками и продолжателями дела великого гуманиста явились итальянские — и единодушные с ними европейские — еретики, перенесшие в новую европейскую культуру пострадавшие ими идеалы веротерпимости, свободы и достоинства человека.

Celsi Mino Gregorio Romolo // Dizionario biografico degli italiani. Roma, 1979. Vol. 23. P. 479—482.

²⁸ Celsi M. In haereticis coercentis quatenus quatenus progredi liceat. Christilingae (Basel), 1577, f. 86 r — 87 v. (ГПБ, О-5902).

²⁹ См.: Горфункель А. Х. Гуманизм—Реформация—Контрреформация. С. 19; Чиколини Л. С. Утопия Франческо Пуччи // История социалистических учений. М., 1982. С. 179—203.

ЭРАЗМ И И. АГРИКОЛА

Влияние Эразма Роттердамского на культурную жизнь его времени было велико. Известно, например, что многочисленные издания его «Адагий», и прижизненные, неоднократно дополнявшиеся автором, и посмертные, вызвали широкий резонанс в различных странах Европы. Но уже первое издание античных пословиц, опубликованное Эразмом в Париже в 1500 г., послужило образцом для подражания в Германии. Г. Бебель в 1508 г. выпустил в свет «600 немецких пословиц» в переводе на латынь. Его почину последовал другой гуманист, А. Тунниций, издавший в 1514 г. свой сборник «1362 немецкие пословицы» также в латинском переводе.

Но особенно заметный след в немецкой культуре оставили сборники пословиц на немецком языке, выпущенные Иоганном Агриколой из Эйслебена (1494—1566). Он, подобно своим предшественникам, использовал опыт первого издания «Адагий», в котором сложились основные принципы подхода Эразма к публикациям такого типа.

Сопоставлению позиций обоих авторов в отборе материала и комментировании «мудрых речений» и посвящена наша статья.

Иоганн Агрикола родился 20 апреля 1494 г. в Эйслебене. До сих пор не установлено, какова была его немецкая фамилия и происхождение. Некоторые исследователи считают, что само его латинизированное прозвище указывает на выходца из сельской местности, возможно из крестьянской семьи. В 16 лет Агрикола начал учиться в Лейпцигском университете, в 1512 г. стал бакалавром «свободных искусств». С этого времени до 1516—1517 гг. Агрикола работает учителем в Брауншвейге. Впоследствии он продолжил учебу на философском, а затем теологическом факультете Виттенбергского университета, здесь же познакомился с Лютером, оказавшим на него сильное идейное воздействие. Агрикола все больше сближается с Лютером; завоевывает его доверие и становится одним из самых близких ему лиц, учеником и слугой. В 1519 г. присутствует на Лейпцигском диспуте в качестве секретаря Лютера, в 1520 г. сопровождает его при знаменитом сожжении папской буллы; в 1525 г. едет с ним в Эрфурт для организации новых школ.

Видимо, еще в брауншвейгский период своей жизни Агрикола познакомился и сблизился с Т. Мюнцером. Известно, что в письме от 2 ноября 1520 г. Мюнцер сообщал другу о своих реформаторских

намерениях в Цвиккау. Агриколе были хорошо известны и позднейшие проповеди Мюнцера, однако его революционных взглядов он не разделял. Более того, весной 1525 г. он издал «Толкования XIX псалма» Мюнцера со своими комментариями, где резко выступал против суждений прежнего друга, утверждая, что сам их дух «пробужден дьяволом». Этот памфлет вместе с написанным Агриколой антимюнцеровским «Полезным диалогом» 1525 г., с лютеранских позиций опровергавшим аргументы восставших крестьян, во многом способствовал фальсификации образа Мюнцера в историографии XVI в.¹, что оказало большое воздействие и на последующие труды многих историков.

С середины 20-х годов Агрикола выступает с рядом работ, посвященных реформаторскому обновлению религии и церкви, участвует в организации евангелических общин. Им было написано несколько благочестивых песнопений, которые получили высокую оценку Лютера, увидевшего в них проявление «подлинно пемецкого» духа.

В 1525 г., когда в Эйслебене по призыву Лютера открылась новая школа, Агрикола стал ее руководителем и одновременно церковным проповедником. Для этой школы он совместно с Г. Тулихом составил первый лютеранский учебный школьный план², в котором отразилось сильное влияние передовой гуманистической педагогики, в частности идей Эразма. Заметим, что план Агриколы и Тулиха был подготовлен еще до того, как к аналогичной разработке обратился Ф. Меланхтон. Агрикола провозглашал равные для всех права на образование без различия пола и сословий³.

В конце 20-х — начале 30-х годов Агрикола издает два сборника немецких пословиц, принесших ему известность и славу, а также публикует материалы о судебном процессе против Я. Гуса и четыре его письма. Это издание оказало большое воздействие на протестантскую историографию XVI в. и способствовало формированию в ней концепции о «лютеранах то Лютера».

К этим же годам относится начало острых антиномистских споров, которые вначале велись Агриколой с Ф. Меланхтоном, затем уже с самим Лютером на протяжении нескольких лет. Суть этих расхождений внутри лютеранства по одному из важнейших вероисповедных вопросов состояла в разной оценке покаяния и его значения для спасения души. Эти споры, а также различный подход к наследию Я. Гуса, прежде всего к его учению о причастии, привели к тому, что в 1540 г. Агрикола был вынужден бежать от преследований Лютера в Берлин. С 1543 г. и до конца жизни, т. е. более 20 лет, он занимал видную церковную должность генерал-супер-интенданта и визитатора в Бранденбургском курфюршестве. В начале 1548 г., когда в Аугсбурге была сделана очередная попытка преодолеть расхождения между католичеством и про-

¹ См.: *Steinmetz M.* Das Müntzerbild von Luther bis Engels. B., 1971. S. 72—73.

² Этот план, как и ряд учебных пособий Агриколы, написанных в форме диалога, широко применялся во многих учебных заведениях Германии реформационного времени.

³ См.: *Rogge J.* Humanistisches Gedankengut bei Johann Agricola (Islebius) // *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa. Eine Sammlung von Materialien besorgt von Johannes Irmscher.* B., 1962. Bd. I. S. 229.

тестантизмом, Агрикола участвовал в переговорах как единственный представитель протестантской церкви. В эти годы он издает в основном теологические произведения; играет важную роль в укреплении позиций лютеранства в Бранденбургском курфюршестве; борется за «чистоту идей» Лютера с «филиппистами» и другими течениями внутри лютеранства, в той или иной мере противостоявшими ортодоксальной догме.

22 сентября 1566 г. Агрикола умер в Берлине от чумы.

В зарубежной историографии, посвященной Агриколе, большое внимание уделяется его отношению к творчеству Эразма, и прежде всего к «Адаггиям». Первое суждение об этом было высказано еще при жизни Агриколы Людвигом фон Пассавантом, дворянином из окружения герцога Ульриха Вюртембергского, которого Агрикола в своем сборнике пословиц охарактеризовал как тирана. В памфлете⁴, написанном, видимо, в 1529 г., Пассавант осудил издаваемые Агриколой собрания немецких пословиц за их антикняжескую направленность и антитиранические мотивы, четко прозвучавшие в комментариях Агриколы. Критик порицал Агриколу за его простонародный интерес к немецким пословицам, а не к античным изречениям, привлекавшим Эразма⁵. Сборники пословиц, по мнению Пассаванта, были составлены Агриколой в несвойственном этому типу изданий жанре памфлета, что еще больше подчеркивало антикняжескую направленность комментариев Агриколы. Пассавант упрекал Агриколу за вульгаризацию литературного творчества⁶, за нескромное желание превзойти Эразма⁷, утверждая, что его труд не будет иметь успеха уже потому, что автора интересуют не античные классики, а немецкие речения, якобы заимствованные лишь из средневековой литературы⁸.

Таким образом, верно подметив ряд характерных черт творчества Агриколы, Пассавант, однако, порицал то, что составляло наиболее сильные стороны его деятельности. Добавим, что Пассавант оказался плохим пророком — сборники Агриколы пользовались исключительным успехом и были не раз переизданы.

Несмотря на появление в XVIII — первой половине XIX в. нескольких специальных исследований об Агриколе, до последней четверти XIX в. проблема его отношения к Эразму в них не поднималась. Лишь в 1881 г. Г. Каверау в обстоятельном труде⁹ о жизни и деятельности Агриколы указал, что поводом к сбору немецких пословиц послужили насмешки Эразма в «Разговорах запросто» над грубостью и неотесанностью немцев, задевшие патриотические чувства Агриколы¹⁰.

После книги Г. Каверау интересующая нас проблема неизменно рассматривается в специальных историко-филологических исследованиях.

Известный немецкий филолог начала XX в. Ф. Сейлер¹¹, отмечая влияние «Адагий» на сборники пословиц Агриколы, впервые обратил

⁴ Passavant L. Gegen Agricola's Sprichwörter, Hg. von Fr. Latendorf. B., 1873. S. 345.

⁵ Ibid. S. 3.

⁶ Ibid. S. 1.

⁷ Ibid. S. 3.

⁸ Ibid.

⁹ Kawerau G. Johann Agricola von Eisleben. B. 1881.

¹⁰ Ibid. S. 106.

¹¹ Seiler Fr. Deutsche Sprichwörterkunde. München, 1922.

внимание и на моменты расхождений обоих авторов, отметил более ярко выраженную, чем у Эразма, «теологическую окраску» комментариев Агриколы к пословицам и «менее систематизированный характер расположения материала»¹². Эти особенности сборников Агриколы исследователь связывал с его деятельностью и задачами теолога, стремлением использовать обращение к пословицам в межконфессиональной полемике.

Западноевропейский ученый Д. Грау¹³, также признавая влияние «Адагий» Эразма на сборники пословиц Агриколы, впервые заметил наличие в них аналогичных пословиц, но не провел систематического сравнения комментариев к ним, позволяющего выявить специфику взглядов обоих авторов¹⁴.

С. Гильман в обширном послесловии к новейшему изданию пословиц Агриколы¹⁵ не только суммирует результаты предшествующих исследований, но и дает ряд интересных новых наблюдений¹⁶. Он также подтверждает влияние на труд Агриколы «Адагий» и подчеркивает воздействие Эразма также и на последующих немецких собирателей пословиц. Исследователь подробно выясняет отличия сборников пословиц реформаторов, в том числе Агриколы, от гуманистических изданий, прежде всего «Адагий» Эразма. По мнению Гильмана, комментарии к «Адагиям» носили скорее «эстетический», «неполитический» характер, а сборник Агриколы, напротив, — «актуальный», «политически действенный». В частности комментарии Эразма опирались, по мнению Гильмана, главным образом на латинские и греческие сентенции, родственные пословицам по смыслу, в то время как у Агриколы объяснения не только нравственного, но и историко-теологического значения пословиц расширяли представления читателей об области применения народных речений. Агрикола, пишет Гильман, преследовал этим «как морально-дидактические, так и главным образом культурно-политические цели»¹⁷. Исследователь усматривает в этом одну из важных причин «включения» собраний пословиц Агриколы в полемическую литературу XVI в. и идейную борьбу эпохи, в то время как у «Адагий» Эразма была, как он считает, иная, более спокойная судьба (что, на наш взгляд, не соответствует действительности). Гильман противопоставляет «элитарность» Эразма, «Адагий» которого предназначались для узкого круга образованных людей, «демократизму» Агриколы, напоминая о народности языка немецких пословиц, а также о простоте и доступности комментариев к ним¹⁸.

Не ставя своей задачей специальный разбор работы Гильмана, отметим, однако, что он зачастую дает творчеству обоих авторов чересчур упрощенные оценки и не замечает многих моментов, связывающих Агриколу-реформатора с гуманистической традицией.

.....
¹² Ibid. S. 114.

¹³ *Grau H. D.* Die Leistung Johannes Agricolae als Sprichwortsammler. Stuttgart, 1968.

¹⁴ Ibid. S. 49, 63—64.

¹⁵ *Agricola J.* Die Sprichwortsammlungen/Hg. von Sauder L. Gilman. B. (West); N. Y., 1974. Bd. I—II.

¹⁶ *Gilman S. Z.* Nachwort des Herausgebers // *Agricola. J. Op. cit.* Bd. II. S. 319—376.

¹⁷ Ibid. S. 372.

¹⁸ Ibid. S. 370.

Таким образом, для новейшей историографии характерно, во-первых, единодушное признание влияния «Адагий» Эразма на собрания немецких пословиц Агриколы; во-вторых, стремление выявить сходство и отличие подхода обоих авторов к пословицам на основе сравнения их трудов. Решение этой задачи нельзя, однако, считать исчерпывающим, и мы попытаемся конкретизировать, дополнить и уточнить освещение некоторых аспектов проблемы, опираясь на анализ источников.

Первый сборник, включавший 300 «простонародных немецких пословиц», Агрикола издал в 1529 г.¹⁹ В том же году он опубликовал 450 других²⁰, а в 1534 г. объединил оба сборника в книге под заглавием «750 немецких пословиц, обновленных и улучшенных»²¹. В 1548 г. вышла еще одна книга с 500 пословицами, собранными Агриколой²². Таким образом, их общее число в опубликованных сборниках достигло уже 1250, хотя Агрикола собрал, как сам сообщает, более 5 тыс. немецких пословиц²³. После 1548 г. он больше не обращался к этой области научных занятий, и значительная часть собранного материала так и не увидела печатного станка.

Все сборники включали не только пословицы собственно немецкого происхождения, но также «онемеченные» поговорки и изречения античных авторов, вошедшие в обиход немецкой культуры в многовековом процессе контактов с романскими народами и прямом или опосредованном знакомстве с античной культурой. В сборники входили цитаты из Библии в немецком переводе наряду с цитатами из средневековых, предреформационных и современных писателей, преимущественно немецких; однако большая часть пословиц была почерпнута из живой народной речи и впервые опубликована самим Агриколой. Д. Грау приводит более 500 пословиц из первых двух сборников и более 300 из третьего, опубликованных впервые именно Агриколой²⁴. Таким образом, почти две трети пословиц из общего их числа в публикациях Агриколы впервые стали объектом изучения и комментирования. Агрикола сетовал, что в его нелегком труде «ни от одного из ему предшествовавших немецких авторов ему нет никакой пользы»²⁵. Отмечая, что в таком объеме и со столь подробными объяснениями к пословицам публикация немецких речений предпринимается впервые, Агрикола сообщал, что часто обращался к своим друзьям с просьбой о помощи и те «старались ему помочь». Агрикола не уточняет чем, как, но все же его бесхитростный рассказ свидетельствует, что этот труд действительно отвечал потребностям времени, вызывал живой интерес современников.

¹⁹ Drey hundred Gemeiner Sprichwörter der wir Deutschen uns gebrauchen und doch nicht wissen woher sie kommen durch D. Johan. Agricolam von Issleben... geschrieben erklet und eygentlich aussergelegt. Haganaw. 1529.

²⁰ Das Ander teyl gemeiner Deutscher Sprichwörter mit yhrer ausslegung hat funffthalb hundert newer wörter Johann Agricola. Eissleben. 1529.

²¹ Sybenhundert und funfftzig Teutscher Sprichwörter verneuert und gebessert Johan. Agricola. Haganaw. 1534.

²² Funfhundert Gemeiner Newer Teutscher Sprichwörter durch Johann Agricola Eissleben. 1548.

²³ Agricola J. Op. cit. Bd. 1. S. 4.

²⁴ Grau D. Op. cit. S. 82—95.

²⁵ Agricola J. Op. cit. Bd. I. S. 4.

Указывая мотивы, побудившие его собирать немецкие пословицы, Агрикола прежде всего ссылается на «любовь к немецкому языку и желание сохранить его, а вместе с ним сохранить и немецкие нравы»²⁶. Для Агриколы, немецкого патриота, язык является носителем народной мудрости и выработанных народом устойчивых нравственных норм, складывающихся веками. Агрикола заявлял также, что хотел сделать работу, подобную той, которую выполнил Эразм. «Эразм Роттердамский, — пишет он, — собрал огромное количество (пословиц. — М. А.) греческих и латинских писателей и ученых, мы же, немцы, до сих пор в подобном не преуспели»²⁷. О хорошем знании «Адагий» Эразма свидетельствует и то, что Агрикола использовал некоторые пассажи из его труда при комментировании пословицы «Неразбитое яйцо лучше всего» и излагал текст Эразма из «Адагий» о двух женщинах, Евлампии и Монике, умевших действовать так, как сказано в комментарии к пословице²⁸.

На выбор пословиц и идейное содержание их комментариев, определявших характер сборников, сильное влияние оказала разносторонняя деятельность Агриколы как педагога, церковного проповедника, автора теологических трудов. Его интересовали пословицы не только житейско-обиходного типа, но и социально-политического и религиозно-нравственного содержания. Приведем лишь некоторые примеры.

В свой сборник Агрикола включил пословицу «Когда Адам пахал, а Ева пряла, кто был дворянином?». Эта пословица, как известно, не раз звучала в качестве аргумента в пользу социального равенства во время массовых народных движений, особенно крестьянских восстаний. Агрикола в своем комментарии не заглушает ее социальное содержание, сохраняет одно из радикальных ее толкований, хотя и дополняет его ссылкой на авторитет Библии и характерным для Реформации теологическим обоснованием — упоминанием «смертного греха» Адама. Агрикола указывает на равенство всех людей: «Из-за проклятия рода человеческого никто из нас не лучше, не знатнее других»²⁹. В этом аптисловном утверждении, достаточно смелом для сторонника лютеранства, отразилась противоречивость позиций Агриколы. Его формулировка оставляет возможность для самых решительных выводов, заложенных в самой пословице, хотя он вряд ли имел их в виду.

Комментируя пословицы, Агрикола неоднократно напоминает: «Мы рождены и созданы для труда»³⁰. При этом он развивает мысль о необходимости справедливости, о труде, обязательном для всех, что еще раз должно подчеркнуть принцип равенства людей. Он резко критикует праздность дворянства, наследственный характер их богатства и утверждает: «Ты должен зарабатывать свой хлеб в поте своего лица...»³¹

Агрикола не отвергает значение знатности происхождения и заслуг предков, все то, чем так гордилась феодальная знать, но выдвигает на первый план благородные деяния человека. «Мы обращаемся к госпо-

²⁶ Passavant L. Op. cit. S. 20.

²⁷ Agricola J. Op. cit. Bd. I. S. 3.

²⁸ Ibid. S. 361—362.

²⁹ Ibid. S. 207. ³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.



дам и князьям со словами «высокоблагородный», «благородный», — пишет он, — тем самым мы указываем на их происхождение, но не на благородство их собственных дел»³². Для Агриколы происхождение не является главной основой благородства человека, «поскольку все люди благородны уже по той причине, что они являются детьми Адама»³³; не родовитость и титулы придают человеку благородство, а собственные деяния. Здесь Агрикола выступает пропагандистом гуманистических представлений о подлинном благородстве человека. Как многие немецкие гуманисты, оп, однако, отмечает, что знатность должна «пробуждать к благородным деяниям». И все же «добродетель делает благородным, а не знатность добродетельным»³⁴ — высказывание вполне «эразмианского» толка. Именно высоконравственные поступки Агрикола характеризует как благородные деяния, как добродетель: «Мы, немцы, к этому (т. е. добродетели. — М. А.) причисляем чистоту нравов женщин и благородные поступки мужчин»³⁵. Агрикола подчеркивал, что любой человек может стать благородным независимо от своего происхождения, если он «совершает честные и хорошие дела». Не конкретизируя свою мысль, он, однако, утверждает доступность добродетели всем людям, акцентируя при этом внимание на активной, деятельной добродетели. Правда, завершая свое рассуждение, Агрикола приводит легенду о божественном происхождении князей, господ и дворян и тем самым прямо про-

*Крестьянский календарь.
Гравюры на дереве к «Георгикам»
Вергилия. 1502*

³² Ibid. S. 210.

³³ Ibid. S. 207.

³⁴ Ibid. S. 209, 211.

³⁵ Ibid. S. 210.

тиворечит всему сказанному выше. Такая двойственность характерна и для комментариев к ряду других поговорок.

Использование библейских образов в комментариях к пословицам сочетается у Агриколы с примерами из современности. Свои рассуждения о должном политическом порядке в Германии он начинает издали. Утверждая, что бог установил право наследственности, «что старший сын должен править, а остальные оставаться простыми людьми», Агрикола поясняет: «Давид был королем, его братья — крестьянами и ремесленниками». Тут же он переходит к животрепещущим проблемам своих дней: «А в Германии богом установленный порядок нарушили, за исключением высокоблагородных князей пфальцграфов Рейнских, и не дай бог, чтобы было так во всех местах, ибо можно погубить страну»³⁶. В рассуждениях Агриколы проявляется типично гуманистическое представление о единстве Германии, хотя не уточняется, кто и как должен осуществить этот идеал. Он обеспокоен судьбой страны, потому что политическая борьба ее властителей, ведущаяся, как он справедливо свидетельствует, в корыстных целях, может погубить ее. Эти мотивы творчества Агриколы перекликались с выступлениями и других гуманистов, в том числе Эразма, против войн и раздоров правителей.

Таким образом, в творчестве Агриколы отразились, пусть и противоречиво, прогрессивные тенденции времени — критика сословных представлений о благородстве человека, стремление к объединению раздробленной Германии. В рассмотрении этих вопросов он выступил как истинный патриот в ту пору, когда



³⁶ Ibid. S. 208.

идеи единства страны уже воспринимались частью гуманистов как программа, отошедшая в прошлое.

В своих комментариях Агрикола обращается к образу добродетельного правителя. Этой теме посвящен комментарий к поговорке: «Если бог благославляет страну, то посылает ей умного князя, сохращает мир, а если хочет наказать и растревожить — посылает тирана и изверга, который все строит лишь на силе кулака»³⁷. Комментируя поговорку, Агрикола в издании 1529 г. осудил герцога Ульриха Вюртембергского, изгнавшего в 1519 г. швабским союзным войском за его тиранническое угнетение подданных. Именно по этой причине, по мнению Агриколы, вспыхнуло крестьянское восстание Бедного Кюнара. Объясняя восстание тяжестью положения крестьян, сочувствуя перенесенным по вине тирана бедствиям, Агрикола, однако, не оправдывает мятеж, видя в действиях повстанцев торжество разрушительной силы, недопустимую анархию. Характеризуя тиранию как общественное зло, Агрикола считал, что природа его связана не с социально-политической, а с нравственной сферой. Он утверждал, что при добродетельном князе все обстоит благополучно³⁸.

Антитиранические идеи Агриколы также сближали его с Эразмом Роттердамским, но, сходясь с ним в осуждении тираннии как формы политической власти, Агрикола расхотился с обычными методами критики Эразма и называл конкретных носителей общественного зла. Тирану Ульриху Вюртембергскому Агрикола противопоставил первого герцога Виттенберга — Эберхарта, который умел «сохранять мир и единство» в стране, прислушиваясь к советам подданных и считаясь с интересами подвластных ему городов³⁹.

Таким образом, добродетель правителя представляется Агриколе прочной основой и гарантией поддержания мира и согласия в обществе. Как известно, система взаимоотношений между обществом и государем, которую предлагал Эразм, не отличалась подобной упрощенностью.

Взгляды Агриколы, сторонника Реформации, ясно сказались в его острой критике католической церкви, отразившейся в комментариях ко многим пословицам. Так, комментируя пословицу «Где господь Бог воздвигает церковь, там дьявол пристраивает кабаки»⁴⁰, Агрикола использует ее, чтобы обрушиться на «дьявольские злоупотребления» католическими обрядами и таинствами: праздники святых, наломничество, отпущение грехов и т. д. Он утверждает, что все благие намерения христианства были извращены католической церковью. Осуждает дурные нравы католического духовенства и особенно резко нападает на монашество. В критике католицизма и римской церкви Агрикола не выдвигает принципиально новых идей, но впервые использует материал пословиц для полемических целей Реформации. С такой широтой и последовательностью этого не делал до него ни один немецкий автор. Его комментарии зачастую не столько разъяснение возможных смысловых значений пословицы, сколько одноплановая, но зато весьма энер-

³⁷ Это место было изъято автором из последующих изданий.

³⁸ *Agricola J. Op. cit. Bd. I. S. 85.*

³⁹ *Ibid. S. 84.*

⁴⁰ *Ibid. S. 27.*

Никлаус Мануэль Дейч.
Крестьяне. 1513—1523.
Граюра на дереве



Никлаус Мануэль Дейч.
Ремесленники.
1513—1523.
Граюра на дереве



гичная ее трактовка применительно к актуальным проблемам времени.

Он использует саму специфику пословицы, ее способность к многозначному употреблению в речи. По принципу аналогии образы пословиц могут быть применимы к множеству ситуаций. Пословицу отличают поучительность, разнообразные формы иносказательной образности. Агрикола по-своему «раскрывает» это иносказание: «подставляя» под него своим комментарием определенный актуальный материал современности и направляя внимание читателя. Своими комментариями он конкретизирует, подчеркивает отвечающие его задачам оттенки смысла там, где содержание пословиц звучит достаточно «абстрактно».

