

Л.М. БРАГИНА

*

ИТАЛЬЯНСКИЙ ГУМАНИЗМ



Л.М.БРАГИНА

ИТАЛЬЯНСКИЙ ГУМАНИЗМ



ЭТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ XIV-XV ВЕКОВ

Допущено Министерством
высшего и среднего
специального образования СССР
в качестве учебного пособия
для студентов
исторических факультетов университетов
и педагогических институтов



МОСКВА «ВЫСШАЯ ШКОЛА» 1977

9(М)1
Б 87

Рецензенты:

кафедра истории средних веков Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского; старший научный сотрудник Института всеобщей истории АН СССР А. Э. Штекли

Б $\frac{10603-505}{001(01)-77}$ 10-77

Итальянский гуманизм — передовая идеология эпохи Возрождения в Италии — представляет собой сложное и многогранное историческое явление. Гуманизм тесно связан с различными сферами социально-политической и культурной жизни Италии XIV—XVI вв., с общественным сознанием отдельных классов и слоев, с литературой, наукой, искусством, системой образования. Естественно, что небольшой объем книги и своеобразие ее назначения как специального курса исключают возможность всестороннего рассмотрения итальянского гуманизма. Специфика темы определена подзаголовком книги, однако выбор аспекта освещения итальянского гуманизма в данной работе требует определенных пояснений и обоснования.

Прежде всего представлялось необходимым учесть глубокий интерес крупнейших деятелей Возрождения к моральным проблемам (эту особенность все более полно выявляют новейшие исследования), а также заметно выраженную нравственную окраску многих явлений ренессансной культуры в Италии.

В ходе формирования и развития гуманистического мировоззрения в первой стране Возрождения именно этика в широком ее понимании гуманистами стала главной сферой, где рождалось новое учение о человеке, его отношении к природе и обществу, светское понимание его земного предназначения.

Идеи раскрепощения личности, высвобождения ее из оков средневековой феодально-церковной идеологии, утверждения высокого достоинства человека — свободного творца земного счастья, как и многие другие передовые этические идеи, стали определяющими в развитии итальянского гуманизма в целом. Их влияние с большой силой проявилось в сферах историко-политической, эстетической и педагогической мысли. Воздействие гуманистических концепций морали сказалось также на ренессансном искусстве. Огромный вклад искусства итальянского Возрождения в познание мира и человека общеизвестен. Мы хотим лишь подчеркнуть здесь, что как искусство, так и этика наиболее полно выразили присущими им специфическими средствами ренессансный идеал человека.

В этике своеобразно преломлялись и социальные воззрения эпохи — запросы и чаяния новых общественных сил, которые возникали под влиянием глубоких изменений в экономическом и политическом развитии итальянских городов-государств в период начавшегося разложения феодальных отношений и зарождения капиталистического способа производства. В этой связи необходимо вспомнить, сколь велика была сила морального воздействия религии на средневековое общество, на общественно-политические идеалы и представления всех его классов — не только господствующих, но и угнетенных.

Гуманистическая этика открыто выступила против традиционного авторитарного обоснования нравственности римско-католической церковью, при котором источником моральных норм, предписаний объявлялось божественное волеизъявление. Религиозной системе средневековых взглядов было противопоставлено обращенное к человеку и земному миру рационалистическое мышление, ставшее одним из главных завоеваний культуры итальянского Возрождения.

В настоящей работе гуманизм рассматривается как идейная основа этой культуры — антидогматическое, антисхоластическое мировоззрение светского характера, отразившее в своем развитии глубокие изменения в общественных и идеологических условиях позднесредневековой Италии. При анализе наиболее зрелой области гуманистической мысли — учения о человеке, нашедшем законченное выражение в этике, — мы учитываем также роль иных сфер культуры в формировании ренессансного мировоззрения, но специально они здесь не рассматриваются. Этим отчасти объясняется и хронологическое ограничение темы: изложение доведено до начала XVI в.

С 30-х годов XVI в. общий процесс развития гуманистического мировоззрения в Италии (в значительной мере под воздействием феодально-католической реакции) видоизменяется и замедляется, сужаются рамки его общественного влияния, хотя ренессансная мысль продолжает обогащаться новыми идеями — уже не столько в этике, сколько в натурфилософии, искусстве, политических теориях. Этот последний этап истории итальянского гуманизма, включающий XVI век, в силу своей специфики (и меньшей изученности как в нашей, так и в зарубежной литературе) может, как нам представляется, стать предметом особого исследования.

Рассмотрение ренессансного мировоззрения как явления, порожденного определенной эпохой, невозможно без анализа его исторических предпосылок. Собственно идейным предпосылкам итальянского гуманизма посвящена обширная литература (в том числе на русском языке), что позволило нам наметить эту большую и самостоятельную проблему в данной работе лишь в общих чертах. Социально-психологическая атмосфера, в которой формировалась гуманистическая мысль в Италии, — тема, значительно менее исследованная. Именно поэтому в работе ей уделялось больше внимания.

Во вводном разделе книги кратко освещены концепции зарубежных и советских исследователей по вопросам специфики гуманизма XIV—XV вв. Характеризуя ведущие направления и школы в изучении итальянского гуманизма, мы стремились подчеркнуть борьбу двух тенденций в оценке исторической роли мировоззрения и культуры итальянского Возрождения в целом, тенденций, в которых отражены острые идеологические конфликты, охватывающие и сферу методологии истории.

Несколько замечаний о характере изложения материала.

Особенности каждого этапа в истории гуманизма раскрываются прежде всего на примере учений наиболее видных мыслителей итальянского Возрождения. Детальный разбор концепций с использованием (частично впервые) текстов, в том числе малоизвестных, Петрарки, Салютати, Бруни, Валлы, Альберти, Аргиропуло, Ландино, Пико делла Мирандола и других гуманистов имеет целью привлечь внимание читателя к источникам. С другой стороны, необходимость аргументировать основные положения нашего понимания сущности и эволюции итальянского гуманизма потребовала развернутого освещения некоторых важных проблем. В этой связи сюжеты, менее других исследованные в специальной литературе, изложены в книге возможно более полно (например, в главе об Альберти).

И последнее замечание. Главная цель данной работы состоит в том, чтобы показать итальянский гуманизм в процессе его исторического развития, особенно на тех этапах, когда складывались и крепились принципы ренессансного миропонимания, утверждалась и получала практическое распространение программа борьбы за новую культуру, а гуманизм из идейной тенденции в идеологи-

ческой жизни эпохи выростал в общественное движение, оказавшее мощное воздействие на дальнейшее развитие европейской культуры. Особенности этого процесса в Италии мы хотели выявить на примере эволюции гуманистических представлений о человеке, получивших наиболее законченную форму и обстоятельную аргументацию в этико-философских учениях XIV—XV вв. Доводя изложение до начала XVI в. и намечая некоторые итоги развития итальянского гуманизма к этому времени, мы не считаем, однако, нашу оценку всего этого сложного историко-культурного явления исчерпывающей. Такая общая оценка должна быть выработана, на наш взгляд, в результате коллективных усилий специалистов разных профилей — историков, литературоведов, искусствоведов, философов, представителей других отраслей науки.

ВВЕДЕНИЕ

Понятие «гуманизм», введенное в употребление учеными XIX в., происходит от античного *humanitas* (человеческая природа; духовная культура) и ренессансного *humanista* (гуманист), широко утвердившихся в эпоху Возрождения, особенно в связи с новой системой образования — *studia humanitatis* (овладение духовной культурой). Цицерон, у которого заимствован термин *studia humanitatis*, понимал под ним воскрешение на римской почве греческой образованности. Деятели Ренессанса придали *studia humanitatis* более широкий смысл — освоение всего богатства античной культуры в ее греческой и латинской традициях, оттенив при этом воспитательное значение нового по сравнению со средними веками комплекса научно-образовательных дисциплин, составными частями которого были грамматика (латинская, а с XV в. и греческая), риторика, поэтика, история и этика (моральная философия).

Не «божественные науки» (*divina studia*), лежавшие в основе схоластической системы образования, а именно *studia humanitatis* с практической ориентацией на формирование свободной, духовно раскрепощенной личности стали базой новой, ренессансной культуры.

Гуманистами в эпоху Возрождения называли тех, кто посвящал себя изучению и преподаванию *studia humanitatis*¹. Этот термин имел не только профессиональное, но и мировоззренческое содержание: гуманисты были носителями и творцами новой системы знания, в центре которой стояла проблема человека, его земного предназначения.

Понятие «Возрождение»², генетически связанное с религиозно-этическим понятием «обновление» (*renovatio, rinascenza*)³, приобрело в XV—XVI вв. принципиально

¹ Термин *humanista*, как полагает П. О. Кристеллер, возник по аналогии с *legista* (профессор права), *artista* (преподаватель свободных искусств) и означал специалиста в области *studia humanitatis* (см. P. O. Kristeller. *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*. Firenze, 1965, p. 9).

² Сложившиеся в новых языках термины *Rinascimento* (итал.) и *Renaissance* (франц.) восходят к ренессансной эпохе — к лат. *renovatio* (обновление), итал. *rinascenza, rinascita* (возрождение).

³ См.: E. Garin. *L'Attesa dell'età nuova e la "Renovatio"*. Todi, 1962, p. 2.

иной смысл — обновление культуры, подъем литературы, искусства, науки после их долгого упадка в средние века. Джорджо Вазари назвал возрождением (*rinascita*) расцвет итальянского искусства и архитектуры в XIV—XVI вв., побудивший его оставить потомкам «Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» (1550).

Таким образом, уже в оценках самих деятелей этой эпохи Возрождение предстало как этап культурного расцвета, наступивший после тысячелетнего господства «средневекового варварства». Франческо Петрарка строит концепцию «мрачных веков», усматривая глубокие различия между культурой античности и последующей эпохи и, наоборот, тесную преемственную связь первой с современным ему периодом — новым временем. Гуманисты последующих поколений не скрывали пренебрежения к «невежеству» и «варварству» средних веков и энергично воскрешали античные традиции, считая себя их прямыми продолжателями.

Передовые мыслители XVII в. и века Просвещения подчеркивали в культуре Возрождения и ее идеологии светский характер, антиклерикальную и антифеодалную направленность, расценивали Ренессанс как эпоху подготовки свободомыслия и великих успехов разума¹.

Наиболее полно противопоставление Возрождения «темному» средневековью выражено в либерально-буржуазной историографии XIX в. Еще французский историк Ж. Мишле говорил о перевороте, совершенном Возрождением в мировоззрении эпохи, смысл которого состоял в разрушении духовных оков, наложенных католической церковью. Гуманизм, по мнению Мишле, выдвинул принципиально отличное от средневекового решение проблемы отношения человека к миру².

¹ Пьер Бейль видел в Возрождении расцвет просвещения, противостоящего засилью религиозности. Гуманизм в его представлении был светским движением новой культуры (см.: P. Bayle. *Dictionnaire historique et critique*, t. 1—2, 1695—97); Для Вольтера главное в ренессансной культуре — прогресс человеческого разума, пришедший на смену невежеству средневековья (см.: *Dictionnaire philosophique*, 1764—1769; см. также: В. Н. Лазарев. Проблема Возрождения в освещении ренессансных писателей и «просветителей». — В сб.: Из истории социально-политических идей. М., 1955, стр. 130—140).

² См.: J. Michelet. *Histoire de France au seizième siècle*, v. 7. *La Renaissance*, 1856.

Эту идею обосновал швейцарский историк Якоб Буркхардт — один из самых ярких представителей культурно-исторического направления в историографии XIX в.¹ Буркхардт рассматривал Возрождение как самостоятельную культурную эпоху, четко отграниченную от средних веков и нового времени². Важнейшими специфическими чертами ренессансной культуры он считал развитие индивидуализма в сфере мировоззрения и всестороннее проявление индивидуальности в жизни эпохи (сильная героическая личность), светский характер мышления и поведения общества. Все это в целом придавало Возрождению, по мнению Буркхардта, характер переворота в сложившихся в средние века образе жизни и феодально-католическом миропонимании.

«Культура эпохи Возрождения, — писал он, — влечет за собой не только ряд внешних открытий, ее главнейшая заслуга в том, что она впервые раскрывает весь внутренний мир человека и призывает его к новой жизни»³.

Выдвинутая Буркхардтом концепция, в которой подчеркивалось, что ренессансная культура осуществила поворот от «корпоративности» средневековья к «раскованной индивидуальности» нового времени, была широко поддержана либерально-буржуазной историографией второй половины XIX в.

Почти одновременно с Буркхардтом выступил Г. Фойгт со своей оценкой гуманизма как важного компонента культуры Возрождения с присущим ей духом светскости и индивидуализма. Однако Фойгт еще больше, нежели Буркхардт, подчеркивал в качестве основной особенности гуманизма воскрешение и освоение им античного наследия⁴. В конце XIX в. наметилась тенденция к пересмотру концепций Буркхардта и Фойгта. Так, французский историк Ф. Монье подверг сомнению идею оригинальности итальянского Возрождения, его принципиального отличия от культуры средних веков, утверждая, что классическая древность никогда не сходила с умственного горизонта Италии и потому Ренессанс «обозначает не переворот, а

¹ См.: Е. В. Гутнова. Историография истории средних веков. М., 1974, стр. 106—112.

² См.: Я. Буркхардт. Культура Италии в эпоху Возрождения, т. 1—2. СПб., 1904—1906 (Первое издание — 1868 г.).

³ Я. Буркхардт. Указ. соч., т. 2, стр. 25.

⁴ Г. Фойгт. Возрождение классической древности или первый век гуманизма. тт. 1—2, СПб., 1884—1885 (Первое издание — 1859 г.).

простое усиление почтенной традиции»¹) Культ античности, по мнению Ф. Монье, доведенный до крайности гуманистами XV в., привел их к отрыву от народных масс и превращению в узкую группу ученых-специалистов, не способных к подлинно творческому осмыслению наследия древних.

Гуманизм, в понимании Ф. Монье, оказывается поверхностным идейным течением, лишенным серьезного социального влияния. По другой линии критиковал Буркхардта немецкий ученый Г. Тоде². Он выводил индивидуализм ренессансного мировоззрения из религиозного мистицизма и субъективизма средневековой мысли, сводя на нет значение светских языческих элементов в формировании новой культуры. Эта концепция положила начало религиозно-романтическому направлению в западноевропейских историко-культурных исследованиях, для которого высшие духовные достижения связаны именно со средневековьем.

В русской науке второй половины XIX в. наиболее значительный вклад в разработку проблем итальянского Возрождения внесли А. Н. Веселовский и М. С. Корелин. В их концепциях отразился характерный для передовой интеллигенции России второй половины XIX в. интерес к проявлениям свободомыслия в духовной жизни прошлого, созвучный демократическим идеям в России того времени. Их позиции были близки школе Буркхардта в признании Ренессанса самостоятельной культурной эпохой, обладающей антицерковной направленностью и принципиально отличной от средневековья.

А. Н. Веселовский рассматривал развитие гуманистической идеологии (в отличие от Буркхардта) во взаимосвязи с общественно-политической мыслью, причем принципиальное значение для него имели демократические тенденции³. Особое значение Веселовский придавал литературе на итальянском языке «вольгаре», проникнутой подлинно «народным духом», поэтому он особенно высоко оценивал самую раннюю стадию Возрождения в Ита-

¹ Ф. Монье. Опыт литературной истории Италии XV века. Кваттроченто. Пер. с франц. СПб., 1904 (Первое издание — 1901 г.).

² H. Thode. Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien. Berlin. 1885; Michelangelo und das Ende der Renaissance, v. I—II, Berlin, 1902, 1903.

³ См.: И. К. Горский. Александр Веселовский и современность. М., 1975, стр. 96.

лии. XV век с его латинизированной гуманистической литературой и «подражательный» по преимуществу XVI век (воспроизводился стиль Петрарки и Боккаччо) отчасти утратили, по мнению Веселовского, «народный дух» раннего Возрождения, формировавшегося в атмосфере политической активности итальянских коммун и республиканизма. В раскрепощении личности, которое несла с собой культура Ренессанса, он видел отражение и определенный итог антифеодальной борьбы народных масс¹.

В трудах М. С. Корелина гуманизм и Возрождение трактуются как «движение, освободившее личность и культуру от порабощения католической церковью и положившее прочное начало новой независимой науке, светской философии, литературе, школе и самостоятельному искусству». Развивая идею Буркхардта об индивидуалистическом характере ренессансного мировоззрения, Корелин подчеркивает не столько эгоистические его принципы и моральную раскованность, сколько антиаскетическую направленность «индивидуальных потребностей развивающейся личности».

Корелин считал важнейшим достижением гуманистов антикорпоративный, индивидуалистический характер этики, проповедь права личности на широкое удовлетворение всех ее потребностей и на полное развитие всех ее свойств². Стремление гуманизма к раскрепощению личности находило идейную опору в античной культуре. Однако глубокое проникновение в культуру античности и уважение к ней не мешало гуманистам критиковать античное наследие с точки зрения современных им интересов и тенденций развития. Секуляризация мысли, ее творческий характер имели следствием, как полагал Корелин, «переворот в воззрениях образованного общества» эпохи Возрождения, который, однако, не затронул сознания широких народных масс³. Причину этого Корелин видел в аристократической изолированности гуманистического движения. Неизученность степени взаимосвязи гуманистической идеологии с идеями и настрое-

¹ См.: А. Н. Веселовский. Боккаччо, его среда, сверстники. Собр. соч., т. 2; его же. Вилла Альберти. Новые материалы для характеристики литературного и общественного перелома в итальянской жизни XIV—XV столетий. Критическое исследование. Собр. соч., т. 3.

² См.: М. С. Корелин. Очерки итальянского Возрождения. М., 1896, стр. 2—3.

³ См. там же, стр. 5, 22.

ниями различных слоев и прослоек итальянского общества вела к недооценке социальной роли гуманизма, свойственной, впрочем, всей буржуазной историографии этой эпохи. С другой стороны, такая недооценка коренилась в методологии исследований М. С. Корелина, в его прямом отрицании связи новой идеологии с социальной жизнью эпохи. «Гуманисты не были органом какого-либо общественного класса, — писал Корелин, — а их идеи о человеческой природе, об этике, о науке не обуславливались социальными переменами, происходившими в современном им обществе»¹.

Новый этап развития историографии итальянского гуманизма и Возрождения связан с первыми десятилетиями XX в. Обострение противоречий эпохи империализма, события первой мировой войны и свершение Октябрьской революции в России, революционные выступления народных масс в европейских странах — все это наложило отпечаток на развитие буржуазной историографии, в которой усилились реакционные тенденции в сфере методологии истории, стремление к отказу от завоеваний историзма XIX в., поиск новой методологии изучения культуры. В этой связи характерным выражением перемен в буржуазной историографии стало активное наступление на «чересчур либеральные» буркхардтовские позиции, связанные с признанием светских начал в ренессансной культуре и глубокого водораздела между ней и средневековым мировоззрением.

В 1918 г. вышла работа К. Бурдаха, в которой ставилось целью опровергнуть «еще бытующую догму, что Возрождение носило отпечаток рационалистической светскости». Новое понимание искусства, литературы, науки, новая концепция человека не вступали, по мнению К. Бурдаха, в противоречие с христианской религией, ибо были predeterminedены ее «пышным цветением» в XIII в.² Поэтому важнейшим в истории Ренессанса Бурдах считает период XIII—XIV вв., в рамках которого он ищет лишь «Возрождение религиозное»; возрастание роли светского начала в культуре XV в. знаменовало, по его

¹ М. С. Корелин. Ранний итальянский гуманизм и его историография. М., 1892, стр. 1085—1086.

² K. Burdach. Reformation, Renaissance, Humanismus. Berlin, 1918. Цит. по итал. изданию 1935 г., стр. V.

³ См.: *ibid.*, p. 70.

убеждению, кризис новой культуры. Возрождение и гуманизм Бурдах сводит в конечном итоге к «обновлению религиозного духа» и на этой почве сближает их с Реформацией.