Если Эразм популяризировал своими «Адагиями» наследие античности и истолковывал пословицы в духе гуманизма, то Агрикола привлекал внимание образованных кругов Германии к изучению накопленных веками сокровищ народной речи и демонстрировал возможность исполь-

зования их как ~~боевого~~ оружия Реформации, опираясь при этом также и на некоторые переосмысленные гуманистические традиции, включая опыт Эразма.

О сложном отношении Агриколы к идеям Эразма свидетельствуют, в частности, и его высказывания в предисловии к крупнейшему изданию немецких пословиц в 1548 г. Здесь Агрикола рассматривает пути достижения высокой нравственности, излагая свое отношение к активной и созерцательной жизни. Он пишет: «Я не совсем полагаюсь на сочинения Эразма, Гуттена и Агриппы Неттесгеймского в подобных делах, потому что они что-то критикуют, что-то отвергают и тем не менее не дают ничего лучшего, чего можно было бы придерживаться»⁴¹. Видимо, идеалы гуманистов к этому времени окончательно разочаровали Агриколу, полностью погрузившегося в дела и заботы реформационного строительства. Но даже стоя на иных позициях, он продолжает относиться к Эразму как к одной из авторитетнейших фигур, хотя и сознает его принадлежность к другому, ставшему чуждым лагерю. Это отношение, хотя и выраженное не в столь обобщающей и категоричной форме, проявилось уже в первых изданиях сборников Агриколы. Еще в комментарии к пословице «Пиво и вино текут рекой» Агрикола писал: «Высокоученый господин Эразм Роттердамский ценил всех тех, кто усердствовал в латинском и греческом языках, он усматривал в этом хорошее и говорил о том, что за это следует таких людей любить и восхвалять»⁴². Многие исследователи творчества Агриколы видят в этих словах лишь уважительное отношение его к Эразму⁴³. Однако Агрикола с негодованием спрашивает: «А где же у них черта, достойная уважения, если они осмеивали немецкое гостеприимство и, напротив, прославляли Италию, Францию и другие страны?» Ссылаясь на Тацита, Агрикола подчеркивает «искоми» высокую немецкую нравственность и заключает: «А ведь у немцев настоящей верности и постоянства найдется больше, чем у всех других народов мира, о чем сообщает и римлянин Тацит»⁴⁴.

Нам представляется, что здесь сказался один из важных моментов различия Эразма и Агриколы в их подходе к жизненным ценностям. Агрикола использует пословицы, чтобы обосновать «преимущества» нравственных качеств немцев (гостеприимство, честность, порядочность, верность в дружбе и т. д.) по сравнению с романскими народами; подобные пристрастия были глубоко чужды Эразму. Агрикола решительно осуждал тех, кто, забывая о добрых нравах немцев, преклоняется лишь перед всем романским. В этом он опирался на одну из характерных традиций немецкого гуманизма, который широко использовал заново открытые итальянскими гуманистами труды Тацита, особенно его «Германию», для обоснования якобы «исконных» высоких нравственных качеств немецкого народа в противовес распространенным представлениям о «немцах-варварах» и культурном превосходстве итальянцев. Патриотические мотивы у немецких гуманистов нередко перерастали в

⁴¹ Ibid. Bd. II. S. 8.

⁴² Ibid. Bd. II. S. 61–62.

⁴³ Kawerau G. Op. cit. S. 112; Grau D. Op. cit. S. 39.

⁴⁴ Agricola J. Op. cit. Bd. I. S. 62.

результате неизжитых имперских амбиций и грубости самой полемики в откровенный национализм. К сожалению, по этому пути пошел и Агрикола. Он не ограничился «восстановлением справедливости», осуждением пренебрежительного отношения к его соотечественникам, по занял позицию столь же безудержного превознесения немцев. Крайности, однако, не должны заслонять главного. В стремлении Агриколы защитить достоинства национального языка и уравнять его изучение с изучением древних языков отражались передовые тенденции времени. Аналогичная защита национальных языков была характерна в ту пору и для других европейских стран, где гуманизм сыграл важную роль в развитии национального самосознания.

Проблема сходства и отличия взглядов Агриколы и Эразма широка и не ограничивается теми ее аспектами, которые рассмотрены здесь. Она требует дальнейшего изучения. Мы попытались лишь наметить некоторые вопросы, связанные с этой проблематикой. Бесспорна заслуга Эразма, примером своих «Адагий» давшего толчок собиранию и изучению пословиц на национальных языках в разных странах Европы. И хотя Агрикола испытал определенное воздействие Эразма, он шел своим путем и не был последовательным эразмианцем. Его работы свидетельствуют об усвоении им некоторых традиций гуманизма и о попытке переосмыслить их применительно к целям и задачам Реформации на основе материала народного творчества.

ЭРАЗМ И СКЕПТИЦИЗМ XVI В.

Драматические события, порожденные Реформацией и Контрреформацией, похоронили иллюзии гуманистов кватроченто. Терпит крах идея, что в основе всех вероисповеданий и всех философских направлений лежит единая «всеобщая мудрость», неотделимая от «всеобщей религии», что преобразование существующей церкви, синтез различных религий и философских учений принесут с собой мир и полное согласие. Реформация и Контрреформация показали, что «исправление церкви» усилило уже существовавшую вражду между христианами и последователями других религий, сделав еще более ожесточенной рознь среди христиан различных толков. В Риме и Париже, в Лондоне и Женеве людей заживо сжигают за их убеждения. В пламени костров сгорают наивные мечты о примирении противоборствующих религиозно-философских учений.

Такой же оказывается судьба гуманистической идеи, согласно которой моральный облик человека и его образ жизни определяются его религиозно-философскими взглядами. Трудно поверить, пишут порой некоторые гуманисты в XVI в., утверждениям католиков и протестантов, что их воззрения коренным образом отличаются друг от друга, — поступки единомышленников не могли бы быть более сходными. Многочисленные факты побуждают гуманистов заключить: поведение людей вовсе не определяется их взглядами, сторонниками которых они себя объявляют; чаще всего происходит обратное — люди избирают мировоззрение в зависимости от своих корыстных интересов.

Особенное возмущение гуманистов вызывала жестокость массовых расправ, чинимых над инаковерующими. Слепая ненависть к «врагам истинной веры» и злорадство по поводу страданий, причиняемых им, вакханалия нетерпимости и фанатизм вызывали страстный протест гуманистов. Отсюда то большое место, которое занимает в их произведениях борьба против преследования за инакомыслие.

Настоящий шквал новой информации, который обрушили на европейцев географические открытия и достижения естественных наук, разрушил ряд несомненных представлений «героического» периода Ренессанса, абсолютизовавшего результаты познания и провозгласившего безграничность человеческой мудрости. Однако начавшаяся в XVI в. научная революция рождала убеждение в относительности наших знаний. Гуманисты XVI в. упрекают гуманистов предшествующих веков,

что они идеализировали человека, приписывая абсолютную истинность и безошибочность его представлениям.

То, что происходило в Западной Европе в XVI в., было весьма далеко от «золотого века» всеобщего благоденствия, о наступлении которого говорили гуманисты «героического» периода. Мир, где творятся ужасные злодеяния, где на каждом шагу порок торжествует, а добродетели и благородству уготована самая печальная участь, где накопилось столь много несправедливостей, что сотни тысяч людей поднимаются против них на смертный бой, — этот жестокий мир нельзя считать прекрасным, не обманывая себя. Идеализацию действительности гуманистическая мысль XVI в. отвергает так же, как и идеализацию человека.

Переживаемое гуманистами отрезвление особенно рельефно выступает в характерном для XVI в. скептицизме. Своеобразно сочетавший в себе антифидеистическую, антирелигиозную направленность рационализм, эмпиризм и гносеологический оптимизм, «новый пирронизм» явился выдающимся завоеванием ренессансной мысли. На протяжении XVI в. это течение прошло большой путь, и идеи его значительно трансформировались во времени.

В конце XV — начале XVI в. противоречие между реальной жизнью европейских народов и идеализированным образом действительности, созданным мыслителями кватроченто, чрезвычайно обостряется. Среди гуманистов, чье творчество отразило этот разрыв, особенно выделяется Эразм Роттердамский.

Эразм подвергает осмеянию «измышленного» философом человека, «от которого ничто не ускользает, который никогда не заблуждается, который... все видит насквозь, все взвешивает по правилам своей науки, все знает, который единственно собою доволен, который один богат, здоров, только один царь, только один свободен; короче говоря, он — все, но лишь в собственных своих помышлениях»¹. Эразмова прория и скептицизм направлены не только против самоуверенности схоластов, но и против идеализации человека, против антропоцентризма, свойственного гуманистам кватроченто, против их уверенности в абсолютной истинности добываемых человеком знаний. Если бы истинность этих знаний была действительно бесспорной, все были бы единоподушны. Но решительно утверждаемое одними столь же решительно отрицается другими: «Природа смеется над всеми их догадками, и нет в их науке ничего достоверного». Тому лучшее доказательство — их постоянные споры друг с другом»². Здесь скептицизм Эразма обосновывается аргументом, к которому охотно прибегали греческие пирронники.

«Истинная сущность вещей, — писал Эразм, — зависит в зависимости от страны: многие истины не могут переплыть через море, перебраться через Альпы, переправиться через Рейн»³. Так показана гуманистом относительность представлений, которым обычно приписывалась абсолютная истинность; после Эразма многие крупные представители «нового пирронизма» прибегали к подобному приему, но Роттердамец первый кратко и выразительно сформулировал эту мысль. Невежество питает

¹ Эразм Роттердамский. Похвальное слово Глупости. М.; Л. 1932. С. 88.

² Там же. С. 137.

³ Эразм Роттердамский. Жалоба Мира // Трактаты о всеобщем мире. М., 1968. С. 45.

уверенность людей в том, что их мнения безусловно, несомненно истинны, разъясняет Эразм, они не понимают, какие серьезные трудности представляет процесс познания, трудности, которые преодолеть нелегко.

Во-первых, обличье познаваемых объектов коренным образом отличается от того, чем они являются на самом деле. То, что снаружи выглядит как мертвое, таит в себе нечто живое, а видимость жизни скрывает смерть; под тем, что представляется полезным, в действительности находится нечто вредное, под изобилием скрывается нищета, под кажущейся мощью — слабость, под благородством — низость, под дружбой — вражда, под ученостью — невежество. Чаще всего люди вовсе не те, за кого они себя выдают и какими кажутся. Сорвав с них маски, «увидишь как раз обратное тому, что рисовалось с первого взгляда»⁴, нечто противоположное ролям, исполняемым ими в той комедии, которой является жизнь. Однако сорвать с них личины — дело нелегкое, но единственное средство для достижения истины жизни.

Во-вторых, отношения между людьми, все их бытие настолько сложны и запутаны, что знания, которые нам удастся добыть в них, верны в лучшем случае лишь до известной степени, приблизительно, в их абсолютной точности нельзя быть уверенным. Вынося суждение о явлениях сложных, когда видимость чаще всего противоречит сущности, надо проявлять большую осмотрительность, чувство меры — «ничего сверх меры!»⁵. Следует избегать категоричности в утверждениях, памятуя, что они не безупречны, что, возможно, в них содержатся заблуждения. «В жизни человеческой все так неясно и так сложно, что здесь ничего нельзя сказать наверное, как справедливо утверждают мои академики, наименее притязательные из философов»⁶.

Ценность античного скепсиса Эразм усматривает прежде всего в его «непритязательности», в его отказе от претензий на безукоризненную точность, окончательность, неопровержимость и исчерпывающую полноту добываемых знаний о действительности, которая бесконечно, неисчерпаемо сложна. Называя греческих скептиков «моими академиками», он дает понять, что его отношение близко к их позиции.

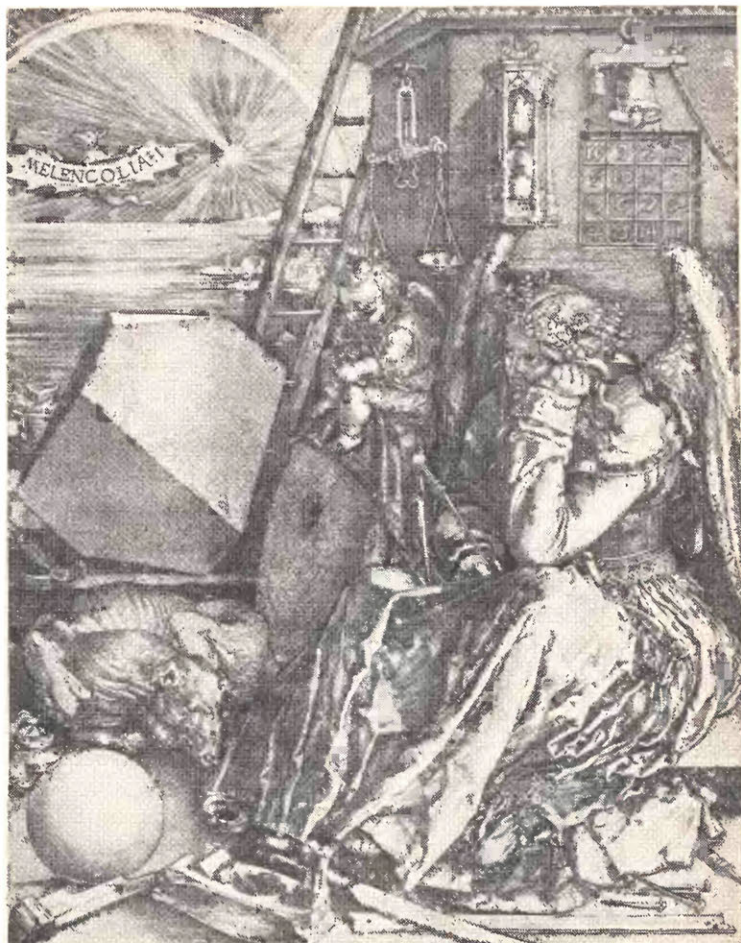
В-третьих, Эразм вовсе не считает, что достоверное знание вообще недоступно людям. В ряде случаев оно вполне достижимо. Но есть два обстоятельства, пишет он, из-за которых большинство положений, признаваемых истинными, вовсе таковыми не являются. Обычно считают, что достижение истины требует больших усилий, только трудясь, не жалея сил, вновь и вновь исправляя свои ошибки, можно более или менее верно понять изучаемое явление. Однако же поверить чему-либо очень легко, для этого не требуется никаких усилий. И люди, бездумно усвоившие те или иные положения, очень довольны, даже счастливы. Ведь счастье зависит не столько от реального положения дел, сколько от мнения, которое человек себе по этому поводу составляет. Другое обстоятельство, способствующее распространению заблуждений, состоит в том, что истинное знание часто огорчает людей, а, принимая желаемое за действительное, люди этой воображаемой действительностью очень

⁴ Эразм Роттердамский. Похвальное слово Глупости. С. 85.

⁵ Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. М., 1969. С. 51.

⁶ Эразм Роттердамский. Похвальное слово Глупости. С. 119.

Альбрехт Дюрер.
Меланхолия.
1514. Гравюра
на меди



довольны. «...Ежели знание порой и возможно, то оно нередко уничтожает всякую приятность жизни». Неудивительно, что в большинстве случаев душа человека «более прельщается обманами, чем истиною»⁷.

Р. Попкин утверждает, что использование скептической аргументации нужно Эразму для того, чтобы показать ничтожество и бессилие разума, неспособного расчистить и осветить путь слепой, неразумной, даже противоразумной, веры, и тем самым подвергается сомнению рационализм протестантов и укрепляются основы римской церкви. В XVI в., пишет Попкин, скептицизм возник «первоначально как защита католицизма», «скептическая защита веры... была выдвинута Эразмом Роттердамским». «Общий антиинтеллектуализм Эразма, его отвращение к рациональным теологическим дискуссиям привели его к выдвиганию своего рода скептической основы для сохранения при ее помощи католической

⁷ См.: Там же. С. 119, 120.

церкви»⁸. Действительно, Эразм осуждал пустой вербализм и оторванные от действительности спекуляции theologов, их бесплодные схоластические споры относительно лишенных смысла вопросов. Но Полкин заключает, что этот мыслитель отвергал любой рациональный подход к проблемам религии, рекомендовал при их рассмотрении отказаться от пользования интеллектом вообще — в этом будто бы заключалось эразмово «скептическое оправдание католического принципа веры»⁹.

Это утверждение несостоятельно, и скептические идеи были выдвинуты Эразмом не для защиты католицизма. Примечательно, что тех же воззрений придерживались протестант Кастеллио и его немалочисленные последователи-протестанты.

С первых шагов своей научной и философской деятельности Эразм сурово осудил порядки и взгляды, царившие в римской церкви, и до конца жизни был верен этой позиции. Скептицизм Эразма (так же как и скептицизм протестантов-эразмианцев) нанес по идеям и деятельности католической церкви столь же меткие удары, как и до теории и практике церкви реформированной. И его сочинения с полным на то основанием были занесены в индексы запрещенных книг. Этот неутомимый учешый-исследователь, отдавший все свои силы кропотливому труду по отысканию и восстановлению подлинного текста творений античных авторов Библии, отцов церкви, придавал интеллектуальной деятельности огромное, первостепенное значение. В противоположность схоластам, антинаучность и бесплодность экзегетики которых он показал, большая работа по филологическому анализу Св. писания, проделанная Эразмом и подготовившая материал для исторического подхода к нему, проложила путь подлинно научному исследованию Библии.

Язывательными насмешками осыпает он пренебрежительное отношение к знаниям. Невежды-монахи, пишет Эразм, «уверены, что паивысшее блаженство состоит в воздержании от всех наук, так что лучше даже вовсе не знать грамоты». «В их науке нет ничего достоверного», говорит гуманист относительно бесплодных умозрений схоластов. Но среди ученых, указывает он, «есть люди, знакомые с настоящей наукой, которых тошнит от этих теологических хитростей»¹⁰. Будучи сам одним из крупнейших мыслителей своего времени, он придавал чрезвычайно большое значение наукам и тяжелому, но плодотворному исследовательскому труду, относясь с презрением к псевдочелюм. «Невежда и сам собой доволен, и другие им восхищаются, а кто стремится к истинной учености, добываемой великими трудами, бывает стыдлив и застенчив и ценится лишь немногими»¹¹.

Эразм беспощадно высмеивает суеверия, распространенные среди верующих. Его же собственная вера в бога, «философия Христа», почти ничем не отличающаяся, как он считал, от веры Сократа и Платона¹², весьма далека от ортодоксального христианства вообще и католи-

⁸ *Popkin R. H. The history of scepticism from Erasmus to Spinoza. Berkeley; Los Angeles; L., 1953. P. 5.*

⁹ *Ibid. P. 6.*

¹⁰ *Эразм Роттердамский. Похвальное слово Глупости. С. 146, 150.*

¹¹ Там же. С. 146.

¹² *Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. С. 2, 98, 101.*

цизма в особенности. «Философия Христа» прежде всего и главным образом этическое учение, свод нравственных принципов, предписываемых разумом и природой, и они не могут быть иррациональными, ибо наш интеллект и природа требуют, чтобы мы им следовали.

Один из крупнейших просветителей эпохи Возрождения — Эразм опирался на доводы разума и строгую логику. Просветительство невозможно без рационализма. Но Эразм усматривает противоречие лишь между учением Христа и невежественными, противоразумными пред-рассудками «суеверов», для которых христианство сводится к выполнению всевозможных обрядов и к культам святых, чудотворных икон и статуй, к продаже индульгенций и т. п. Между истинной же верой и истинным знанием нет противоречия, считал Эразм; христианская религия и христианская философия — это одно и то же. Учение Христа, «благочестие», есть единственная подлинно разумная и подлинно естественная нравственность. Главным содержанием христианства Эразм считает его этические принципы. Догматическим убеждениям теологов Эразм противопоставляет скептическую позицию, нет веских оснований считать одно из толкований этих положений более верным, чем другие, никто не располагает абсолютной истиной. Было бы лучше всего, если бы жестких и обязательных определений было как можно меньше и как можно больше вопросов было оставлено на свободное усмотрение.

В трактате Эразма «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли» (1524) решительно отвергается утверждение Лютера, полагавшего, что достаточно внимательно читать Библию — и тебе откроется ясная, для всех очевидная истина. В Писании, возражает Эразм, много мест весьма темных, самые проникательные теологи ломали голову над тем, как их понять, и по сей день неясен их подлинный смысл. Из этого Эразм не делает вывода, что такие высказывания ошибочны или их смысл иррационален и выше разума, бессильного их постичь. Для Эразма боговдохновенность Св. писания не подлежит сомнению, но, по мнению Эразма, библейские высказывания не иррациональны, не сверхразумны и богу их разумный смысл известен. Но бог не счит нужным прояснить в тексте Писания их подлинный смысл, предоставив каждому ставить под сомнение любые предлагаемые ему толкования и судить о них самостоятельно, как подсказывает его разумение. Здравый смысл, обаятельная, что все интерпретации мало убедительны, приводит к выводу греческих скептиков — к «эпохэ», т. е. воздержанию от суждения. Так, сохраняя глубокую веру в божественное происхождение Писания, борется Эразм за свободу мысли, за права разума в пределах самой христианской религии, направляя оружие скептицизма против фидеистического антиинтеллектуализма и фанатической нетерпимости. Мы должны воздержаться от каких-либо утверждений относительно подлинного смысла спорных мест Св. писания. В данном случае уместно «эпохэ» древних скептиков.

Но, явно вступая в противоречие с отстаиваемым им «эпохэ», Эразм заявляет, что христиане должны смиренно следовать указаниям церкви, даже если они их не понимают и воздерживаются от суждения относительно их смысла. При этом он ссылается на греческих пирроников, которые тоже рекомендовали хотя и воздерживаться от суждения, но в



своей повседневной жизни следовать требованиям общепринятых обычаев и установлений. Эта внутренне противоречивая позиция древних не делает, разумеется, более убедительной столь же противоречивую позицию Эразма. Ведь относительно почитания священных изображений, веры в их чудотворность, культа святых, предписываемых церковью, он не только не следовал смиренно ее указаниям, но даже не воздерживался от суждений и весьма решительно эти предрассудки отвергал. Большая разрушительная сила, скрытая в скептицизме Эразма, обнаружилась позднее, у «новых пирроников». Сам он был уверен, что его скептицизм очищает,

восстанавливает и укрепляет подлинное христианство, извращенное римским клиром, Лютером и Кальвином. Однако в произведениях представителей гуманистической мысли, в которых скептические идеи Эразма получили свое дальнейшее развитие, обнаружилось, что историческая роль эразмова скептицизма существенно отличается от той, какую он сам ему приписывал.

Позиция Эразма существенно отличается и от античного скепсиса, и от скептицизма некоторых мыслителей позднего средневековья. Древние скептики считали, что воздерживаться от решительных суждений следует по всем без исключения вопросам — научным, философским, религиозным, этическим, политическим. Для Эразма же существование бога-творца, его всемогущество и милосердие, божественное происхождение Писания, бессмертие души, воздаяние, а главное — ряд нравственных принципов — истины несомненные.



Христианская вера, по Эразму, не слепое, таинственное чувство, не поддающееся рациональному объяснению и заставляющее верить в то, чего ты совершенно не понимаешь, а разумно и ясно обоснованное убеждение. Культ святых, чудотворные иконы, индульгенции и т. п. Эразм относит к области грубых заблуждений, не сомневаясь в их ложности. Но христианские обряды, «темные места» Св. писания, некоторые догматы христианства, по убеждению Эразма, не бесспорны. Нельзя сомневаться лишь в существовании бога, его могуществе и милосердии, его заповедях, в бессмертии души и воздаянии, но, писал Эразм, любому другому утверждению можно противопоставить иное, столь же убедительное. Здесь, следуя древним скептикам, лучше воздерживаться от суждения.



Свойственная скептицизму Эразма антифидеистическая, рационалистическая и натуралистическая направленность, органически связанная с его «философией Христа», получает дальнейшее развитие в произведениях Себастьяна Каstellиона, разработывавшего свою доктрину в русле эразмианства, по в ряде отношений пошедшего значительно дальше. Своеобразный скептицизм Эразма и Каstellиона находит в XVI в. немало последователей, став первым этапом развития репрессанского «нового пирронизма».

Многие современные исследователи разделяют мнение Р. Попкина, которое мы приводили выше, относительно направленности критических суждений Эразма и его последователей. Ф. Коплстон пишет, что, следуя за своими античными предшественниками, «новые пирроники» защищали «традиционные социальные, политические и религиозные формы», но в отличие от древних считали, что познавательное бессилие разума оставляет человеку надежный источник достоверной истины — веру; человек «должен поэтому подчиниться божественному откровению, ибо только оно может дать ему достоверность»¹³.

М. Дреано утверждает: «новый пирронизм» — это христианский скептицизм, который «критиковал разум ради спасения веры», и католическая церковь «считала своими врагами рационалистов и протестантов, а своими союзниками — пирроников»¹⁴. Аналогичным образом характеризуют скептицизм XVI в. А. Крессон (1927), Г. Трюк (1946), П. Баррьер (1948), Г. Фридрих (1949), Ж. Шевалье (1956), Ж. Кальве (1956), А. Тибоде (1963). Видные исследователи скептицизма XVI в. П. Виллей и А. Бюссон, а вслед за ними и Р. Попкин¹⁵ различают два этапа в развитии «нового пирронизма». Не оспаривая способности разума успешно познавать естественные явления природы и общественной жизни, они считали его бессильным постичь сверхъестественные истины христианской религии, доступные только вере. Те же «новые пирроники», которые в своем скептицизме пошли дальше, находили, что для разума невозможно не только постижение истин религии, но и познание научных истин, что разуму недоступно вообще какое бы то ни было достоверное знание, что все знания, добываемые науками, по крайней мере, крайне сомнительны — узнать, есть ли в них что-либо верное, людям вряд ли когда-нибудь удастся.

Мы не можем не видеть прогрессивный характер скепсиса Эразма и его приверженцев. На всех этапах своего развития скептические идеи XVI в. носят главным образом и прежде всего деструктивный характер; они не защищают традиционных социальных, политических, религиозных представлений, а направлены против них, подвергают острой критике взгляды, освященные древностью и авторами, чьи высказывания считались несомненно истинными. В произведениях «новых пирроников» выдвигаются требования свободы исследования, свободы мысли, свободы совести. В XVI в. на первый план выступает конфликт между иррациональным фидеизмом и рациональным образом мышления, между нерассуждающей слепой верой



Образы глупцов.
Гравюры по рисункам
1515 г.
Г. Гольбейна Младшего
к «Похвале Глупости»
Эразма Роттердамского

¹³ Copleston F. A history of philosophy. L., 1953. Vol. 3. P. 228—229.

¹⁴ Dréano M. La pensée religieuse de Montaigne. P., 1936. P. 295, 258.

¹⁵ Villey P. La place de Montaigne dans le mouvement philosophique // Revue philosophique de la France et de l'étranger. P., 1926. T. 51. Janvier-juin. P. 336; Busson H. Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance. P., 1957. P. 605; Popkin R. H. Op. cit. P. 85.

и разумом, признающим лишь убедительно доказанное. Подавляющее большинство представителей скептической мысли, и прежде всего наиболее крупные ее представители, являются противниками фидеизма, горькими поборниками знания, основанного на разуме и опыте.

Можно выделить, безусловно, три стадии в развитии скептической мысли гуманистов XVI в. На первой стадии в работах «новых пирроников» перед нами скептическая и рационалистическая критика схоластики, догматизма, авторитаризма, фидеизма, нетерпимости, предрассудков, унаследованных от средневековья и поддерживаемых церковью и властями; характерен скептический подход к рассмотрению и решению главным образом религиозных вопросов. Эти гуманисты утверждают, что их скептицизм, разоблачая ложность и вредность традиционных религиозных представлений, очищает от извращений, восстаивает и укрепляет подлинное христианство, за истинность которого ручается не слепая вера, а покоящееся на разуме и опыте знание. Сущность христианства при этом усматривается, в основном, в определенных этических принципах. Эразм положил начало этому этапу развития «нового пирронизма», а наиболее полное выражение последний получил во взглядах Каstellиопа. Позднее получают широкое распространение работы «новых пирроников», сосредоточивающие свое внимание главным образом на гносеологической проблематике. В них оторванным от действительности спекуляциям схоластов противопоставляется концепция, в которой скептическое отрицание безошибочной точности и абсолютной полноты наших знаний сочетается с требованием развивать опирающиеся на опыт рациональные исследования, позволяющие, утверждают авторы этих работ, добывать и бесконечно совершенствовать не притязующую на безошибочность информацию, накапливать все больше подлинно верных знаний о природе и о людях. Эта концепция прокладывает путь опытной науке Нового времени и вплотную подводит к идеям Ф. Бэкона. В произведениях «новых пирроников» подвергаются всесторонней критике экзегетика и схоластический вербализм, догматизм, преклонение перед авторитетами и фанатизм, вера в сверхъестественное и фидеизм вообще, короче, весь традиционный образ мышления, но обходится молчанием религиозная проблематика. Таков второй этап развития скептической мысли в XVI в. Самым крупным и ярким его представителем явился Франсуа Санкез (1552—1632).

Но некоторые гуманисты рассматриваемого столетия в своем скептицизме заходят значительно дальше. У них мы тоже находим гносеологические идеи, характерные для Санкеза и близких к нему «новых пирроников». Но они, не ограничиваясь острой критикой господствовавших тогда философских, этических, социально-политических представлений, завуалированно или даже открыто выступают с действительских позиций против христианства. Эта, третья ступень развития «нового пирронизма» нашла свое выражение в произведениях Бонавентуры Десперье (ок. 1500—1544), Жоффруа Валле (ок. 1531—1574), Жана Бодена (1530—1574) и самого выдающегося и влиятельного представителя ренессансного скептицизма — Мишеля Монтеня. Так идейное течение, начавшееся у Санкеза, привело к выводам, весьма далеким от идей, которые он провозглашал и отстаивал.

«АДАГИИ» ЭРАЗМА И КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕНЗУРА XVI—XVII ВВ.

Произведения Эразма преследовались католической цензурой на протяжении нескольких веков¹ и особенно жестоко после Тридентского собора. Об этом можно судить по книгам Эразма с цензурной правкой, сделанной в соответствии с издававшимися в XVI—XVII вв. «очистительными индексами»². Такие экземпляры имеются и в Государственной публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Есть несколько книг, принадлежавших в свое время польскому бенедиктинскому монастырю Св. Креста³. Судя по записям в них, цензурная правка была сделана примерно в середине XVII в. Полностью она была осуществлена лишь в одной из этих книг — в базельском издании «Адагий» (1536).

Известно, что в Польше в XVII в. Эразма ценили большей частью именно как автора «Адагий»⁴. Этот труд читали и использовали в своих произведениях многие писатели, поэты, ученые. Естественно, что цензоры польского монастыря уделили так много внимания столь популярной тогда книге. Правка была выполнена в соответствии с требованиями очистительного индекса испанского генерал-инквизитора Бер-

.....
¹ Об истории запрета произведений Эразма католической цензурой см.: *Reusch F. H.* Der Index der verbotenen Bücher. Bd. 1—2. Bonn, 1883. Bd. 1. S. 347—355; *Van Calster G.* La censure louvaniste de Nouveau Testament et la rédaction de l'index erasmien expurgatoire de 1571 // *Scrinium Erasmianum*. Vol. 1—2. Leiden, 1969. Vol. 2. P. 381—386.

² В этих индексах перечислялись подлежащие изъятию «еретические» или «подозрительные» места тех или иных произведений. В римский «очистительный индекс» начала XVII в. (*Index librorum expurgandorum*. Roma, 1607) произведения Эразма включены не были. Большую роль в те годы играли бельгийские и испанские индексы, имевшие широкое распространение благодаря протестантским контрафакциям. См.: *Bonnant G.* Les index prohibitifs et expurgatoire contrefaits par les protestants au XVI^e et au XVII^e siècle // *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*. 1969. T. 34, N 3. P. 614—640.

³ Например: *Enchiridion militis christiani*. Basel, 1548; конволют, в состав которого входят: *De duplici copia verborum ac rerum*. Basel, 1549; и *Paraphrasis in duas epistolas Pauli ad Corinthos*. Basel, 1549; конволют, содержащий: *Institutio principis Christiani* (Basel, 1549); *Familiarum colloquiorum formulae* (Wien, 1520); *Adagiorum Chiliades* (Basel, 1536).

⁴ См.: *Backvis C.* La fortune d'Erasmus en Pologne // *Colloquium Erasmianum*. Mons, 1968. P. 200.

нарда Сандовалья⁵, получившего распространение во многих европейских странах, в частности, в виде Женевских контрафакций 1619 и 1620 гг.⁶

Эразму в индексе уделено 86 страниц. Правка проведена по базельскому изданию его сочинений⁷. Составители индекса считают, что трудам Эразма следует предпослать указание, что их автор осужден и что все его сочинения до сих пор были запрещены, «теперь же разрешены с очищениями», а также прибавить предупреждение: «Все труды Эразма надо читать с осмотрительностью, ибо столь многое в них пуждает-ся в исправлении, что очищено может быть почти все»⁸.

Относительно «Адагий», вошедших во 2-й том базельского собрания, сказано: «„Адагии“ Эразма Роттердамского, уже изданные Павлом Мануцием или исправленные по образцу этого издания, разрешаются. Что же касается прежних изданий, в особенности издания, опубликованного в Базеле в типографии Фробена, то в очистительном индексе, подготовленном по повелению католического короля Филиппа II, имеется его критический разбор, сделанный бельгийской коллегией теологов. Этот разбор с некоторыми добавлениями и изменениями мы здесь прилагаем»⁹.

В индексе Сандовалья требовалось из комментариев к 27 поговоркам изъять 29 мест — иногда одно слово, подчас несколько страниц. Эти изъятия в базельском тексте выполнены почти в полном соответствии с указаниями индекса. В нескольких случаях цензор сделал дополнительные купюры. Любопытны пометы цензора на полях книги. Вычеркнув из комментария к поговорке «Петь палинодию» (I.9.59)¹⁰ слова, которые, видимо, казались составителям индекса недостаточно почтительными по отношению к Августину, он пишет на полях: «Зубаст же ты!» («Dentatus es»). Из толкования поговорки «Пророчествовал в пещере Трофония» (I.7.77) цензор, выполняя требования индекса, вычеркнул фразу, в которой выражено сентиментальное отношение Эразма к некоторым взглядам Беды и других христианских писателей, и замечает: «Не грызи тех, кто лучше тебя» («Ne rodas meliores te»).

Цензор не только выполнил все требования индекса, но и предпринял действия, им не предусмотренные. В частности, он вымарал портрет Эразма, помещенный на обороте титульного листа, и здесь же записал

⁵ Index librorum prohibitorum et expurgatorum. Madrid, 1612. См.: *Reusch F. H.* Op. cit. Bd. 2. S. 42—46.

⁶ См.: *Bonnant G.* Op. cit. P. 634. В ГПБ имеется принадлежавший монастырю Св. Креста экземпляр этого «Индекса», изданного в Женеве в 1620 г. По-видимому, именно им пользовались цензоры монастыря, «очищая» «Адагии».

⁷ *Erasmus Roterodamus D. Omnia opera.* Basel, 1540. Т. 1—9.

⁸ Index librorum prohibitorum et expurgatorum. Genève, 1620. P. 228—229.

⁹ Ibid. P. 233—234. Подобным же образом оговаривался статус «Адагий» в римских индексах запрещенных книг. См.: Index librorum prohibitorum. Roma, 1596. F. 28v; *Reusch F. H.* Die Indices librorum prohibitorum des sechszehnen Jahrhunderts. Tübingen, 1886. S. 259, 547.

¹⁰ В скобках указан порядковый номер комментариев по базельскому изданию 1536 г. и по изданию «Адагий» в собрании сочинений 1540 г. Римская цифра обозначает номер тысячи, в которой находится комментарий, арабские — номер сотни и номер внутри сотни.

четверостишие, осуждая Эразма и его книгу¹¹. Однако некоторые читатели, державшие этот экземпляр в руках, восприняли вмешательство цензора «Адагий» неодобрительно. Сохранилась запись на титульном листе: «Лучше бы ты не вымарывал, книга была бы целей» («Melior fecisses si non purgasses, liber integer remaneret»).

Анализ текста, вычеркнутого из комментариев к поговоркам, показывает, что в большинстве случаев цензура удаляла критические замечания Эразма, высказанные с разной степенью резкости, от легкой шутки до суровых обличений, весьма разнообразные по тематике¹². Эразм говорит о пороках, охватывших все слои общества: о войне, стяжательстве, ложном благочестии. Он подвергает критике государственные порядки и нравы государей и знати, людей «ненасытных в своей жадности... в высшей степени злобных в своей жестокости, бесчеловечных в своем деспотизме — настоящих врагов общественного блага и разбойников с большой дороги» (II.8.65).

Большая часть отрывков, отвергнутых цензурой, посвящена критике церкви и пороков духовенства. Эразм высмеивает нравы священников, епископов и даже пап (II.2.40; III.10.1; III.7.1), зло высмеивает он нищенствующих монахов. Мир, пишет он, наполнен толпами ленивых и ничемных монахов (III.8.65), часто это люди грубые и невежественные (IV.5.24; II.5.98), являются монахами лишь по названию (IV.7.16) и живут в разврате и роскоши (IV.7.28).

Цензура удалила также многочисленные замечания, содержащие критику схоластического богословия, в особенности поздних схоластов. Эти «лжебогословы и лжефилософы» (I.9.70) берутся толковать вещи самые святые и сокровенные, не знаясь «софистическими хитросплетениями» и «словесными вывертами» (I.1.39; III.5.18). Они не понимают, как важно для христианских богословов изучать Писание (IV.5.24), и проводят годы, тренируясь в силлогизмах Аристотеля, авторитет которого они ставят порой выше авторитета Христа (IV.1.1).

Изъяты были и места, где Эразм выступает против существовавшей в то время церковной обрядности, против тех, для кого поклонение святым значит гораздо больше, чем почитание Христа, и кто «любые росказни ставит на один уровень с Писанием» (II.3.1).

Большая часть комментариев, вымаранных из текста «Адагий» индексом Сандовая, по тематике близка к таким произведениям Эразма, как «Похвала Глупости» и «Разговоры запросто», — произведениям, полнее всего воплотившим критическую сторону его мировоззрения. Именно их церковь всегда запрещала самым категорическим образом; неудивительно, что цензура отвергла аналогичные места в комментарии к поговоркам.

Однако устраниeniem подобных замечаний цензура «Адагий» не ограничилась. В соответствии с индексом, из «Адагий» следовало изъять два больших комментария: к поговорке «Силены Алкивиада» (III.3.1) и к

¹¹ См.: *Малаховская М. Л.* Прижизненные издания Эразма Роттердамского в фондах ГПБ // Исследования памятников письменной культуры в собраниях и архивах отдела рукописей и редких книг. Л., 1985. С. 130–131.

¹² См.: *Appelt Th. Ch.* Studies in the contents and sources of Erasmus' Adagia. Chicago, 1942. P. 41–67; *Phillips M. M.* Erasmus on his times. Cambridge, 1967.

Христос молил бога, чтобы «христиане были едины, как един Он и Отец. В этом вы слышите нечто большее, чем просто мир, просто дружба или согласие» (IV.1.1).

Понимая церковь в духе учения апостола Павла как единство всех христиан в «мистическом и бессмертном теле Христа» (IV.1.4), Эразм особо говорит о монахах, священниках и государях. Монахи, по его мнению, призваны быть примером самоотречения и презрения к ложным благам мира, творить чудеса и «расширять границы царства Христа» (IV.1.4). Священники должны быть слугами христианского народа, подражая Христу, который, «будучи князем и господином всех, принял лик слуги, а не господина». Единственное богатство, которым они могут и должны владеть, — богатством Евангелия, и богатство это тем более будет расти, чем больше они будут одаривать им других (III.3.1). Рисуя образ идеального христианского князя, Эразм пишет: «Я хочу, чтобы он превосходил других людей мудростью, этой истинной славой царей, и чтобы он был далек от всех низких страстей... Я хочу, чтобы он был для государства тем, чем душа является для тела, а Бог — для вселенной» (III.3.1).

Огромное значение он придает Св. писанию — источнику «поистине божественной мудрости», в котором христианин «соприкасается с тем, что имеет подобие с самим Христом» (III.3.1). Авторитет Писания Эразм предпочитает другим христианским авторитетам. Так, говоря о недопустимости войны, Эразм отмечает, что у некоторых отцов церкви, святых и пап можно встретить одобрительные высказывания о войне. «Но почему мы смотрим не на Христа, а на людей?.. Почему на меня большее впечатление должны производить писания Бернара или аргументы Фомы, чем учение Христа, которое полностью запрещает нам сопротивляться злу, во всяком случае, обычными методами» (IV.1.1). Эразм неоднократно подчеркивает, что христианское учение несравненно выше всех достижений языческой культуры. Поэтому нельзя загрязнять христианское богословие «писаниями диалектиков, софистов, математиков, ораторов, поэтов, философов и юристов», как если бы учение Христа «хоть в чем-то было согласно с мудростью философов» (IV.1.1).

Комментарии к поговоркам, таким образом, еще раз свидетельствуют (об этом неоднократно говорил и сам Эразм, и исследователи его творчества), что в его произведениях критическая и позитивная сторона взаимно обуславливают и дополняют друг друга и являются частями его единой программы внутренней реформы церкви и всего христианского мира¹⁵. Поскольку в соответствии с требованиями индекса Сандовала из «Адагий» следовало удалить не только отрывки чисто критического характера, но и комментарии, дающие целостное представление о мировоззрении Эразма, можно утверждать, что составителей индекса не устраивала предложенная Эразмом реформационная программа и они стремились «очистить» от всех ее элементов произведение, которое все же считали нужным сохранить.

¹⁵ См., например, его письмо Мартину Дорпу (май 1915 г.): *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*/Ed. P. S. Allen et H. M. Allen, Oxonii, 1906—1958. T. I—XII. 1910. Vol. II. N 337. P. 91—114; *Spitz L. W.* The religious renaissance of the German humanists. Cambridge (Mass.), 1963. P. 204.

Выяснить, насколько последовательно работали составители индекса Сандовалья, можно, сравнив требования, изложенные в нем, с цензурной правкой, проведенной Павлом Мануцием в его издании «Адагий»¹⁶, где даже не упоминается имя Эразма¹⁷.

Первое переработанное Мануцием издание вышло в 1575 г. Оно сильно отличалось от всех других изданий «Адагий». На титульном листе сказано: «„Адагии“, вышедшие к настоящему времени, тщанием и усилиями Павла Мануция по совету и повелению учнейших богословов очищенные от всех заблуждений, которые могли бы оскорбить благочестивого и преданного истинной католической вере читателя. С удалением также ложных толкований и некоторых не относящихся к делу пространных и пустых отступлений. Сей труд, порученный Мануцию Тридентским собором, Григорий XIII одобрил в своем частном определении таким образом, что все книги „Адагий“, за исключением издания Мануция, запретил и осудил».

В издании Мануция были напечатаны с изъятиями все 27 комментариев. Однако, как правило, изъятия в его издании обширнее, чем в индексе Сандовалья. Например, из комментария к поговорке «Жук ищет орла» (III.7.1) по индексу Сандовалья изъят только один отрывок, содержащий критику монархов, Мануций же исключил еще 13 «подозрительных» мест, касающихся той же темы. Важно отметить, что Мануций исключил немало «подозрительных» мест и из тех комментариев, которые не подверглись цензуре в индексе Сандовалья.

Мануций в отличие от составителей индекса не включил в свое издание и те отрывки, в которых Эразм рассказывает о себе или о своих современниках и делится с читателями мыслями в тоне доверительной беседы. Так, например, в издании Мануция не вошла большая часть комментария к поговорке «Геркулесовы труды» (III.1.1), в которой говорится о работе Эразма над созданием «Адагий» и о связанных с ней трудностях.

Итак, имея одну и ту же цель: удалить из «Адагий» все, что так или иначе было связано с реформационной программой Эразма, составители индекса и Павел Мануций справились с задачей неодинаково; в издании Мануция «очищение» проведено гораздо более полно и целенаправленно, чем в индексе Сандовалья. Мануцию, действительно, удалось «очистить» «Адагии» от «заблуждений, которые могли бы оскорбить благочестивого и преданного истинной католической вере читателя».

Мануций справился и с другой своей задачей — с удалением «не относящихся к делу пространных и пустых отступлений». Вычеркивая эти отступления, содержащие так много живого познавательного и назидательного материала, Мануций, по-видимому, стремился создать учебное пособие чисто академического характера. Цели же, которые ставил перед собой Эразм, были гораздо шире¹⁸. Об этом он пишет и в заключение длинного, насыщенного философскими отступлениями комментария к поговорке «Силены Алкивиада»: «Куда унес меня поток слов?»

¹⁶ *Manutis P. Adagia. Firenze, 1575.*

¹⁷ Об этом издании см.: *Vander Haeghen F., Vanden Berghe R., Arnold Th.* Op. cit. P. 170—188; *Горфункель А. Х.* Альд Мануций и его преемники (В печати).

¹⁸ См.: *Spitz L. W.* Op. cit. P. 203.

INDEX
LIBRORVM PRO-
HIBITORVM ET EX-
PVRGATORVM

ILL^{mi}. ac R. D. D. BERNARDI DE
Sandouai & Roxas Card. & Archiep. Tolet. Hispaniarum
Primach. Majoris Castellae Cancellarij, Generalis Inquisi-
toris, Regij status Consularij, auctoritate & jussu editus.

DE CONSILIO SVPREMI SENATVS
S. Generalis Inquisitionis Hispaniarum.

VJXTA EXEMPLAR EXCVSVM MADRITI
Apud Ludouicum Sanchez Typographum Regium, Anno
C. 1610 CXI. cum appendice anni C. 12. 13 CXIV.



GENEVAE
SUMPTIBUS IACOBI CRISPINI.
ANNO M. DC. XX.



Author *Oratorius*
Perfido et iniquo quibus scribere tuius.
Haud ego sed diuini est scribere Chlidias.
Qui nihil tua acribus, faciat licet ipse periculum.
Mox laerte studijs equor ille melis.

De Adagij
Hic duo fabras fero deus inquit
Cuiusmodi: ubi, deus enim deus iocum
Si ubi culpa iocum pro ubi para iocum

Титульный лист индекса Сандовая.
Женева. 1620

Оборот титульного листа «Адагий».
Изд. Фробена. Базель. 1536

Пообещав быть комментатором поговорок, я превращаюсь в проповедника. Не иначе это пьяный Алквиад со своими силами затянул нас в это трезвое рассуждение. Однако я не стал бы сильно сожалеть, что отклонился от темы, если бы то, что не имеет отношения к поговоркам, оказалось относящимся к улучшению жизни, если бы то, что не привело к увеличению учености, привело к возрастанию благочестия, и если бы то, что казалось второстепенным и не относящимся к плану этой работы, смогло быть приложено к плану жизни».

Чтобы понять характер цензурной правки «Адагий» в индексе Сандовая, нужно помнить, что его авторы использовали бельгийский индекс, издаваемый по повелению короля Филиппа II¹⁹. Над его составле-

¹⁹ Index expurgatorius librorum qui hoc seculo prodierunt. Antwerpen, 1571. См.: Crahay R. Les censeurs louvanistes d'Erasmus // Scrinium Erasmianum. Vol. 1. P. 222-224; Van Calster G. Op. cit. P. 386-394.

нием работала комиссия богословов, которую возглавлял Ариас Монтано²⁰, один из крупнейших богословов Испании XVI в., известный прежде всего тем, что под его руководством была издапа знаменитая *Biblia Polyglotta*.

Трудам Эразма в бельгийском индексе уделено особое место, им отведен большой раздел — 23 страницы. В заглавии к нему сказано, что «очищение» трудов Эразма было проведено богословским факультетом Лувенского университета, одобрено антверпенской коллегией цензоров и утверждено властью короля.

Составители бельгийского индекса проявили меньшую строгость, чем составители индекса Сандовалья. Некоторые указания бельгийского индекса позволяют предположить, что существовал какой-то более ранний вариант требований, которым пользовались его составители при работе над «Адагиями». Например, указывая слова, с которых должно начинаться изъятие из комментария к поговорке «Смотреть дареному коню в зубы» (IV.5.24), составитель индекса добавляет: «Однако этих слов я не нашел, когда выписывал». Действительно, как полагают некоторые исследователи²¹, в бельгийском индексе за основу был взят список, составленный одним из профессоров богословского факультета Лувенского университета, Иоганном Хентеном, еще в 1552 г.²² Список предназначался для Тридентского собора и составлялся Хентеном очень поспешно. Отцы собора отнеслись к этому списку неодобрительно²³, и он так никогда и не был опубликован.

По-видимому, при составлении бельгийского индекса список Хентена учитывался, но его требования были пересмотрены. Об этом свидетельствуют указания цензоров по поводу комментариев к поговоркам «Силены Алквиада» и «Сладка война тому, кто ее не изведаль». Противоречиво говорится о необходимости сплошной цензуры многих страниц текста, а затем об изъятии только отдельных отрывков. Скорее всего, часть указаний была взята из списка Хентена, а другие составлены комиссией «Индекса» 1571 г. Этот вариант цензурных правил требовал лишь немногочисленных изъятий, касающихся, как правило, только некоторых резких высказываний, иногда даже отдельных слов, и не лишал читателя возможности получить представление о взглядах Эразма.

Можно ли считать случайностью то, что авторитетная богословская комиссия опиралась на несовершенный, составленный на скорую руку список и даже смягчила его? Очевидно, нет. Существует мнение, что в Лувене в середине XVI в. ощущалось сильное влияние творчества Эразма и что он имел там немало сторонников²⁴.