— Стремление подчеркнуть иррациональное начало в мировоззрении Возрождения, свойственное реакционному направлению в зарубежной историографии 20—30-х годов, наиболее резко обозначилось в трудах представителя клерикальной историографии Джузеппе Тоффанина¹. Тоффанин прямо противопоставлял понятия «гуманизм» и «Возрождение». Родоначальниками гуманизма он считал отцов церкви и усматривал его специфику в гармоничном единстве античной науки и христианства, использовании древней образованности для обоснования веры. Средневековье нарушило, по его мнению, это единство, предав забвению многое из античной мысли, и лишь с XIII в. началось ее новое возрождение через аристотелизм Альберта Великого и Фомы Аквинского. Именно гуманизм представлялся католической церкви антиподом аверроизму и зарождавшемуся опытному знанию. Осознание «гуманистической миссии» укрепляется уже у Бонифация VIII; соответственно в гуманизме XIV—XV вв. наиболее значительна для Тоффанина идея божественности человека. Возрождение же, в понимании Тоффанина, было процессом независимого от теологии развития в XVI в. натурфилософии и опытных наук, протекавшим помимо и вопреки гуманизму. Таким образом, Тоффанин не только снял проблему целостности ренессансной культуры, основанной на всепроникающем влиянии гуманистической идеологии, но пытался резко сузить сферу проявления передовой мысли Возрождения.

Позиции К. Бурдаха и Дж. Тоффанина близки другому реакционному направлению в буржуазной историографии 30-х годов, которое представляли, с одной стороны, философы-неотомисты Ж. Маритэн и Э. Жильсон, с другой — историки естествознания Г. Сартон и Л. Торндайк.

Неотомисты не отрицали светского характера ренессансной культуры, но именно в нем видели проявление упадка средневековой философии и науки. Э. Жильсон стремился доказать превосходство схоластов над гума-

¹ См.: G. Toffanin. Storia dell' umanesimo, vol. 2. L'umanesimo italiano (dal XIV al XVI secolo). Bologna, 1950 (первое издание — Napoli, 1934).

нистами как в открытии античного мира, так и в рационализации мысли. По его мнению, схоластика была ведущей философской силой вплоть до XVII в., а гуманисты не вышли за пределы скромной роли риторов и поэтов и не сумели внести сколько-нибудь заметный вклад в развитие европейской мысли. Высшее достижение средневековья Э. Жильсон видел в «гармонии философии и религии», достигнутой в учении Фомы Аквинского. Мировоззрение Возрождения, разрушившее эту гармонию, представлялось ему очевидным упадком¹. В свою очередь, у Ж. Маритэна именно схоластицизм с его «гармоническим единением» философии и теологии оказывался подлинным гуманизмом².

Г. Сартон и Л. Торндайк³, подчеркивающие «научные успехи» схоластики и «антинаучный» характер гуманистической мысли, считают Возрождение не только упадком, но и вырождением цивилизации в целом.

В общем русле нигилистического отношения к Возрождению особое место занимает концепция голландского историка культуры И. Хейзинги, оказавшая большое влияние на дальнейшее развитие западной историографии⁴. Хейзинга упрекал Буркхардта в излишне резком противопоставлении Возрождения средневековью («свет — тьма») и подчеркивал, что переход здесь столь плавный, что трудно определить самое понятие «ренессансная культура»; можно лишь сказать, что Возрождение уже не было средневековьем (он образно называет этот период «осенью средневековья»), но еще не стало новым временем. Подлинно ценной в этой переходной

¹ См.: E. Gilson. Humanisme médiévale et Renaissance. — In.: Les idées et les lettres. Paris, 1930, pp. 171—196; idem. L'esprit de la philosophie médiévale. Paris, 1932, v. I—II.

² См.: J. Maritain. Religion et la culture. Paris, 1947.

³ См.: G. Sarton. The Appreciation of Ancient and Medieval Science during the Renaissance (1400—1600). Philadelphia, 1955; L. Thorndike. A History of magic and experimental science, v. III—IV. New York, 1929—1958; idem. The scientific thought of the fifteenth century. New York, 1929.

⁴ I. Huizinga. Herbst des Mittelalters, 3 Aufl., München, 1931. К числу последователей Хейзинги можно отнести П. Лаведана и Ж. Нордстрёма, протестующих против самого понятия «Возрождение» (см. P. Lavedan. Histoire de L'urbanisme, Renaissance et temps modernes. Paris, 1941; J. Nordström. Le Moyen Age et la Renaissance. Paris, 1933).

культуре, противоречия которой он не затушевывал, Хейзинга считал идею духовного обновления, религиозного по преимуществу. Существование этой идеи он обнаружил задолго до Возрождения. Хотя труд Хейзинги отличается тонкое проникновение в ряд духовных явлений культуры Ренессанса, в целом с его непризнанием нового характера эпохи, ее качественного своеобразия согласиться нельзя. В историографии XX в. попытки «медиевизации» Возрождения чрезвычайно многообразны. Так, Э. Вальзер¹ отрицал существование грани между средними веками и Возрождением, усматривая «истинный дух» ренессансной культуры в сохранении и обновлении средневековой религиозности. Интерес гуманистов к языческой культуре был для него всего лишь поверхностной литературной модой.

Явную близость к позициям Дж. Тоффанина можно отметить в трудах современного американского историка Ч. Тринкауса. Хотя вслед за Я. Буркхардтом он рассматривает индивидуализм как наиболее характерный элемент ренессансного мировоззрения (в противовес средневековому корпоративизму), Ч. Тринкаус принципиально иначе трактует содержание индивидуализма. Он отождествляет его по сути с представлениями, сложившимися еще в патристике (индивидуальное спасение и др.). Религиозные принципы, по мнению Тринкауса, столь сильно окрашивают все гуманистическое мышление, в том числе учение о достоинстве человека, что это позволяет видеть в гуманизме лишь своеобразную форму проявления христианского мирозерцания².

Своеобразным компромиссом между концепциями Тоффанина и Буркхардта стала точка зрения Г. Вейзе³. Он подчеркнул вслед за Тоффанином и Хейзингой «спиритуалистический характер» гуманистического учения о человеке и резко разграничил учения о человеке, складывавшиеся в сфере гуманитарных знаний, с одной сторо-

¹ См.: E. Walser. Sinn des Lebens im Zeitalter der Renaissance. — In: Archiv für Kulturgeschichte, t. XIV, 3, 1926.

² См.: Ch. Trinkaus. Adversity's of noblemen. The Italian Humanists on happiness. New York, 1940; idem. In our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanistic thought, vol. I—II. Chicago — London, 1970.

³ См.: G. Weise. Il duplice concetto del Rinascimento.—“Rivista storica italiana”, 1956, anno 68, fasc. 1, pp. 5—36; fasc. 2. pp. 129—164; idem. Il Rinascimento e la sua eredità, Napoli, 1969.

ны, и в естествознании — с другой (концепции «uomo spirito» и «uomo naturalis»). Но если «натуралистическая» линия в мировоззрении Возрождения в искусстве и естествознании вела к утверждению светскости и реализма, то «индивидуалистическая», связанная с гуманизмом, не вышла, как он считал, за пределы словесной экзальтации по поводу духовных сил человека, ставящих его над природой. И все же в противовес средневековой ренессансный гуманизм выдвигает идею величия человека — антикизирующий героический идеал, раскрывающийся в высокой образованности и гуманности. Все это определяет, по мнению Вейзе, важную идейную функцию гуманизма в становлении светской культуры Возрождения.

«Компромиссные» взгляды получили большое распространение в послевоенной западной историографии.

Так, в работах французского историка А. Шастеля¹, с одной стороны, утверждается связь гуманизма и ренессансного искусства с новыми духовными запросами общества, с верой в необходимость обновления мира и человека. С другой стороны, подчеркивается тесная преемственность Возрождения с религиозным сознанием средневековья (гуманизм для Шастеля — всего лишь этап в его развитии); религиозным целям подчинено и изучение античной культуры. Наряду с подобного рода концепциями еще большее значение в 50—60-е годы приобрело направление, подчеркивающее роль светского начала в культуре Ренессанса, наметившееся еще в 20-е годы.

В труде Дж. Саятты «Итальянская мысль в эпоху гуманизма и Возрождения»² признается переворот, совершившийся в XIV—XVI вв. в идеологии и культуре Италии.

Саятта прослеживает постепенное утверждение рационалистических начал в разных сферах ренессансного мировоззрения — этике и эстетике, политической и педагогической мысли, — видя конечный итог этого процесса в разрыве со средневековой религиозностью. Важной чертой новой эпохи, резко отделяющей ее от «святой невежественности» средневековья, Саятта считает выдвину-

¹ См.: A. Chastel, *Art et religion dans la Renaissance* — in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. VII, Paris, 1945 и др. работы.

² См.: G. Saitta, *Il Pensiero italiano nell'Umanesimo nel Rinascimento*, vol. I. *Umanesimo*. Bologna, 1949, p. 699; vol. II. *Il Rinascimento*. Bologna, 1951, p. 593.

тую гуманистами XIV в. концепцию культуры, базирующуюся на принципе самопознания личности. Следующее столетие принесло с собой развитие культы знания и укрепление рационалистических тенденций в итальянском гуманизме. В XVI в. рационализм становится доминирующим принципом в философии, а ее вершиной — последовательный натурализм Бруно, приведший к отрицанию католической религии. Основу совершенного Возрождением переворота Саитта видит в развитии антиклерикального по своей сути «свободного итальянского духа»¹.

Важной вехой в борьбе с реакционными попытками умалить прогрессивную роль гуманистической идеологии стал международный конгресс 1952 г. во Флоренции, посвященный проблемам сущности и границ Ренессанса. На конгрессе отчетливо прозвучало требование изучать не только преемственную связь между средневековьем и культурой Возрождения, но, в первую очередь, специфику Ренессанса на основе анализа взаимодействия идейной и общественной жизни эпохи.

В укреплении позиций этого направления в историографии большую роль сыграла работа американского историка Г. Барона «Кризис раннего итальянского гуманизма»². В анализе проблемы Барон исходил из признания тесной взаимосвязи культуры с общественно-политическим развитием страны и на этой основе подробно исследовал политическую роль гуманистической литературы Флоренции конца XIV — начала XV в. — важного в истории республики периода, когда ее независимости угрожала миланская тирания. Салютати, Бруни и другие гуманисты этого времени оцениваются Бароном как зачинатели нового, подлинно ренессансного мировоззрения, суть которого составляет «гражданский гуманизм». Этические и политические идеи гуманистов, согласно Барону, были обращены на службу правящему классу Флоренции, а широкому распространению новых идей способствовала общность социального развития итальянских государств. Особую ценность гуманистическому движению придавала его практическая ориентация, программа вос-

¹ Л. М. Брагина. О некоторых тенденциях в новейшей зарубежной историографии итальянского Возрождения. — Сб. «Средние века», вып. 22. М., 1962, стр. 240—243.

² См.: Н. Барон. The Crisis of the Early Italian Renaissance. Princeton, 1955, v. 2.

питания сознательных граждан, активных участников деловой и политической жизни города-государства.

Главным в выдвинутой американским историком концепции итальянского Возрождения было признание зависимости формирования новой идеологии от изменений в социальной и политической сферах (укрепление и расширение правящих позиций флорентийского купечества, лидерство Флоренции в антитиранических и антиимперских лигах итальянских городов и т. д.). Идеи Барона дали направление целой школе исторических исследований, характерной чертой которой является понимание гуманизма как идеологического явления, прочными нитями связанного с ходом общественного развития¹.

Принципам изучения культуры Возрождения, положенным в основу работ Барона и его последователей, во многом близка позиция Э. Гарэна — признанного главы прогрессивного направления в послевоенной итальянской историографии². Гарэну принадлежит ряд глубоких исследований по истории литературы, философии, науки итальянского Возрождения, которое выступает в его интерпретации как особая культурно-историческая эпоха, гуманистическая по своей общей идейной направленности³. В гуманизме Гарэн видит широкую систему мышления, воздействующую на культуру и общество Италии XIV—XVI вв. «глубоко радикально и обновляюще»⁴. Это не только новое миропонимание, в центре которого проблема человека, но и новый научный метод, складывавшийся в рамках *studia humanitatis* и повлиявший на развитие естествознания; это также и «новое отношение к материальному миру с целью господствовать над ним и его использовать»⁵.

Особую роль в гуманистическом мировоззрении Гарэн отводит этике: проблемы морали выдвигались на первый план практической необходимостью, стремлением

¹ См.; например: L. Martines. *The Social World of the Florentine Humanists, 1390—1460*. London, 1963, p. 419.

² См.: Л. М. Брагина, Н. В. Ревякина. Проблемы итальянского гуманизма в трудах Э. Гарэна. — «Средние века», вып. 28, 1965, стр. 269—275.

³ См.: E. Garin. *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Bari, 1958; *idem*. *Dal medioevo al Rinascimento*. Firenze, 1961; *idem*. *L'Età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*. Napoli, 1969.

⁴ E. Garin. *L'Umanesimo italiano...*, p. 4.

⁵ *Ibid.*, p. 257.

переосмыслить в новых исторических условиях систему человеческих отношений, по-новому оценить смысл земного бытия и высшего назначения человека. В среде гуманистов, порывавших с традициями схоластики, философские штудии неизбежно приобретали моральный характер¹. Этика становилась важным инструментом воспитания нового человека, формирования свободной личности. Доминирующее влияние философии морали (включавшей экономические и политические идеи) предопределило, по мнению Гарэна, гражданственность гуманистического мышления как наиболее яркую и отличительную его черту. «Социальный характер подлинной гуманистичности» наряду с возрожденной ценностью *studia humanitatis* — такова в понимании исследователя, сущность итальянского гуманизма². Развивая выдвинутую Бароном идею «гражданского гуманизма», Гарэн дает ей более широкое толкование — мотивы гражданственности он видит уже у Петрарки, а спад этого идейного течения относит к последним десятилетиям XV в., когда все более значительными в гуманизме становятся индивидуалистические идеи. «Если весь ранний гуманизм был восхвалением гражданской жизни, свободного создания человеком земного царства, то конец XV в. характеризуется ясным стремлением к бегству от мира, к созерцательности»³.

Вызванный политическими причинами отход от идей «гражданского гуманизма» — на смену демократии города-республики приходит тирания, устранившая от власти привилегированные группы пополанства, — повлек за собой кризис гуманистического движения в целом. XVI в. был, по мнению Гарэна, временем постепенного упадка гуманитарных знаний и выдвижения на первый план натурфилософии и естествознания. Но достижения в этих областях оказались подготовленными усилиями гуманистов, расчищавших путь новому научному методу. Обращая внимание на тесную связь гуманизма с философией, Гарэн ставит вопрос о существовании единой системы ренессансного мировоззрения, светской, антитеологической по общей направленности. Базой для формирования это-

¹ См.: E. Garin. *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*. Firenze, 1961, p. 129.

² См.: E. Garin. *L'Umanesimo italiano...*, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 93.

го мировоззрения служили этика, филология, литература и педагогика, а также диалектика, медицина и астрономия. Все то новое, что рождалось в самых различных сферах ренессансной мысли, и составляет, по мнению Гарэна, суть понятия «гуманизм». Усилия исследователя устремлены к тому, чтобы вскрыть глубоко революционизирующее влияние гуманистического мировоззрения на итальянскую и европейскую культуру в целом, которая постепенно преобразуется на новых, светски-рационалистических началах.

Концепция Гарэна находит дальнейшее обоснование и развитие в исследованиях его учеников и последователей. Так, в трудах Ч. Вазоли и Ф. Гаэта рассматривается важный вопрос о роли гуманистической филологии, риторики и диалектики в борьбе со схоластическими учениями. Эта борьба подготовила в конечном итоге рождение научного метода на грани XVI—XVII вв.¹

Если Гарэн и его школа ценят в гуманизме поиски новых путей к познанию мира и человека и достижения в этом направлении рассматривают как специфическую и весьма существенную черту культуры Возрождения, то принципиально иной подход можно видеть в трудах П. О. Кристеллера. Он резко отграничивает гуманистическое движение от развития философии, во-первых, потому, что узко трактует самое понятие «гуманизм» (как профессиональные занятия филологией и риторикой на базе классической литературы), но в большей мере потому, что не видит принципиальных по сравнению со средневековьем изменений в развитии философской мысли Возрождения. Главный его тезис — трансформирующее влияние гуманизма и его оригинальность проявлялись главным образом в сфере филологии и литературы и гораздо менее в философии.

Кристеллер отводит гуманизму место одного из многих факторов идейной жизни эпохи Возрождения и считает необходимым оценивать ренессансную культуру Италии, не преувеличивая роли отдельных ее элементов (т. е. средневековых, античных или собственно ренес-

¹ См.: C. Vasoli. Studi sulla cultura del Rinascimento. Manduria, 1968, p. 428; idem. La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo. Milano, 1968; F. Gaeta. Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'umanesimo italiano. Napoli, 1955.

сансных) ¹. Он не стремится полностью растворить итальянское Возрождение в традициях христианской культуры средневековья и не оспаривает его особой исторической роли в истории европейской цивилизации, но в то же время не пытается искать подлинно новые черты в мировоззрении эпохи; гуманизм, в его понимании, остается узким идейным течением (критический метод, рожденный в сфере гуманитарных знаний), не оказавшим революционизирующего воздействия на образ мыслей современников. «Точка зрения, что гуманистическое движение было по своей сущности языческим или антихристианским, не может быть принята» ², — заключает Кристеллер. Вместе с тем, по мнению Кристеллера, достижения гуманистов в области филологии и образования, а также некоторая эволюция религиозного чувства могут рассматриваться как специфические черты ренессансной культуры, позволяющие, наряду с обновлением искусства и другими факторами, выделить Возрождение в самостоятельную эпоху.

Тенденция умалить значение гуманизма как идейной базы Возрождения и снять таким образом проблему переворота в развитии культуры особенно четко выражалась в трудах учеников и последователей Кристеллера. Так, Сейгель приходит к полному отождествлению гуманизма с риторической традицией, идущей от античности и средневековья; он решительно отвергает теорию «гражданского гуманизма», настаивая на узкопрофессиональных рамках деятельности большинства гуманистов (в его понимании, они всего лишь преподаватели грамматики и риторики) и крайне незначительном влиянии этой практически независимой от общества группы интеллигенции на мировоззрение эпохи ³.

Наряду с рассмотренной выше тенденцией в современной зарубежной историографии выдвигаются и иные концепции Возрождения, учитывающие взаимодействие различных сторон исторического развития. Армандо Са-

¹ См.: P. O. Kristeller. *The Renaissance Thought II: Papers on Humanism and the Arts*. New York, 1965, pp. 1—2, 21—22.

² P. O. Kristeller. *The Classics and Renaissance Thought*. Cambridge, 1955, p. 74.

³ См.: J. Seigel. *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. The Union of Eloquence and Wisdom. Petrarch to Valla*. Princeton, 1968; *Civic Humanism or "Ciceronian Rhetoric?" The Culture of Petrarch and Bruni*. — In: "Past and Present", 1966, N 34, pp. 3—48.

пори¹ полагает необходимым рассматривать Возрождение как целостную историческую эпоху и датирует ее начало XII веком. Светские и индивидуалистические начала, черты реализма и рационализма отчетливо видны, утверждает Сапори, в социально-экономической жизни, идеологии и культуре итальянского города XII—XIII вв. Последующие столетия оказываются периодом заметной в ведущих областях жизни стабильности и лишь XVI век становится новым рубежом, отграничивающим Возрождение от последующей исторической эпохи.

Легко заметить, что вызревавшие на итальянской почве (в достигших высокого уровня развития городских коммунах) предпосылки культуры Возрождения Сапори принимает за самое ее возникновение. Проблема качественных отличий Ренессанса от средневековой культуры в целом оказывается нерешенной.

Широкий исторический подход к изучению эпохи Возрождения отличает исследования А. Тененти², одного из представителей марксистской мысли в зарубежной историографии. Прогрессивные, гуманистические идеи могут получить должную оценку лишь на общем фоне духовной и общественной жизни эпохи — такова его исходная посылка. Тененти исследует специфику мировоззрения европейского общества XIV—XV вв., включая не только господствующие слои, интеллигенцию, но и народные массы. В этот период повсюду в Европе доминирует религиозность как главная форма политической, моральной и эстетической мысли, настроений и чувств широких масс. Тем ярче на этом традиционном фоне, подчеркивает Тененти, выступают новые явления и в общественной жизни, и в гуманистическом ее осмыслении — утверждение ценностей земного бытия, земной славы, новое восприятие жизни и смерти.