Особую роль в цензуре сочинений Эразма исследователи отводят Ариасу Монтано. Полагают, он многое сделал, чтобы сохранить труды

²⁰ См. о нем, например: *Rekers B. Arias Montano. Madrid, 1973.*

²¹ См., в частности: *Crahay R. Op. cit. P. 236.*

²² «*Collectaneum eorum in quibus Erasmus Roterodamus videtur erronee aut scandalose scripsisse*».

²³ См.: *Van Calster G. Op. cit. P. 383.*

²⁴ См.: *Crahay R. Op. cit. P. 233.*

Эразма по возможности в более полном виде. «Очевидно,— пишет М. Батайон,— этот человек высокого духа, воспитанный в эразмиапской среде Алькалы, сохранил скрытую симпатию ко многим из тех книг, которые он цензуровал»²⁵. Цензура «Адагий» в бельгийском индексе 1571 г. вполне может служить тому подтверждением.

Очевидно, в XVI—XVII вв. в католической церкви не было единства в оценке творчества Эразма. Хотя в это время в церкви явно преобладало настороженное или прямо враждебное отношение к проповедуемым в его произведениях взглядам, все же как среди читателей Эразма из низших слоев духовенства, так и среди крупных церковных деятелей можно было встретить не только его противников, но и его тайных приверженцев.

²⁵ *Bataillon M.* Erasme et Espagne: Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle. P., 1936. P. 766.

«АПОЛОГИИ» ЭРАЗМА И РУКОПИСНЫЙ МАТЕРИАЛ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПУБЛИЧНОЙ БИБЛИОТЕКИ ИМ. М. Е. САЛТЫКОВА-ЩЕДРИНА

8 марта 1526 г. в письмах, направленных в разные концы Европы высокопоставленным прелатам Яну Ласки¹ и Реджинальду Полу², Эразм сравнивал себя, самого миролюбивого человека, с гладиатором, вынужденным против воли сражаться на аренах теологических диспутов.

К псуруительной борьбе за право открыто высказывать свои убеждения Эразма вынуждала та же косная монашеская братия, что десятилетием раньше травила Рейхлина и вошла в историю под именем «темных людей». Им, этим людям, нельзя отказать в историческом чутье. Они моментально осознали, какую опасность для веками устоявшегося религиозного мышления и, шире, для католической церкви как института несет сделанный взамен Вульгаты перевод Нового завета. Эразм дал читателю очищенный от темных мест текст, который, полагал он, поможет лучше понять философию Христа. Именно так и восприняли выход в свет «*Novum Instrumentum*»³ его друзья — английские⁴, немецкие⁵ и французские⁶ гуманисты, а также реформаторы Лютер и Цвингли⁷. И как раз это вызвало бурю негодования и шквал нападок со стороны лондонских, парижских и лувепских богословов.

С конца 1510-х годов (второе исправленное издание вышло в 1519 г.) в частной переписке и в печати Эразм защищал свой перевод Нового завета и парафразы к нему. В знаменитом письме к Иоганну Ботцгейму от 30 января 1523 г. он сетовал, что апологии уже заполняют целый том гипотетического восьмитомного собрания его произведений⁸. Можно думать, что в начале 1526 г., когда травля достигла апогея, его занимала мысль собрать воедино и издать все написанные им к тому времени сочинения в защиту своего Нового завета. Основания для такого пред-

¹ *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*/Ed. P. S. Allen et H. M. Allen. Oxonii, 1906—1958. Т. I—XII. 1926. Т. VI, N 1674. P. 280.

² *Ibid.* N 1675. P. 283.

³ *Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Rot. recognitum et emendatum.* Basileae, 1516.

⁴ *Opus epistolarum.* 1910. Т. II, N 423. P. 257—259; N 450. P. 315.

⁵ *Ibid.* N 409. P. 238—239.

⁶ *Ibid.* N 403. P. 227—233.

⁷ *Jonge H. J. de.* [Introduction] // *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia. Ordinis nonis, tomus secundus.* Amsterdam; Oxford, 1983. P. 6.

⁸ *Opus epistolarum.* 1906. Т. I, N 1. P. 41.

положения дает хранящийся в отделе рукописей Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина список апологий Эразма⁹, который был привезен в Россию в 1804 г. П. П. Дубровским и в составе его коллекции поступил в Императорскую публичную библиотеку.

Документ написан итальянским гуманистическим письмом на бумаге без водяного знака под общей шапкой «Mutatur ordo». В верхнем левом углу другой рукой выведено: «Erasmi Roterodami manus». К сожалению, вопрос о его принадлежности перу Эразма остается открытым, поскольку все известные нам автографы, в том числе и хранящиеся в одной папке со списком письмо к Анри Боттею от 22 декабря 1527 г.¹⁰, о котором пойдет речь ниже, написаны беглым гуманистическим курсивом. Бесспорно, однако, что письмо документа относится к типу гуманистического «канцелярского курсива» первой половины XVI в., точнее, к его разновидности, подражающей книжному шрифту, и тем самым представляет более ранний этап развития этого типа письма¹¹, что вполне соответствует середине 20-х годов столетия. Состав списка позволяет уточнить некоторые детали борьбы, в которую был вовлечен Эразм в эти годы. Будем надеяться, что публикация привлечет внимание специалистов и поможет выяснить, кому принадлежит этот почерк. Возможно, это рука одного из учеников или секретарей Эразма.

Появление книгопечатания внесло коррективы во все сферы интеллектуальной жизни, и в частности в методы ведения полемики. Ученые по-прежнему обменивались письмами, но наиболее значимые инвективы все чаще выходили печатными изданиями, и случалось, что адресат получал ответ, размноженный в нескольких сотнях экземпляров, не от своего корреспондента, а от третьего лица. Таким образом, за ходом спора могла следить едва ли не вся образованная Европа. Чуткий ко всему прогрессивному, отдавая много сил публикации своих собственных работ и критическому изданию трудов древних авторов и отцов церкви, Эразм в полной мере использовал такую характерную для печатного дела черту, как оперативность. Достаточно вспомнить, как в публикации Нового завета он опередил группу теологов из Комплутензианской академии, которые под руководством кардинала Хименеса начали печатать исправленный текст Библии в 1514 г., а выпустили в свет только в 1517 г. Эразм в тесном сотрудничестве с Иоганном Фробеном всего за шесть месяцев сумел опубликовать почти 1000 страниц параллельного греческого и латинского текстов к 1 марта 1516 г., после чего с не меньшей оперативностью ему пришлось защищать это и последующие издания.

Критика эразмова Нового завета велась в нескольких направлениях. Часть теологов, особенно монахи, — некоторые из них даже не давали себе труда прочитать его — начисто отрицали те варианты перевода,

⁹ ГПБ. Авт. 140. № 48. *Бернадская Е. В., Воронова Т. П.* Каталог писем и других материалов западноевропейских ученых и писателей XVI—XVIII вв. из собрания П. П. Дубровского. Л., 1963. С. 60.

¹⁰ ГПБ. Авт. 140. № 47. *Бернадская Е. В., Воронови Т. П.* Каталог... С. 60.

¹¹ *Малов В. Н.* Происхождение современного письма: Палеография французских документов конца XV—XVIII вв. М., 1975. С. 43.

- 1 Epistola Martini cu mea responsione
- 2 Responsio ad epistolam eiusdem anno notis. Est inter epistolas.
- 3 Ad Jacobu Fabrum.
- 4 Ad Jacobu Latomū.
- 4 Ad Eduardu Leum.
- 5 Ad Scumicæ annotationes.
- 7 Ad Abssem de laude matrimonij.
- 8 De in principio erat sermo.
- 9 De loco. I. Cor. 14. Omnes quide resurgemus.
- 10 Ad impietates et blasphemias Scumicæ.
- 11 Ad eiusdem libellū cui titulus tripodios.
- 12 Ad conclusiones eiusdem.
- 13 Ad sanctū Casanra
- 14 Epistola ad Christoph. Ep̄m L. fl.
- 14 Epistola ad Marcū Laurinū.
- 15 Spongia.
- 17 Epistola aduersus libellum Hollandice scriptū, in Eccl.
- 18 Apologia ad duos postremos libe Scumicæ
- 19 Apologia ad nota a Beda m paraphrasi Lucæ.
- 20 Apologia ad Petrum Suboc

m. 48.

«Мутатур ордо».
Перечень заглавий
апологий. ГПБ
им. М. Е. Салтыкова-
Щедрина. Авт.
140 № 48

что грозили изменить текст литургии¹². В таком духе были выдержаны публичные проповеди английского епископа францисканца Генри Стэндиша и лувенского кармелита Николая Эгмонда. Другие, как кельнские доминиканцы в деле Рейхлина, отрицали саму возможность исторического подхода к текстам Писания, равно как и знание древних языков в качестве необходимого инструмента (недаром издание 1516 г. названо «Novum Instrumentum») для правильного и точного понимания их смысла. Эта точка зрения прозвучала в сочинениях лувенских богословов Якоба Латомуса и Мартина Дорпа. Третьи, как бывший ученик Эразма англичанин Эдуард Ли и один из участников комплутензианского издания Библии — испанец Диего Лопес Сунига¹³, сознавали роль древнегреческого и еврейского языков, но, по существу, обосновывали еще средневековую точку зрения об очищении текста Вульгаты путем возврата к первоначальному переводу Иеронима. Особняком стоят замечания французского гуманиста Лефевра д'Этапля, который сам перевел некоторые разделы Нового завета и не сошелся с Эразмом в интерпретации некоторых мест из Посланий апостола Павла. Публикация перевода и развернувшаяся вокруг нее полемика показали, что и в первые годы Реформации гуманистическая филология не утратила своего

¹² Jonge H. J. de. Op. cit. P. 7.

¹³ Хронологическую последовательность в полемике Эразма с Сунигой см.: Ibid. P. 41–42.

идеологического значения в борьбе с обскурантизмом позднего средневековья. Эразм до предела обострит эту борьбу, обратив призыв «ad fontes» к самому первоисточнику христианского вероучения — к Библии.

В этом контексте ленинградский список выявляет ряд любопытных деталей. В нем опущены такие основополагающие для мировоззрения Эразма сочинения, как «Антиварвары» и «О свободе воли», которыми завершается перечень апологий в письме к Ботцгейму. Первое, очевидно, исключено, как не имеющее злободневности на данный момент, второе — потому что антилютеровская полемика составляла предмет особых забот гуманиста. Зато в нем присутствуют два ранних апологетических послания: письмо к Мартину Дорпу¹⁴ и «Ответ на письмо некоего неизвестного»¹⁵ (написаны соответственно в 1515 и 1518 гг., № 1—2 списка), которые не упоминаются в письме к Ботцгейму, но уже содержат ряд положений, направленных на защиту своего понимания роли Св. писания в жизни общества и отдельного человека. Таким образом, если рассматривать список как набросок плана книги апологетического содержания, то эта книга должна была иметь совершенно определенных адресатов, а именно всех тех, кто по тем или иным причинам отказывал гуманисту в праве на свою точку зрения, и прежде всего католических теологов.

Опыт издания такого рода книг у Эразма уже был. В 1521—1522 гг. Иоганн Фробен выпустил сборник из семи апологий¹⁶, шесть из которых были опубликованы ранее, а одна, на проповедь Эгмонда, издавалась впервые. Все сочинения этого сборника вошли в список в хронологической последовательности их появления (№ 3—9 списка). За четыре года, прошедшие с выхода этого издания, к началу 1526 г., Эразм, защищаясь от обвинений в ереси, написал еще одиннадцать работ. «Считаю себя католиком», — вполне искренне писал он в одном из писем¹⁷. Из этих апологий четыре (№ 10—13) были направлены против Сугиги и его защитника испанского монаха Каранца де Миранда, одна обращена к базельскому епископу Христофору фон Утенгейму¹⁸ и трактовала вопросы христианского брака и монашеского безбрачия (№ 14). В письме к декану коллегии св. Донатиана в Брюгге Марку Лаурину¹⁹ Эразм отклонял обвинения в лютеранстве (№ 15), а в «Спонгии»²⁰ обосновывал свой отказ поддержки Франца фон Зикингена (№ 16). Среди ответов Эразма на поднятую вокруг его перевода кампанию выделяется адресованное голландскому юристу Николаю Эверарду «Письмо относительно книжки, написанной по-голландски против Эразма»²¹ (№ 17 списка). С язвительной иронией гуманист высмеивает своих старых противников, лувенских монахов Эгмонда и Хульстуса, которые, хотя и апонимно, не погнушались использовать оружие реформаторов — на-

¹⁴ Opus epistolarum. 1910. Т. II. N 337. P. 90—114.

¹⁵ Ibid. 1913. Т. III, N 843. P. 312—330.

¹⁶ Desiderii Erasmi Roterodami Apologiae omnes. Basileae, 1521—1522.

¹⁷ Opus epistolarum. 1926. Т. VI, N 1569. P. 147.

¹⁸ Erasmus Roterodamus. Opera omnia. Basileae, 1540. Т. IX. P. 982—997.

¹⁹ Ibid. Т. III. P. 871—885.

²⁰ Ibid. Т. IX. P. 1339—1374.

²¹ Ibid. Т. III. P. 772—775.

родный язык, чтобы более доходчиво клеветать своей пастве на Эразма и его сочинения. Ряд вопросов поднимает № 18 — «Апология на две последние книжки Суниги».

С 1521 по 1524 г. Сунига опубликовал шесть работ, в которых он, помимо чисто филологической критики, обвинял Эразма в нечестии и поношении текстов Св. писания. На первые четыре книги Эразм отвечал сразу, по мере их выхода (№ 6, 10—12 списка), но две последние к 1526 г. оставались еще без ответа. 8 июня 1529 г. в письме к молодому зелаидскому врачу Губерту Барланду²² Эразм предлагал своему земляку посмеяться над книжкой Суниги против эразмовой критики солецизмов в тексте Вульгаты и приложил к письму свои замечания по 46 пунктам. На эту книжку, писал Эразм, давно ему присланную, он наткнулся вновь при переезде из Базеля во Фрейбург и, поскольку против обыкновения располагает свободным временем, пишет о ней Барланду²³. Казалось бы, письмо-апология к Барланду позволяет датировать ленинградский список — не раньше 1529 г. Но, во-первых, в списке отсутствует дальнейшая полемика с Ноэлем Беде и нет опубликованного летом 1526 г. «Приложения» к «Апологии против Сутора» (Пьера Кутюрье). Во-вторых, не в обычаях Эразма было оставлять подобные выступления без ответа или отвечать пять лет спустя в письме к малоизвестному человеку, причем это письмо занимает семь страниц в базельском издании 1540 г. in folio. Можно предположить, что ответ на последние выпады Суниги был подготовлен для нового сборника апологий еще в 1525 или 1526 г., но пролежал вместе с книгами Суниги до переезда во Фрейбург, когда Эразм нашел его и в виде письма послал Барланду.

«Апология на замечания Беде к парафразам на Евангелие от Луки»²⁴ открывает многолетнюю полемику Эразма с теологическим факультетом Парижского университета и его синдиком Ноэлем Беде (№ 19 списка, написана в апреле 1525 г.), а в «Апологии против Сутора»²⁵ (№ 20, последняя в списке, опубликована в августе 1525 г.) отвечает бывшему доктору Сорбонны картезианцу Пьеру Кутюрье, назвавшему его «предтечей Антихриста».

Таким образом, список можно датировать концом 1525 — началом 1526 г. Практически все включенные в него полемические сочинения направлены против католических теологов, и весьма вероятно, что он был составлен для издания нового сборника апологий. Но за четыре года, прошедшие со времени выхода «*Apologiae omnes*», произошло много событий: прошла Крестьянская война в Германии, начались массовые преследования реформаторов на родине гуманиста, в Нидерландах. Само гуманистическое движение раскололось по вероисповедному признаку, и требовалось немало мужества, чтобы сохранить верность его идеалам. В середине 20-х годов на Эразма напали как католики, так и протестанты, поэтому подобный сборник мог преследовать двойную цель. Собирая апологии, написанные с 1515 г., Эразм показывал, что в это пе-

²² *Opus epistolarum*. 1934. Т. VIII, N 2172. P. 185—187.

²³ *Ibid.* P. 185.

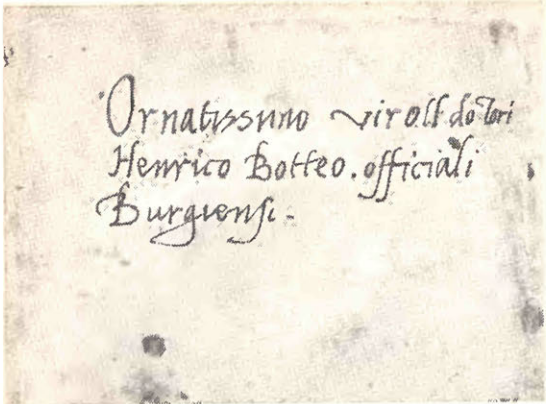
²⁴ *Erasmus Roterodamus. Opera omnia*. Т. IX. P. 404—410.

²⁵ *Ibid.* Т. IX. P. 589—646.

S. p. Cum in domino non esset, quem admodum
de bono singulari, nostro non amore gaudeo, ita
vos tam in amore subiectos doleo. Totus offensus,
totus mihi supsum, interea paravi ad rem
quam domino visum fuerit. Ioannes Frobenius
ordinis studij natus nos reliquit, non sine dolore
meo, sed tamen in mari genuit. Ceterum cuncta paralytis
dum hoc scellum turbulenter afflicta cogito, in agens
perambulavi. Libera exple in delectatione abscipium. Oculus
ceteri ingenti sumptu totum Augustinum, non optabat
lengroam vitam, in domo absoluitur. Sed vult
illi, ut ego, vultus aliquid possidem in optabat. Offensus
nam tamen in vobis. Huiusmodi filius et ego facti
nemo. Non ex vobis libere de ratione commoventi,
sed sumptus aliquid transferentis in vobis, quod alio
propellat amantem. Et vix vobis potest, quantum
negotio pariter Augustinus. (cum est solum in
Hispaniam phalangibus unum vobis) non vix vult
in capitalibus ballis in sorbonum, Bata vult
in vobis capidi, ut vultur in vobis.
Attamen ad vobis, non gaudeo. Te in vobis qui
mihi bonum vult in vobis in vobis vult in vobis
Bata Bata potest. Thomae apud. 1427

Caesary Nov. vult in vobis

1427



Ornatissimo viri docti
Henrico Botteo officiali
Burgensi.

Адрес на письме к Анри Боттею.
ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина.
Авт. 140 № 47

В письме к Вилибальду Пиркгеймеру от 6 июня 1526 г.²⁶ Эразм писал, что папа направил ректору Лувенского университета указание прекратить обвинения в его адрес. Возможно, нежелание обострять отношения было причиной, по которой книга не была опубликована, возможно, существовали иные причины. Как бы то ни было, хранящийся в ГПБ список с заглавиями апологий Эразма имеет прямое отношение к его полемической деятельности середины 20-х годов.

В отличие от этого документа письмо к Анри Боттею является бесспорным автографом Эразма и было напечатано в 1529 г. Иеронимом Фробеном²⁷. Доктор права официал епископа Анри де Гореве Боттей не принадлежал к числу постоянных корреспондентов Эразма. Алленом опубликованы только ответ Боттея на это письмо и еще одно письмо Эразма к Боттею (соответственно от 6 и 29 марта 1528 г.)²⁸.

Письмо весьма лаконично. 22 декабря 1527 г. Эразм сообщал печальную новость о кончине своего друга Иоганна Фробена и коротко информировал о своих заботах: о том, что вместе с сыном покойного Иеронимом продолжает издание полного собрания произведений Августина; что гораздо более, чем «испанские фаланги», доставляет ему неприятностей война с Сорбонной, при этом Ноэль Бедье отнюдь не показывает себя добрым мужем. Под испанскими фалангами подразумевалась комиссия, составленная из представителей основных монашеских орденов Испании и в августе 1527 г. обвинившая гуманиста в ереси по 100 пунктам. К концу года объединенными усилиями друзьям Эразма удалось приглушить это дело, и опять на первый план вышла полемика с Бедье, которому теологический факультет Парижского университета поручил выявлять еретические положения в сочинениях Эразма.

²⁶ Opus epistolarum. T. VI, N 1717. P. 351.

²⁷ Ibid. 1928. T. VII, N 1921. P. 278–279.

²⁸ Ibid. N 1963. P. 343–344; N 1985. P. 376.

Сравнение автографа с печатными изданиями показало лишь незначительные разночтения, касающиеся большей частью орфографии, а поскольку сборник писем 1529 г. вышел в издательстве Фробена и, следовательно, при участии самого автора, то они не представляются существенными. Следует только указать, что вместо «bellum cum Sorbona» в печатном варианте стоят слова «bellum cum aliis». На втором листе написан адрес с указанием званий и должности адресата.

Весьма показательно, что два небольших документа, хранящиеся в Государственной публичной библиотеке, затрагивают чрезвычайно важную для Эразма Роттердамского область его занятий. Начиная с 1515 г. защита своих убеждений становится привычным, хотя и крайне нежелательным, элементом жизненного уклада гуманиста. Характеристика полемических произведений занимает почти треть известного письма к Ботцгейму, а в целом апологии составляют пятую часть его огромного авторского наследия. Исследование последних двадцати лет жизни Эразма невозможно без учета сложных полемических отношений, в которые он вступал с друзьями и врагами, католиками и протестантами, невеждами и утонченными «цицеронианцами». Ленинградский список с исчерпывающей полнотой помогает проследить хронологическую последовательность начального этапа его дискуссий с лагерем католических теологов, в котором были друзья — Мартин Дорп и Лефевр д'Этабль, но основная масса которых изначально враждебно относилась к гуманистическим взглядам Эразма.

В. Д. Балакин

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ И ЕГО «ЖАЛОБА МИРА, ОТОВСЮДУ ИЗГНАННОГО И ПОВЕРЖЕННОГО»

(Вступительная статья,
перевод с латинского и комментариев)

«Едва ли бывает столь несправедливый мир, чтоб нельзя было предпочесть его даже самой справедливой войне. ...Пусть король почитает себя благоденствующим, если имеет земли, процветающие в вечном мире» — так писал Эразм в трактате «Жалоба Мира, отовсюду изгнанного и поверженного». Пусть и невыгодный на первый взгляд мир Эразм предпочитал любой самой заманчивой военной победе и до конца своей жизни отстаивал эту идею, идею Вечного Мира, всеми доступными ему средствами. Однако он никогда не был сторонником безусловного пацифизма, признавая возможность справедливой войны. Утверждая, что наибольшего почта заслуживает тот, кто не допустит военного столкновения или своим мудрым решением восстановит согласие народов, великий гуманист с уважением говорит о защитниках общественного спокойствия, отражающих нападение чужеземцев, не боясь опасности. Если уж войны не избежать, то вступать в нее надо лишь с одобрения всего народа, дабы отстоять важнейшие интересы государства. Такова точка зрения Эразма, и убедиться в этом можно, прочитав публикуемый перевод «Жалобы Мира» — его наиболее известного антивоенного сочинения.

Наряду с «Панегириком герцогу Филиппу по случаю возвращения его из Испании» («Панегирик») и «Наставлением христианского государя» «Жалоба Мира» относится к числу так называемых политических сочинений Эразма¹. В них нет развитой политической теории или проектов социального устройства, они не содержат высказываний о сущности государства и структуре общества. И тем не менее это политические сочинения, в них рассматриваются вопросы, касающиеся разных общественных проблем, критикуются как церковные, так и гражданские

¹ Эразм относил их к жанру декламаций, позволяющему, как он полагал, выразить важнейшие соображения относительно уклада жизни и ее переустройства. См.: *Маркиш С. П.* Знакомство с Эразмом из Роттердама. М., 1971. С. 65.

учреждения, автор призывает к осуществлению идеала, противостоящего кровавой реальности².

В «Жалобе Мира» продолжается разработка темы, которой Эразм неоднократно касался на протяжении более чем 10 лет. Бедствия войны он видел вокруг и отчасти сам испытал. Непрерывную череду войн (речь шла прежде всего о борьбе за наследство Карла Смелого и за господство в Италии) он считал одним из худших зол того времени. Он страстно ненавидел кровопролития и неоднократно призывал правителей заключить мир, чтобы народы, наконец, свободно вздохнули и предалися мирному труду, плоды которого служили бы благоденствию, а не вооружению. Эразм убедительно изображает ужасы войны, страдания, которые она приносит народам, а также разрушения, утраты и падение нравов, являющиеся неизбежным ее следствием.