Он характеризует гуманистов как предвестников искусства жизни (в противовес христианской традиции «искусства смерти»), любви человека к земному миру. Бессмертию души была противопоставлена слава как

¹ См.: A. Saporì. Studi di storia economica (secoli XIII—XV). vol. 1—2. Firenze, 1955; i d e m. L'Età della Rinascita, secoli XIII—XVI. Milano, 1958.

² См.: A. Tenenti. Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento. Torino, 1957; R. Romano, A. Tenenti. Alle origini del mondo moderno (1350—1550). Milano, 1967.

высшее признание ценности человеческого бытия¹. Обостренное чувство жизни было связано с возросшей ролью торгово-предпринимательских элементов города. Однако, замечает исследователь, существовала большая дистанция между гуманистической идеологией и настроениями народных масс — интеллектуальная элита не стремилась активно изменить религиозный климат эпохи².

В соответствии с различным пониманием сущности гуманизма и Возрождения в зарубежной историографии нет единства точек зрения по проблемам периодизации ренессансной культуры. Так, например, согласно В. Фергюсону, она охватывает период XIV—XVI вв., по Ф. Шабо—XV—XVI вв., а Д. Хей датирует ее 1350—1700 гг.³

Рассмотренные нами тенденции в развитии зарубежной и русской дореволюционной историографии свидетельствуют о непрекращающейся идейной борьбе вокруг проблемы итальянского Возрождения и гуманизма. Реакционные концепции «медиевизации», «христианизации» ренессансной культуры, отказ от признания прогрессивного переворота в мировоззрении этой эпохи и стремление умалить роль гуманизма как идеологической основы Возрождения встречают противодействие в трудах тех исследователей, которым близки идеи прогрессивности исторического развития. В их понимании ренессансная культура — плод эпохи, которая определила формирование новой системы мышления, антисхоластической и светски-рационалистической, послужившей идейной основой для рождения научного мировоззрения нового времени.

* * *

Марксистская интерпретация Возрождения и гуманизма строится на методологической основе, принципиально отличной от подхода буржуазной исторической мысли. Начало этой интерпретации было положено в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса, рассматривавших проблемы развития европейской культуры на рубеже нового

¹ См.: A. Tenenti. Il senso della morte..., p. 165.

² Ibid, pp. 21—22.

³ См.: F. Chabod. Scritti sul Rinascimento, Torino, 1967; W. K. Ferguson. Europe in Transition, 1300—1520. Boston, 1962; D. Hay. The Italian Renaissance in its Historical Background. Cambridge Univ. Press, 1961.

времени в русле своего учения о закономерной смене общественно-экономических формаций, о комплексном характере изменений, возникающих в переходные периоды как в базисе, так и в надстройке общества, о революционном содержании этих перемен. Хотя у классиков марксизма нет специальных работ, посвященных Возрождению, изучение всей совокупности их высказываний о ренессансной культуре, отдельных ее проявлениях и представителях позволяет констатировать наличие ясной концепции по этой проблеме.

Одним из важнейших положений данной концепции является четко сформулированная Ф. Энгельсом характеристика эпохи Возрождения как революционного переворота, обусловленного зарождением капиталистических отношений в недрах феодализма: «Это был величайший прогрессивный переворот из всех, пережитых до того времени человечеством, эпоха, которая нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености»¹. Сущность наиболее заметных перемен, происходивших в эту переходную эпоху в сфере надстройки, Ф. Энгельс определяет, соотнося их как с периодом средневековья, так и с периодом последующего развития, когда буржуазный строй уже сформировался. Такой подход позволяет Ф. Энгельсу выдвинуть на первый план в оценке Возрождения новые, прогрессивные черты — подрыв духовной диктатуры церкви, зарождение научного естествознания, которое «шло рука об руку с пробуждающейся новой философией великих итальянцев», важные технические открытия, блестящий расцвет литературы и искусства, возникновение новых национальных литератур и т. д.²

Особенно важное методологическое значение имеет решение проблемы социальных основ новой культуры и идеологии в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса. В общем контексте их положений об эпохе перехода от феодализма к капиталистической эре подчеркнут процесс перерастания бюргерства в раннюю буржуазию, незавершенность этого процесса еще и в XVI в., что порождает особенность самой идеологии нового социального слоя — ее активную направленность на разрушение старого, на под-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 346.

² См. там же, стр. 346—347.

рыв принципов господствующей феодально-католической системы мировоззрения. Борьба передовых идей с устоявшимся способом мышления рассматривалась основоположниками марксизма как одна из характерных черт эпохи Возрождения. Рождающееся капиталистическое общество в силу своей специфики, подчеркивали К. Маркс и Ф. Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии», разрушает все сословные преграды и узы личной зависимости, сложившиеся при феодализме. Подъем чувства личности, протест против сословных привилегий, освобождение личности из оков средневековья обуславливают прогрессивную историческую роль формирующейся буржуазии — того класса, который возглавил антифеодальную борьбу широких слоев общества. «Люди, основавшие современное господство буржуазии, — писал Ф. Энгельс, — были всем чем угодно, но только не людьми буржуазно-ограниченными»¹. Интересы поднимающегося революционного класса на этой первой фазе его развития еще тесно связаны с «общим интересом всех остальных, негосподствующих классов, не успев еще под давлением отношений, существовавших до тех пор, развиться в особый интерес особого класса»².

Таким образом, классики марксизма видели в идеологии нарождающейся буржуазии концентрированное выражение совокупности антисословных, антицерковных и других антифеодальных идей, выдвигавшихся самыми разными социальными слоями. В то же время отмечалось, что, добиваясь уничтожения всех старых классовых привилегий, зарождавшаяся буржуазия в отличие от выступившего одновременно с ней на историческую арену предпролетариата не требовала уничтожения классовых различий вообще.

Концепцию Возрождения, сформулированную К. Марксом и Ф. Энгельсом, нельзя рассматривать в отрыве от неоднократно высказывавшихся ими положений об относительной самостоятельности надстроечных явлений, о важной роли в идеологии унаследованного от прошлых эпох мыслительного материала, а также о возможном использовании элементов уже сформировавшейся передовой идеологии другими социальными слоями, стремящимися приспособить ее достижения к своим собственным

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 345.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 47.

целям. Это позволяет проследивать в культуре Возрождения течения, различные как по идейному содержанию, так и по социальной направленности. Конкретизируя важнейшие положения своей общей концепции эпохи Возрождения, К. Маркс и Ф. Энгельс чаще всего обращались к примеру Италии — страны, где «взошла заря современного мира»¹. Так, при анализе предпосылок зарождения капиталистических отношений в Италии К. Маркс указывал на значение высокого уровня развития городов в средние века и напоминал о своеобразии исторического прошлого страны, сохранявшей на своей территории очаги городской жизни от античности².

При характеристике роли исторического наследия в формировании культуры эпохи Возрождения классики марксизма прежде всего подчеркивали значение новооткрытой античной образованности и искусства, особенно роль греческой философии. В их трудах есть также немало замечаний о значении передовых традиций средневековой культуры: о сопротивлении философского вольномыслия авторитету церкви, о борьбе светского мировоззрения с религиозным в литературе, о вкладе университетов в возраставшую разносторонность образования и т. д.³ В то же время К. Маркс и Ф. Энгельс обращали внимание на качественно новое в культуре Возрождения, на творческую переработку исторически унаследованного «мыслительного материала» и истолкование его в соответствии с собственными потребностями. Высоко оценивая достижения «могучего литературного подъема XIV века», К. Маркс и Ф. Энгельс выделяли как величайших представителей культуры Италии этого периода Данте, Петрарку, Боккаччо, отмечали своеобразие этой культуры и ее воздействие на человеческую личность⁴.

Принципы марксистского понимания культурно-исторического процесса и их конкретное выражение в оценках Возрождения легли в основу советских исследований итальянского Ренессанса. Одним из первых начал изучение истории культуры Возрождения в Италии с марксистского

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 25, ч. 1, стр. 25.

² См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 728.

³ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 345—347, 506—507. Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. X, стр. 300—301.

⁴ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 506—507; т. 7, стр. 361—362.

стских позиций А. К. Дживелегов, занимавшийся исследованием проблем западноевропейского феодализма еще в дореволюционную эпоху. Ставя проблему исторических предпосылок формирования новой культуры в Италии, Дживелегов обращал внимание на то обстоятельство, что развитие торговой и промышленной жизни городских коммун в XII—XIII вв. повлекло за собой обновление культуры. В мировоззрении итальянского Возрождения он видел отражение интересов городской коммуны и прежде всего «господствовавшей в ней группы — буржуазии торговой и промышленной»¹. Однако понятие «буржуазия» Дживелегов употреблял, не делая оговорок о ее специфике в ренессансную эпоху, что иногда приводило исследователя к упрощенному толкованию культурных явлений этого времени.

Дживелегов учитывал влияние социально-экономического развития Италии XIV—XVI вв. на идейную сторону Возрождения, которое он рассматривал как «культурный переворот, стоящий в тесной связи с переворотом хозяйственным, выражающийся в росте индивидуализма и мирской точки зрения, в упадке церковной идеи и в усилении интереса к древности»². Решительно порывая со средневековьем, Возрождение выдвинуло на первый план запросы личности, подчеркивал Дживелегов, удовлетворению которых служило гуманистическое течение, концентрировавшее в себе «интерес и любовь к древности как таковой»³.

Этот общий подход к культуре итальянского Возрождения находил конкретное выражение в исследованиях Дживелегова о Макиавелли, Гвиччардини, Леонардо да Винчи, Микеланджело, в творчестве которых он видел воплощение наиболее ярких прогрессивных черт эпохи.

В обобщающей работе М. А. Гуковского⁴ итальянское Возрождение трактуется в широком историческом аспекте — как переходная эпоха, в рамках которой совершился «универсальный переворот» — социально-экономиче-

¹ А. К. Дживелегов. Никколо Макиавелли. — В кн.: Макиавелли. Сочинения. т. I. М., 1934, стр. 86.

² А. К. Дживелегов. Начало итальянского Возрождения, М., 1925, стр. 37.

³ Там же, стр. 159.

⁴ См.: М. А. Гуковский. Итальянское Возрождение, т. 1, 2. М. — Л., 1947, 1961. Работа осталась незавершенной — из задуманных четырех томов опубликованы только два.

ский, политический и культурный. Гуковский прослеживает эти три линии общественного развития Италии начиная с 1250 г.¹, связывая с серединой XIII в. начало коренных сдвигов, когда высшие слои попопанства и зарождающаяся в его среде буржуазия набирают экономическую и политическую силу, а в сфере общественного сознания возникают тенденции, подрывающие фундамент феодально-католической идеологии². Идеалы формирующейся буржуазии — культ обогащения и бережливости — все более четко проявляются в XIV в., вступая в противоречие с официальной этикой католицизма; старая феодальная концепция начала отмирать — к такому итогу, по мнению Гуковского, пришло уже раннее Возрождение³. Итальянский гуманизм рассматривается историком как прогрессивная революционная идеология новых социальных сил⁴.

Если Петрарка и Боккаччо положили начало гуманистическому осознанию идеалов своей эпохи, то усилия гуманистов XV в., подчеркивает Гуковский, приводят к широкому распространению ренессансной идеологии по всей Италии и проникновению ее в самые разные слои общества. Отмечая заметное влияние гуманизма на идейную жизнь и культуру эпохи, Гуковский в то же время обращает внимание на существование народного течения в итальянском Возрождении, особенно заметного в поэзии и изобразительном искусстве⁵.

Некоторые положения работы М. А. Гуковского, в частности предложенная им периодизация раннего Возрождения, вызвали споры в советской литературе по данной проблематике⁶.

Важным этапом в развитии советской историографии итальянского Возрождения явилось фундаментальное ис-

¹ Конец итальянского Возрождения М. А. Гуковский датировал 1530 годом.

² См.: М. А. Гуковский. Итальянское Возрождение, т. 1, стр. 103—104.

³ См. там же, стр. 248—249.

⁴ См.: там же, стр. 273.

⁵ М. А. Гуковский. Итальянское Возрождение, т. 2, стр. 204.

⁶ См.: О. Л. Вайнштейн. История советской медиевистики. Л., 1968, стр. 127; Р. И. Хлодовский. Франческо Петрарка. Поэзия гуманизма. М., 1974, стр. 21—22; В. И. Рутенбург. Европа и Италия накануне нового времени. Л., 1974, стр. 194, 262, 270.

следование В. Н. Лазарева¹, где на основе всестороннего анализа общественной и культурной жизни Италии XIII—XIV вв. сформулирована новая концепция генезиса Ренессанса. Отмечая сложный и противоречивый путь становления гуманистической идеологии и искусства Дученто и Треченто (XIII—XIV вв.), Лазарев рассматривает их как предысторию Возрождения, победу которого в Италии он связывает с началом XV в. «Итальянская культура второй половины XIII — начала XIV в., — пишет он, — сложившаяся на базе коммунальных отношений, перерастает средневековые рамки и развивается в направлении все большего обмирщения»². Это и дает основание исследователю искать в ней истоки Возрождения и определять ее как Проторенессанс. Социальную базу этой культуры — культуры переходной, отмеченной крушением старых принципов и зарождением новых идей, — Лазарев видит в общественном строе свободных городских коммун. Более замедленный ход развития новых тенденций в идеологии и искусстве и стабилизацию религиозного чувства в XIV в. он объясняет, в частности, «консервативными течениями, которые четко определились к этому времени в жизни коммун»³. Некоторое ослабление прогрессивных тенденций в культуре XIV в. не означало, однако, по его мнению, что был прерван самый процесс формирования итальянского Возрождения.

Тем более ярко на этом общем фоне консервативности, подчеркивает Лазарев, выступают фигуры Петрарки и Боккаччо, утверждавших гуманистическое мировоззрение и сделавших литературу наиболее передовой сферой культурного развития (в отличие от искусства, переживавшего своеобразную «готическую реакцию»). В представлении исследователя, гуманизм — широкое прогрессивное течение, новое мировоззрение, не сводимое к простому подражанию античным образцам, проложившее путь решительной секуляризации мысли.

Рождение гуманизма, подготовившего переворот в сфере идеологии, оказало существенное влияние и на художественное творчество, сделав возможной «победу ре-

¹ См.: В. Н. Лазарев. Происхождение итальянского Возрождения, т. 1, 2. М., 1956, 1959.

² В. Н. Лазарев. Указ. соч., т. 1, стр. 48—49.

³ В. Н. Лазарев. Указ. соч., т. 2, стр. 11.

листического искусства в XV в.»¹. Лазарев обращает внимание на главное и наиболее специфическое отличие новой культуры от средневековой — акцент на способностях личности, утверждение земных интересов и реалистических начал в самом творчестве — литературе или искусстве, науке или философии.

Большую роль в развитии марксистского понимания эпохи Возрождения сыграла дискуссия (Москва, 1954), на которой с главным докладом — «Методология истории Возрождения и гуманизма» — выступил С. Д. Сказкин², внесший ряд уточнений в общеметодологические принципы изучения ренессансной культуры. В известной оценке, данной Марксом и Энгельсом революционной роли буржуазии на заре капиталистической эры, Сказкин подчеркнул широту значения самого понятия «буржуазия», используемого классиками марксизма, — понятия, включающего средневековое бюргерство. Он отметил, что Возрождение есть продукт городского развития средних веков и что классовые корни Возрождения следует искать в деятельности буржуазии, включая в нее не только формирующийся с конца XV в. в Европе (а в Италии с XIV в.) новый класс складывающегося капиталистического общества, но и средневековое бюргерство. Однако поскольку Возрождение было весьма сложным и разносторонним явлением, то основой возникновения идеологии Возрождения следует считать всю социально-экономическую и политическую жизнь позднего средневековья, усложненную возникновением капиталистических отношений.

Эта мысль С. Д. Сказкина, противостоявшая вульгарно-социологической характеристике Возрождения, содержащейся в ряде работ 30-х годов и более позднего времени, открывала перспективу для более глубокого понимания социальных корней ренессансной культуры, взятой как целое, во всей ее сложности и противоречивости.

Из общей характеристики жизни эпохи Возрождения выводит Сказкин и основные черты идеологии поднимаю-

¹ В. Н. Лазарев. Указ. соч., т. 2, стр. 71.

² Отчет о дискуссии см.: «Вопросы истории», 1955, № 8, стр. 169—172. Доклад опубликован в сб. «Средние века», вып. XI, 1958, стр. 123—142; см. также: С. Д. Сказкин. Избранные труды по истории. М., 1973, с. 357—377.

щегося класса буржуазии, оказавшей существенное влияние на формирование идейного облика ренессансной культуры. «Наиболее устойчивыми чертами мировоззрения складывающейся буржуазии были такие черты его, как индивидуализм в области права и морали, эмпиризм в области науки, реализм в искусстве, пробуждение национального сознания и тяготение к сильной централизующей власти в области политики и государственных учений»¹.

В советской историографии последних десятилетий проблемы итальянского гуманизма и Возрождения занимают все большее место. В. И. Рутенбург, посвятивший ряд исследований социально-экономической истории итальянского города XIV—XV вв., в своих новейших работах рассматривает широкий круг вопросов об истоках, сущности и эволюции гуманизма, его взаимосвязи с развитием реалистического искусства Ренессанса, о сходстве и различии гуманистического и реформационного движений. В. И. Рутенбург подчеркивает специфику Возрождения в Италии как универсального переворота, совершавшегося в экономической, социальной, политической, культурной сферах. Определяя наиболее характерные черты качественного своеобразия итальянского Возрождения, В. И. Рутенбург усматривает их в образовании новых форм производительных сил (мануфактура), производственных отношений (капиталистическая эксплуатация), государства (синьория), раннебуржуазной культуры (литература, искусство, философия, наука). «Без всего этого, — заключает он, — немыслимо итальянское Возрождение»².

Наряду с исследованием творчества крупнейших деятелей культуры итальянского Возрождения в последнее время советская наука рассматривает также общие вопросы, связанные со спецификой художественной, философской, политической, педагогической мысли гуманистов, и другие аспекты идеологии и социальной психологии Ренессанса. При этом, естественно, освещается и ряд характерных для итальянского гуманизма этических проблем.

¹ С. Д. Сказкин. Избранные труды по истории, с. 377.

² См.: В. И. Рутенбург. Италия и Европа накануне нового времени. Л., 1974, с. 261—262; его же. Титаны Возрождения. Л., 1976.

Советская историческая наука, принимая и развивая достижения русской дореволюционной и зарубежной исторической мысли, определяет Возрождение как культурно-историческую эпоху, совершившую прогрессивный переворот в системе мышления средневековья и открывшую путь научному знанию. Эту общую оценку исторической роли ренессансной культуры советские исследователи обогащают анализом социальных предпосылок Возрождения. Эпоха высокого развития городского товарного хозяйства, перераставшего в капиталистический способ производства, вела к перестройке социальной структуры общества, к процессу нового классовообразования, к зарождению ранней буржуазии. Этот качественный исторический сдвиг вызвал к жизни взлет культуры, решительно подрывавший систему феодально-религиозного мировоззрения. Идеология поднимающейся буржуазии во многом определила новый взгляд на мир, отразивший общую революционную направленность эпохи Возрождения и не сводимый к узкоклассовым интересам стремящейся к утверждению своего господства новой социальной силы¹.

¹ См.: Р. И. Хлодовский. Ренессансный реализм и фантастика. — В кн.: Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967, стр. 86—135. Н. Елина. Данте. М., 1965; Л. М. Баткин. Данте и его время. М., 1965; его же: О социальных предпосылках итальянского Возрождения. — В сб.: «Проблемы итальянской истории. 1975». М., 1975; Н. В. Ревякина. Миф о Геракле в толкованиях гуманиста Салютати. — В кн.: Бахрушинские чтения, вып. 3. Новосибирск, 1973, с. 36—47; ее же. Этико-политические воззрения итальянского гуманиста Верджерио. — В кн.: Бахрушинские чтения, вып. 2. Новосибирск. 1972, с. 73—90; А. Э. Штекли. Джордано Бруно, М., 1964; его же: «Город Солнца» и «Звездный вестник». — В сб.: «История социалистических учений». М., 1976; А. Х. Горфункель. Две правды Пьетро Помпонаци. — В сб.: «Средние века», вып. 36, 1973, с. 109—128; его же. Джордано Бруно. М., 1974. Л. С. Чиколини. Социальная утопия Антонио Франческо Дони. сб. «Средние века», вып. XVII, М., 1960; ее же: Из истории политической мысли Италии XVI в. — «Вопросы истории», 1974, № 10.



ИСТОРИЧЕСКИЕ
ПРЕДПОСЫЛКИ
ФОРМИРОВАНИЯ
ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ
ИДЕОЛОГИИ
В ИТАЛИИ

§ 1. ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ ИТАЛИИ XIV—XV вв.

Высокий уровень развития городов — характерная черта итальянского средневековья. Уже к концу XI в. в стране сложилась густая сеть городских поселений. В XI—XII вв. немалая их часть добилась независимости, сломив сопротивление духовных и светских феодалов и утвердив коммуну — наиболее развитую форму административной автономии.

Необычная для большинства стран Европы степень урбанизации способствовала энергичному росту экономики Италии, развернувшемуся с конца XII в. В XIII—XIV вв. в связи с увеличением спроса на итальянские товары на внешних рынках активизируется ремесленное производство. Широкие масштабы международной торговли итальянских городов-государств, развитие кредита и банковского дела, наконец, значительное по тем временам проникновение денежных отношений в деревню¹ — все это способствовало интенсификации производства, ведущими отраслями которого стали сукноделие, шелкоткачество, кораблестроение. О высоком их развитии в XIV—XV вв. свидетельствует не только постоянное возрастание объема продукции, но и уровень технологии производства, а также организация производственного процесса.

Примером может служить флорентийское сукноделие. Процесс изготовления сукна складывался из 28 операций, каждая из которых выполнялась профессионально специализировавшимися в ней лицами. Организующим центром этого дробного процесса была мастерская шерстяника — здесь велась первоначальная обработка сырья, отсюда контролировалось прохождение полуфабриката по разным этапам производства, а затем и сбыт готовой продукции. На начальной, подготовительной стадии работ, не требующей высокой квалификации (промывка, очистка и расчесывание шерсти), использовался труд наемных рабочих — чомпи. Последующие основные этапы изготовления сукон осуществлялись мастерами-ремесленниками: ткачами, красильщиками, сукновалами, ворсовщиками, аппретурщиками и т. д.

¹ См. исследование Л. А. Котельниковой «Итальянское крестьянство и город XI—XIV вв.». М., 1967.

Как шерстяники, так и ремесленники узкой специализации (хотя и на разных правах) входили в цех Лана, который давал разрешение на открытие мастерских, предоставлял кредиты, строго регламентировал технологию производства. Непосредственными организаторами сукнодельческого производства выступали обычно компании шерстяников (среди пайщиков этих компаний были также крупные купцы-предприниматели). Они закупали сырье, оплачивали труд наемных рабочих и ремесленных мастеров, сбывали готовую продукцию. Так в рамках цеха (в этом специфика начальной стадии капиталистического развития в Италии) складывались элементы раннекапиталистической мануфактуры¹.

В XIV—XV вв. происходили изменения и в социальной структуре итальянского города. Качественные сдвиги в экономике создавали почву для появления новых слоев общества и трансформации старых.

Нобилитет (*nobili, grandi, magnati*) в XIV—XV вв. — уже не феодальная аристократия, переселившаяся в город и отчасти вошедшая в русло товарно-денежных отношений; этим термином чаще всего обозначаются старые купеческие фамилии (*case vecchie, nobili mercanti*), нажившие крупные состояния на международной торговле и кредитных операциях, но в то же время тесно связанные с землевладением (за счет скупки земельных участков в *контадо*). В XVI в. нобилитет уже полностью идентифицируется с земельной знатью и придворной аристократией, что закрепляется юридически в системе феодальных титулов и званий.

Во многих городах Северной и Средней Италии (в Милане, Болонье, Сьене, Парме, Флоренции, Лукке) по-

¹ О проблемах раннего капитализма в Италии, в том числе о различных оценках степени развития и масштаба мануфактурного производства, см.: В. И. Рутенбург. Очерк из истории раннего капитализма в Италии. М. — Л., 1951; его же. О прогрессивности капиталистических отношений в Италии XIV—XV вв. — В сб.: «Средние века», вып. VI. М., 1955; его же Италия и Европа накануне нового времени. Л., 1974; А. Д. Эпштейн. К вопросу о «раннем капитализме» во Флоренции. — В сб.: «Средние века», вып. IV, 1953; В. В. Стоклицкая-Терешкович. К вопросу о «раннем капитализме» во Флоренции XIV в. — В сб.: «Средние века», вып. V, 1954; А. Д. Ролова. Экономический строй Флоренции во второй половине XV и XVI в. — В сб.: «Средние века», вып. VIII, 1956; Л. М. Брагиня. Флорентийское сукноделие в XV в. — В кн.: Проблемы генезиса капитализма. М., 1970.

литическая власть была утрачена нобилитетом уже во второй половине XIII в., когда наряду с Советами подеста́ (верховный орган коммуны) возникли Советы народа, представлявшие интересы пополанства. Последнее не было единым в социальном отношении и все более распалось на три слоя — высшее, среднее и низшее пополанство, — различавшиеся не только имущественным статусом, но и общественным положением в городе.

Высший слой пополанства — торгово-финансовая и промышленная верхушка, державшая в своих руках ведущие отрасли ремесленного производства, «деловые люди» (*uomini d'affare*), не связанные родовыми корнями с земельной аристократией или старинными купеческими фамилиями. Современники чаще называли их «новые люди» (*gente nuova*), «новые дома» (*case nuove*), подчеркивая этим недавнее происхождение их состояний, а, возможно, и новый деловой стиль. Их путь к экономическому могуществу и общественному влиянию был нелегким и требовал незаурядных личных качеств. Начиная с роли младших партнеров в торгово-банковских предприятиях старых купеческих фамилий, они затем активно включались в спекулятивные операции и, наконец, становились создателями собственных крупных компаний, зачастую международного масштаба.

Охотно вкладывая немалую часть своих капиталов в земельную собственность и городскую недвижимость, «новые люди» нередко занимались также доставкой сырья и сбытом готовой продукции в сукноделии и других связанных с экспортом сферах ремесла, а иногда выступали в роли организаторов производства. Однако определяющим в экономическом и социальном статусе высшего слоя пополанства оставался торговый и банковский капитал.

Восхождение «новых домов» к вершинам могущества можно проследить на нескольких характерных примерах.

Начало процветания дома Медичи связывают с Джованни деи Бенчи, оставившим своим сыновьям в 1429 г. капитал в 180 тыс. флоринов. В 1440 г. состояние Медичи возросло до 235 тыс. флоринов, а к концу жизни Козимо — до 400 тыс. флоринов¹. Только за последующие четыре года (с 1460 по 1464 г.) доходы дома Медичи соста-

¹ См.: Y. Renouard. Les hommes d'affaires italiens et l'avènement de la Renaissance. Paris, 1949, pp. 213—214.

вили сумму в 90 тыс. флоринов¹. Источником столь быстрого обогащения этого пополанского рода была прежде всего широкая международная торговля: торгово-банковская компания Медичи, базировавшаяся во Флоренции, имела филиалы в Риме, Венеции и Пизе, Милане, Брюгге и Лондоне, Лионе, Женеве и Брюсселе, Антверпене и Любеке. Немалую долю доходов Медичи составило имущество, конфискованное у их политических противников (и экономических конкурентов) — крупнейших купеческих семейств Строцци, Содерини, Сальвиати и др.² Торгуя шерстью и сукнами, квасцами и пряностями, осуществляя кредитные операции через банки Флоренции (Банк приданого, Кредитный банк, Банк коммуны), Козимо и особенно Лоренцо Медичи вкладывали часть капитала в земельную собственность. Только в одном районе Муджело (в контадо Флоренции) Лоренцо приобрел 78 участков земли — пахотных и с угодьями, садовых, с виноградниками, жилищами для арендаторов, с мельницами и т. д. Весьма многочисленными были владения Медичи в округе Пизы. Внушительные суммы были потрачены Козимо и его внуком Лоренцо на строительство грандиозного палаццо Медичи во Флоренции и нескольких загородных вилл. Что же касается промышленных вложений капиталов, то они были незначительны в общих масштабах предпринимательской деятельности Медичи. Их ежегодные доходы от партнерства в двух сукнодельческих и одной шелкоткацкой компании составляли лишь 3% общей суммы прибылей этой фамилии.

Во многом сходной была структура громадного по тогдашним масштабам состояния дома Строцци, если судить по сведениям, которые приводит в своих «Записках» их родственник, флорентийский купец Джованни Ручеллаи. «Палла Строцци был в 1428 г. самым богатым, могущественным и влиятельным гражданином нашего отечества, — сообщает с гордостью Ручеллаи. — Считалось, что во всем христианском мире нет более богатого человека. Только в банке коммуны имел он 200 000 флоринов, приносящих 5% годовых, кроме того, его земельные владения оценивались в 80 тыс. флоринов, не считая недвижимости в городе и контадо, а также наличных дра-

¹ См.: C. di Nola. *Politica e agricoltura in Toscana...*, 1948, p. 34.

² См.: R. de Roover. *The Rise and Decline of the Medici Bank, 1397—1494*. Cambridge Mass, 1963.

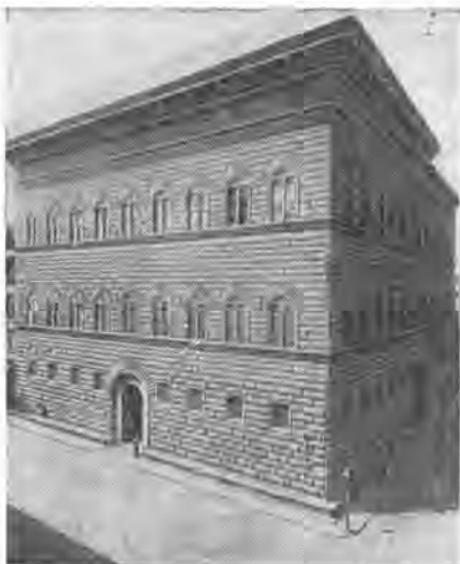


Микелоццо. Палаццо Медичи-Риккарди. 1444—1460. Флоренция.

гоценностей. Доход с недвижимости превышал 15 тыс. флоринов в год; зерном (со сдаваемых в аренду участков. — Л. Б.) он получал ежегодно 600 модиев»¹. Вскоре, однако, состояние дома Строцци было конфисковано Козимо Медичи, утвердившимся в 1433 г. у власти во Флоренции. Крупнейшие пополанские фамилии, разными путями наживавшие крупные капиталы и не брезговавшие при этом «законными» средствами политической расправы с конкурентами, нередко превосходили богатством и влиянием аристократические и старинные купеческие семейства города. «Новые дома», как правило, незнатного происхождения видели в добытом «личными заслугами» состоянии и могуществе веское основание считать себя такими же нобилиями, как и «старые фамилии»; отсюда их тяготение к аристократии. Богатого купца именовали в городе «синьором» (*messere, dominus vir*), «благородным человеком» (*nobilis vir*). Сближению пополанской верхушки с нобилитетом в немалой степени способствовали родственные связи и, как следствие этого, деловое сотрудничество в рамках торговых и финансовых компаний, а также операции с земельной собственностью и кре-

¹ Giovanni Rucellai ed il suo Zibaldone. London, 1960, p. 63.

Бенедетто да Майано.
(с 1497—арх. Кронака). Палаццо Строцци. 1489—1507.
Флоренция.



дитом. Во многих итальянских городах, особенно там, где победило пополанство, не было жесткой грани между высшим слоем торгово-ремесленных кругов и аристократической верхушкой. В XIV—XV вв. многие богатые купеческие фамилии фигурировали в списках nobiliter, тогда как последние из политических соображений нередко принимали пополанское звание. Место крупных купеческих фамилий в организации ремесленного производства занимали выходцы из среднего пополанства — цеховые мастера, розничные торговцы, менялы, нотариусы. Поначалу это семьи не слишком большого достатка, деловая инициатива которых (в сукноделии — введение производства новых видов ткани, изменения в технологии, усовершенствование оборудования мастерских и инструментария) наталкивалась на сопротивление крупного купечества, прочно державшего в своих руках доставку сырья и сбыт готовой продукции и занимавшего высшие административные посты в цехе. Противоречия, вызревавшие на экономической почве, находили выход в острых социально-политических конфликтах, которыми заполнена история итальянского города этой эпохи. Но если борьба за власть в среде пополанской верхушки имела подоплекой получение доступа к решению вопросов налогообложения, к распоряжению общественным кредитом, учас-

тию в выгодных финансовых предприятиях, связанных с внешней политикой коммун, то конфликты между торгово-ростовщической олигархией и средним слоем пополанства отражали по сути борьбу двух тенденций в сфере промышленности — купеческой монополии и свободного предпринимательства. Последнему принадлежало будущее, но в условиях Италии на протяжении всей эпохи Возрождения оно не получило преобладания. Экономически и политически господствующей силой оставалась пополанская верхушка — основной эксплуататорский класс города, «жирный народ» (*popolo grasso*), как выразительно называли ее современники.

Правда, ее ряды пополнялись нажившими состояние средними пополанами, их также стали называть «новыми людьми». Так, оценивая выборы 1484 г. в синьорию Флоренции, один из современников подчеркивал как вызывающий возмущение и опасение факт, что люди низкого происхождения, нажив капиталы в производстве, быстро восходят по политической лестнице, отесняя «старые дома»¹. Заметим, что к «старым» он относит те купеческие фамилии, которые сами когда-то, в XIV—начале XV в., были «новыми», а к концу правления Медичи прочно вошли в состав городской аристократии и стали «знатными пополанами» (*popolani nobili*).

Основную массу ремесленников и торговцев итальянского города можно отнести к низшему слою пополанства; их социальный статус определялся наличием подлежащей налогообложению собственности (дом, лавка, участок земли в контадо²) и вхождением в один из «младших» цехов, что давало формальное право участвовать в политической жизни коммун. Экономическая и финансовая зависимость многих мелких ремесленников и торговцев от купеческого капитала и резкое ограничение их реального участия в управлении городом ставили эту социальную группу весьма близко к «тощему народу» — эксплуатируемой массе.

Термин «тощий народ», очень яркий и образный, точно выражал социальное положение подавляющего боль-

¹ N. Rubinstein. The Government of Florence under the Medici 1434—1494. Oxford, 1968, p. 214.

² О существовании в XIV—XVI вв. мелкого землевладения городских ремесленников см.: E. Conti. La formazione della struttura agraria moderna nel contado fiorentino, v. III. Roma, 1965.

шинства населения итальянского города — имущественно несостоятельной и политически бесправной массы не организованных в цехи ремесленников, мелких торговцев, наемных рабочих, эксплуатировавшихся «жирным народом». Острые вспышки классовой борьбы в Перудже и Болонье, Сиене и Флоренции в XIV — начале XV в. имели отчетливую политическую направленность. Предпролетарские массы и присоединившаяся к ним ремесленная часть «тощего народа» не только выдвигали экономические требования — увеличение заработной платы и улучшение условий труда, — но и стремились получить гражданские права, участвовать в органах городского управления и т. п. Однако сломить власть «жирного народа» не удалось даже вооруженной борьбой, организованной и целенаправленной, каким было восстание чомпи 1378 г. во Флоренции¹.

Последней ступенью в социальном составе населения итальянского города XIV—XVI вв. являлся плебс (plebe, vulgus) — городские низы, деклассированная масса бедняков, живших случайными заработками или подаянием. Они часто становились массовой базой в политической борьбе группировок нобилей и «жирного народа» и в то же время охотно поддерживали любые выступления «тощего народа».

Политическая структура итальянских городов-государств XIV—XVI вв. глубоко трансформировалась со времени коммунального управления, но ее специфику определяло соотношение сил между нобилитетом и пополанством.

Длительная борьба аристократии и торгово-ремесленных слоев города завершилась во многих городах Северной и Средней Италии победой пополанства. Во Флоренции в результате политической реформы 1250 г. верховная власть в коммуне перешла к «12 старейшинам флорентийского народа» (12 Anziani; с 1266 г. — *Viopuomini del Popolo Fiorentino*); законодательные права получил избравшийся от цехов Совет народа (*Consiglio del Popolo*). Все последующие изменения в государственной системе Флоренции имели целью укрепить пополанскую демократию. В 1282 г. в качестве верховного органа власти «12 старейшин» сменили «Приоры це-

¹ См.: В. И. Рутенбург. Народные движения в городах Италии. XIV — начало XV века. М. — Л., 1958, с. 272.

хов» — 6 человек, избравшихся от трех старших цехов. К 1387 г. приоров стало 8: 6 от старших и 2 от младших цехов. Наряду с приоратом — верховным органом республики — существовали различные советы, состав и численность которых определяли приоры. Законы, принимавшиеся приоратом, должны были получать одобрение Совета коммуны (или Совета подестá) и Совета народа. В Совет коммуны — его возглавлял подестá — входили приоры, «12 старейшин», гонфалоньеры компаний, консулы цехов и 266 рядовых членов: 250 граждан от пополо и 16 грандов (в 1381 г. число рядовых членов совета было сокращено до 192). Аналогичный состав имел Совет народа (300 граждан), с той разницей, что его рядовыми членами были исключительно пополаны. Совету народа принадлежало право окончательного утверждения дел, рассмотренных приоратом и Советом коммуны. Существовал (до 1381 г.) также совет 100, одобрявший законы о налогообложении и некоторые наиболее важные постановления¹. Так выглядела государственная система флорентийской пополанской республики в период ее расцвета. Крайне ограниченным было в ней представительство старой феодальной аристократии (грандов) и полностью отстранялись от управления «тощий народ» и плебс. Это была демократия «жирного народа». Неудавшейся попыткой расширить рамки пополанской демократии во Флоренции было восстание чомпи 1378 г. Напуганный размахом движения и его явно политической направленностью, «жирный народ» вынужден был сделать некоторые уступки младшим цехам, но вместе с тем принял все возможные меры для укрепления собственных позиций.

Конец XIV в. — первые десятилетия XV в. рассматриваются обычно как время усиления олигархических тенденций в государственном управлении Флоренции, завершившихся установлением тирании Медичи в 1434 г. Новейшие исследования показывают, однако, что в это время республиканские порядки были достаточно прочными, чтобы создавать определенную преграду олигархическим устремлениям верхушки пополанства. В 1393—1427 гг. только в высших органах управления Флоренции участ-

¹ См.: L. Cantini. *Legislazione toscana*, vol. I. Firenze, 1800, pp. 26—30.

вовало 1428 человек, представлявших более 1000 семейств. Во всей административной системе города, включая цехи, насчитывалось 3000 должностей, $\frac{4}{5}$ мест в них были заняты представителями «старших цехов» и $\frac{1}{5}$ — членами «младших цехов»¹.

Республиканские институты сохранялись и в период господства Медичи (1434—1494). Изменения, которые вносились в структуру Советов и отдельных учреждений под нажимом Козимо, а позже Лоренцо Медичи, не подрывали самих принципов пополанской демократии, а имели целью укрепить позиции их сторонников и не допустить участия в верховных органах власти политических противников. Главным рычагом политики Медичи стало регулирование системы выборов в советы и другие учреждения коммуны. Уже в 1444 г. в списках лиц, «пригодных для избрания на государственные должности» (*statuali*), было резко увеличено представительство семьи Медичи и их сторонников и полностью исключены противники² (из числа последних 73 человека в 1434 г. после политической победы Козимо были изгнаны из Флоренции).

В целом политика Медичи вела к упрочению олигархии. Реальной возможностью быть избранными в высшие органы власти обладали 25 семейств, принадлежавших к «старшим цехам». Правда, Медичи способствовали выдвижению на административные посты «новых людей» незнатного происхождения: многочисленные должности в коммунальных институтах были доступны и широкому слою цеховых мастеров, однако вся полнота власти в республике сосредоточивалась в руках пополанской верхушки во главе с Медичи и их ближайшими сподвижниками — Питти, Гвиччардини.

К концу XV в. после проведенных Медичи реформ системы выборов в государственные советы олигархический режим приобрел четкую форму. Медичейская группировка превратилась в финансовую олигархию города: высшие государственные посты открывали путь к распоряжению общественным кредитом и всякого рода выгодным финансовым предприятиям. Политическая власть

¹ A. Molho. Politics and Ruling Class in Early Renaissance Florence. — "Nuova Rivista Storica", 1968, 52, fasc. III—IV, pp. 402—410.