Первым значительным выступлением Эразма в защиту мира был «Папегрирк» (1504). В нем изложены многие мысли, развивавшиеся автором в более поздних произведениях, причем наиболее оригинальны именно те части сочинения, в которых трактуется проблема войны и мира³. Для страны, пишет Эразм, решающее значение имеет то, какой славы жаждет правитель: ратной или гражданской. Герцога Филиппа, утверждает он, сама судьба наделила способностью водворять мир между народами. Эразм развивает идею Августина, что власть, военная и гражданская, является общественной функцией, исполняемой не ради завоеваний и внешнего величия, но для общего блага. Предвосхищая «Жалобу Мира», он пишет, что, поскольку война — источник всевозможных бедствий, государь должен предпочесть мир любой справедливой войне, помня о том, что однажды ему придется ответить за каждую каплю пролитой людской крови. Христианский государь, дабы не стать причиной кровопролития, скорее откажется от территориальных притязаний. Эразм горько сетует на немецких наемников, являющихся опорой Максимилиана в его борьбе с Францией, — мотив, который неоднократно повторится в «Жалобе Мира»⁴.

В «Наставлении христианского государя» (1515) Эразм пишет, что правитель, пекущийся о сохранении мира, не должен покидать пределы своего государства, а браки наследников престола должны заключаться внутри страны — мысль, получившая развитие в «Жалобе Мира». Две последние главы «Наставления» целиком посвящены войне и миру. Ратуя за мирную политику, Эразм признает, что бывают случаи, когда вооруженная борьба неизбежна. Правда, не может быть войны между христианами — это было бы братоубийством; если уж и воевать, так против «язычников», т. е. турок⁵, считает он.

² См., например: *Tracy J. D. The Politics of Erasmus: A Pacifist Intellectual and His Political Milieu*. Toronto, 1978. P. 7—103; *Erasmus von Rotterdam*. Ausgewählte Schriften. Darmstadt, 1968. Bd. 5. S. VII—VIII.

³ См., например: *Stupperich R. Erasmus von Rotterdam und seine Welt*. B.; N. Y., 1977; *Tracy J. D.* Op. cit. P. 19—20.

⁴ *Panegyricus // Opera omnia Des. Erasmi Roterodami*. Amsterdam, 1974. Vol. 4:1. P. 1—94.

⁵ *Erasmus von Rotterdam*. Ausgewählte Schriften. S. 328—356.

Этой же теме посвятил Эразм и свое знаменитое эссе «Война сладка тому, кто ее не изведает», впервые появившееся в издании «Адагий» 1515 г.

«Жалоба Мира» написана по заказу канцлера Брабанта Жана Лё Соважа и должна была способствовать подготовке мирного конгресса, который предполагалось провести в 1517 г. в Камбрэ. Первое издание вышло в 1516 г. в Базеле, второе — там же в 1517 г. В 1518 г. трактат был переиздан в Лувене, Кракове, Лейпциге и Венеции, в 1519 г. — во Флоренции, в 1523 г. — в Страсбурге, в 1525 г. — в Париже, в 1529 г. — в Лейдене. Вплоть до конца XVII в. он еще неоднократно выходил в свет. Наряду с этим публиковались и его переводы: на немецкий язык (Аугсбург и Цюрих, 1521 г.), на испанский (1529 г.) и голландский (1567 г.). Позднее трактат был переведен на французский, английский и итальянский языки⁶.

Со всем присущим ему красноречием Эразм в «Жалобе Мира» заклеивал войны, прибегая к своим излюбленным аргументам. Подобно тому как в «Похвале Глупости» эта особа сама восхваляет себя, Мир скорбит о своих несчастьях, оплакивая не столько собственную участь, сколько безумие людей, променявших величайшие блага мира на бедствия войны. Мирлобие и согласие — закон мироздания. Человек по природе предрасположен к миру больше, чем любое другое существо, христианская вера обязывает любить друг друга, но христиане хуже язычников. Нигде нет мира: ни при дворах правителей, ни среди горожан, ни в семьях; нет даже в душе одного человека, в которой противоборствуют разум и страсти. Раздор и борьба мнений царят в университетах. Нет мира между епископом и соборным капитулом, враждуют друг с другом монашеские ордена, нет согласия даже в одном монастыре.

Христос, напоминает Эразм, именуется себя пастырем, а христиан — овцами. Разве овца лишает жизни овцу? Война противна самому понятию Христовой церкви и всем ее таинствам, кои зовут к единению и братской любви. Поводы к войнам ничтожны, а нередко и преступны: случается, что тираны умышленно разжигают вражду, ибо мир и согласие народа — угроза их власти. В войнах повинны те, кому надлежит быть главными защитниками и хранителями мира — монархи, знать, клирики. Государя нескончаемыми войнами позорят христианство. Чтобы привлечь ко Христу мусульман и язычников, надо, поучает Эразм устами Мира, сперва самим стать христианами. Он заклинает людей прислушаться к голосу разума и призывает государей, священников, теологов, прелатов и государственных мужей приложить все усилия к прекращению войн.

В искренности мирных устремлений Эразма невозможно сомневаться, однако действенность его пропаганды была незначительна. Страстному желанию осуществить идеал противостоит недостаточное понимание реальности. Объясняя причины войн личными желаниями и страстями правителей, Эразм верит, что обращение к разуму поможет водворить мир.

⁶ Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften. S. XVIII—XIX.

τίτλως φρονίμοι ὡς δι' ὕφας,

Prudens simplicitas, amorq̄ recti.



ἁπλοῦς ὡς δι' ὕφας ἡ ἀρετὴ τῆς ἀρετῆς

ἀκέραιοι ὡς δι' περιεργαί.

B A S I L E A E A P V D I O .
F R O B E N I V M
M E N S E D E C E M B R I
A N . M D X V I I .

Титульный лист «Жалобы Мира» Эразма.
Базель. Изд. Фробена. 1517

Этот призыв к миру был подхвачен представителем левого крыла реформационного движения в Германии Себастьяном Франком (1500—1543), связывавшим торжество справедливости с утверждением всеобщего мира на Земле. В «Боевой книжечке мира» (1539) он критикует войну, называя ее «скотской, бесчеловечной, противной природе людей»⁷.

На русский язык «Жалоба Мира» была в свое время переведена Ф. Л. Мендельсоном⁸, однако выполненный им сокращенный перевод трактата страдает большой неточностью, местами затемняет и даже искажает мысль Эразма.

Впервые в русской культуре дается полный перевод «Жалобы Мира» с латинского текста: *Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften*. Darmstadt, 1968. Bd. 5. S. 359—451.

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ.

«ЖАЛОБА МИРА,

ОТОВСЮДУ ИЗГНАННОГО И ПОВЕРЖЕННОГО»

Говорит Мир:

Если бы смертные презирали, изгоняли и сокрушали меня, пусть и незаслуженно мною, однако во благо себе, я бы оплакивал лишь свою обиду и их несправедливость. Теперь же, когда они, повергнув меня, сами лишились источника любого человеческого счастья и накликали на себя море всевозможных бед, мне более пристало оплакивать их несчастье, нежели свою обиду. И участь тех, на кого стоило бы прогневаться, вызывает во мне печаль и сострадание. Воистину недостойно человека отталкивать от себя любящего, а отворачиваться от оказавшего тебе добрую услугу — неблагодарно, ниспровергать творца и хранителя всего — нечестиво. Впрочем, не есть ли великое безумие самим себе отказывать в столь многих и великих благах, кои приношу я, вместо них по собственной воле обретая ужасную Лерну¹ всех зол? Подобаает гневаться на злодеев, но разве можно не оплакивать людей, подстрекаемых Фуриями?² И как раз потому достойны они великого сожаления, что сами себя не оплакивают, потому столь несчастны, что не сознают своего несчастья, тогда как первым шагом к исцелению бывает осознание тяжести собственного недуга.

И в самом деле, если я — Мир, прославленный богами и людьми, источник, творец, кормилец, благодетель, защитник всего доброго, что есть на небе и на земле, если без меня не может быть ничего цветущего, надежного, чистого и святого, ничего приятного людям и угодного богам, если, в противоположность всему этому, война подобна океану бедствий, какие только существуют в природе, если из-за нее мгновенно увядает все цветущее, идет прахом сбереженное, рушатся устои, гибнет все благоустроенное, горькнет сладкое, если, наконец, она — столь безобное дело, что становится скорой погибелью для благочестия и веры,

⁷ См.: *Frank S. Kriegs-Büchlein des Friedens // Raumer K., von Ewiger Friede: Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*. Freiburg; München, 1953. S. 274.

⁸ См.: Трактаты о вечном мире/Предисл. Ф. В. Константинова. Ввод. ст. и примеч. И. С. Андреевой. М., 1963. С. 39—65.



QVERELA PA
 CIS VNDIQVE GENTIVM BIECTAE
 PROFLIGATAEQVE.
 AVTORE DES. ERASMO ROTE
 RODAMO.



I ME LICET immerentē
 suo tamē cōmodo sic auer/
 sarentur, eiſcerent profliga
 rentq; mortales, meam mo
 do iniuriā & illorū iniqui
 tatem deplorarem, nunc cū
 me profligatam protinus
 fontem omis hūanæ felici
 tatis ipsi a ſemet arceant,
 omnīū q; calamitatū pelagus ſibi accerſant, magis illo
 rum mihi deſſenda eſt infelicitas, q̄ mea iniuria, & qui
 bus iracſi tantum maluiſſem, horum dolere uicem, hos
 commiſerari compellor. Nam utcūq; amantem ab ſe
 propellere, inhumanum eſt, bene merētē auerſari in
 gratum, parentē ac ſeruatricem omnium affligere, im
 pium. Caterum tot egregias cōmoditates, quas mecū
 a ; adfero



Первая страница «Жалобы Мира» Эразма.
 Базель. Изд. Фробена. 1517

если нет ничего более рокового для людей, ничего более ненавистного богам, чем одна-единственная война, то, о бессмертный боже, кто поверит, что ведут ее люди, кто поверит, что есть в них хоть крупинка здравого смысла? Ибо они, неся огромные потери, прилагая столько усилий, прибегая к таким уловкам, подвергая себя заботам и опасностям, стремятся изгнать меня, оплатив столь дорогой ценой множество бедствий. Если бы мною так пренебрегали дикие звери, мне было бы легче снести обиду, а в надругательстве над собою я бы вибрил природу, наделившую их злым нравом. Если бы меня ненавидели бессловесные скоты, я приписал бы это их неведению, ибо не дано им той силы духа, которая одна только и может постичь мои дары. Но вот что постыдно и более чем поразительно: природа произвела единственное существо, наделенное разумом и способное постигать божий промысел, породила его для благосклонности и согласия, и тем не менее среди самых диких зверей, среди самых тупых скотов мне скорее найдется пристанище, чем среди людей.

И небесные светила, при всем их различии, повинуются своим законам. Борющиеся меж собою силы природных стихий сохраняют, уравновешивая друг друга, вечный Мир и в таком разногласии поддерживают благодаря стройности и взаимосвязи согласие. А какая веруемая гармония членов в телах живых существ, какая готовность защищать друг друга! Есть ли что-нибудь более несхожее, чем тело и душа? Однако, лишь разъединив их, узнаешь, сколь тесно связаны они природой. И если жизнь не что иное, как единство тела и души, то здоровье представляет собой гармонию всех свойств тела. Твари, лишенные разума, мирно обитают среди себе подобных. Стадами живут слоны, стадами пасутся свиньи и овцы, стаями летают журавли и галки, собираются вместе аисты, являя собою пример любви и преданности, приходят на помощь друг другу дельфины, известно согласие, царящее среди муравьев и пчел. Но стоит ли продолжать разговор о тех, кто, не имея разума, все-таки не лишен чувства?

Дружат деревья и травы. Иные растения бесплодны, если женское начало в них не соединено с мужским. Виноградная лоза обвивает вяз³, персик любит виноградную лозу. Словом, они, неспособные чувствовать, будто бы ощущают благодетельность Мира. Однако, не обладая силой чувствования, уже тем они близки к чувствующим, что живы.

В чем столь же мало заключено разума, как в камнях? Однако можно сказать, что им тоже присуще стремление к Миру и согласию. Магнит притягивает к себе железо и удерживает его. А могут ли ладить друг с другом наиболее свирепые звери? Львы не вступают в схватку друг с другом. Вепрь не воззает смертоносный клык в вепря, рысь мирно живет с рысью, змея не приходит в ярость при виде змеи, а согласие меж волками даже вошло в поговорку. Добавлю, что есть куда более удивительные вещи: нечистые духи, по милости коих впервые было нарушено и до сих пор нарушается согласие как на небе, так и среди людей, вступают в союз друг с другом и благодаря единомыслию удерживают свою тираническую власть. И только людей, коим более других подобает и требуется единодушие, не примиряют ни природа, обыкновенно столь могущественная и деятельная, ни воспитание, не

сплачивают выгоды, проистекающие от согласия, и даже многие совместно пережитые несчастья не склоняют их к взаимной любви. У всех одно обличье, одинаковый голос, и тогда как прочие виды живых существ сильно различаются формами тела, одному лишь человеку дана сила разума, общая для всех людей, которой лишены животные. Только это живое создание наделено даром речи, особенно помогающим тесной дружбе.

Каждый человек предрасположен к воспитанию и добродетели, имеет мягкий и кроткий нрав, склонный к взаимному доброжелательству, так что и сам он заслуживает быть любимым, и ему приятно оказывать бескорыстные услуги другим, если только он, охваченный нечестивыми страстями, точно ошоенный зельем Цирцеи⁴, не превращается в изверга. Поэтому все, что поощряет взаимную благосклонность, в народе называют человеческим, и само слово «человечность» говорит не о природных свойствах, а о нравах, достойных природы человека. Она дала ему еще и слезы, свидетельство отзывчивой души, дабы, если случится обида, и темное облачко омрачит дружбу, легче было восстановить согласие. Как много у природы доводов в пользу единодушия! Однако, сделав привлекательной взаимную благосклонность и не довольствуясь этим, она хочет, чтобы дружба человеку была не только приятна, но и необходима. Поэтому и распределила она телесные и духовные дарования так, чтобы никто не был наделен ими в достаточной мере и более уже не нуждался в чьих-либо, даже мельчайших, услугах. Она не дала всем того же и поровну, дабы это неравенство выравнивалось взаимным влечением.

Каждая местность родит свои плоды, так что сама потребность подталкивает к взаимному обмену. Прочих живых существ природа вооружила, дав им возможность защищаться, и только человека сотворила безоружным и слабым, безопасностью которого — в союзе и тесной дружбе. Необходимость создала государства, и она же научила людей объединяться, дабы общими усилиями отражать нападение диких зверей и разбойников. В обществе людей нет ничего самодостаточного. Род человеческий погиб бы, едва появившись, если бы не преумножился благодаря супружескому согласию. И человек не родился бы или же, едва народившись, погиб бы, расставшись с жизнью на самом ее пороге, если бы добрые руки повивальных бабок и милосердие кормилиц не поддерживали дитя. Для того природа и разожгла в людях негасимый огонь любви, чтобы родители проникались нежностью к еще не родившемуся ребенку. Позаботилась она и о взаимной любви детей к родителям, чтобы те и другие помогали друг другу; греки весьма удачно назвали это «любовью аистов». Вносят свою лепту и узы кровного родства и свойства, а также сходство в некоторых людях характеров и даже внешних черт, что вызывает взаимную благосклонность; многих связывает некое таинственное родство духа, а также чудесное побуждение к взаимной любви, которое древние, изумляясь, приписывали божеству или духу-хранителю.

Сколько доводов привела природа в пользу Мира и согласия, как она старается к ним приманить, привлечь, подтолкнуть! И какая же богиня раздора, обладающая властью чинить зло, сумела разорвать, разрушить,

разбить эти узы, вместо них поселить в сердцах людей неутолимую жажду борьбы? Если бы привычка сначала не лишила способности удивляться злу, а потом и вообще замечать его, кто бы поверил, что наделены разумом люди, сражающиеся, бранящиеся и враждующие друг с другом, непрерывно находясь в состоянии раздоров, тяжб и войн? Короче говоря, в упоении грабежами, кровопролитием, резней и разрушением они не щадят ни святого, ни мирского. Нет столь священного договора, который мог бы образумить их, неистово изничтожающих друг друга. А ведь не требуется ничего, кроме общего названия «человек», для водворения согласия между людьми.

Пусть так, природа, всемогущая, когда имеет дело со зверями, ничего не добилаась от людей, но неужели же и Христос ничего не значит для христиан? Пусть недостает силы природному закону, весьма действительному в отношении тех, кто лишен разума, но почему же учение Христа, гораздо более совершенное, не убеждает исповедующих его в необходимости соблюдать прежде всего Мир и взаимное благоволение, почему не отваживается от столь нечестивого и ужасного, подобного безумию, занятия — от войны? Когда я слышу слово «человек», немедленно устремляюсь туда в надежде встретить существо, как будто нарочно рожденное для меня, и обрести там покой. Когда я слышу слово «христиане», я прямо-таки лечу туда, надеясь, что среди этих-то людей я уж конечно буду царить. Однако со стыдом и досадой признаю, что и здесь рынки, суды, дворы правителей и храмы оглашаются такой перебранкой, какой не бывало и у язычников. И хотя немалая доля человеческих бед проистекает от своры судейских, однако и она лишь одинокий островок среди моря предающихся тяжбам. Смотрю на город — и тотчас рождается надежда, что найду единство среди тех, кого окружают одни стены, кем правят одни законы и кого, точно плывущих на одном корабле, сплачивает общая опасность. Но увы мне! И тут, вижу я, все до того осквернено раздорами, что едва ли отыщешь хоть один дом, где бы мне на несколько дней нашлось пристанище. Минуя простой народ, подобно морю волнуемый своими страстями, я направляюсь, как в некую тихую гавань, во дворцы государей. У них, говорю я, определенно найдется место Миру, ибо они мудрее черни, они — душа и краса народа. Они правят от имени того, кто есть учитель и князь согласия, кто препоручил меня всем, а им — в первую очередь. И они обещают много хорошего. Я слышу любезные приветствия, вижу дружеские объятия, веселые пирушки и всевозможные проявления тонкого вкуса. Но какой позор! Среди них не видать и тени истинного согласия. Все приукрашено и лживо, испорчено явными группировками, тайными раздорами и соперничеством. Короче, я понял, что там не пристанище для Мира, а скорее источник и рассадник всех войн.

Куда же, наконец, податься мне, несчастному, столько раз испытавшему крушение надежды? Быть может, в правителях больше величия, нежели просвещенности, ими чаще руководят страсти, а не зрелое рассуждение. Поищу-ка я убежища среди ученых, ибо науки создают людей, философия — более чем людей, а теология сотворяет святых. Уж у них-то мне определенно будет покой после стольких блужданий. Но вот досада! И здесь тоже идет особого рода война, хотя и менее кровавая,

но столь же безумная. Школа спорит со школой, а поскольку истинное для одних сомнительно другим, добытые знания не пропекают за море, не преодолевают Альп, не переходят за Рейн, и даже в одном и том же университете ритор воюет с диалектиком, а юрист с теологом. Не ладит меж собою люди одной науки: последователь Фомы сражается с приверженцем Скотта, реалист с номиналистом, платоник с перипатетиком⁵, не соглашаясь друг с другом даже в мелочах, ожесточенно споря о том, что не стоит и выведенного яйца, переходя в пылу полемики от аргументов к ругани, а от нее к драке, и уж если спор не решить ни кинжалами, ни копьями, то они разят друг друга ядовитым пером, точно клыками терзают один другого на бумаге, губят смертоносным жалом своего языка доброе имя противника.

Куда же мне после стольких пустых обещаний обратиться? Что еще остается, кроме религии, этой единственно священной пристани? И хотя все христиане исповедуют ее сообща, однако целиком посвятили себя ей люди, призванные быть духовными пастырями народа. Приглядываясь к ним со стороны, я проникался надеждой, что там уготована мне тихая гавань. Сияют белые, моего цвета, одежды, вижу кресты, символы Мира, слышу сладчайшее имя «брат», свидетельство особой любви, слышу приветствия, пожелания Мира, предвещающие счастье, замечаю общность во всем, дружный соборный капитул, один храм, одни законы, ежедневные сходки. Кто бы не поверил, что здесь обитель Мира? Но, о стыд, почти нигде соборный капитул не ладит с епископом и даже, мало того, сам раскололся на группировки. Есть ли священник, не затеявший тяжбу с другим священником? Апостол Павел не велел христианину спорить с христианином⁶, а теперь священник сражается со священником, епископ — с епископом. Кто-нибудь, пожалуй, сочтет это простительным для них, ибо в силу давнего навыка они почти что вошли в сообщество нечестивцев, пачав владеть тем же, что и они. Что ж, пусть, точно по праву, пользуются присвоенным.

Остается еще один род людей, столь прочно связанных с религией, что они, даже если бы и захотели, никак не смогли бы отделаться от нее, как черепаха не может сбросить свой дом-панцирь. Во мне загорелась бы надежда, что найду среди них пристанище, если бы, столько раз обманутой, я не отчаялся окончательно. И все же решил попробовать, дабы не осталось ничего неизведанного. Ты спрашиваешь, каков результат? Никто не внушал мне большого отвращения. И на что было надеяться там, где благочестие в раздоре с благочестием? Сколько монашеских орденов, столько и видов благочестия. Доминиканцы спорят с миноритами, бенедиктинцы с бернардинцами⁷, сколько названий, столько культов и разных религиозных обрядов; ни о чем нет согласия, каждый любит только свое, ненавидя и предавая анафеме чужое. И даже внутри самих орденов поселился раздор: обсерванты ругают колетанистов, те и другие — конвентуалов⁸, название коих происходит от слова «согласие», хотя именно согласия им и недостает.

Разуверившись, таким образом, во всем, я возжелал укрыться в каком-нибудь воистину тихом монастыре. Прискорбно признаться, что (о, если бы это не было сущей правдой!) до сих пор я не нашел ни одного монастыря, который бы не был отравлен изнутри ненавистью и

бранью. Стыдно рассказывать, из-за каких ничтожных пустяков и вздора затевают схватки старые люди, почтенного вида благодаря бородам и сутанам, убежденные в своей великой учености и святости.

Оставалась еще слабая надежда, что среди многих брачных союзов найдется для меня место. Разве не сулят его общий дом, общее хозяйство, общее ложе, общие дети, наконец, право на само тело друг друга, так что они скорее кажутся одним человеком, слитым из двух, нежели двумя людьми? Однако и сюда прокралась злокозненная богиня раздора, разъединяя сердца тех, кто связан столькими узами. И все же среди них мне скорее нашлось бы место, чем у людей, облеченных саном и знаками отличия, священнодействующих проповедников высшего милосердия.

И наконец, я возжаждал последнего: поселиться в сердце хотя бы одного человека. Не удалось даже этого. Человек в разладе сам с собой: разум борется со страстями, а одно чувство сталкивается с другим, и пока благочестие зовет в одну сторону, честолюбие увлекает в другую, похоть внушает одно, гнев — другое, чванливость — третье, жадность — четвертое. И хотя это так, они не стыдятся называть себя христианами, во всем расходясь с заветами Христа. Если проследить всю его жизнь, то чему она учит, как не согласию и взаимной любви? Что включают в себя его наставления и притчи, как не Мир и взаимную любовь? Когда великий пророк Исайя, исполненный святым духом, предрекал пришествие Христа, устроителя всех дел, разве он назвал его сатрапом, или разрушителем городов, или воителем, или триумфатором? Отнюдь нет. Так кем же? Князем Мира⁹. Поэтому, желая, чтобы Христа считали наилучшим из князей, он перечислил все, на его взгляд, наилучшее. И неудивительно, что так казалось Исайе, если даже Сирий¹⁰, языческий поэт, писал обо мне: «Мир — лучшее из всего, что природа дала человеку». Ему как бы вторил кифаред из Священного писания: «И назначено ему место в Мире»¹¹. В Мире, говорит он, а не в солдатских палатках и военных лагерях. Он — князь Мира, любит Мир, его оскорбляет раздор. Исайя называет Мир плодом справедливости¹², подразумевая, если я не ошибаюсь, то же, что и апостол Павел, превратившийся из мятежного Савла в кроткого человека, учителя Мира; ставя любовь превыше всех даров святого духа, с каким жаром и красноречием восхвалял он меня коринфянам!¹³ Разве могу я не гордиться, что меня хвалил столь славный муж? Он говорит то о «боге Мира»¹⁴, то о «Мире бога»¹⁵, тем самым ясно показывая, что эти два понятия взаимосвязаны, что там не может быть Мира, где отсутствует бог, и что бога не может быть там, где нет Мира. В священном писании вестники Мира¹⁶ названы благочестивыми слугами бога, так что легко догадаться, кем следует считать вестников войны. Внемлите, отважные воители, узрите, под чьими знаменами сражаетесь: конечно же, того, кто впервые посеял раздор между богом и человеком. Причиной всех бед, постигших род людской, послужил этот раздор. Некоторые болтают вздор, говоря, что в Священном писании бог называется «богом рати» и «богом отмщений»¹⁷. Велика разница между богом иудеев и богом христиан, хотя по сути своей это один и тот же бог. Но пусть будет, коль уж мы привержены старым названиям, богом рати, только под ратью следует пони-

мать гармонию добродетелей, с помощью которых благочестивые люди сокрушают пороки. Пусть будет богом отмщений, только под отмщениями понимай исправление пороков, так что кровавые побоища, рассказыми о которых изобилуют книги иудеев, толкуй не как растерзание людей, а как изгнание из сердца нечестивых страстей. Но продолжим наши рассуждения: всякий раз, как в Священном писании говорится о совершенном блаженстве, употребляется слово «Мир». Исайя говорит: «Мой народ будет жить в красе Мира»¹⁸. И другой говорит: «Мир Израилю». Исайя прославляет ноги возвещающих о Мире, приносящих добрую весть¹⁹.

Всякий возвещающий о Христе возвещает о Мире. Всякий прославляющий войну прославляет Антихриста. Так что же привлекло сына божьего на землю, как не желание примирить человечество с отцом, неразрывно связать людей друг с другом взаимной любовью и, наконец, самого человека сделать своим другом? Значит, послан был ради меня и ради меня терпел муки. Поэтому он хотел быть, подобно Соломону, миротворцем. Сколь бы велик ни был Давид, однако ему, воителю, окропленному кровью, не дано было выстроить храм господа, не сподобился он, подобно Христу, стать миротворцем. Задумайся, воитель, вот о чем: если оскверняют войны, начатые по божьей воле, то каков же итог войн, к которым подталкивают тщеславие, гнев, ярость? Если благочестивого царя пятнала пролитая кровь язычников, то к чему же приводит безмерное пролитие христианской крови? Заклинаю тебя, христианский государь, взглядишь, если ты истинно христианин, в образ господа твоего, посмотри, как он вступил в царство свое, как правил и как его покинул, и вскоре поймешь, как тебе надлежит править, а именно, чтобы превыше всего для тебя были Мир и согласие. Когда родился Христос, разве ангелы вострубили в военные трубы? Трубный звук услышали иудеи, коим дозволено воевать. С этим совпали знамения, позволявшие ненавидеть врагов. Но народу-миротворцу ангелы Мира протрубили совсем иную песнь. Разве они трубят сигнал к сражению? Разве предвещают победы, триумфы, трофеи? Никким образом. Так что же? Они возвещают о Мире, согласно прорицаниям пророков, и возвещают не тем, кто помышляет о резне и войнах, кто со свирепой радостью тянется к оружию, но тем, чья добрая воля склонна к согласию²⁰. Пусть смертные чем угодно оправдывают свое пристрастие, но если бы не любили войну, то не сражались бы друг с другом в непрерывных войнах. А сам Христос, уже вошедший в силу, чему он учил, выразителем чего был, как не Мира? Своих он обыкновенно приветствовал пожеланием Мира: «Мир вам»²¹, и это приветствие предписал им как единственно достойное христиан²². И апостолы, не забывая о данном завете, свои послания начинали с пожелания Мира тем, кого особенно любили. Прекрасно желание того, кто желает спасения, но о высочайшем блаженстве молит молящий о Мире. Смотри, сколь заботливо Христос, идя на смерть, напоминал о том, чему учил всю жизнь: «Любите друг друга, как я возлюбил вас»²³. И далее: «Мир оставляю вам, мир мой даю вам»²⁴. Слышите, что он оставляет своим? Может быть, коней, дружину? Может быть, царство, богатство? Ничего подобного. Так что же? Он дает Мир, Мир оставляет. Мир с друзьями, Мир с врагами. Мне бы хотелось, чтобы ты задумался над тем,

о чем на Тайной вечери, когда уже близок был смертный час, он просил в последних мольбах отца своего. Я думаю, не стал он просить о чем-то пустячном, зная, что любое его желание будет исполнено. «Отче свя-тый, — сказал он, — соблюди их во имя твое, чтобы они были едино, как и мы»²⁵. Смотри, сколь тесного единства пожелал Христос своим: он не сказал, чтобы они были единомышленны, но сказал, чтобы они были едино. И это не как угодно, а «как и мы», единые совершеннейшим и невыра-зимым образом. Он показывает также, что у людей есть только один путь к спасению — жить в Мире друг с другом. И если властители мира сего отмечают своих тем или иным знаком, дабы можно было отличить их от чужих, особенно на войне, то смотри, каким знаком отметил Хри-стос своих: конечно же, не чем иным, кроме взаимной любви. Все узна-ют, говорит он, что вы — мои ученики²⁶, не по тому, что вы особым об-разом одеваетесь, не по тому, что вы едите особую пищу, не по тому, что много поститесь или читаете много псалмов, но если будете любить друг друга, и не как угодно, а так, «как я возлюбил вас».

Неисчислимы наставления философов, разнообразны заповеди Моисея, многочисленны эдикты царей, но, говорит он, завет мой один — любите друг друга. Предписывая своим, как подобает молиться, разве он в са-мом же начале не напомнил о христианском согласии? «Отче наш»²⁷, — сказал он. Как бы одного человека моление, одно, общее для всех требо-вание, один дом и все — одна семья, все зависят от одного отца, так по-чему же они сражаются друг с другом в непрерывных войнах? Как ты можешь взывать к общему отцу, вонзая меч в сердце своего брата? И желая лишь одного, чтобы как можно глубже укоренилась любовь в душах его последователей, сколькими символами, притчами и поучения-ми укреплял он стремление к согласию! Себя он называет пастырем, а приверженцев своих — овцами²⁸. Кому, спрашиваю, доводилось видеть овец, воюющих с овцами? Что же делать волкам, если овцы сами зади-рают друг друга? Называя себя виноградной лозой, а своих — ветвя-ми²⁹, что выразил он, как не единомышленники? Показалось бы дурным зна-чением, требующим искупительной жертвы, когда бы ветви одной вино-градной лозы воевали друг с другом. Но разве не чудовищно, что христиа-нин сражается с христианином? Если, наконец, вообще хоть что-нибудь свято для христиан, то, конечно же, должны быть святы для них и жить в их душах последние наставления Христа, данные им сынам своим в виде завета, которые, как ему хотелось, никогда не будут преданы ими забвению. И чему он учит, наставляет, что показывает, о чем молит, как не о взаимной между ними любви? Что было освящено причащением к священному хлебу и чаше любви, как не повое и нерасторжимое согла-сие? Поскольку он знал, что не может быть Мира там, где идет борьба ради должности, славы, богатств, отмщения, он вырвал из сердец своих последователей такие желания и запретил вообще оказывать противле-ние, даже злему³⁰, требуя творить, сколь возможно, добро чинящим зло и благословлять проклинающих³¹.

Разве могут считать себя христианами люди, из-за ничтожной обиды ввергающие многие земли в войну? Христос учит, что первый в его на-ряде должен служить всем³², и лишь потому может начальствовать, что лучше других и многим приносит пользу. И как не устыдятся водворяю-

щие такой хаос ради ничтожного приращения к своим владениям? Он учит жить по примеру птиц и лилий одним днем. Он запрещает заботиться о завтрашнем дне³³, хочет, чтобы все свершилось по воле небес, и не допускает богатых в царствие свое³⁴. И как не устрашится проливающие столько человеческой крови из-за ничтожного долга, быть может и не подлежащего уплате? Однако в наше время эти причины войны считаются бесспорно справедливейшими. Воистину одного добывается Христос: велит, чтобы научились от него быть кроткими духом³⁵. Когда он велит оставить дар перед жертвенником и не приносить его, пока не примиришься с братом³⁶, разве он не дает тем самым ясно понятие, что согласие предпочтительнее всего, и никакой дар не угоден богу, если я, Мир, не служу порукой. Бог отвергал дар, козла или барана, от иудеев, поскольку жертву приносили живущие в раздоре. И христиане, воюющие друг с другом, осмеливаются приносить священный дар богу? Когда Христос сравнивает себя с птицей, собирающей птенцов своих под крылья³⁷, какой удачный образ находит он для выражения согласия! Он объединял, а почему же христиане уподобляются хищникам?

Называют его краеугольным камнем³⁸, соединяющим и держащим обе стены, так почему же заместники его вооружают весь свет, натравливая страну на страну? Тот высший миротворец — их господин, как они похваляются, а сами никак не могут примириться друг с другом. Он примирил Пилата с Иродом³⁹, а своих последователей не может привести к согласию? Петра, тогда еще наполовину иудея, поспешившего в минуту смертельной опасности защитить господина своего и учителя, он, обороняемый, сам порицал и велел вложить меч в ножны⁴⁰, а христиане по малейшему поводу выхватывают меч и обращают его против христиан. Да и мог ли он хотеть защиты мечом, если и умирая молился за виновников своей смерти? Все книги христиан, прочти хоть Ветхий, хоть Новый завет, то и дело твердят о мире и согласии, а вся их жизнь наполнена войнами. Что же это за звериная свирепость, которую ничем нельзя ни унять, ни смягчить?

Так что пусть перестанут кичиться христианским званием или же согласием докажут приверженность учению Христа. Доколе жизнь будет противоречить имени? Помечайте, сколь вам угодно, дома и одежды изображением креста: не признает Христос сего знака, если не будет он, по его велению, знаком согласия. На глазах у собравшихся апостолов Христос вознесся⁴¹, и было им велено, так же собравшись, ожидать духа небесного. Христос обещал всегда быть среди единодушно собравшихся, дабы никто не падался, что будет он когда-нибудь там, где война. Ибо что есть огненный тот дух, как не любовь? Ни с чем у нее нет так много общего, как с огнем: не теряя жара, огонь зажигает другой огонь. Хочешь убедиться, что дух тот породил согласие? Тогда вспомни: у всех, говорит он, было одно сердце и одна душа⁴².

Изгони дух из тела, и тотчас распадется связь всех членов. Изгони Мир, и пропадет общность христианской жизни. Ныне, как утверждают теологи, через тайнства изливается небесный дух. Если правду говорят, то где же особенное действие того духа — «одно сердце и одна душа»? Если же это — басни, отчего так много почтения им? Однако я говорю это, дабы христиане устыдились своих нравов, а не с целью принизить

таинства. Поскольку Христу угодно было наречь свой народ церковью, что это, как не побуждение к единодушию? Что общего у военного лагеря с церковью? Эта зовет к единению, а тот — к раздору. Если ты горд, что являешься частью церкви, какое тебе дело до войны? А если ты от церкви отлучен, какое тебе дело до Христа? Если всех вас приемлет один дом, если общий у вас господин, если ему вы все служите, если допущены вы к одним и тем же таинствам, если радуетесь одним и тем же дарам, если живете одним делом и молитесь об одном для всех воздаянии, так отчего же вы не ладите друг с другом? Мы видим, что среди нечестивых наемников, за деньги готовых чинить резню, царит великое согласие лишь потому, что они сражаются под одними знаменами, — а благочестивых христиан, имеющих так много общего, ничто не связывает? Бессильны, значит, и все таинства?

Одно для всех крещение, воссоединяющее нас с Христом, и, отсеченные от греховного мира, мы становимся членами тела Христова. Где еще встретишь такое единство, как в членах единого тела? Поэтому нет ни раба ни свободного, ни варвара ни грека, ни мужчины ни женщины, но все — одно во Христе⁴³, всех приводящем к согласию. Немного крови, выпитой из одной чаши, так связывало скифов, что они, нимало не мешкая, могли и смерть принять за друга. Столь же свята была для язычников дружба, скрепленная общей трапезой, — а христиан ни хлеб небесный, ни священная чаша не удерживают в дружбе, освященной самим Христом, ежедневно возобновляемой и воплощаемой ими в таинствах? Если тогда и Христос ничего не добился, то к чему же теперь все церковные обряды? Если он исполнил нечто важное, то почему же вы пренебрегаете им так, будто он, лицедействуя, разыграл комедию? Осмелится ли подойти к святому причастию, символу дружбы, пиршеству Мира, тот, кто замышляет войну против христиан, собирается погубить их, ради спасения коих умер Христос, пролить кровь тех, за кого пролил свою кровь Христос? О сердца, тверже алмаза! Иметь так много общего — и терпеть в жизни нескончаемые раздоры? Все повинутся одному закону появления на свет, неизбежного старения и смерти. У всех один родоначальник, один вероучитель, искупивший своей кровью грехи всех, все посвящены в одни таинства культа, приобщены к телу и крови Христа, от коих исходит к ним благодать — от одного источника истекающая и равно общая для всех. Одна у всех церковь и, наконец, одно для всех воздаяние. Даже небесный тот Иерусалим, о котором мечтают истинные христиане, ведет свое название от представления о Мире, воплощением которого является церковь. Так почему же она столь сильно расходится со своим прообразом? Неужели ничуть не преуспела на стольких путях искусная природа и сам Христос ничего не добился столькими наставлениями, таинствами, символами веры? И даже по пословице злые дела объединяют злодеев. Христиан же не объединяют ни какое угодно зло, ни благо. Сколь хрупка, сколь коротка жизнь человека, скольким болезням, скольким несчастным случайностям она подвержена! И все же, хотя в жизни больше зла, чем можно перенести, безумные люди сами навлекают на себя большую часть зол. Такая слепота напала на людей, что ничего этого они не замечают. Действуют столь неосмотрительно, что рассекают, разбивают, разрывают все узы, наложенные природой и

Христом, все союзы. Повсюду ведут упорную борьбу, смутам нет ни конца ни края. Народ ополчается на народ, государство на государство, группировка на группировку, правитель на правителя, и по глупости или тщеславию двух людишек, вскоре кончающих, подобно поденкам, жизнь свою, все в мире переворачивается вверх дном.

Я не буду говорить о трагедиях древних войн. Вспомним, что творилось в последние десять лет⁴⁴: среди каких народов не велись с величайшей жестокостью сражения на суше и на море? Какая страна не окропилась христианской кровью? Какая река, какое море не окрасились кровью людей? И — о позор! — сражаются с большей свирепостью, чем иудей, чем язычники, чем дикие звери. Войны, которые велись иудеями против иноверцев, христианам надлежало бы вести против пороков. Но они ныне с пороками мирятся, а с людьми воюют. И все-таки иудеев побуждало к войне повеление божье. Христиан, если отбросить предлоги и рассматривать истинное положение вещей, увлекает тщеславие, гонит гнев — худший советник, манит ненасытная страсть к богатству. Иудеи обычно воевали с чужими народами — у христиан же с турками мир, а промеж собою война. Языческих тирапов обычно подстрекала к войне жажда славы, однако они так покоряли варваров и дикие племена, что было полезно покориться победителю, который стремился оказать большую милость побежденным. Они старались, насколько было возможно, одержать бескровную победу, благодаря которой наградой победителю служила добрая слава, а утешением побежденным — милость победителя.

Но стыдно и вспомнить, по сколь низменным, сколь ничтожным причинам христианские государи ввергают страны в войну. Один отыскивает или выдумывает некий обветшалый, прогнивший титул — как будто столь важно, кто управляет государством, лишь бы заботился об общественном благе. Другой приводит в оправдание, что в договоре из ста глав что-то обойдено молчанием. Третий питает неприязнь к кому-то по личным мотивам; из-за отбитой невесты или слишком дерзкой насмешки. Но нет большего злодейства, чем если правители, приметив, что согласие народа ослабляет их власть, а раздор ее укрепляет, прибегают к хитрости тиранов: подстрекают людей, готовых оказать такую услугу — развязать войну, дабы тем самым и пребывающих в согласии посорить, и несчастный народ обобрать как вздумается. Об этом пекутся нечестивцы, которые кормятся бедами народа и которым в мирное время почти не находится дела в государстве. Какая адская злоба могла наполнить подобным ядом христианскую душу? Кто научил верующих в Христа тирании, какой не знали ни Дионисий, ни Мезенций, ни Фаларид?⁴⁵ Это скорее звери, чем люди, известные лишь тиранией, ни для чего не годные, кроме как для вредительства, единодушные только в своем стремлении притеснять народ: И они, творящие это, считаются христианами; с ног до головы забрызганные человеческой кровью, они осмеливаются входить в святые храмы, подходить к святым алтарям. О бедоносцы! Отправить бы вас на отдаленнейшие острова! Если вы — члены единого тела Христова, так отчего же не радуетесь счастью других? Теперь считается почти справедливой причиной для войны, если в соседнем королевстве дела обстоят несколько благополучнее. И если

нам угодно признать правду: что побуждало и ныне побуждает столь многих тревожить оружием Французское королевство, как не то, что оно — самое процветающее из всех? Ни одно другое не имеет столь обширных владений, нигде нет более почтенного парламента, более знаменитого университета и нигде не царит больше согласия, благодаря чему там и самая могущественная власть. Нигде законы не имеют такой силы, нигде нет более чистой веры, не испорченной общением с иудеями, как у итальянцев, и не зараженной близостью к туркам и мавра́м, как у испанцев и венгров. Германия, не говоря уж о Богемии, раздроблена на столько мелких территорий, что даже не имеет видимости королевства. Только Франция подобна чистейшему цветку христианского могущества; она — точно некий надежнейший оплот, защита от внезапно налетевшей бури. Для нападения, натиска на нее используются все возможные средства и ухищрения — и как раз по той причине, по которой, будь в них хоть сколь-нибудь христианской души, они должны были бы желать ей всевозможного блага. Однако для столь нечестивых дел находится благочестивый предлог: так они якобы пролагают путь для расширения царства Христова. Какое злодейство! Считается, что мало порадели о христианстве, если не опустошили прекраснейшую и счастливейшую часть христианского мира.

И разве они, творя подобное, не превосходят свирепостью диких зверей? Не все звери, даже дикие, дерутся, разве что вступая в схватку с представителями другого вида. Это, как мы уже говорили, надо чаще повторять, дабы оно крепче запомнилось. Змея не кусает змею, а рысь не раздрает рысь. Но если уж они и дерутся, то с помощью оружия, каким их наделила сама природа, — а людей, рожденных безоружными, каким оружием, о бессмертный боже, вооружает злоба! Христиане обращают против христиан адские машины. Кто поверит, что бомбарды изобретены человеком? Звери столь тесными рядами не бросаются друг на друга ради взаимного уничтожения. Кому доводилось видеть, как десять львов сходятся в сражении с десятью быками? А по сколько десятков тысяч христиан бьются на мечах с таким же количеством христиан? Для них так важно ранить, так важно пролить кровь братьев! Звери обычно не вступают в схватку, если их не приведут в ярость голод или тревога за детенышей. А христианам какая обидка покажется столь малой, что не послужит удобным поводом для войны? Если бы так поступал простой люд, его можно было бы оправдать невежеством; если бы молодежь, то можно было бы извинить неопытность, присущую этому возрасту; если бы безбожники, то несколько смягчалось бы и впечатление от жестокости содеянного. Однако мы видим, что семена раздора чаще всего сеют те, кому подобало бы своим мудрым водительством смирять бесчинства народа. Этот простой и презираемый народ возводит замечательные города и затем достойным образом управляет ими, приумножая их богатства. Туда проникают сатрапы и, подобно трутням, расхищают созданное усердием других людей; что было накоплено старанием многих, то преступно расточается немногими, что было разумно устроено, то жесточайшим образом разрушается. Если уж не помнит, что было в старину, то пусть, кто желает, вспомнит о войнах последних двенадцати лет, пусть взвесит их причины и тогда поймет, что все

они были начаты по милости правителей и велись к великой беде народа, не имея ничего общего с его интересами.

Некогда у язычников считалось постыдным надевать шлем на седую голову, а у христиан это достойно похвалы. По мнению Овидия, не подобает быть старцу солдатом, а у христиан быть воином в семьдесят лет — славное дело⁴⁶. Мало того, не стыдно и самим священнослужителям, которые, как в давние времена пожелал даже бог кровавого и немилосердного закона Моисея, не должны быть запятнаны кровью; не стыдно богословам, наставникам христианской жизни, не стыдно проповедникам совершенной религии, не стыдно епископам, не стыдно кардиналам и наместникам Христа быть ревнителями и разжигателями того, что Христос столь беспощадно предавал анафеме. Как можно совместить митру и шлем? Что общего у пасторского посоха с мечом? Что общего у Евангелия со щитом? Как можно приветствовать народ пожеланием Мира, одновременно подстрекая страны к жесточайшим битвам, приспосылать Мир на словах, на деле готовя войну? Не ты ли теми же устами, коими прославляешь Христа-миротворца, восхваляешь и войну, одной трубой возвещаешь о боге и Сатане? Не ты ли во время богослужения, облаченный в священные одежды, подстрекаешь к убийству простой народ, ожидающий услышать из твоих уст слово Евангелия? Не ты ли, занимая апостольский престол, проповедуешь чуждое учению апостолов? Не страшись ли, что сказанное о провозвестниках Христа: «Как прекрасны ноги благовествующих мир, благовествующих благое, благовествующих спасение»⁴⁷ — обратится в нечто обратное: как отвратителен язык священников, побуждающих к войне, подстрекающих к злодеяниям, толкающих к гибели? У благочестивых, хотя и пребывающих еще в язычестве, римлян вступивший в должность верховного жреца по обычаю клятвенно заверял, что сохранит свои руки чистыми от крови, а посему не мстил долбе за оскорбление. И Тит Веспасиан, языческий император, твердо соблюдал эту клятву, за что его и хвалил один языческий писатель⁴⁸. Увы, теперь люди окончательно потеряли стыд! У христиан священники, слуги божьи, и монахи, притязающие на еще большую святость⁴⁹, разжигают в сердцах правителей и простого народа страсть к убийствам и разорению. Трубу благой вести они обращают в Марсову трубу и, забыв о своем достоинстве, рыщут туда и сюда, чего только ни делают, чего ни претерпевают, лишь бы раздуть войну⁵⁰. И по вине этих людей, коим подобало бы своим авторитетом унимать разбушевавшихся, государи загораются боевым пылом, хотя при иных обстоятельствах, пожалуй, предпочли бы мирную жизнь. Но вот что особенно чудовищно: они и сами ведут войны, причем ради вещей, презиравшихся даже языческими философами и тем более заслуживающих презрения со стороны мужей апостольских.

Несколько лет назад, когда мир в силу какой-то пагубной страсти был ввергнут в войну, проповедники Евангелия, то бишь некие минориты и доминиканцы, затрубили с амвона в боевые трубы еще больше воспламеняя тех, кто и так был склонен к неистовству. Англичаи они настраивали против французов, а французов — против англичан. Всех они подстрекали к войне. К Миру не призывал никто, кроме одного или двоих, которым простое упоминание обо мне грозило смертельной опас-

ностью. Туда и сюда рыскали святые прелаты и, позабыв о достоинстве своем и признашии, прилежно усугубляли общий для всех стран недуг, то Юлия, папу римского, то королей подбивая поскорее начать войну, как будто те сами недостаточно безрассудны, мы же, однако, это явное безрассудство оправдываем возвышенными предложениями. Для этого мы бессовестнейшим, чтобы не сказать безбожным, образом извращаем законы отцов, сочинения благочестивых мужей, слова Священного писания. Дело зашло уже так далеко, что почитается глупым и нечестивым даже рот раскрыть для осуждения войны и восхваления того, что прежде всего восхваляли уста Христовы. Кажется, что мало печется о пароде, мало благоволит государю тот, кто советует разумнейшее из возможного и отговаривает от самого губительного. Священники теперь подались прямо в военные лагеря, где епископы верховодят, и, покинув свои храмы, служат Беллоне⁵¹. И сама война уже порождает священников, епископов и кардиналов, которым звание лагерного легата кажется почетным титулом, достойным преемника апостолов. Ничего удивительного, что войной и живут те, кого война породила. И дабы зло было еще более неистребимо, такую нечестивость прикрывают личиной благочестия. На знаменах изображен крест⁵². Безбожный солдат, за деньги нанятый терзать и убивать, как боевой знак песет впереди войска крест, и то, что только и могло бы заставить забыть о войне, становится ее символом. Какое тебе дело до креста, нечестивый солдат? Настроения эти и дела больше подходят для гадов, тигров и волков. Крест — знак того, кто победил не сражением, а своей смертью, кто спас, а не погубил, и первое назначение сего знака — напоминать тебе, с какими врагами ты должен биться, если только ты — христианин, и как падлежит тебе побеждать. Ты несешь знак спасения, поспешая на погибель брата, и гудишь крестом того, кто крестом был спасен. А что сказать о том, что прямо со святого богослужения (ибо и оно переместилось в военные лагеря), в коем прежде всего воплощается высшее единство христиан, устремляются в бой, пронзают острым мечом сердце брата и, нечестивцы из нечестивцев, делают Христа (если только вообще Христос удостаивает их своим присутствием) свидетелем злодейства, тем самым как нельзя более ублажая безбожников? И что нелепее всего, в обоих лагерях, над обоими боевыми рядами сияет знак креста, обе воюющие стороны проводят богослужение. Какое чудовищное дело: крест сражается с крестом, Христос воюет против Христа! Этот знак имени Христова должен устрашать врагов. Почему же теперь нападают на то, чему молятся? Не какой угодно крест подobaет людям, а только истинный. Для чего же, страшиваю, молясь богу, солдат повторяет «Отче наш»?⁵³ Бесстыдный, как ты смеешь звать к отцу, намереваясь вцепиться в горло брата? «Да святится имя твое» — что еще может больше обесславить имя божье, чем такая борьба между вами? «Да придет царствие твое» — так молишься ты, укрепляя свою тиранию столь великим кровопролитием? «Да будет воля твоя и на земле, как на небе» — Христос хочет мира, а ты готовишь войну? Ты просишь общего всем отца о хлебе насущном, ты сжигающий хлебные нивы брата, желая, пусть лучше погибнут, нежели ему принесут урожай? И не стыдно тебе говорить это? «И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» —

и это говоришь ты, спешащий совершить братоубийство? Ты пытаешься молитвами отворотить от себя искушение, навлекая грозящую тебе опасность на брата? Ты требуешь избавить тебя от зла и по этой причине замышляешь величайшее зло для брата?