² См.: N. Rubinstein. The Government..., pp. 9—10.



Дж. и Б. Бен. Ка д'Оро. 1422—1440. Венеция.

означала решающее слово в делах Банка коммуны (Monte)¹.

Реставрация республиканских порядков после изгнания Пьеро Медичи в 1494 г. привела к власти во Флоренции среднее попопанство; нобилитет и верхушка «жирного народа» были резко ограничены в политических правах. Это повлекло за собой усиление промедичейских настроений среди нобилитета и подготовило социальную почву для окончательной победы Медичи в 1530 г. В 1532 г., согласно новой конституции Флоренции, главой государства был провозглашен герцог — Козимо I Медичи; система республиканского управления была уничтожена и заменена синьориальной администрацией.

Путь от попопанской коммуны к синьории — наиболее типичная черта политического развития итальянского города-государства. В отличие от Феррары, где синьория утвердилась еще в конце XIII в., Милана, провозгласившего Маттео Висконти пожизненным синьором города в

¹ См.: L. F. Marks. The financial Oligarchy in Florence under Lorenzo. Italian Renaissance Studies, ed. by E. F. Jacob. London. 1960, p. 146.



Витторе Карпаччо. «Жизнь св. Урсулы», деталь картины. 1490—1495. Галерея Академии. Венеция.

1317 г., Вероны, Мантуи, Падуи, где коммунальные институты уступили место синьориальному правлению в начале XIV в., Флоренция оставалась оплотом пополанского республиканизма в течение почти трех столетий. В нема-

лой степени этому способствовала исключительно высокая торгово-промышленная и финансовая активность пополанства, создавшая ему прочные позиции.

Установление во многих городах Северной и Средней Италии единовластия синьора было следствием ожесточенной борьбы между пополанством и нобилитетом в условиях, когда ни одна из сторон не обладала достаточной силой для утверждения собственного господства. Синьория же сохраняла позиции нобилитета и в то же время не мешала, а порой и способствовала деловой активности пополанских кругов даже тогда, когда запрещались цехи, а вся производственная деятельность ставилась под контроль государства.

Территориальное расширение многих городов-синьорий (наиболее крупные — герцогства Милан, Феррара, Мантуя) привело уже в XV в. к превращению их в монархии абсолютистского типа.

Исключение представляла собой Венецианская республика. Сложившись к концу XIII в. как олигархическая купеческая республика, Венеция сохранила аристократический облик до конца средневековья. Причина устойчивости ее политической системы коренилась в прочных позициях патрициата (нобилитета), выросшего на торговом предпринимательстве международного характера. Монополизация всей внешней торговли и связанная с ней широкая колонизаторская политика, подчинение ремесла интересам купеческого капитала, значительные масштабы землевладения (особенно после крупных территориальных приобретений Венеции в XIV—XV вв.) — все это составило прочное основание для политического господства патрициата. В органах государственного управления — Большом Совете, Совете Десяти и всех магистратурах — безраздельно властвовали 200 крупнейших купеческих фамилий, занесенных в 1315 г. в «Золотую книгу». Они же избирали главу республики — дожа, власть которого с течением времени утрачивала реальный политический смысл — подлинным правителем Венеции был Совет Десяти. Доступ к высшим государственным органам был чрезвычайно затруднен даже для пополанской верхушки (его открывало отчасти установление родственных связей с патрицианскими семьями, чему последние всемерно противились). Пополанам были предоставлены лишь должности в цеховой администрации и низших городских магистратурах, но деятельность и тех и других

строго контролировалась высшими органами власти, находившимися в руках патрициата. На стражу интересов государства были поставлены наиболее изощренные методы дипломатии, подкупа, насилия. Активно насаждавшийся патрициатом Венеции культ государственности (аристократическая купеческая республика представляла себя как Отечество, Государство, «всеподчиняющее и всепобеждающее» во имя «общего интереса») давал дополнительную возможность правящему слою сохранять власть. В отличие от большинства итальянских государств Венеция не знала постоянных внутренних конфликтов и смут. Государственная власть своей политикой создавала венецианскому купечеству условия для получения высоких торговых прибылей, а интенсивный рост ориентированного на экспорт ремесленного производства обеспечивал занятость основной массы трудящихся и сравнительно высокий уровень жизни. Поэтому отдельные попытки установить синьорию или расширить права пополанства неизменно оканчивались провалом. В эпоху своего расцвета (XV—XVI вв.) Венеция поражала современников экономической и военной мощью, богатством купеческой верхушки, пышностью празднеств, великолепием дворцов.

Но в Венеции, как и в других государствах Италии, существовало политическое неполноправие значительной части населения, нищета городских низов, резкие социальные контрасты и противоречия.

Разнообразии политических форм итальянских государств, богатый опыт внутривнутриполитической и межгосударственной борьбы, острота социальных конфликтов — все это наложило отпечаток на формирование гуманистической идеологии.

§ 2. ЧЕРТЫ СОЦИАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ ПОПОЛАНСКИХ СЛОЕВ ИТАЛЬЯНСКОГО ГОРОДА XIV—XV вв.

Духовная атмосфера, в которой вызревало новое мировоззрение, питавшее ренессансную культуру, отличалась исключительной сложностью. Одним из важных и еще недостаточно изученных факторов, оказавших воздействие на формирование гуманизма, были настроения, чаяния пополанства итальянских городов XIV—XV вв.

В моральной канцоне «О достоинстве», написанной купцом, крупным политическим деятелем флорентийской коммуны и хронистом Дино Компаньи — современником и сподвижником Данте, — представлен своеобразный кодекс чести сословий феодального общества¹. Отдавая дань «новому сладостному стилю», утверждавшемуся в городской поэзии Италии XIII—XIV вв., Компаньи воспевает (согласно правилам, в стихах и прозе) достоинство (*pregio*) императора и короля, барона и рыцаря, медика и юриста, купца и ювелира. Достоинство — основополагающее понятие в средневековой морали — выступает в канцоне как идеальная норма поведения человека любого социального статуса. «Честь не наследуется от предков, — утверждает автор, — какими бы знатными и древними они ни были... но прочно коренится в людях добропорядочных и доблестных»². Достоинство человека определяют его моральные черты. Честь сопутствует добродетели, подчеркивает Дино Компаньи, она чужда праздности и пороку.

В понимании флорентийского купца, достоинство — плод личной доблести каждого человека. И главное в ней — совершенное служение профессиональному (сословно-корпоративному) долгу. Не только император или король, барон или рыцарь могут заслужить честь, полагает Дино Компаньи, но юрист и *меслик*, купец и ремесленник способны добиться признания в глазах общества, когда они честны и совершенны каждый в своем деле.

Если достоинство императора в том, чтобы «защищать христианскую религию и церковь, творить мир и издавать справедливые законы», а король «должен быть доблестным в завоевании и сохранении земель, щедро вознаграждая всех, кто ему служит на войне», если честь барона — в верности своему синьору, рыцаря — в защите справедливости, юриста — в беспристрастном вершении правосудия, то честь купца — в «неукоснительной честности» (*rigorosa onesta*)³. В этом моральном уравнивании бюргерства с благородным сословием — знамение времени, принесшего победу итальянскому пополанству над нобиями. Победа, зафиксированная во Флоренции

¹ См.: La cronica di Dino Compagni delle cose occorrenti ne'tempi suoi e la canzona morale "Del Pregio", ed. I. Del Lungo. Firenze, 1889, pp. 215—224.

² La cronica di Dino Compagni..., p. 216.

³ См.: *ibid.*, pp. 215—224.

в «Установлениях справедливости» 1293 г., укрепила политический престиж бюргерства в феодальной иерархии.

Каков же «кодекс чести» купца, утверждаемый автором канцоны? Во-первых, вести дела честно; во-вторых, использовать удобные случаи для приобретения дополнительных доходов, но соблюдать при этом осторожность и осмотрительность (торговый баланс всегда должен быть положительным); в-третьих, вежливо обращаться со всеми, наконец, аккуратно вести счета. Достоинство купца, напоминает Дино Компаньи, «приумножат посещение церкви и дары во имя любви к богу»¹. «Кодекс чести» завершает категорическое запрещение получать какую бы то ни было ростовщическую прибыль.

Итак, аккуратное и честное (без греха стяжательства) накопительство в сочетании со щедрой данью религии — такова квинтэссенция практической морали купечества, призванной обеспечить ему общественное уважение и признание. Здесь содержится также и косвенный отклик на компромисс, к которому пришла католическая церковь в доктрине о торговой прибыли, сменившей ее позицию в раннее средневековье, когда она безоговорочно осуждала всякую прибыль, не имеющую источником производительный труд, а купцов наряду с ростовщиками третировала как представителей «позорного ремесла». Принцип «справедливой и законной цены» — основополагающий в экономической доктрине католицизма — был единственным условием оправдания торговой деятельности. Однако в период бурного подъема экономики городов и успехов коммунального движения церковь оказалась вынужденной привести учение о «справедливой цене» в соответствие с изменившейся исторической реальностью. Существенную поправку внес Фома Аквинский, допуская «законность» торговой прибыли, но в необходимых разумных пределах. Получила частичную реабилитацию и сама купеческая деятельность: она полезна, полагал Фома, так как благодаря торговле связываются части общества и необходимый товар доставляется туда, где его нет. Но и в учении Фомы оставалось общее осуждение прибыли (*usura, lucrum*), как неизбежно влекущей за собой грех стяжательства. Проблема морального оправдания купечества не нашла теоретического решения, но была сделана уступка в самой общественной практи-

¹ La cronica di Dino Compagni..., p. 223.

ке: «незаконная прибыль» не считалась греховной, если употреблялась на благо церкви.

Отсюда естественна согласованность взглядов Дино Компаньи с официальной церковной доктриной. Но наиболее важные мысли, проводимые им, — это возведение торговли в ранг почетного занятия (логический вывод как из самой практики жизни, так и из новой позиции церкви) и права купечества на достоинство, уравнивающего его в этом аспекте с «благородными сословиями». И то и другое — свидетельства формирования самосознания пополанства.

Богатый материал для изучения социально-психологической атмосферы итальянского города, политических настроений и морали пополанства дает купеческая литература — «записки» и семейные хроники, не предназначенные для широкого чтения (с ними знакомились в кругу семьи и близких) и потому достаточно откровенные. Разнообразные по содержанию «записки» включают, как правило, описание родословной автора, хронику политических событий коммун, наставления сыновьям и деловые записи, финансовые расчеты и рассказы о ярких жизненных впечатлениях.

Типичный пример такой литературы — «Записки» (Ricordi) флорентийского купца Джованни да Паголо Морелли, принадлежавшего к среднему слою пополанства. Потомственный член сукнодельческого цеха Лана, торговец шерстью и политический деятель (в конце жизни он удостоился высшего поста в республике, став в 1441 г. гонфалоньером справедливости), Джованни Морелли с увлечением пишет родословную своей фамилии; в наставлениях сыновьям он с гордостью сообщает, что его отец Паголо Морелли оставил наследникам 20 тыс. флоринов, начав всего с 500 флоринов¹. В его практических советах и морализирующих сентенциях жизненная мудрость и собственный опыт тесно переплетаются с нормами купеческой этики из «кодекса чести», знакомого нам по канцоне Дино Компаньи (заметим, что от последнего Морелли отделяет почти столетие). Главное в торговых делах, по мнению Морелли, — избегать всяческих незаконных контрактов: «...от этого впоследствии тебе добрая слава и пусть не смущает тебя не слишком быстрое обогащение»; гораздо важнее, чтобы сыновья

¹ См.: Giovanni Morelli. Ricordi, a cura di Vittore Branca. Firenze, 1956.

не говорили о тебе с презрением: «Он был ростовщиком». К чести купца, продолжает Морелли, оперировать только своими капиталами, не одалживаясь у других, не стараясь казаться богаче, чем ты есть; лучший способ преуспеть — это вести все дела самому, а не объединяться с многими партнерами. Честные сделки, осторожность в накопительстве, обособленность в предпринимательстве — таковы принципы «делового человека», купца средней руки¹. С точки зрения Морелли, честь и добрая слава купца дороже безудержной погони за прибылью. В «Записках» Морелли куда больше рассуждений о том, как сберечь (охранить от невыгодных вложений и ограбить от разорительных налогов) имеющийся капитал, нежели о способах его приумножения. Бережливость, разумное соотношение доходов и расходов, умеренность торговых операций, осторожность в обращении с деньгами — таковы нормы практической морали, которые настойчиво внушает своим сыновьям автор «Записок»². Мысли Морелли постоянно занимает проблема налогов, ибо в них он видит главную опасность для купеческого капитала. И если в предпринимательстве Морелли ратует за честный путь, предостерегая от легкой, но опасной для репутации наживы, то в вопросе о налогах он занимает прямо противоположную позицию.

Если налоги столь велики, что могут тебя разорить, то не следует их платить, наставляет Морелли, считая допустимым во имя этой «благой цели» любой обман по отношению к коммуне (но боже упаси, сразу же оговаривается он, прибегать ко лжи в любом другом случае)³.

Боязнь флорентийского купца средней руки быть разоренным налогами имела под собой реальное основание: в условиях неустойчивой экономической конъюнктуры, сравнительно небольших масштабов торговли все возраставшие (в связи с частыми войнами) налоги коммуны становились подлинным бичом. Для «делового человека», не принадлежавшего к пополанской верхушке, сохранить в такой ситуации состояние было делом личных способностей и купеческой чести. Понятна и та осмотрительность, которая становится у Морелли главным принципом ведения торговых дел, понятен и призыв избегать учас-

¹ См.: Giovanni Morelli. Ricordi..., pp. 249—251.

² См.: *ibid.*, pp. 228—229, 239, 249—252.

³ См.: *ibid.*, pp. 253, 256—257, 265.



Беночцо Гоццоли. «Жизнь св. Августина», фрагмент фрески в церкви Сан Агостино. 1465. Сан Джиминьяно.

тия в компаниях (партнеры могут оказаться ненадежными, не раз замечает он).

В рассуждениях Морелли очевидны индивидуалистические устремления, однако чувство корпоративности, связанное с принадлежностью к «старшему» цеху Лана, к политически господствующей гвельфской партии, к самой флорентийской коммуне, еще прочно владеет его сознанием. Обман, который он считает допустимым при уплате налогов, не противоречит его патриотическим настроениям, преданности «святой и благой» коммуне. Он гордится завоевательными успехами Флоренции (покорение Пизы), красотой своего города. Быть уважаемым гражданином почитает он большой честью. Все, что содержится в записках Морелли, в конечном счете преследует одну цель — «показать, каким способом можно добиться признания у коммун и ее граждан, а для этого — нужно подчиняться законам, уважать должностных лиц и весьма почитаемых граждан, людей древнего флорентийского происхождения и лиц состоятельных»¹.

На таких людей советует он своим сыновьям ориентироваться и в деловой практике, с такими семьями родниться; их он называет «добропорядочными гражданами», «истинными гвельфами», «людьми с незапятнанной

¹ Giovanni Morelli. Ricordi..., p. 431.



Доменико Гирландайо. «Рождение Марии», фрагмент фрески в церкви Санта Мария Новелла. 1485—1490. Флоренция.

репутацией» (к последним Морелли не относят влиятельных лиц, злоупотребляющих своим могуществом) ¹. Иными словами, «жирный народ», средний и высший слои попопанства — вот лицо коммуны, которой предан Морелли.

В обществе «добропорядочных граждан» действует кодекс купеческой морали, верность которому постоянно демонстрирует он в своих «Записках». Честность и справедливость, обходительность и щедрость должны быть обращены, по твердому убеждению Морелли, лишь к равным или тем, кто стоит выше. К «тощему народу» он испытывает откровенную ненависть и советует сыновьям

¹ См.: Giovanni Morelli. Ricordi... , pp. 208—209.

всячески остерегаться бедного люда. Напоминая о «безумствах» правления «8 святых тощего народа», «разбоях и грабежах» чомпи и черня при этом действия восставших в 1378 г. низов Флоренции, Морелли восклицает: «Боже, огради наш город от их господства!»¹

Все более четкое осознание противоположности классовых интересов «жирного» и «тощего» народа не только становится частью политической идеологии купечества, но заметно влияет и на его мораль. И дело не только в том, что идеальные нормы поведения, «кодекс чести» купца не распространяется на тех, кто не входит в число «добропорядочных» (состоятельных) граждан, но и в более «зрелом» подходе к неимущим слоям. «Не посещай бедных, так как тебе нечего от них ждать», — гласит заповедь в руководстве по торговому делу анонимного флорентийца XIV в.² Рост богатства и власти делает ненужным для восходящего класса буржуазии милосердие и благотворительность, которым придается большое значение в «кодексе чести» Дино Компаньи, но о которых уже почти нет речи на страницах «Записок» Морелли. Что же касается политических настроений основной массы «жирного народа», то их характеризует враждебное отношение не только к эксплуатируемым городским низам, но и к олигархии. Морелли осуждает партийные распри, борьбу между крупнейшими купеческими семьями Флоренции за ключевые позиции в государстве и настойчиво предостерегает сыновей от слишком пристрастного участия в политических раздорах. «Стой в середине и води дружбу со всеми, — поучает он, — ориентруйся на ту партию, что сильнее и к какой больше доверия, на ту, что состоит по преимуществу из «людей благородных и гвельфов». Необходимо поддерживать свою партию «в важных делах, которые сулят благо и ей, и тебе»³. Среднее пополанство⁴, не играя самостоятельной

¹ Giovanni Morelli. Ricordi..., pp. 256, 260—261, 321—324. Говоря о своем отце, Морелли также отмечает, что тот с уважением относился к «добропорядочным гражданам», но испытывал неприязнь к «тощим» — «ему не нравилось их правление».

² См.: Y. Renouard. Les hommes d'affaires italiens et l'avènement de la Renaissance., pp. 183—184.

³ Giovanni Morelli. Ricordi..., pp. 282—283.

⁴ Термин «среднее пополанство», как нам представляется, более точно выражает характер социальной среды, к которой принадлежал Морелли, чем несколько модернизированный термин «средняя бур-

политической роли, было вынуждено ориентироваться на влиятельную купеческую верхушку, гвельфскую партию. Богатство и респектабельность были немаловажными условиями участия в политической жизни города, ими определялась возможность быть избранным на государственные посты. Гражданский идеал среднего пополанства неизбежно фиксировал это сочетание экономического благосостояния с политической активностью, верности коммуне с личным интересом. Отступления от этики «честного накопительства» грозили не только осуждением церкви, но и потерей репутации, утратой респектабельности. Правда, в этот период в пополанской среде начинают уже складываться черты новой морали, оправдывающей служение личному интересу и знаменующие отход от католической доктрины.

И все же «деловые люди» ренессансной Италии еще во многом оставались во власти традиционных воззрений, принужденные всей совокупностью социальных условий города-государства считаться с этикой «честного накопительства». В этом убеждает и морально-психологическая окраска «Записок» Морелли, и такие произведения «купеческой литературы» Флоренции XV в., как «Хроника» Бонаккорсо Питти и «Тетрадь записей» Джованни Ручеллаи.

Выходец из знатной семьи, расчетливый купец и тонкий политик, путешественник и азартный игрок, Бонаккорсо Питти, преданный скорее благородным идеалам, чем наживе, предпочитает быть щедрым, нежели прослыть скаредным. В нем велико чувство собственного достоинства — свою честь он готов защищать с оружием в руках. Питти высоко ценит уважение сограждан, предан интересам Флоренции и не раз демонстрирует в «Хронике» патриотические чувства. С гордостью пишет он, как в сложной дипломатической миссии к королю Франции, порученной ему флорентийской коммунной, «не оставил порученной задачи, но с горячим усердием, движимый любовью к родине, продолжал ее»¹, несмотря на серьезные

жуазия», нередко употребляемый в литературе (см.: С. Vagese. Storia e politica nella prosa del Quattrocento. Torino, 1961, pp. 133—148; Л. М. Баткин. Эюад о Джованни Морелли (к вопросу о социальных корнях итальянского Возрождения). — «Вопросы истории», 1962, № 12, стр. 105).

¹ Бонаккорсо Питти. Хроника. Пер. с итал. Л., 1972, стр. 71.