Платон считает, что нельзя назвать войной войну, которую греки ведут против греков. Это, говорит он,— раздор⁵⁴. А теперь даже священной считается война, которую по какому угодно поводу христиане ведут против христиан руками наемников. По законам язычников, того, кто обагрив меч кровью брата, зашивали в кожаный мешок и бросали в реку. Неужели те, кого соединил Христос, в меньшей степени братья, чем люди, связанные кровным родством? И все же теперь полагается награда за братоубийство. О жалкая участь воинов! Победитель становится братоубийцей, а побежденный гибнет, оставаясь все же виновным в братоубийстве, поскольку покушался на брата. И при всем этом они клянут турок как пещестивцев и врагов Христа, как будто сами они, учиняя подобное, остаются христианами или будто бы для турок может быть более приятное зрелище, нежели видеть, как они пронзают друг друга пиками. Турки, как говорят, приносят жертвы бесам, но, поскольку для них нет более желанной жертвы, чем если христианин обрекает на заклятие христианина, разве, спрашиваю, не то ли самое делаешь и ты? И тогда злые духи наслаждаются двойной жертвой, ибо в равной мере жертвой становится и тот, кто убивает, и тот, кого убивают. Если кто-то благоволил туркам, если кто-то водится с бесами, то пусть как можно чаще приносит подобного рода жертвы! А я уже давно слышу, что рассказывают в свое оправдание изворотливые люди — на свою беду. Жалуются, что их принуждают против воли идти на войну. Сними эту личину, отбрось притворство, спроси свое сердце — и поймешь, что гнев, тщеславие и глупость увлекают тебя туда, а не нужна. Правда, если только ты не считаешь нуждой, когда душа ничем не бывает сыта. Брось пустые слова, бога обманом не проведешь. И все же устраивают торжественные молебны, крикливо требуют Мира, громко режут: «Да ниспошли нам мир, умоляем тебя, услышь нас!» Неужели бог по справедливости не ответит им: «Зачем потешаетесь надо мной? Просите, чтоб избавил вас от того, что вы обрели по собственной воле? Пытаетесь мольбами отворотить то, что сами себе учинили». Любая обида приводит к войне — а кому же не на что пожаловаться? Между мужем и женой случаются обиды, на которые надо закрывать глаза, если не хочешь нарушить взаимную благосклонность. И если нечто подобное произойдет среди государей, зачем же сразу хвататься за оружие? Есть законы, есть ученые люди, есть достойные аббаты, есть почтенные епископы, здравым советом которых можно прекратить раздор. Почему же не призывают в третейские судьи тех, кто не бывает столь несправедливым, что не предпочтет мириться с меньшим злом, лишь бы не пытаться счастья на войне? Едва ли бывает столь несправедливый Мир, чтоб нельзя было предпочесть его даже самой справедливой войне. Сначала до мелочей взвесь все, что война требует или приносит с собой, и тогда поймешь, что за выгода тебе от нее. Весьма высок авторитет папы римского, но, когда народы и государства сражаются в несчастных войнах, и притом годами,— где же папский авторитет, где власть, ближайшая к Христу? Тут-то она, конечно, про-

явила бы себя, если бы сами папы не были одержимы теми же страстями. Призывает папа к войне — и все повинуются. Почему не повинуются столь же охотно, когда зовет он к миру? Если они предпочитают Мир, почему же столь охотно послушались Юлия, зачинщика войны, а Льву, призывавшему к миру и согласию, едва ли кто-нибудь повиновался? ⁵⁵ Если воистину священна власть римского папы, то, конечно же, подобает ей наибольшую силу иметь, когда он зовет к тому, чему единственно учил Христос. Впрочем, те, кого Юлий сумел поднять на гибельную войну (чего не удалось Льву, святейшему папе, всячески призывавшему к христианскому согласию), ясно показали, что под предлогом служения церкви они потакали своим страстям.

Если вам глубоко противна война, то дам совет, как можно защитить согласие. Прочный мир создается не династическими браками и не союзами, которые заключаются между людьми и которые, как видим, чаще приводят к войне. Надо уничтожить сами источники, из коих бьет ключом сие зло: низкими страстями порождаются эти бесчинства. И пока каждый утождает своим прихотям, государство гибнет, причем никто не достигает того, чего добивался нечестивыми способами. Пусть будут правители мудры — ради народа, а не ради самих себя, истинно мудры, дабы свое величие, счастье, богатства, блеск мерили тем, что делает подлинно великим и несравненным. Пусть к государству относятся с таким чувством, как отец к своей семье. Пусть король почитает себя великим, если повелевает весьма добрыми подданными; счастливым, если сумел их осчастливить; возвышенным, если повелевает свободнейшим народом; богатым, если имеет богатый народ; благоденствующим, если имеет владения, процветающие в вечном мире. Знать и магистраты должны в этом подражать государю. Пусть мерилом всего станет благополучие государства: таким путем оно вернее достигнуто и собственного благополучия. Разве легко короля, проникшего истинным понятием о благе, побудить к выколачиванию из своего народа денег, дабы оплатить ими наемников? Неужто подданных своих доведет до голода, лишь бы обогатить нескольких нечестивых военачальников? Неужто подвергнет стольким опасностям жизнь своих подданных? Думаю, что нет. Пусть так употребляет свою власть, чтобы всегда помнил: он — человек и повелевает людьми, свободный — свободными, наконец, христианин — христианами. Народ, в свою очередь, дает ему столько, сколько надо для общественного блага. Добрый государь не должен требовать больше. И пусть согласие граждан укрощает страсти дурного правителя. Пусть обе стороны помнят также о личной пользе. Пусть больше всего почта будет тем, кто не допустит войны, кто своим мудрым решением восстановит согласие, наконец, кто всячески старается не собирать как можно больше воинов и боевых машин, а сделать, чтобы в них вовсе не было нужды. Можно вычитать в книгах, что из всех императоров один только Диоклетиан замыслил столь прекрасное дело.

Если уж войны невозможно избежать, пусть она ведется так, чтобы величайшие бедствия обрушились на головы тех, кто послужил ее причиной. Теперь же государи без риска для себя ведут войну, военачальники возвышаются, а большая часть бедствий выпадает на долю земледельцев и прочего простого люда, с интересами которых война не имеет

ничего общего и которые сами не давали повода к войне. Где государева мудрость, раз этого он не принимает в соображение, где государева душа, раз это он считает пустяками? Пусть будут найдены разумные основания, по которым бы столь часто не менялась власть в государстве и не переходила с легкостью от одного к другому, ибо любой переворот порождает смуту, а она — войну. Добиться этого будет нетрудно, если королевские дети будут вступать в брак в пределах родительских владений, а если кому-то из них угодно будет свататься к соседям, то пусть его лишат надежды на наследование. И пусть не позволено будет государю продавать или уступать другому какую-либо часть страны, словно свободные общины — его частная собственность. Ибо свободны те, кем повелевает король, а в рабском состоянии пребывают угнетаемые тираном. Теперь же вследствие династических браков случается, что родившийся в Испании вдруг становится повелителем Индии, а кто недавно правил в Сирии, тот оказывается королем в Италии. Так и выходит, что ни та ни другая страна не имеет правителя, ибо первую он покинул, а во второй его, совершенно неведомого, родившегося в иной части света, не признают. И пока он домогается этой страны, пока ее покоряет, пока утверждается в ней, другую страну он истощает и жестоко попирает; иногда он, едва ли способный к управлению одной страной, стремится заполучить и другую, теряя обе. Пусть государи раз и навсегда договорятся, где каждый из них должен править, и однажды установленные пределы владений пусть будут неизменны: не расширяются и не сокращаются вследствие династических браков и не перекраиваются по договорам. И пусть каждый приложит все усилия, чтоб его владения процветали: когда одно королевство станет предметом всех его забот, он постарается, чтобы дети унаследовали его изобилующим всеми благами. Так, несомненно, наступит всеобщее процветание. Впрочем, их должны связывать не узы династических браков или простое товарищество, а искренняя, чистая дружба, но более всего — одинаковое, общее стремление сослужить людям добрую службу. Правителю пусть наследует или ближайший прямой потомок, или тот, кто решением народа будет признан наиболее достойным. Прочие же пусть довольствуются положением среди благородной знати.

Королям подобает не ведать личных пристрастий и все решать в интересах общественного блага. Для этого государь пусть избегает дальних путешествий и даже не имеет желаний пересекать рубежи королевства, памятуя о поговорке, справедливость которой подтвердилась в веках: «Своя рубашка ближе к телу»⁵⁶. Не тогда пусть считает себя богатым, когда чужое отнимет, а когда благоустроит свои владения. Когда речь пойдет о войне, пусть он не слушает совета юнцов, коим потому только война приятна, что не довелось им самим испытать всех ее бедствий. Пусть не зовет он на совет и тех, кому выгодно рушить общественное спокойствие, кто живет и жиреет за счет народного горя. Пусть призовет он мудрых, здравомыслящих старцев, любовь коих к отечеству известна. И пусть не затевает он опрометчиво по чьей-либо прихоти войну, которую, развязав однажды, не так-то легко закончить. Ее, самое опасное, что только бывает, можно начинать лишь с согласия всего народа. Сразу же следует устранить причины войны. Кое на что лучше

2) смотреть сквозь пальцы, и на доброту ответят добротой. Иногда Мир можно и купить. Если подсчитаешь, во что бы стала война и сколько человеческих жизней унесла бы, то цена, как бы дорого ты ни заплатил, покажется ничтожной, ибо военные издержки, не считая пролитой крови твоих граждан, были бы значительнее. Подумай, каких бедствий ты избежишь, сколько добра сбережешь — и расходов будет не жаль.

3) А между тем пусть прелаты исполняют свой долг, пусть священники истинно будут священниками, пусть монахи вспомнят о своем обете, а богословы пусть учат тому, что угодно Христу. Пусть все единодушно поднимутся против войны, пусть все возвысят против нее голос. Пусть все публично и частным образом прославляют, превозносят и внушают идею Мира. Они, если не сумеют добиться, чтобы споры не решались мечом, не должны ни благословлять войну, ни участвовать в ней, дабы не пользовалось почетом ни дело бесспорно столь нечестивое, столь подозрительное, ни его зачинщики. Достаточно и того, если павшие на войне будут погребены в неосвященной земле. Если среди такого сорта людей попадаются и хорошие (а их, конечно же, очень мало), они из-за этого не лишатся своей награды. Впрочем, у нечестивцев, каковых большинство, лишившихся почета, поубавится самодовольства. Я говорю о тех войнах, которые повсюду по самым ничтожным и даже несправедливым поводам начинают христиане против христиан. Однако я по-другому отношусь к тем, кто с искренним и благочестивым старанием отражает нападения чужеземцев и с опасностью для себя защищает общественное спокойствие. Теперь трофеи, окропленные кровью тех, ради спасения которых Христос пролил свою кровь, помещаются в храмах, среди статуй апостолов и мучеников, как будто отныне проявление благочестия — не становиться мучениками, а делать их. Достаточным почтением к этим трофеям было бы помещение их на площади или в арсенале. В священные храмы, коим подобает неоскверненная чистота, не следует вносить ничего запятнанного кровью. Однако, скажут нам, древние выставляли в храмах предметы, напоминавшие о победах. Да, но то в храмах, в коих совершались жертвоприношения демонам, а не богослужения.

Пусть священники, служители бога, всегда будут там, где требуется прекратить войну. Если в этом они единодушны, если об одном повсюду проповедуют, то и авторитет их благодаря согласию будет возрастать. Поэтому, раз уж таков роковой недуг человеческой природы, что не могут люди жить без войны, не лучше ли направить сие зло против турок? Хотя было бы предпочтительнее и их тоже обращать в христианскую веру наставлением, добрыми делами и праведной жизнью, а не нападать на них с оружием в руках. Если же, как мы уже говорили, войны вообще невозможно избежать, то война против турок, конечно, будет меньшим злом, чем столь нечестивые сражения и столкновения христиан друг с другом. Если не связывает их взаимная любовь, то, определенно, соединит общий враг, и будет тогда какое ни есть единство, хотя и нет истинного согласия.

Наконец, Мир по большей части водворяется тем, что его надо всем сердцем желать. Ибо все, кому истинно дорог Мир, не упускают случая защитить его. Они либо не замечают того, что мешает Миру, либо уст-

раняют и готовы терпеть многое, лишь бы сохранить столь великое благо. Теперь люди сами ищут повод к войне. То, чем согласис крепится, они рушат или оставляют без внимания. То, что ведет к войне, они преувеличивают и усугубляют. Стыдно рассказывать, из-за каких пустяков раздувают столь великие трагедии, от сколь ничтожной искорки разгораются страшные пожары. Тогда приходит на ум вереница всевозможных обид и каждый склонен преувеличивать причиненное ему зло. А добрые дела между тем пребывают в глубоком забвении, так что любой клятво-венно присягает в своей готовности идти на войну.

Часто личные интересы государей выпуждают народы братья за оружие. Однако поводом для войны должны служить весьма важные) общественные интересы. Даже там, где нет никаких причин для раздора, люди сами выдумывают их, злоупотребляя названиями стран для разжигания ненависти. Знать поддерживает эти заблуждения неразумных простолюдинов, злоупотребляя ими в своих корыстных интересах; и даже священники участвуют в подобном обмане. Англичанин — враг французу по той лишь причине, что тот француз. Британец ненавидит шотландца лишь потому, что тот шотландец. Немец не ладит с французом, а испанец — с ними обоими. Какая превратность! Пустое слово, название местности, разъединяет людей, так почему же не примиряет их множество других вещей? Британец желает зла французу. А почему ты, человек, не желаешь добра человеку, христианин — христианину? Почему же пустяки для вас значат больше, чем самой природой установленные связи, больше, чем Христовы узы? Пространство разделяет тела, но не души. Рейн разделял некогда галла и германца, но он не разъединяет христианина с христианином. Пиренеи отделяют испанцев от французов, но они не нарушают единства церкви. Море отделяет англичап от французов, но оно не нарушает общности религии. Апостол Павел гневался, когда слышал среди христиан такие речи: «Я — Аполлонов, я — Киффин, я — Павлов»⁵⁷, и не позволял, чтобы эти нечестивые слова раздирали Христа, всех примиряющего. А мы, значит, придерживаемся мнения, что общее название родины может служить веским основанием, чтобы один народ стремился уничтожить другой? Однако жаждущим войны и того мало: не к месту прилагая усердие, они ищут повода для раздора, разделяют саму Францию и словами разъединяют то, что не могут разъединить моря, горы и подлинные названия земель. Из французов делают немцев, дабы не окрепла благодаря общему имени дружба. Если судья, когда предстоит рассмотрение досадного, например бракоразводного, дела, не спешит принять иск и не всякое доказательство признает, так почему же люди в ненавистнейшем из всех ненавистных дел признают уважительной любую самую ничтожную причину? Скорее следовало бы задуматься над тем, что составляет главный вопрос: мир, в котором мы живем, — общая для всех родина, если только может примирять слово «родина»; все мы происходим от одних предков, если только кровное родство делает друзьями; церковь — одна семья, одинаково общая для всех; если общий дом связывает родственников, то ради этого и следует стараться. Ты терпишь мелкие обиды от тестя лишь потому, что он тесть, — и не хочешь ничего стерпеть от того, кто приходится тебе братом по вере? Многое прощая родственникам, ты не хочешь ничего

простить единоверцам? Определенно, нет уз, связующих теснее, чем братство во Христе. Почему глаза твои замечают лишь то, что уязвляет душу? Если дорог тебе Мир, думай лучше так: «Этот человек меня обидел, но в других случаях он чаще был полезен мне, да и обидел-то по наущению других». И подобно тому как у Гомера причины раздора, возникшего между Агамемноном и Ахиллом, приписываются сторожниками согласия проискам богини Аты⁵⁸, обиды, коим нет извинения, следовало бы приписать судьбе или, если угодно, какому-нибудь злому духу и на него перенести ненависть, предназначавшуюся людям. Почему свою изобретательность люди чаще обращают себе же на погибель, чем на защиту счастья? Почему зло видят лучше, чем добро? Кто чуть благороднее, тот взвешивает, обдумывает, осматривается, прежде чем присутствовать хотя бы к частному делу. Но те, закрыв глаза, очертя голову устремляются на войну, которая, начавшись однажды, никак не придет к своему концу, поскольку из мелкого конфликта она разрастается до размеров большой войны, из одной возникает много войн, из бескровной рождается кровопролитная война, но прежде всего потому, что эта буря сокрушает не того или иного человека, а всех без исключения вовлекает в свою круговерть. Поэтому если простой народ мало задумывается о подобных вещах, то государь и знать, конечно же, должны над этим размышлять. Священники обязаны вбивать это в голову каждого, внушать всем, кто хочет и не хочет. Дойдет, наконец, до сознания, если повсюду говорить об этом.

Ты жаждешь войны? Узнай сначала, что такое Мир, а что — война, какие блага сулит он и какие бедствия приносит она, и затем прикинь, стоит ли менять Мир на войну. Если есть что-нибудь прекрасное, так это — страна, изобильная, цветущая, с благоустроенными городами, с возделанными полями, с добрыми законами, с науками, достойными уважения, со священными обычаями. Подумай и признай: «Я должен погубить это счастье, если буду вести войну». Напротив, если ты когда-нибудь видел города, лежащие в развалинах, разоренные деревни, сожженные храмы, опустошенные поля, и зрелище это вызвало в тебе страдание, то знай: все это — плоды войны. Если ты всерьез помышляешь ввести в свою страну преступный сброд наемного воинства, кормить его в ущерб своим гражданам, прислуживать ему, ублажать его и даже вверять его произволу себя самого и свою безопасность, то знай: таково условия войны. Ты чувствуешь отвращение к грабегам? Именно этому учит война. Ты проклинаешь отравление к грабегам? Именно этому учит война. Разве побойтся убить одного человека тот, кто за скромную плату уничтожает множество людей? Пренебрежение законами быстро ведет к гибели государства, а когда вступает в дело оружие, законам вообще приходится молчать. Если противны тебе разврат, кровосмешительство и другие, еще большие мерзости, то знай: всему этому учит война. Если источником всех бед служат безбожие и непочтение к вере, то знай: в бурях войны о вере совершенно забывают. Если ты признаешь пахучим такое состояние государства, когда наибольшего могущества достигают самые порочные люди, то знай: на войне царят отвратительные негодяи, а те, кого в мирные дни предали бы позорной казни, во время войны заправляют важнейшими делами. Да и кто лучше мате-

рого разбойника проведет войско по непроходимым местам? Кто отважнее поднагоревшего взломщика или святотатца будет грабить дома и разорять храмы? Кто ревностней, чем головорез и убийца, будет разить врага, пронзая мечом сердце? Кто с такой же сноровкой, как поджигатель, будет предавать огню города и осадные орудия? Кто с таким же презрением, как пират, наловчившийся в долгих грабежах, будет встречать опасность на реках и морях? Если хочешь понять, что за безбожное дело война, посмотри, кто ее ведет. Если для благочестивого государя ничего не может быть важнее, чем безопасность его подданных, то ему подобает прежде всего ненавидеть войну. Если счастье государя — повелевать счастливыми, то более всего он должен дорожить Миром. Если особым желанием доброго государя должна быть возможность управлять наилучшим народом, то ему подобает проклинать войну, источник любых нечестивых дел. Если он считает своим богатством то, что имеют граждане, он должен всячески избегать войны, которая, даже если и закончится самым счастливым образом, все равно каждому будет дорого стоить: честно нажитое придется потратить на плату негодяям-наемникам. Вот что еще и еще раз хорошенько обдумай: любому своя причина представляется важнейшей и каждому улыбается своя надежда, хотя зачастую оказывается несправедливейшей причиной, кажущаяся раздраженному человеку справедливейшей, а надежда нередко обманывает. Однако представь себе самую справедливую причину для войны и вообрази как можно более благоприятный ее исход, сопоставь все потери, неизбежные при ведении войны, с выгодами, кои сулит победа, и подумай, так ли уж заманчиво побеждать. Едва ли когда-нибудь удастся одержать бескровную победу. И вот уже подданные твои запятнаны человеческой кровью. Прибавь к этому утрату добрых нравов и общественного порядка, возместить которую невозможно никакой выгодой. Ты истощаешь свою казну, отягощаешь добрых граждан, подбиваешь на преступление негодяев, да и по окончании войны не сразу можно устранить ее последствия. Приходят в упадок ремесла, науки и искусства, замирает торговля. Чтобы потеснить противника, прежде ты сам должен отгородиться от многих соседних стран. До войны все соседние территории были твоими, ибо Мир благодаря взаимному обмену все делает общим. Посмотри, чего ты добился: теперь едва ли принадлежит тебе и то, что пахотится под твоей властью. Чтобы разрушить один городишко, сколько требуется осадных орудий, сколько палаток? Ты должен соорудить некое подобие города, чтобы разорить настоящий город, а ведь с меньшими затратами можно было бы выстроить другой настоящий город. Чтобы враг не мог выбраться из осажденного города, ты, подобно изгнанному с родины, спишь под открытым небом. Было бы дешевле возвести новые стены, чем разрушать орудиями уже построенные. Я не хочу здесь подсчитывать, сколько денег течет сквозь пальцы сборщиков, получателей и полководцев — думаю, что они составляют немалую часть. Поэтому если ты, сделав точный подсчет отдельных расходов, не придешь к заключению, что и десятой части издержек хватило бы купить Мир, я безропотно буду терпеть, что меня отовсюду изгнали. Однако ты сам себе покажешься недостаточно благородным, если простишь хоть какую-нибудь обиду. Наоборот: нет более верного доказательства измен-

ной натуры, недостойной королевского звания, чем отмщение. Ты расцениваешь ущерб собственному величию, если, ведя переговоры с соседним государем, можешь быть, даже своим родственником или свойственником, возможно оказавшим тебе некогда добрую услугу, ты поступишь толикой своих прав. Но не больше ли ты роняешь собственное достоинство, будучи вынужденным то и дело умиловать золотом чужеземных наемников — подопков общества, вечно ненасытных последних негодяев, направлять послов к продажным и зловерным карийцам⁵⁹, униженно просить их о помощи, вверяя собственную голову и состояние своих подданных воле тех, для кого нет ничего ни обязательного, ни святого. Поэтому если и покажется тебе Мир несколько несправедливым, остерегайся думать, что в том твоя потеря, но знай, что такой ценой ты купил Мир.

Некто весьма хитроумный, пожалуй, скажет: «Охотно бы простил, если бы дело касалось лично меня. Однако я — государь и исполняю, хочу того или нет, общественные обязанности». Не должен с легкостью ввязываться в войну тот, кто печется только о благе подданных. В действительности же все наоборот: причина почти всех войн обусловлена тем, что не имеет ни малейшего касательства к народу. Ты претендуешь на какие-то земли, но причем здесь интересы народа? Ты хочешь отомстить тому, кто отверг твою дочь, но какое до этого дело всему государству? Обдумать и понять это достойно воистину мудрого, воистину великого государя. Довелось ли кому-нибудь превзойти Октавиана Августа обширностью своих владений и блеском правления? Но и он заявлял, что даже отрекся бы от власти, если бы нашел более достойного быть правителем государства. Заслуженно восхваляли знаменитые авторы слова другого императора. «Пусть погибнут, — говорит, — мои сыновья, если кто-нибудь другой может лучше позаботиться о государстве». Такую заботу проявляли о государстве безбожники, поскольку не знали христианской веры, люди. Неужели же христианские государи столь дешево ценят христианский народ, что готовы подвергнуть страны жесточайшим страданиям, лишь бы отомстить за личные обиды и исполнить свои прихоти?