осложнения. Его патриотизм подчеркивает и такая, казалось бы, мелочь: упоминая о своих земельных приобретениях, он указывает их цену и добавляет, что «заплатил всю габеллу»¹.

Глубокую озабоченность за судьбу Флоренции и ее свободу вызывает у Питти политический хаос и раздоры, «в которых находятся наиболее могущественные и важнейшие члены нашего правительства, каковые из-за своих частных интересов и тайной ненависти забывают, как мне кажется, о благе и чести нашей коммуны»². Коммуна для Питти (как и для Морелли) — государство «истинных гвельфов и добропорядочных граждан», выразительница интересов «жирного народа». Более последовательный, чем у Морелли, патриотизм Питти обусловлен тем, что пополанская верхушка, к которой он принадлежал, имела все основания любить и всемерно поддерживать Флорентийскую республику, предоставлявшую «наиболее достойным гражданам» широкие политические права и возможность обогащения на государственной службе. Однако партийная борьба и олигархические тенденции, усилившиеся в конце XIV — начале XV в., вызывали резкое недовольство не только среднего пополанства, но и многих представителей знатного купечества Флоренции.

И если Питти, деятельность которого протекала в период еще более или менее прочной пополанской демократии, охотно выполнял самые сложные государственные поручения, занимая в коммуне ряд ответственных должностей — от приора Флоренции до подеста небольшого местечка, то Джованни Ручеллаи, купец следующего поколения, открыто демонстрирует политический абсентизм. В «Тетради записей» (с 1457 по 1476 г. с перерывами) звучит твердое наставление сыновьям не искать административной службы, хотя она почетна и приносит удовлетворение, если выполнять ее честно и справедливо. Но на практике, замечает Ручеллаи, жизнь государственных деятелей полна зависти и ненависти, лжи и фальшивой помпы, нечестного обогащения за счет коммун. Нет ничего более недостойного, чем «рассматривать государство как свою лавку, считая его богатства своими», а так делают многие³, возмущается он.

¹ Габелла — налог с недвижимости и продаваемых сельскохозяйственных продуктов.

² Бонаккорсо Питти. Хроника, стр. 97.

³ См.: Giovanni Rucellai ed il suo Zibaldone, pp. 39—42.

Ручеллаи протестует против беззастенчивого вмешательства олигархии в дела общественного кредита: «...так как один человек не может принять нужные меры, а многие (стоящие у власти. — Л. Б.) никак не придут к согласию, чтобы сделать это, я советую вам, как уже говорил выше, оставить власть тому, кому она приятна»¹, и дает благоразумный совет сыновьям сосредоточиться на хозяйственных интересах семьи.

Такова позиция одного из представителей купеческой верхушки Флоренции. Политическая осторожность и даже пассивность сочетаются здесь с культом семьи как важной ячейки общества, от процветания которой зависит благо отдельных лиц и государства в целом. Высоко держать честь семьи, приумножать ее состояние, сохранять безупречной репутацию, прославлять ее строительством палаццо, виллы, капеллы, а также щедрыми пожертвованиями — такой завет оставляет флорентийский купец своим сыновьям, будучи твердо убежден, что заботы о частном, семейном благе не противоречат патриотизму. И наказывает сыновьям не забывать о доме даже в тех случаях, когда нужно пожертвовать чем-либо для общества².

Позиция Ручеллаи отражает изменения в общественно-политической жизни Флоренции того времени: постепенное сосредоточение власти в руках узкой группы сторонников Медичи, система управления которых противоречила интересам не только основной массы пополацтва, но и части «жирного народа», представителей купеческой верхушки. Видя все углубляющийся разрыв между государственными и частными интересами, Ручеллаи уже не призывает к политической активности — служить идеалу гражданственности в этой сфере, по его мнению, не имеет смысла; подлинной основой государственности представляется ему частное предпринимательство. Однако самый идеал гражданственности, равно как и принципы традиционного «кодекса чести», еще прочно владеет сознанием флорентийского купца. Убеждая сыновей держаться в стороне от борьбы партийных группировок, Ручеллаи еще и еще раз напоминает, что важно сохранить расположение граждан, быть честным, справедливым. Истинный гражданин «желает блага для всех, любит

¹ См.: Giovanni Rucellai ed il suo Zibaldone, p. 42.

² См.: *ibid.*, pp. 41, 46.

мир, равенство, честь, милосердие, гуманность, спокойствие всего города и получает удовольствие от частных дел; презирует жадность и произвол, стремится к согласию в своем доме и еще более в отечестве»¹.

Нравственные позиции Ручеллаи строятся на гармонии личного и общественного интереса. Последний выступает как благо коммуны, олицетворяющей пополанскую демократию: политическое соперничество внутри купеческой олигархии ставит под угрозу существование этой демократии, защищающей социально-экономические интересы пополанства в целом. Поэтому и Морелли, и Ручеллаи видят в уважении законов коммуны и сохранении в ней порядка и мира идеал подлинной гражданственности. Однако оба допускают отклонения в пользу частного интереса — Морелли считает возможным уклонение от исполнения налоговых постановлений коммуны, а Ручеллаи не одобряет политической активности в ущерб «делам». И все же для Ручеллаи, представителя купеческой верхушки, не разделявшего ее олигархических устремлений, частный интерес сочетался с сохранением верности этико-политическому идеалу пополанской демократии — идеалу, который в условиях медичейской тирании служил знаменем оппозиции.

Если же говорить об общей социально-психологической атмосфере, отраженной в купеческих записках, то ее создают принципы корпоративности — верность гвельфской партии, верность коммуне, преданность идеалу «честного накопительства». Эта моральная позиция имела более прочное основание в среде купеческой верхушки, в то время как среднее пополанство вносит в нее определенные коррективы — понятие «достоинства» суживается до пределов «разумной» (не в ущерб «делу») честности, «коммунальный патриотизм» ставится в непосредственную связь с соблюдением личного интереса. Индивидуалистические настроения зрели в сознании «деловых людей», предвещая формирование раннебуржуазной идеологии.

В мировоззрении пополанства, его торгово-предпринимательской прослойки в особенности, исследователи находят немало черт, характеризующих общую светски-рационалистическую устремленность умонастроений этой социальной среды: широкая любознательность и уваже-

¹ Giovanni Rucellai ed il suo Zibaldone, p. 42.

ние к знанию — не только необходимому элементу делового преуспеяния, но и важному фактору культуры, — трезвость и рационализм практического мышления, новое отношение к религии. Эти тенденции, намечавшиеся в сознании пополанства, его состоятельной и образованной части в особенности, вели к постепенному разрыву с принципами официальной церковной идеологии. Главную потенцию такого разрыва несло в себе утверждение в мышлении купечества рационалистического начала — его символом стал емкий итальянский термин *ragione*. Это слово в значении счет, разум, мудрость, справедливость постоянно присутствует на страницах купеческих записок.

Морелли, Питти, Ручеллаи часто приводят цифры, в которых оцениваются состояния родственников и сограждан, крупные запавшие в память расходы, займы, выигрыши, потери, а также результаты внешнеполитических предприятий коммуны, рост ее экономического благосостояния, затраты на публичные празднества. Стремление к точности тесно соседствует на страницах записок с расчетливостью, выступающей в облике благоразумия (*prudenza*). Ею проникнуты наставления купцов сыновьям. «Изучай людей», «исследуй рыночную конъюнктуру», «анализируй соотношение сил борющихся партий», «предусмотри возможный исход дела» — эти и подобные сентенции настойчиво повторяются, нацеливая молодое поколение на разумное, осмысленное отношение к «делу» и всей жизненной практике.

В представлении авторов записок сила разума — конечная причина успеха, а точное, конкретное знание — его необходимое условие. Эту черту сознания воспитывали и сложности экономической конъюнктуры, усугубившейся в XV в. Купца-авантюриста, лично участвующего в торговых предприятиях, сопряженных с риском для капитала, а порой и для жизни, постепенно сменяет осмотрительный и расчетливый купец-предприниматель. Точное знание и рассудительность для «делового человека» нового типа, нередко руководителя крупной торговой компании с обширной сетью филиалов, оказываются важной гарантией успеха всего предприятия. Идеальный купец, каким его рисуют записки Морелли и Ручеллаи, — это разумный, осторожный, опытный и знающий предприниматель, способный приумножить свое состояние и оградить его от превратностей судьбы.



Беноццо Гоццоли. «Св. Августин становится преподавателем грамматики», фреска в церкви Сан Агостино. 1465. Сан Джиминьяно.

Проблеме Фортуны отведено заметное место на страницах купеческих сочинений. Их авторов заботит извечный вопрос — способен ли человек противостоять силам судьбы? В ответах выражен трезвый рационалистический подход, корректирующий принципиальные положения католицизма. Не пассивная покорность, но смелое соперничество с Фортуной, в котором проявляется сила разума, твердость духа, оптимизм, вера в возможность активного вмешательства человека в меняющийся ход событий¹. Эта вера открывала простор и героическим порывам, но самосознание купечества устремлено на поиски «разумного» соотношения логики человеческого поведения с игрой случая.

В представлении итальянского купца возведение на пьедестал античной богини судьбы не означало нарушения верности христианскому богу.

«Все проистекает от Него, — пишет Морелли, — но в согласии с нашими заслугами. Поэтому я и говорю, что мудрые обладают преимуществом, ибо понимают Бога

¹ См.: Сг. В е с. *Les marchands écrivains*. Paris, 1968, pp. 312—313.



Филиппо Брунеллески. Капелла Пауци, при церкви Санта Кроче. Начата в 1429. Флоренция.

(*conoscono Iddio*) и поступают правильно, хорошо ему помогая: ведь Бог желает, чтобы ты сам себе помогал и благодаря собственным усилиям шел к совершенству»¹.

Сама человеческая активность рассматривается здесь как практический нравственный принцип, субъективно вполне согласующийся для авторов записок с признанием божественной воли.

В земной жизни границы человеческих возможностей становятся удивительно широкими — их раздвигает разум, обогащенный знанием. В купеческих записках можно обнаружить немало сентенций, подчеркивающих силу разума в экономических делах и политической жизни, в моральном совершенствовании и борьбе с ударами судьбы. Обращенный к молодому поколению призыв к знанию — плод жизненной практики и литературных влияний — звучит и у Морелли, и у Ручеллаи. Знание — не только надежное оружие в жизненной борьбе, но и источник радости, наслаждения, оптимизма. И, как правило, речь идет не только о важности быть осведомленным в практических делах (изучайте условия торговли и креди-

¹ Giovanni Morelli. *Ricordi...*, pp. 150—151.

та в каждой стране, расспрашивайте об этом других купцов, будьте в курсе всех новостей, наставляет сыновей Ручеллаи)¹, но и о систематическом и достаточно широком образовании, выходящем за рамки чисто профессиональных потребностей.

«Изучай Вергилия, Боэция, Сенеку или других авторов, которых читают в школе. Из этого впоследствии большая сила твоего разума: размышляя над поучениями авторов, ты узнаешь, как нужно поступать в настоящей жизни, — пишет Морелли. — В зрелом возрасте твой разум сможет наслаждаться мудростью и сладость знания доставит тебе столько приятного и утешительного, как ничто другое: ты не получишь ни от богатства, ни от детей, ни от службы столько, сколько даст тебе наука и сознание того, что ты человек, а не животное»². Мудрыми советчиками могут быть Данте и Боэций, Аристотель и Цицерон, но и Священное писание тоже, утверждает Морелли, отдавая явное предпочтение первым³. Итальянским купцам эпохи Возрождения были известны (судя по составу их библиотек и сведениям о судьбе ряда рукописных книг XIV—XV вв.) многие античные писатели, средневековая рыцарская и городская литература, сочинения гуманистов (например, «Декамерон» Боккаччо, трактат «О семье» Альберти)⁴. Образование итальянского купца, хорошо разбирающегося в счетном деле, кредитных операциях, обладающего знаниями из области географии, истории, медицины, юриспруденции, знакомого с началами философии и начитанного в литературе, владевшего иностранными языками, носило подчеркнуто светский характер. Базой его были городская начальная и средняя школы (содержавшиеся на средства коммуны), конторы торговых компаний⁵.

В богатых купеческих домах практиковалось чтение лекций известными учеными и гуманистами.

Общая светская направленность профессиональных и духовных интересов не исключала обязательный круг христианских сочинений и знакомство с богословием (с проповедями Бернардино да Сиена или Савонаролы, с

¹ См.: Giovanni Rucellai ed il suo Zibaldone, pp. 6—7.

² Giovanni Morelli. Ricordi..., pp. 271—272.

³ См.: Ibid., pp. 272—273.

⁴ См.: Сг. Вес. Les marchands ecrivaines, pp. 384—413.

⁵ См.: F. Melis. Il mercante — “Vita privata a Firenze nei secoli XIV e XV”. Firenze, 1966, p. 98.

«Суммой теологии» флорентийского архиепископа Антонино или «Светильником ночи» доминиканца Джованни Доминичи).

В современной христианской литературе искали прежде всего ответа на вопросы практической этики — не случайно моральные проблемы становились в богословии все более заметными. Показательно также, что Священное писание и церковная литература перестали быть единственным авторитетом в глазах образованного купца. Так, желая уяснить проблему (традиционную в схоластической философии морали), «как труднее поступать, хорошо или плохо», Ручеллаи обращается с «научным запросом» не только к знакомому монаху Джованни да Витербо, но также к другу — гуманисту Донато Аччайуоли, и оба ответа, во многом противоречащие друг другу, включает в «Записки».

В религиозные представления о взаимоотношениях человека с богом вносили свои коррективы растущее самосознание личности, вера в широкие возможности разумной людской активности.

Достоинство личности осознается не только в высокой оценке внешних проявлений, таких, как почет и уважение со стороны общества, но и все более как раскрытие индивидуальных способностей. В пололанской среде складывались новые принципы мироощущения с ориентацией на мирские проблемы, на осознание достоинства человека — творца своей судьбы. Сознание господствующего слоя являло собой сложное сочетание различных идеологических тенденций (от феодально-аристократических до пололански-демократических), традиционных сословно-корпоративных и новых индивидуалистических устремлений. Но именно последние вместе с элементами рационализма и антропоцентризма представляли собой то, что в дальнейшем легло в основу буржуазного мировоззрения.

* * *

Важные сдвиги в идеологии ведущих слоев итальянского города, связанные с зарождением раннекапиталистических отношений, оказали определенное влияние на его общую духовную атмосферу, усиливая в ней светские начала. И в широкой демократической среде устои официальной католической доктрины постепенно подтачива-

лись. С одной стороны, еретические движения, бурно развивавшиеся в городах Италии в XII—XIV вв., с другой — «жизнерадостное свободомыслие», рожденное в условиях городской свободы, и прежде всего свободы от личной феодальной зависимости, способствовали вызреванию новой морали в низших слоях пополанства, морали, корректирующей официальную церковную доктрину подчас с позиций «истинного христианства», но в то же время отличавшейся от практической этики пополанской верхушки.

«Тощий народ» и плебейские массы со своих классовых позиций решали проблемы морали — большую этическую ценность приобретали в этой среде идеи бедности и уравниательства (именно эти идеи чаще всего становились знаменем борьбы угнетенных). Здесь часто находили отклик проповеди нищенствующих монахов, в которых осуждались ростовщичество, алчность, стремление к наживе. В сознании простого люда, живущего работой собственных рук, прочно устоялось уважение к труду как наиболее ценному проявлению человеческой природы. Культ труда, осуждение праздности (и аристократии, и монахов-тунеядцев) встречаются во многих еретических учениях — у катаров, которые, по словам современника, «не едят хлеб в праздном покое, но работают своими руками и собственным трудом живут», у «бедных ломбардцев», у гумильятов, полагавших, что «никакая милостыня не сравнится ценностью с заработанными средствами»¹. При этом нередко подчеркивалось бескорыстие труда, которым следует заниматься «не ради стремления к наживе, но из ненависти к праздности и чтобы служить добрым примером для других»².

Эта сложившаяся в народе система моральных ценностей была почвой, на которой вырастали учения идеологов еретичества, а в конечном счете и ряд идей гуманистов. Хотя идеи бедности, уравниательства, уважения к труду, характерные для идеологии трудящихся, в тогдашних условиях неизбежно принимали религиозные формы, но, обращенные к земным проблемам, они расширяли почву для вызревания светской мысли. Сознание народных масс, черты которого правдиво отразились в реалисти-

¹ G. Volpe. Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (sec. XI—XIV). Firenze, 1926, pp. 54, 75.

² Ibid., p. 59.

ческой литературе Ренессанса (может быть, особенно ярко — в новеллах Боккаччо и Саккетти), целиком опиралось на здравый смысл; каноны официальной морали ограничивались сферой взаимоотношений с церковью. С позиций разума и естественности человеческих реакций на явления жизни, не корректируемых церковными догматическими нормами, получали оправдание радости земного бытия.

Широкая демократическая масса города внесла вклад в становление итальянского Возрождения, питая его общенациональные корни и формируя самостоятельное направление в нем.

§ 3. ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ ГУМАНИЗМА

Поиски идейных истоков гуманистического мировоззрения в Италии имеют давнюю традицию, восходящую к эпохе Возрождения. Сами гуманисты неизменно подчеркивали свою близость к античной философской мысли, утверждавшей гармоничное единство человека со всей системой мироздания. Обращение к авторитету древних стало важным признаком всей ренессансной культуры.

В прошлом столетии, со времен Мишле и Буркхардта, было принято вести линию единого духовного развития от античности, минуя средние века, к Возрождению: родство выявлялось в жизнеутверждающем характере идеологии, в рационалистической окраске философии и этики в особенности, в эстетическом восприятии действительности, свойственном не только искусству, но и науке.

Значительный рост в XX в. научных знаний о средневековье обусловил серьезный интерес к проблеме средневековых корней ренессансной культуры.

Зарождение предпосылок гуманистического мировоззрения ныне все более определенно связывают с прогрессивными тенденциями в развитии духовной культуры Европы XII—XIII вв. Городские нецерковные школы и возникавшие на их основе университеты становились средоточием светского знания, тяга к которому отражала потребности общественного развития и неудовлетворенность ортодоксальным церковным учением как всеобъемлющей системой взглядов. Более тесные связи с Востоком открыли доступ в Европу переводам античных и арабских авторов, особенно в XII — начале XIII в.

Энциклопедии XII в. — «Образ мира» («De imagine mundi») Гонория Отенского и «Зерцало мира» («Speculum mundi») сочетали религиозное и светское начала (при ведущей роли первого), «человеческое» и «божественное», вымысел и реальность. Священное писание, церковная литература теряли значение единственного авторитета. Глубокий интерес к античной мысли уже в XII в. приводил некоторую часть схоластов к признанию авторитета древних, к восстановлению прав разума — в познании, к новой оценке места человека в мироздании. Бернар Шартрский и его ученик Гильом Коншский — восторженные почитатели Платона, Цицерона и Квинтилиана, Сенеки и Боэция — полагали, что только изучение античных авторов открывает надежный путь к знанию. В философии Гильома Коншского христианское миропонимание сочеталось с идеями платоновского «Тимея», элементами герметизма. Вразрез с официальной доктриной он провозглашал науки квадривия (науки о природе) главным инструментом познания мира. Защитник светского знания и античной мысли, Петр Абеляр решительно выступил против слепой веры в церковные авторитеты, отстаивая право человеческого разума на самостоятельный путь познания. Отход от традиционной богословской доктрины о человеке можно видеть и в зарождении идей антропоцентризма. Пэр Шеню в противоположность церковной трактовке человека выдвинул тезис о том, что весь мир был создан ради человека, изначально предусмотренного в планах творца. Познание человеческой природы Пэр Шеню и другие представители шартрской школы считали главной задачей не только философии, но и теологии. Была воскрешена античная идея микрокосма, человеческий разум наделялся особой способностью к постижению заложенного в природе рационального смысла и творческому воздействию на нее. Один из крупнейших мыслителей XII в. Иоанн Солсберийский решительно осуждал схоластическую диалектику того времени за бесплодный формализм. Пустому и поверхностному философствованию он противопоставил иной принцип знания — «связь *sermo* и *res*, тривия и квадривия, человека и природы»¹. Науки о слове (грамматика, риторика, диалектика) столь же значимы, как и науки о природе, и

¹ См.: E. Garin. L'età nuova..., pp. 35—36.

должны развиваться в согласии с ними — схоластическая диалектика сама по себе не ведет к истинному знанию.

Новые явления в культуре XII в. — начало борьбы за освобождение философии от авторитета веры, интерес к проблемам человека и его места в мире, призыв к объединению «человеческого» и «природного» (гуманитарных и естественнонаучных знаний) в единую систему науки, исходной точкой которой должна стать реальность, а не ее словесный смысл, — могут рассматриваться как провозвестники гуманистических идей Возрождения.)

Хотя эти явления не изменили общего характера идейной обстановки XII и XIII вв. роль светских начал все возрастала — исследователи находят эти начала в поэзии вагантов, в провансальской лирике, в распространении идей эпикуреизма, особенно в итальянских городах, и во многих других элементах духовной жизни этой эпохи. Наиболее выразительна в этом отношении поэзия вагантов, проникнутая откровенно светскими настроениями. В ней и утверждение права человека жить «по законам естества» («Разве можно в кандалы заковать природу?»), и осуждение ханжеской церковной морали, и культ земных радостей, «поэтической науки», и отрицание сухого, безжизненного богословского знания («Как убийственно скучны их стихи-обеты, их молитвы, что огнем чувства не согреты!»)¹. В поэзии средневековых школяров ясно звучали народные мотивы («Гомон уличной толпы, гул и гогот рынка») — антиклерикальные и остро социальные; объектом поэтического воспевания стала повседневная жизнь. От поэзии вагантов, оказавшей заметное влияние на городскую литературу XIII в., тянется прямая нить к новеллистике итальянского Возрождения.

Изучение светских тенденций в культуре XIII — начала XIV в. выдвинуло проблему Предвозрождения, или Проторенессанса (в Италии — поэзия «Сладостного нового стиля», проторенессансный стиль в художественной культуре); эти тенденции подтачивали устой христианского миропонимания, но не смогли их решительно поколебать². Однако противоречия духовной жизни сохранялись и приобретали все более глубокий характер. С

¹ Лирика вагантов. М., 1970, стр. 127—129, 156.

² См.: В. Н. Лазарев. Происхождение итальянского Возрождения, т. I, М., 1956.

особой силой они обнажились в творчестве Данте, в котором принципам христианской веры сопутствует деятельный поиск разума, возвеличению божественного — оправдание человеческого, аскетическому — жизненно полное. Оценка исторической роли Данте, великого поэта и мыслителя, выражена наиболее точно в известном высказывании Ф. Энгельса: «Конец феодального средневековья, начало современной капиталистической эры отмечены колоссальной фигурой. Это — итальянец Данте, последний поэт средневековья и вместе с тем первый поэт нового времени»¹.

Решение некоторых этических вопросов в творчестве Данте предвосхитило гуманистическое учение о человеке.

Уже в раннем поэтическом цикле Данте «Новая жизнь» приобретает новый смысл христианская идея любви. Поэт верит в моральное очищение человека, который может подняться до истинной, высокой любви не только к божественному, но и к земному. Любовь к идеальной возлюбленной Данте Беатриче равноценна стремлению к высшему благу. Призыв к духовному обновлению, прозвучавший в «Новой жизни», обращен ко всему человечеству: возрождение Любви Данте мыслит в неразрывной связи с преобразованием общества.

В трактате «Монархия» он ищет средства усовершенствовать главные общественные институты — государство и церковь — и выдвигает идею всемирной монархии как важнейшего условия осуществления высокой цели — преобразования духовной и социальной жизни человечества. Только единая светская власть, по его убеждению, способна обеспечить мир и порядок, необходимые для всеобщего обновления. Данте бросает вызов теократическим притязаниям папства, утверждая, что «власть империи вовсе не зависит от церкви»².

Основание для разграничения светской и духовной власти Данте находит в признании разных путей достижения земного и небесного блаженства. «Ибо до первого мы доходим путем философских наставлений, следуя им и действуя сообразно добродетелям моральным и интеллектуальным, до вторых же — путем наставлений духовных, превосходящих разум человеческий, следуя

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 382.

² Данте. Малые произведения. М., 1968, стр. 310—312, 360.

им и действуя сообразно добродетелям теологическим — вере, надежде, любви. ...Вот почему нужно было для человека двойное руководство в соответствии с двойкой целью, а именно, со стороны верховного первосвященника, который, в соответствии с откровением, вел бы род человеческой к жизни вечной, и со стороны императора, который, в соответствии с наставлениями философскими, направлял бы род человеческий к земному счастью»¹. Последнее Данте не подчиняет блаженству небесному, более того, самую благодать божью исключает из земного бытия (ее спасительная сила сохраняет лишь трансцендентный характер), превращая его в арену собственных человеческих усилий, направляемых не теологией, а философией, и потому не папой, а монархом. С этим прямо связана идея всемирной монархии, призванной утвердить благо человечества, господство справедливости и свободы. Эта идея выявляет морально-философскую окраску политических воззрений Данте.

Этика как часть философии обретала в учении Данте права, сложившиеся в античности: вести человека к нравственному совершенству и земному благу — и выходила из подчинения теологии. Мысль Данте, расчленяющая счастье земное и небесное, светскую и духовную власть, философию и теологию, созвучна гуманистическим идеям следующего столетия.

Государство трактуется Данте как необходимая форма общественного бытия, вне которого не могут в полной мере раскрыться способности каждого индивида и человечества в целом. Именно эта мысль станет основополагающей в «гражданском гуманизме» XV в. Сочинение Данте «Монархия», на философскую концепцию которого оказал влияние аверроизм с его стремлением разграничить «сферы» человеческого разума и божественного откровения, вызвало враждебную реакцию церкви: в 1329 г. последовал приказ о сожжении трактата; в 1554 г. он был включен в индекс запрещенных книг. Тем не менее «Монархия» была хорошо известна гуманистам. Марсилио Фичино в период острого конфликта Медичи с папством перевел ее с латыни на итальянский язык.

Мысль о том, что знание и вера расторгимы, отчетливо читается и в «Пире». Этот трактат (написанный на

¹ Данте. Малые произведения. М., 1968, стр. 361.



Амброджо Лоренцетти. Аллегория мира, фрагмент фрески «Доброе правление» в палатцо Пубблико. 1337—1339. Сьена.

вольгаре) был задуман Данте как изложение начал схоластической философии. Обращая свое сочинение к тем, кто в силу каких-либо обстоятельств не смог приобщиться к основам схоластики и извлечь из этого необходимую пользу¹, Данте пытается дать философское определение земного предназначения человека и особенностей его природы. Беря за исходную посылку тезис Аристотеля: «Все люди от природы стремятся к знанию», — Данте разъясняет его так: «Причина этому та, что каждое творенье, движимое предначертанием своей первоначальной природы, имеет склонность к собственному совершенству; и так как познание есть высшее совершенство нашей души, и в нем заключено наше блаженство, все мы от природы стремимся к нему»². Склонность к познанию естественна, цель ее — Мудрость, источник совершенства и счастья человека.

Идея Данте отличалась от положений томистской теологии, отрицавшей возможность удовлетворить в земном бытии природную жажду знания, достичь Истины, явля-

¹ См.: Данте. Малые произведения, стр. 112.

² Там же.

Данте Алигьери. Миниатюра в рукописи (копия с фрески Таддео Гадди) — Palatin. Ms. № 320. Национальная библиотека Флоренции.



ющейся результатом только божественного откровения. Границы возможностей разума человека установлены самой природой, которая предусмотрела, что «человеческие желания в этой жизни соразмерны пониманию того, что может быть здесь достигнуто. ...И так как познание сущности Бога, да и не только Бога, нашей природе недоступно, мы, естественно, и не стремимся ее познать»¹. Мудрость земного бытия и мудрость высшая в понимании Данте расчленимы. Первая не ставится в зависимость от второй — она доступна человеческому разуму без помощи откровения. Итогом его собственных усилий может быть достижение Мудрости (хотя и не полное обладание ею), в чем и заключено естественное назначение смертной природы человека. Отступая от ортодоксальной церковной доктрины с ее подчеркнута аскетическим пренебрежением не только к плоти, но и к разуму человека, Данте не усматривает противоречия между природным и божественным началом в человеке. Более того, смертная человеческая природа, полагает он, должна полно-

¹ Данте. Малые произведения, стр. 198.

стью раскрыться в земном существовании, а это высокое предназначение требует от людей активного стремления к естественному счастью. Отсюда новое понимание человеческого достоинства и благородства, высказанное в «Пире». Ошибаются те, кто связывает благородство со знатым происхождением, утверждает Данте; «... пусть не говорит кто-либо из флорентийских Уберти или из миланских Висконти: «Я благороден потому, что принадлежу к такому-то роду» ... не род делает благородными отдельные личности, а отдельные личности делают род благородным»¹. «... Не может человек обладать большим величием, чем величием, проистекающим из собственных его деяний, основанных на доброй его сущности. Эта добрая сущность преобразует и сохраняет величие истинных почестей и званий, воздает истинную честь. От нее зависят подлинная власть и подлинное богатство»². Эта мысль Данте звучала резким диссонансом официальной морали феодального общества, соотносившей благородство и почести с местом человека в общественной иерархии.

«Добрая сущность» людей раскрывается в добродетелях, в высоко нравственных поступках, обусловленных деятельностью разума — наиболее благородной части человеческой природы. «Из всех проявлений божественной премудрости человек — величайшее чудо: божественная сила сочетала в нем три разные природы в единой форме»³. Это гармоническое сочетание всех свойств природы обусловлено существованием у человека разума, «поэтому, когда говорят, что человек живет, — замечает Данте, — следует понимать, что он пользуется своим разумом, в чем и заключается его особая жизнь и проявление наиболее благородной стороны его существа»⁴. Возвеличивая рациональное начало в человеке, Данте придает особое значение его нравственному воспитанию и образованию, видя в них путь к естественному, земному счастью, достижимому собственными усилиями людей. Отсю-

¹ Данте. Малые произведения, стр. 246.

² Там же, стр. 127.

³ Данте. Малые произведения, стр. 181. Говоря о трех природах, Данте имеет в виду природу ангелов, с которой человека сближает разум, одушевленную природу — с ней роднит человека способность к ощущениям, и природу растений, обладающих подобно человеку, некоторыми физиологическими функциями.

⁴ Там же, стр. 147.

да принципиально важная для совершенствования человека и общества роль философии и особенно этики.

Если в «Пире» и «Монархии» многие исследователи видят предвосхищение гуманистических идей, то «Божественную комедию» иногда трактуют как отход от первоначальных философских позиций поэта. Данте не отказывается в поэме от идеи всемирной монархии, призванной преобразовать мир на началах добра и справедливости. Сохраняет он и веру в достоинство человека, величие его разума, способного проникать в неведомое. Эта вера звучит в страстном призыве к знанию:

Тот малый срок, пока еще не спят
Земные чувства, их остаток скудный
Отдайте постижению новизны,
Чтоб, солнцу вслед, увидеть мир безлюдный!
Подумайте о том, чьи вы сыны;
Вы созданы не для животной доли,
Но к доблести и знанью рождены¹.

Культуре Ренессанса Данте стал близок возрождением ценности поэтического слова, любовью к античности и новыми этическими требованиями к человеку. С восторгом и почтением приняли Данте гуманисты XIV в. — Петрарка, Боккаччо, Салютати, — видевшие в нем близкого им по духу зачинателя новой культуры. Данте был провозглашен «классиком» — его читали и комментировали, у него учились, ему подражали². С конца XIV в. сочинения Данте начали изучать во Флорентийском университете. Данте посвящали курсы лекций не только гуманисты (Филельфо, Ландино), но и теологи (Лоренцо Пизано, Джироламо ди Джованни), его идеи трактовали по-разному — с новых, ренессансных позиций и в духе христианско-схоластической традиции. Данте стоял на грани двух эпох, и его творчество несло печать этой двойственности.

Можно оспаривать правомерность его оценок только как провозвестника гуманизма, но есть все основания искать в его мировоззрении, христианском, и в то же время с немалыми отступлениями от ортодоксальной

¹ Данте. Божественная комедия. М., 1967. Ад, XXVI, 114—120. М., 1940.

² В 1481 г. во Флоренции была напечатана «Божественная комедия» с комментариями Ландино и иллюстрациями Боттичелли.

традиции, начала новой культуры, обращенной к проблемам земного бытия¹.

* * *

Многообразие идейных истоков гуманизма, как античных, так и средневековых, обусловило исключительную сложность и противоречивость того «мыслительного материала», на почве которого осуществлялся синтез культурного наследия былых веков, его переработка в соответствии с потребностями времени и внутренними тенденциями развития гуманистической культуры. Основные особенности этого синтеза в его главных принципах ясно раскрываются уже в творчестве ранних итальянских гуманистов — Петрарки, Боккаччо, Салютати.

¹ Дж. Салитта начинает историю гуманизма с Данте — «первого человека нового времени» (G. Saitta. *L'umanesimo e Rinascimento italiano*, v. 1, p. 31). Для Э. Гарэна оценка Данте как провозвестника гуманизма неприемлема (см. E. Garin. *Storia della filosofia italiana* Torino, 1966, v. 1, p. 180); см. также: Л. М. Баткин. Данте — провозвестник гуманизма. — «Вопросы истории», 1965, № 3, стр. 93—110; Н. Елина. Данте. М., 1965; А. Х. Горфункель. Данте и философия его времени. — «Вопросы философии», 1966, № 3, стр. 87—97; Н. И. Балашов. Данте и Возрождение. — В сб.: Данте и всемирная литература. М., 1967, стр. 9—58; И. Н. Голенищев-Кутузов. Творчество Данте и мировая культура. М., 1971; Дантовские чтения. М., 1971, 1973, 1976.



РАННИЙ
ИТАЛЬЯНСКИЙ
ГУМАНИЗМ

Светские настроения, наметившиеся в социальной психологии и морали городских слоев средневековой Италии, стали одной из характерных черт духовной атмосферы, в которой формировалось гуманистическое мировоззрение. Светские тенденции постепенно усиливались и в культуре XIII—XIV вв. (хотя и в общих условиях «готической реакции»), что вело к ослаблению господства церковно-католического миропонимания. Этому в немалой мере способствовал и наметившийся кризис официальной церковно-феодальной идеологии, выразившийся, в частности, в падении престижа папства («Авиньонское пленение пап» 1309—1377 гг., «Великая схизма», когда в период с 1378 по 1417 г. существовало два и более пап-соперников).

Новые тенденции в идейной атмосфере итальянской культуры четко обозначились в первые десятилетия XIV в. — время, отмеченное расцветом творчества Данте и таких его современников, как поэт и историк Альбертино Муссато, знаток античности и «беспокойный искатель нового» (по словам Петрарки), или Марсилиус Падуанский, смелый политический мыслитель. Рождение нового мировоззрения, ставшего идейным знаменем ренессансной культуры, большинство исследователей связывают с именем Петрарки.

§ 1. РОЖДЕНИЕ ГУМАНИЗМА. ФРАНЧЕСКО ПЕТРАРКА

Франческо Петрарка снискал у современников славу выдающегося поэта (8 апреля 1341 г. в возрасте 37 лет он был увенчан в Риме лавровым венком), знатока латинского языка и страстного почитателя античной литературы. Но уже ближайшие идейные преемники Петрарки — гуманисты следующего поколения — оценили в нем также глубокого мыслителя, философа, бросившего смелый вызов схоластической науке. С Петрарки, как они считали, началась новая культурная эра, для которой стал характерен решительный разрыв со старым «варварским» средневековьем. Он был «именно тем человеком, — писал Леонардо Бруни, — который воскресил к жизни преданные забвению *studia humanitatis* и открыл путь обновлению нашей культуры...»¹. Флавио Биондо

¹ Prosatori latini del Quattrocento. Milano — Napoli, 1952, p. 94.

видел в Петрарке основоположника нового литературного стиля. Столетие спустя, Франческо Патрици подчеркнул исключительную роль Петрарки, возродившего в итальянских республиках риторику, погребенную в эпоху тысячелетнего варварства.

В творчестве Петрарки лежит начало многих путей, которыми шло развитие ренессансной культуры в Италии. Главным фактором этого процесса стал все углубляющийся конфликт со схоластической наукой, ее проблематикой и методом. Начало конфликту положила полемика Петрарки с «варварами» — британскими и парижскими схоластами (логиками и физиками), с падуанскими (возможно, болонскими) аверроистами, — которую он открыл в «Инвективах против медика» («*Invective contra medicum quaendam*»), трактате «О невежестве своем собственном и многих других» («*De sui ipsius et multorum ignorantia*») и многочисленных письмах. Объектом резких нападок Петрарки стал «софистический» метод тогдашней схоластической логики (диалектики), сводивший обсуждение сути любой проблемы к формальному спору о терминах. Бесплодность метода — печать самой науки; Петрарка с гневом отвергает притязания «диалектиков» на ведущую роль логики во всех сферах знания, в философии и теологии и не делает различий между томистами, оккамистами и аверроистами в их стремлении подменить подлинную науку софистической диалектикой, не выходящей за пределы толкования терминов¹. Не отрицая логику как таковую, Петрарка главный свой удар направляет против неверного ее использования в физике, медицине, философии и теологии. Разъясняя в одном из писем свою позицию против «британских диалектиков», Петрарка подчеркивал, что логика важна, поскольку оттачивает ум, указывает верный путь, но не исчерпывает философии, ибо она всего лишь техника спора, рассуждения, и не более². Не только невежество ученых, довольствовавшихся формальным методом, возмущало Петрарку. Сама теология представлялась ему «аристотелевой болтовней»: «...теологи с их тщеславными диспутами и логическими софизмами ставят пределы всемогуществу бога,

¹ См.: E. Garin. *L'età nuova...*, p. 153.

² См.: Francesco Petrarca. *Le familiari*, ed Rossi-Bosco, v. I, 1, 7, 1—18. Firenze, 1933, pp. 35—38.



Франческо Петрарка. Фронтиспис рукописи сочинения Петрарки «De viris illustribus», 1379. Париж. Национальная библиотека.

→
Бенедикто Гоццолли. «Св. Августин читает риторику и философию», фреска в церкви Сан-Агостино. 1465. Сан-Джиминьяно.

подводят его под законы их высокомерного невежества»¹.

Схоластике, основанной на формально-терминологическом методе, Петрарка противопоставляет научное знание, опирающееся на жизненный опыт, накопленный практикой человеческого бытия. Содержанием подлинной философии должны стать науки о человеке, его природе и социальном общении, artes liberales, которые были в пренебрежении в эпоху тысячелетнего господства «варваров». Детали, которые привлекают натурфилософов, изучающих строение животных и растений, не могут идти в сравнение с богатством человеческого опыта, раскрывающимся прежде всего в этике и поэзии. «В самом деле, какая польза в том, — говорит Петрарка, — чтобы узнать природу диких зверей, птиц, рыб и змей и не знать и даже не стремиться понять природу человека, уяснить, ради чего мы рождены, откуда и куда идем»².

Гуманистическое начало было поставлено Петраркой в центр философии, что неизбежно должно было отразиться и в толковании проблем теологии. В трактате «О невежестве своем собственном и многих других» уже намечена роль новой науки — этики, тесно связанной с

¹ Francesco Petrarca. Opera quae extant omnia... Basiliae, 1581 (De remediis utriusque fortunae, I, 46).

² Ibid, p. 1038 (De sui ipsius et multorum ignorantia).



многообразным опытом человеческой жизни. Через знание человека к познанию мира — таков предначертанный Петраркой путь философии. Конечный источник всякого знания в боге. Признавая этот тезис, Петрарка подвергает сомнению другой — неотделимость мудрости от божественной благодати. Развивая эту мысль в трактате «О средствах против счастливой и несчастливой фортуны» («De remediis utriusque fortunae»), Петрарка считает возможным видеть источник мудрости не только в христианской доктрине, но и в античной языческой культуре. Истина, содержащаяся в писаниях древних поэтов и философов, может быть полезна для постижения высшей мудрости, не отделимой от откровения. Но одной веры здесь недостаточно — благочестие должно быть «ученым» (*docta pietas*).