Уже слышу, как некоторые уклончиво заявляют, что не могут быть в безопасности, если не дадут решительного отпора печестивцам. Почему среди бесчисленных римских императоров только Антонины, Пий и Философ⁶⁰ не подвергались нападениям? Лишь потому, что никто не правит в большей безопасности, чем тот, кто готов, если надо, и сложить с себя власть, которую исполняет в интересах государства, а не ради самого себя. Поэтому если ничто вас не трогает, ни данный от природы здравый смысл, ни уважение к благочестию, ни столь великое бедствие, то поругание имени христианина, конечно же, приведет ваши души к согласию. Какой частью мира владеют христиане? Прежде всего, это — город, стоящий на вершине горы⁶¹, видимый богу и людям. Однако подумайте, что чувствуют, что говорят, как поносят Христа враги имени Христова, видя, что христиане враждуют друг с другом по более ничтожным поводам, чем язычники, беспощаднее, чем безбожники, и с применением более ужасных орудий, чем у них? Чье изобретение

пушка? Разве не христиан? А чтобы еще отвратительнее было, они дают им имена апостолов, запечатлевают на них изображения богов. О жестокая насмешка! Направлял ли Павел, этот неутомимый поборник Мира, адскую машину на христианина? Если мы хотим обратить турок в христианскую веру, то давайте сначала сами станем христианами. Никогда они не поверят, что мы — христиане, если поймут, что нигде не бывает больших бесчинств, чем у христиан, — единственное, что Христос предавал страшным проклятиям. Язычника Гомера весьма удивляло в язычниках то, что, хотя они могли пресытиться приятными вещами, такими, как сон, еда, напитки, танцы и музыка, никогда у них не наступало пресыщения от злосчастной войны. И это в полной мере справедливо по отношению к тем, кому даже само слово «война» должно было бы внушать отвращение. Рим, этот неистовый прежде воитель, и то не раз видел запертым храм своего Януса⁶². Как же так получается, что у вас не бывает и дня без войны? Как вы будете проповедовать учение Христа-миротворца, сами непрерывно пребывая в раздоре друг с другом? Подумайте, сколько смелости придают туркам ваши распри: ведь нет ничего проще, как победить не знающих согласия. Хотите внушать им страх? Будьте едиподушны. Почему вы сами себе отказываете в приятности нынешней жизни и хотите лишиться грядущего блаженства? Жизнь смертных сама по себе подвержена многим несчастиям, а согласие помогает избавиться от немалой части тягот, когда люди взаимными услугами или утешают друг друга, или друг другу помогают. Если случается что-то хорошее, то согласие делает его более приятным и доступным многим, когда друг одаряет друга и доброжелатель благодарит доброжелателя. Сколь ничтожно и сколь преходяще то, ради чего между вами возникает такой раздор! Смерть грозит всем, королям не меньше, чем простому люду. Какую суматоху производит созданица, которое и само вскоре рассеется, подобно дыму! У дверей стоит вечность. Надо ли в достижении призрачных целей усердствовать так, как будто жизнь паша бесконечна? О, сколь несчастны не верящие в блаженную жизнь благочестивых людей и не возлагающие на нее надежд! Бесстыдны внушающие себе, что через войну ведет путь к блаженной жизни, хотя жизнь эта не что иное, как песказанное единение блаженных душ, исполнение того, о чем Христос так настойчиво молил своего небесного отца: чтобы они были связаны друг с другом так же, как он сам с отцом. Разве вы подходите для этого высшего единения, если каждый из вас тем временем не подготавливает его? Подобно тому как подлый прожигатель жизни не может вдруг превратиться в ангела, из кровожадного воителя не получится сразу ровни мученикам и девам. Достаточно уже, увы, более чем достаточно, пролито христианской, если мало для вас значит человеческой, крови, достаточно посвирепствовали ради взаимного уничтожения, достаточно уже принесено жертв фуриям и Орку⁶³, достаточно долго разыгрывалась драма, услаждавшая глаза турок. Пора уже образумиться после стольких тягот и бедствий войны. Все, что до сих пор делалось безрассудного, припишем судьбе. И пусть христиане решат, как некогда решали язычники, предать забвению прежние беды.

После этого с общего согласия направьте все усилия на поддержание Мира, постарайтесь, чтобы Мир скреплен был не веревочными, а стальными узами, которые и разорвать невозможно.

Я обращаюсь к вам, государи, ибо от вас более всего зависит судьба людей, вы служите для народа воплощением образа господина нашего Христа: услышьте голос вашего повелителя, призывающего к Миру, осознайте, что все страны, измученные долгим страданием, требуют от вас этого. Если и теперь еще кто-нибудь из вас чувствует себя оскорбленным, то справедливость требует простить обиду ради общего счастья людей. Дело слишком важное, чтобы затягивать его по каким-то ничтожным причинам. Я обращаюсь к вам, священники, служители бога, чтобы вы, приложив все силы, воплотили наиболее, как сами знаете, угодное богу и устранили то, что ему более всего ненавистно. Я обращаюсь к вам, теологи: возвестите Евангелие Мира, всегда проповедуйте его народу. Я обращаюсь к вам, епископы, и другие прелаты церкви: всей силой вашего авторитета водворяйте Мир, скрепленный вечными узами. Я обращаюсь к вам, знать и магистраты: пусть ваша добрая воля станет помощницей мудрости королей и благочестия прелатов. Я обращаюсь ко всем, кто считает себя христианином: единодушно сплотитесь ради Мира. Покажите, что может согласие народа против тирании сильных мира сего! Пусть все равноправно выскажут все свои предложения. Пусть вечное согласие соединит тех, кого столь многими нитями соединили природа и, еще больше, Христос. Пусть все совместными усилиями стремятся к достижению того, что в равной мере составляет счастье каждого.

К этому взывает все, а в первую очередь — сам здравый смысл и, как бы я сказал, сама гуманность. Взывает к этому и Христос, источник и творец всего человеческого счастья. Склоняют к этому столь многие выгоды Мира, столь многие бедствия войны. Зовут к Миру и сами души государей, словно бы по божьему внушению склонные к согласию. Папа Лев X, смиренный миротворец, явил всем пример — призвал к Миру, действуя как истинный наместник Христа. Если вы — подлинно овцы, то следуйте за пастырем своим. Если вы — сыны, то внимайте отцу. К Миру зовет и не только по титулу христианнейший король французов Франциск, который и Мир за деньги приобрести не отказывается, и ни в каком деле не руководствуется одними интересами собственного величества, а радеет о всеобщем Мире, примером своим показывая, что воистину славно и короля достойно сослужить как можно более добрую службу всему роду человеческому. К Миру призвал славнейший правитель Карл⁶⁴, юноша безупречного нрава. Не уклоняется от Мира император Максимилиан, не уходит от него и знаменитый английский король Генрих⁶⁵. И прочим подобает последовать примеру этих великих государей. Большая часть народа проклинает войну и молит о мире. Лишь очень немногие, чье подлое благополучие строится на бедствиях пародных, желают войны. А справедливо ли, чтобы их бесчестные помыслы имели больший вес, чем воля всех добрых людей, судите сами. Видите, что до сих пор ничего не достигнуто договорами, ничего не продвинулось вперед благодаря династическим бракам, ни к чему хорошему не ведут ни насилие, ни мщение. Теперь испробуйте обратное, посмот-

рите, что могут миролюбие и благодеяние. Война порождает войну, месть влечет за собой месть. Пусть теперь милость рождает милость, а благодеяние вызывает на благодеяние, и пусть в том будет больше королевского величия, кто чаще идет на уступки. Не имело успеха творимое людскими усилиями, но сам Христос благословит богоугодные замыслы, возникающие по его внушению и под его покровительством. Благодарным будет его присутствие, он будет помогать и благоволять тем, кто благоволять делу, коему сам он более всего благоволять: соображения общественной пользы должны быть выше личных желаний. Впрочем, если заботиться о благе всех, то и уделом каждого будет более счастливая судьба. Власть государей приобретет больше величия, если они будут повелевать благочестивыми и счастливыми подданными — править скорее с помощью законов, нежели силой оружия. Достоинство знати еще более возвысится, духовенство получит ничем не нарушаемый досуг, а народ будет счастливо жить в изобилии и покое. Враги креста устроятся имени христианина. Наконец, пусть каждый из вас будет дорог и приятен друг другу, но прежде всего — угоден Христу, ибо в том и состоит высшее счастье.

Я сказал.

.....

¹ Лерна — озеро, река и болото, где жила многоголовая гидра, убитая Геркулесом.

² Фурии (греч. Эринии) — Алектра, Мегера и Тисифона, богини возмездия.

³ В древности виноградную лозу подтягивали к ветвям вяза.

⁴ Цирцея — нимфа-чародейка, у которой целый год пробыл Одиссей со своими спутниками.

⁵ Эразм подчеркивает схоластический характер споров между различными течениями античной и средневековой философии и современными ему последователями этих школ. Дунс Скотт Иоанн (ок. 1270—1308) — шотландский философ и теолог-схоласт, выступал с критикой учения Фомы Аквинского (1225—1274), основателя официальной религиозной философии католицизма. Реалист — сторонник реализма, направления в средневековой философии, признававшего объективное существование общих понятий. Номиналист — сторонник номинализма, направления в средневековой философии, рассматривавшего общие понятия лишь как имена, как знаки, которым во внешнем мире ничто не соответствует. Платоник — последователь древнегреческого философа-идеалиста Платона (427—347 гг. до н. э.). Перипатетик («прогуливающийся») — философ школы Аристотеля (348—322 гг. до н. э.); по преданию, Аристотель преподавал свою философию во время прогулок.

⁶ I, Кор. 6,6.

⁷ Доминиканцы, минориты, бенедиктинцы, бернардинцы — монашеские ордена.

⁸ Обсерванты, колетанисты, конвентуалы — течения внутри монашеских орденов францисканцев и доминиканцев.

⁹ Исл. 9,1 и сл.

¹⁰ Силий Италик, римский поэт второй половины I в. н. э.

¹¹ Пс., 76/75,3.

¹² Ис., 32/17.

¹³ I, Кор., 13.

¹⁴ Рим., 15,33; Фил., 4,9; Фесс. 5,23.

¹⁵ Фил., 4,7.

¹⁶ Ис., 52,7.

¹⁷ См.: Втор., 32,35; Пс., 94,1; Иер., 51,56.

¹⁸ Ис., 32,18.

- ¹⁹ Пс., 125/124,5; Ис., 52,7.
- ²⁰ Лк., 2,44.
- ²¹ Ин., 20,19.
- ²² Мф., 10,12.
- ²³ Ин., 13,34.
- ²⁴ Ин., 13,24.
- ²⁵ Ин., 17,11.
- ²⁶ Ин., 13,35.
- ²⁷ Мф., 6,9 и сл.
- ²⁸ Ип., 10,11.
- ²⁹ Ип., 15,1 и сл.
- ³⁰ Мф., 5,39.
- ³¹ Мф., 5,44.
- ³² Мк., 10,44; Лк. 22,26.
- ³³ Мф., 6,34 и сл.
- ³⁴ Мк., 10,25; Лк., 18,25.
- ³⁵ Мф., 11,29.
- ³⁶ Мф., 5,23–24.
- ³⁷ Мф., 23,37.
- ³⁸ Мф., 21,42.
- ³⁹ Лк., 23,12.
- ⁴⁰ Мф., 26,52.
- ⁴¹ Деян., 1,4 и сл.
- ⁴² Деян., 4,32.
- ⁴³ Гал., 4,28.
- ⁴⁴ Имеются в виду события так называемых итальянских войн, продолжавшихся с 1494 по 1559 г., в которых принимали участие итальянские государства, Франция, Испания; с начала XVI в. война приняла особенно разрушительный характер, после того как в нее вступили Англия и Швейцария.
- ⁴⁵ Дионисий – имя двух тиранов Сиракуз: Дионисия Старшего (431–367 гг. до н. э.) и его сына и преемника Дионисия Младшего (367–343 гг. до н. э.); Мезенций – царь этрусков, за жестокость изгнанный из своего царства; Фаларид – тиран Агригента (Сицилия), свергнутый в 554 г. до н. э.
- ⁴⁶ Намек на папу Юлия II (1503–1513).
- ⁴⁷ Рим., 10,15.
- ⁴⁸ Тит Флавий Веспасиан – римский император (69–79 гг. н. э.); языческий писатель – Светоний (ок. 75–160 гг. н. э.), автор «Жизнеописания двенадцати императоров».
- ⁴⁹ Монахи олицетворяли собой «ангельскую жизнь».
- ⁵⁰ Намек на Юлия и кардинала Шинера, противника любой мирной политики, ставшего кардиналом благодаря пособничеству Юлию II в его военной политике.
- ⁵¹ Беллона – богиня войны у римлян, сестра Марса.
- ⁵² Намек на герб, полученный Швейцарией в благодарность за поддержку папской политики.
- ⁵³ Здесь и далее: Мф., 6,9–13.
- ⁵⁴ Platon. Rep. 470 cf.
- ⁵⁵ Эразм отмечает агрессивный характер политики папы Юлия II, который, стремясь увеличить территориальные владения и власть папского государства, был не только одним из наиболее активных создателей захватнических планов и различных лиг в период «итальянских войн», но и лично руководил военными действиями. Его преемник Лев X (1513–1521) в глазах Эразма был поборником мира; на самом же деле он лишь продолжал политику Юлия II.
- ⁵⁶ См.: Adagia. I, II, 19.
- ⁵⁷ I. Кор., 1,12.
- ⁵⁸ Ата (Ате) – олицетворение мгновенного безумия, затуманивающего рассудок человека, дочь Зевса.
- ⁵⁹ Карийцы – народность, населявшая юго-западную часть Малой Азии с III тысячелетия до н. э. Использовались египетскими фараонами как иноземные наемники в условиях растущего недовольства народных масс.
- ⁶⁰ Антонины – римские императоры: Антонин Пий (138–161 гг. н. э.) Марк Аврелий, философ (161–180 гг. н. э.).
- ⁶¹ Мф., 5,14; I, Кор., 4,9.
- ⁶² Храм Януса, воздвигнутый в честь итальянского бога Януса, имел двое ворот, закрывавшихся в мирное время и открывавшихся настужь во время войны; войска, отправлявшиеся в поход, проходили через эти ворота.
- ⁶³ Орк – подземный мир, в переносном смысле – смерть.
- ⁶⁴ Позднее Карл V, император Священной Римской империи.
- ⁶⁵ Король Англии Генрих VIII.

В. М. Володарский

ПИСЬМО
ЭРАЗМА РОТТЕРДАМСКОГО
ЭОБАНУ ГЕССУ

(Вступительная статья,
перевод с латинского и комментарий)

Публикуемое письмо Эразма Роттердамского Эобану Гессу, крупнейшему неолатинскому поэту Германии первой половины XVI в., представляет интерес не только как характерный образец эпистолографического мастерства нидерландского гуманиста, но и как яркое свидетельство его высокой оценки тех деятелей гуманистического движения, которые оставались верны его идеалам даже в пору резкого обострения идеологических споров эпохи Реформации.

Эобан Гесс (1488—1540), подлинное имя которого — Эобан Кох, был родом из гессенской крестьянской семьи. Он учился в Эрфуртском университете и там стал одним из активнейших участников гуманистического сообщества во главе с Муцианом Руфом.

В 1509 г. он получил титул магистра искусств, поступил на службу секретарем епископа и выпустил сборник стихотворений-буколик, но вскоре начал странствовать от университета к университету, изучая право. В 1514 г. он опубликовал в Лейпциге «Героиды» — произведение, которое принесло ему широкую известность в образованных кругах Германии. Это был сборник стихотворных писем на латыни, где Гесс откровенно подражал Овидию. Персонажами выступали, однако, христианские герои и героини. Тут были письма Елены императору Константину, Моники — епископу Августину, Елизаветы Тюрингской — ее мужу, Кунигунды — Генриху II и т. д. Переплетение патриотических и любовных мотивов с гуманистическими представлениями о сочетании образованности и благочестия были вполне в духе времени.

Гуманистические идеи, в том числе сатира на дворянство, содержались в еще одной группе произведений, вышедших в разные годы из-под пера Эобана, — его элегиях. В них он обсуждал религиозные и политические проблемы времени, выступал в защиту Лютера, призывал своего друга Гуттена к решительной вооруженной борьбе за дело реформации.

Эобан не был, однако, слепым последователем лютеранства: он остро критиковал фанатиков реформации, готовых принести в жертву своим

целям гуманистические дисциплины. Именно эти, пусть не всегда последовательные, попытки сохранить самостоятельную позицию в религиозных расприх вызвали особое сочувствие у Эразма. Он вел переписку с Эобаном и его друзьями, напоминая, что различие в понимании догматов не должно мешать дружбе тех, кого сблизил и продолжает сближать интерес к образованности и человечности. Его оценка Эобана Гесса была выражена своеобразной формулой в письме к немецкому гуманисту от 12 марта 1531 г.: «люблю и хвалю». Эту формулу Эразм раскрывает в публикуемом более раннем письме.

В последние годы жизни Эобана влияние на него виттенбергских реформаторов усилилось. Еще в пору его пребывания в Нюрнберге, где он с 1526 г. преподавал риторику в городской гимназии, Лютер и Меланхтон горячо одобряли опыты поэта в переложении ветхозаветных текстов на латинские стихи.

Поселившись в 1533 г. в Эрфурте, а с 1536 г. — в Марбурге, где он преподавал историю, Эобан продолжал свой многолетний труд по переводу псалмов, но также и «Илиады» Гомера на латинский язык. В историю немецкой культуры он вошел прежде всего как автор оригинальных произведений, в том числе пользовавшихся большой популярностью в XVI в. историко-географических стихотворных описаний городов, особенно Нюрнберга. Сформировавшись в свое время как гуманист под сильным воздействием идей Эразма Роттердамского, Эобан сохранял глубокое уважение к нему даже в пору охлаждения их отношений в последний период жизни Эразма.

Перевод сделан по изданию: Des. Erasmi Roterodami Opus epistolarum / Ed. P. S. Allen et H. M. Allen. Oxonii, 1913. Т. III P. 411—412.

ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ — ЭОБАНУ ГЕССУ

Лувен, 19 октября 1529 г.

Эразм Роттердамский приветствует Эобана.

Я полагаю, что уже хорошо знаю Германию и что мне известны в ней те, кто проявил свой талант. Я полюбил дарование Беата Ренана, восхищался способностями Филиппа Меланхтона, почитал величие Капниона, был очарован шутками Гуттена¹. И вдруг неожиданно явился Гесс, и в нем одном обнаружилось все, что прежде я по отдельности любил в других, либо чему в них удивлялся.

В самом деле, о чем же ином свидетельствуют твои «Героиды»², как не о тебе — христианском Овидии? Кому удавалась даже в прозе та легкость, которая присуща тебе во всех родах поэзии? Твоя образованность достигает равенства с красноречием, и вместе они украшают христианское благочестие. Да и в прозе ты обладаешь такими высокими качествами, что можешь казаться и не причастным к поэзии. О поистине золотой талант! И со стилем твоим согласуются нравы, честнее, проще, чище которых не может быть ничего. Редкая птица, исключительная ученость,

и без всякой спеси! Так что же я могу пожелать тебе, мой ученейший Гесс, кроме того, чтобы твоим необыкновенным дарованиям, которыми ты обязан частью своей неутомимости в труде, частью — небесам, соответствовала также и счастливая судьба?

И так оно и будет, если германские государи начнут воздавать честь талантам и присоединят также эту, лучшую, часть хвалы к другой, связанной с военной славой.

Для меня же ты будешь желанен везде, и на суше, и на море; с другой стороны, и Эбан будет домогаться Эразма на столь же огромных, сколь и опасных путях. И ты увидишь, как говорят злые языки, человека, по еще более маленького, чем говорят.

Я радуюсь заметной пользе, которую я получил вместе с моим Гессом благодаря многим выдающимся друзьям, но меня печалит удел, который ты претерпеваешь ныне при стольких трудах и столь малой награде. Будь здоров, лучшее украшение нашей Германии.

Писано в Лувене, в четырнадцатые календы ноября 1518 г.

¹ Эразм называет крупнейших немецких гуманистов. Беат Ренан (1485—1547), автор «Трех книг германской истории» (1531), издатель и комментатор трудов Тацита, Веллея Патеркула, Плиния, друг и многолетний сотрудник Эразма, который называл Ренана «мое второе я». Филипп Меланхтон (1497—1560) — теолог, систематизировавший евангелическое учение Лютера, философ, филолог, замечательный педагог, ставший теоретиком и организатором школьного образования в Германии и перестройки университетов на основе синтеза идей реформации и гуманизма. Капнионом на гуманистический лад называли Иоганна Рейхлина (1455—1522), выдающегося филолога и теолога, смело вступившего в многолетнюю борьбу с церковными обскурантами. Ульрих фон Гуттен (1488—1523) — рыцарь и гуманист, писатель-сатирик, один из авторов антиклерикальной сатиры «Письма темных людей», политический публицист, патриот, выступавший против засилья папского Рима в Германии, за централизацию страны.

² Кроме посланий христианских героинь в сборник включены обращение Эбана к потомству, содержащее важные автобиографические сведения, и жалоба «церкви, заточенной в темницу», вызывающей о спасении к Лютеру. Здесь высказаны реформационные взгляды поэта, в которых ощутимо воздействие не только Лютера, но и Эразма.

СОДЕРЖАНИЕ

	К читателю	5
А. Н. Немилов	Эразм Роттердамский и Северное Возрождение	9
Т. М. Котельникова	Прижизненные изображения Эразма в немецкой гравюре	20
И. Л. Григорьева	Значение парижского периода в формировании взглядов Эразма	37
Л. М. Брагина	Эразм и итальянские гуманисты	47
И. Х. Чернях	Библейская филология Лоренцо Валлы и эразмов перевод Нового завета	59
О. Ф. Кудрявцев	Гуманистический идеал общежития: Фичино и Эразм	67
Н. В. Ревякина	Трактат Эразма «О воспитании детей» и итальянская гуманистическая педагогика первой половины XV в.	78
А. Э. Штекли	Эразм и парижское издание «Утопии» (1517)	91
Л. П. Урманова	Отношение Эразма Роттердамского к собственности	112
Л. С. Чихолини	Переводы Эразма и Мора из Лукиана (издание Джунти)	120
В. М. Володарский	Спор Эразма и Гуттена	137
С. Л. Плешкова	Эразм Роттердамский и Лефевр д'Этапль	149
Н. В. Ревуненкова	Эразм и Кальвин	154
В. Ф. Мордвинцев	Испанский перевод «Энхиридиона» и инквизиция	169
И. Н. Осиновский	«Энхиридион» Эразма и некоторые особенности его интерпретации в тюдоровской Англии	185
А. Х. Горбункель	Эразм и итальянская ересь XVI в.	197
М. А. Ауганбаев	Эразм и И. Агрикола	206
В. М. Богуславский	Эразм и скептицизм XVI в.	218
М. Л. Малаховская	«Адагии» Эразма и католическая цензура XVI—XVII вв.	227
М. Г. Логутова	«Апологии» Эразма и рукописный материал Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина	236

ПУБЛИКАЦИИ

В. Д. Балакин	Эразм Роттердамский и его «Жалоба Мира, отовсюду изгнанного и поверженного». (Вступительная статья, перевод с латинского и комментарий)	244
В. М. Володарский	Письмо Эразма Роттердамского Эобану Гессу. (Вступительная статья, перевод с латинского и комментарий)	275

**ЭРАЗМ РОТТЕРДАМСКИЙ
И ЕГО ВРЕМЯ**

*Утверждено к печати
Научным советом
по истории мировой культуры
АН СССР*

Редактор *Ф. И. Гринберг*
Художник *В. Г. Виноградов*
Художественный редактор *Н. Н. Власик*
Технический редактор *Л. В. Каскова, Т. П. Поленова*
Корректоры *Н. А. Несмеева, Г. Г. Петропавловская*

ИБ № 38042

Сдано в набор 27.05.88

Подписано к печати 15.08.88

А-10607. Формат 70×90^{1/16}

Бумага кн.-журнальная. Импортная

Гарнитура обыкновенная

Печать высокая

Усл. печ. л. 20,47. Усл. кр. отт. 20,76. Уч.-изд. л. 21,7

Тираж 25 000 экз. Тип. зак. 1663

Цена 1 р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864, ГСП-7, Москва, В-485,
Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6



eris : facito ut et mra quaz lectus. Tur
 ei velut qui vna nondum matura acerbaq
 gustaueris : ad pugnatura miteq (ei9 ma,
 mima dico) alacrior recurres. Tuq apliq
 capies voluptate : q a nostris (sicut ab i,
 formi forinso, videtur si respectu iformis
 formosior) suauitatis no parum accesserit.
 Tertitati vero mra si quid mendosum melina,
 tude (quod no dubito qn occurrerit) occur
 ret : id tu emendatum tuq acuta igemij lima.
 climatu reddideris oro : atq vtrina exorem.
 Est certe mihi tam gratu : q quod gratissi.
 Et si fereris qd postulo : facia et ego ut nul
 la i re mea opera frustra desiderauis unq.
 Dini bauonis historia qua evasmi mei
 veris (qq m non laudi sz dederori futura
 veroz) fatebor tamen : Ia nie condita est.
 Si ei9 scribende fluxuas amore, far petas
 a tuo (nomi nescio) carmelitu herlimo : vi
 vo no trinituliter erudito, que oli fama noui :
 et tande roud renue (suparis gra) datu
 est. Ea vbi ab illo accepis, pleye diligeter :
 deinde limam tua adhibe. ut (qadmodu de
 ret) ppolias omnia. De libellis tuis viduis
 nondum esse certior. Ego quide iam dudum
 eos dnm sum repetisse credendum : sz serus
 ac ratus fui res est. Ita et tu existimare