Античная мысль, ее богатства, несмотря на их языческое обличие, не могут быть отброшены при восхождении к познанию высших тайн мироздания; куда большую опасность таит в себе, по убеждению Петрарки, пренебрежение к подлинному знанию, идущему от совокупного человеческого опыта. Высмеивая современную науку и признаваясь в собственном «невежестве» — последнее у Петрарки выступает как стимул ко все более глубокому познанию, по сравнению с которым данная стадия еще «невежество», — он возводит знание в высший этический

принцип, определяющий назначение человека в его земном бытии («О невежестве своем собственном...»). Это был первый камень в фундаменте новой культуры, начало с широкими последствиями, опасными для самой веры. Воспитанный в христианской религии, Петрарка искал компромисса между нею и языческой философией, между верой и знанием. На всем его творчестве лежит печать этой двойственности. Конечную цель собственных усилий он видел в том, чтобы преодолеть традиционное противопоставление христианской веры и античной культуры. Разгадку тайн человеческого бытия он ищет не только у Августина, но с не меньшим доверием у Цицерона, Вергилия, Сенеки, в «поэтической теологии» древних. И не удивительно, что в страстном утверждении прав последних он доходил до их фанатического культа.

Петрарка стал одним из первых собирателей античных рукописей (разыскивал их в странствиях по Европе, часто обращался с такого рода просьбой к друзьям и знакомым). Его уникальная по тем временам библиотека включала сочинения Платона («Тимей» и несколько неизвестных в латинских переводах диалогов), Гомера («Илиада» и «Одиссея»), Аристотеля, Горация, Вергилия, Цицерона (большинство его речей и диалогов были открыты Петраркой), Квинтилиана, Тита Ливия, Плиния Старшего, Светония, Апулея, Палладия, Халкидия, Кассиодора, а также Августина, Марциала Капеллы, Евстахия, Абеяра, Данте и других авторов. Еще более широк круг чтения Петрарки — кроме перечисленных это сочинения Овидия, Катулла, Проперция, Тибулла, Персия, Ювенала, Лукана, Стация, Клавдиана, Плавта, Теренция, Саллюстия, Флора, Евтропия, Юстина, Орозия, Валерия Максима, Макробия, Витрувия, Помпония Мела, Бозция¹.

Наиболее почитаемыми и любимыми были Вергилий, Цицерон, Сенека. Занимаясь тщательным изучением древних рукописей, Петрарка сличал и выверял различные списки, обнаруживал ошибки и искажения, заложив таким образом основы гуманистической филологии. Начатая им работа по восстановлению полного корпуса античной литературы в подлинных текстах была в значительной части выполнена гуманистами XV в.

¹ См.: В. C u r a t o. Introduzione a Petrarca. Cremona, 1963, p. 62.

Увлечение древностью сказалось на творчестве Петрарки в подчеркнутом предпочтении, которое он отдавал латинскому языку, блестяще им владея, в антикизирующих мотивах его сочинений; подражая «Энеиде» Вергилия, он создал поэму «Африка» (о походах Сципиона Африканского против Карфагена), под влиянием его «Буколик» — 12 эклог (пасторальных поэм). В сочинении «О знаменитых мужах» («De viris illustribus») Петрарка воссоздал историю Рима в биографиях.

«Я — один из тех, кому нравится идти дорогой древних, но не всегда по следам других... Я хотел бы ступить туда, куда мне нравится, иногда — пойти дальше и испытать неизведанные пути»¹. Это замечание раскрывает отношение Петрарки к античной культуре, отношение глубоко и искренне почтительное (он часто писал о своих «дружеских беседах» с Цицероном и Вергилием), но и критическое. Не слепое подражание мыслям и стилю замечательных поэтов, историков, философов, а стремление подняться до высот античной культуры, сделать ее своей, но в то же время переосмыслить и в чем-то превзойти, восстановление нарушенной «варварами» связи времен позволит, по убеждению Петрарки, прийти к новому расцвету литературы, искусства, науки. Эта линия, намеченная Петраркой, стала ведущей в отношении гуманизма к античному наследию.

Если вспомнить решительное осуждение Петраркой схоластической науки за ее отрыв от жизни (эта критика, впрочем, подчас гротескна) за ее поверхностный терминологизм и равнодушие к человеческому аспекту исследуемых явлений, то станет понятным его увлечение проблемами морали и во многом обусловленный этим глубокий интерес к античной культуре. Подчеркнутое внимание к этике — наиболее характерная черта всего творчества Петрарки. Он провозглашает этику подлинным смыслом философии.

Противопоставленная схоластической традиции гуманистическая философия Петрарки не как целостное учение, а скорее как новый принцип философствования, естественно, не могла опереться на авторитет Аристотеля, освящавший средневековую систему знания. Не умаляя достоинств великого философа, Петрарка обрушивается

¹ Francesco Petrarca. Le Familiari, edizione critica per cura di V. Rossi. v. IV. Firenze, 1942, p. 108.

на тех, кто верит в непогрешимость Аристотеля — ведь он всего лишь человек и мог чего-то не знать. Философская традиция античности богата именами до и после Аристотеля, и предпочтение следует отдать Платону, этому «князю философии» античности, в котором Петрарка видел прежде всего продолжателя моральной философии Сократа и сожалел, что незаслуженно забыты многие его сочинения (сам он хорошо знал «Тимея», широко известного в латинских переводах, и пытался изучать греческий, чтобы читать другие диалоги). Да и с христианских позиций учение Платона казалось более близким, тогда как Аристотель «не смог понять или если и понял, то пренебрег тем, без чего счастье абсолютно невозможно, — верой, т. е. бессмертием»¹.

Двойственностью отмечен весь путь Петрарки в поисках новой этической философии — путь сомнений и противоречий, с особой глубиной и выразительностью раскрывшихся в его «*Secretum suum*» («Моя тайна»). Это сочинение — Петрарка дал ему и другое название: «О презрении к миру» («*De contemptu mundi*») — диалог между Августином и Франциском (Франческо Петраркой) воспринимается как сопоставление двух культур: христианской и гуманистической. Моральные проблемы, глубоко волнующие поэта, — высшее назначение человека, бессмертие души и мирская слава, добродетель и греховность — получают как бы двоякое решение: из уст Августина — в духе аскетической христианской морали, в словах Франциска — с позиций светских, где исходным является земное предназначение человека. Франциска одолевают тягостные сомнения — не вытеснили ли его увлечения любовью и славой (Лаурой и Лавром) обязательного для христианина страха перед смертью и воздаянием? Наставления Августина призывают к разуму («разуму» богословской догматики) и отвращают от чувств: «О слепец! ты все еще не понимаешь, какое безумие — подчинять душу земным вещам, которые воспламеняют ее огнем желаний...»; «Пока тебя одолевают земные заботы, ты не поднимаешь глаз к вечному»². Франциск возражает, доказывает, что любовь и слава не губят, а

¹ Francesco Petrarca. Opera quae extant omnia, p. 1043. (De sui ipsius et multorum ignorantia).

² Франческо Петрарка. Избранное. М., 1974, стр. 162 и 108.

возвышают душу, питают заложенные в ней добродетели. А добродетельная жизнь — единственно верный путь к счастью. Августин призывает Франциска сосредоточиться на мыслях о смерти и проникнуться презрением к земной юдоли. Но Франциск не в состоянии отбросить открывшиеся ему нравственные ценности: «Я спрашивал, почему напряженное размышление о смерти, которое, по твоим словам, оказывает такое чудесное действие, мне одному не принесло пользы?»¹ — «Скажи открыто, что заставляет меня блуждать вкривь и вкось?» — «Жадное стремление к земным благам», — отвечает Августин². Не отрицая за собой этой страсти, не лишенной, как он полагает, чувства меры, Франциск ищет ей оправдание и настаивает на праве смертного желать смертное.

Аргументы Августина не способны изменить мирской характер настроений Франциска, помочь ему обрести покой в мыслях о небесном бессмертии. Смиренно соглашаясь с Августином, что было бы гораздо надежнее, «оставив в стороне кривые пути, избрать прямой путь спасения», он не может, однако, «обуздать своего желания»³. Таков итог диалога. Двойственность мировоззрения Франциска остается непреодоленной. Но сама эта двойственность — симптом рождения нового взгляда на мир. Путь к спасению, вечному блаженству предначертан христианской доктриной. Ее истинности Петрарка не оспаривает, но и земная жизнь обладает в его глазах немалой ценностью. В решении главной проблемы моральной философии Петрарка выступает с новых, гуманистических, позиций: небесное блаженство не должно быть предопределено отказом от всего мирского. Идейной основой сближения точек зрения Франциска и Августина послужила отчасти философия стоиков. Собеседники часто обращаются к авторитету Цицерона и Сенеки, полагая, что деятельность разума преодолевает страх перед небытием, что добродетели освобождают душу от власти страстей и ведут к счастью.

«О презрении к миру», таким образом, не содержит презрения к миру, но зато в нем налицо признание мятущейся души, разъедаемой противоречиями чувства. Моральные решения здесь не умозрительны, но даны

¹ Франческо Петрарка. Избранное, стр. 71.

² Там же, стр. 94.

³ Там же, стр. 241.

в ярком сопоставлении с жизнью, с индивидуальностью самого Петрарки. И в этом, пожалуй, наибольшая ценность произведения, его последовательная гуманистичность. Смятение души, не поддающейся врачеванию сухой доктриной, само по себе знаменовало рождение нового человека, освобождающегося от рабской покорности христианской догме.

Проблемы индивидуального существования не находили больше разрешения в благочестии и познании божественного (*studia divinitatis*); раскрыть их было призвано знание, надежным источником которого могла служить античная культура. Самоуглубленность, преданность научным занятиям, постоянные «беседы с древними» — вот путь к познанию истины бытия. Это свое убеждение Петрарка облекает в культ уединения, отнюдь не совпадающего с монашеским уходом от мира ради «растворения в божестве». В трактате «Об уединенной жизни» («*De vita solitaria*») Петрарка раскрывает смысл досуга, *otium*, отданного науке. *Otium* заполняет созерцание красоты природы; исследование окружающего мира, человеческой души, ее чувств и мыслей; занятия свободными искусствами и литературой. Словом, это активный досуг, основа самосовершенствования, морального и интеллектуального наслаждения плодами культуры, *otium*, как его понимали древние. «Ведь уединение без занятий науками (*sine litteris*) — это ссылка, тюрьма, пытка, — делает вывод Петрарка, — но с ними — родина, освобождение, наслаждение»¹.

Смысл созерцательной жизни Петрарка видел в творческой деятельности и в интеллектуальном общении людей, преодолевающим время и расстояние. Отсюда та исключительная роль, которую он отводил изучению древних и переписке с современниками, поистине неисчерпаемая по духовному богатству².

Культура (*humanae litterae*) призвана, по мнению Петрарки, осуществить высшее единение человеческого общества, к которому человек изначально предназначен. Велико в связи с этим значение, которое он приписывает слову как средству общения. Слово, несущее точный

¹ Francesco Petrarca. Opera quae extant omnia, p. 243 (*De vita solitaria*).

² Эпистолярное наследие Петрарки громадно; оно включает 24 книги «*De Rebus Familiaribus*», 17 книг «*Rerum senilium*», том «*Epistolae variae*» и том «*Sine Titulo*».

смысл, открывает путь к истине и тем служит человеку, его индивидуальной и социальной жизни. Оно сближает людей, создает подлинно человеческую общность. «Мы должны стараться помогать тем, с кем мы живем; и никто не может сомневаться, что их душам мы можем быть в высшей степени полезны нашим словом»¹. Поэтому особую роль Петрарка отводит риторике. Но красноречие не может быть пустым — его ценность в том, что оратор доносит до слушателя мудрость моральной философии. Почитая как высший образец красноречия речи Цицерона, Петрарка разделял и его концепцию соотношения риторики с философией — блестящая форма ораторского слова должна служить наилучшему выражению идейного смысла речи и способствовать нравственному воспитанию общества.

В оценке роли риторики можно видеть одно из наиболее ярких проявлений гуманистической мысли Петрарки: культура — главная ценность накопленной человечеством мудрости — действенная сила, способная совершенствовать как индивидуумы, так и общество (*societas*). Вера Петрарки в возможность такого нравственного прогресса основана на убеждении в добрых началах человеческой природы, сложившемся в значительной мере под влиянием античной философии и этики. К этой мысли вели Петрарку и размышления над проблемами современной ему действительности, поиски новой оценки места человека в обществе, его достоинства. Как и Данте, он ставит под сомнение традиционное понимание благородства, решительно отказываясь видеть основу знатности в происхождении и титулах. Развивая эти мысли в трактате «О средствах против счастливой и несчастливой фортуны», Петрарка на первый план выдвигает добродетель: в активном проявлении добрых начал своей природы человек может найти противовес Фортуне и обрести подлинное благородство.

«Гораздо похвальнее начинать знатный род, чем найти его начатым другим... Достоинство не утрачивается от низкого происхождения человека, лишь бы он заслужил его своей жизнью». Если добродетель, полагает Петрарка, дает истинное благородство, то «ничто не может помешать кому бы то ни было стать благородным»².

¹ Francesco Petrarca. *Le Familiari*, v. I (I, 94), p. 46.

² Francesco Petrarca. *Opera quae extant omnia*, p. 14 (De remediis utriusque fortunae, I, 16).



Voi ch'adorate in nime spante d'huone
di quei sospin unde io n'arriva il cuore
in sul mio primo gioventi errore
qu'inda en in parte. Ille uoim da quel chio sono
Del uario stile in chio piango et r'igono
fra le uare spante el m' in dolore
one sia d'io per proua inrendi amore
spero trauerar piata non che perdono.
M i ben uoglio hor si come al popol n'itto
fa uola sul gran tempo unde souente
di me medesimo meco mi n'eruigno
e del mio uaniggia uergogna el frutto
el penterse el cognoscer chi m'imente
che quanto piace al mondo e breue sovrno.



Гуманистическая этика Петрарки знаменовала рождение нового умонастроения, раскрывавшего потенции личности в активном самоутверждении. Способности каждого выступают здесь как главный критерий достоинства и общественного признания, а индивидуальный опыт становится источником знания, обогащающего жизнь общества. Осознанию этого опыта должны способствовать культура, литература и свободные искусства в античном их понимании.

В научном творчестве Петрарки, первого гуманиста, новое мировоззрение еще не обрело законченной формы и логической стройности. Принципы создававшейся им гуманистической этики, способные подорвать основы моральной доктрины католицизма, были включены в традиционную систему теологического мышления. «Поскольку есть только один бог, от которого зависит все сущее, то науке о боге подчиняются и служат все другие науки», — замечал он в одном из писем¹. В реальности же этот порядок нарушается: не от познания божественного к постижению человеческого, а наоборот; источник мудрости не только откровение, но, в рамках смертного существования — практика земного бытия, да и в самой природе человека — не подавление чувственного рациональным, а предпочтение воли интеллекту.

Трактаты, письма, лирика — все творческое наследие выдающегося мыслителя и поэта неоспоримо свидетельствует о рождении нового мировоззрения, обращенного к проблемам человека, его земного бытия. И этот факт не может быть опровергнут ссылками ряда исследователей на двойственность мышления и душевный разлад Петрарки, на его преданность вере, сочетающуюся с огромным интересом к античной культуре, на тесное переплетение земных и небесных мотивов в его творчестве, на искреннее стремление «связать Христа и Цицерона»².

* * *

Настроения и переживания Петрарки, его образ жизни и политическая деятельность привлекают внимание

¹ Цит. по: E. Garin. Storia della filosofia italiana, v. I, p. 248.

² См., например: P. O. Kristeller. Eight Philosophers of the Italian Renaissance. Stanford, 1964, p. 12 и др.

исследователей не меньше, чем научная полемика и философские размышления. «Книга песен» («Canzoniere») (лирический цикл на вольгаре, посвященный возлюбленной Петрарки — Лауре) раскрывает эмоционально насыщенный образ поэта, многогранность его натуры, глубину переживаний, разочарования и надежды. Страстно проникнуты канцоны Петрарки — «Моя Италия», «Новому правителю римского народа», «На папскую курию в Авиньоне». Гнев и презрение вызывают у поэта кровавые раздоры феодальной знати, столь пагубные для судьбы Италии.

Виною — вы! Погублены мы — вами!
Усобными боями мертвите вы прекрасную страну.

«Моя Италия»

Петрарка мечтал о мире для страны, о возрождении ее былого величия:

Италия, погрязшая во зле,
В дремоте, в дряхлости, во мгле,
Ужель навек? Ужель не пробудится?

«Новому правителю римского народа»

С радостью приветствовал поэт восстание 1347 г. в Риме во главе с Кола ди Риенцо и попытку нового трибуна объединить под знаменем Римской республики все итальянские государства. Постигшую Кола ди Риенцо неудачу Петрарка воспринял как трагедию для страны и резко обличал тех, кто презрел ее интересы — папскую курию и римскую знать.

Политический идеал Петрарка искал в античной истории, вершиной которой представлялся ему республиканский Рим. Он мечтал о восстановлении нарушенной варварами («готическим средневековьем») исторической преемственности в культуре и политике Италии древней и современной. Действенное средство для осуществления этой высокой цели поэт видел в латинском языке, который откроет путь современникам к осознанию славного прошлого их предков. «Теперь кто более невежествен в римских делах, чем сами римляне, — писал Петрарка, — и кто может сомневаться, что если Рим начнет познавать самого себя, то древняя доблесть воскреснет?»¹ Латин-

¹ Цит. по кн.: М. С. Корелин. Очерки итальянского Возрождения, стр. 83.

ский язык он ставил выше вольгаре (вспомним Данте — страстного защитника складывающегося итальянского языка) и предназначал ему объединяющую роль, видя основу государственной сплоченности в тесном культурном общении, в *humanae litterae*. Политический идеал ставился в нерасторжимую связь с программой новой культуры.

В условиях, характерных для эпохи острых политических противоречий, мечте Петрарки о возрождении единой Италии, о мире и процветании всех ее государств не суждено было стать реальностью. Бесплодными оказались и обращения поэта к папе, императору, итальянским князьям. Чувством глубокого разочарования можно объяснить строки из его «Письма к потомкам»: «С наибольшим рвением предавался я изучению древности, ибо время, в которое я жил, было мне всегда так не по душе, что, если бы не препятствовала тому моя привязанность к любимым мною, я всегда желал бы быть рожденным в любой другой век, и чтобы забыть этот, постоянно старался жить душою в иных веках»¹.

Но даже уходя «в иные века», Петрарка остро чувствовал действительность, был глубоко озабочен проблемами современности, пытался найти их решение, обращаясь к древности².

Следует обратить внимание на те мысли Петрарки, которым было суждено повлиять на ренессансное мировоззрение Италии. Говоря суммарно, это резкая критика «варварского» средневековья, восстановление преемственности с античной культурой, культ древних, но не слепая приверженность к их опыту, а переосмысление его ради решения современных задач, выработка принципов гуманистической культуры, расходящихся с религиозной системой мышления, при субъективном стремлении примирить новую культуру с католической догмой. История подчеркнула непреходящее значение светских, гуманистических начал мировоззрения Петрарки, как и всей ренессансной культуры, родоначальником которой он стал.

¹ Франческо Петрарка. Избранное, стр. 13

² См.: Р. И. Хлодовский. Франческо Петрарка, поэзия гуманизма. М., 1974.

Поднятое Петраркой знамя гуманизма в его время еще не могло привлечь многочисленных сторонников — современники чтили в нем автора «Канцоньере», блестящего знатока древности, но были мало знакомы с его философскими сочинениями, к тому же вызывавшими резкое осуждение со стороны схоластов и теологов. Но и при жизни Петрарки многие его идеи нашли поддержку и развитие в творчестве Джованни Боккаччо, друга и страстного почитателя великого поэта¹.

Боккаччо выступил в защиту поэзии, ее самостоятельной роли наряду с философией и теологией, продолжив начатое Петраркой возвеличение литературы и воскрешение ее общественной функции. В сочинении «Генеалогия языческих богов» («Genealogia deorum gentilium», 1350—1359) — своде античной мифологии — Боккаччо определяет место мифа в научной традиции познания мира и человека. Боккаччо убежден, что каждый миф имеет историческую основу: ведь задача поэзии — изображать истину под покровом прекрасного вымысла, миф поучает добродетели и дает знание природы. Он нападает на теологов, принижающих значение поэзии, подчеркивает ее познавательный смысл: «...поэт старается в меру сил в торжественных гимнах воспеть то, что творит природа, и то, что постоянно свершается по ее закону»². Обосновывая самостоятельную роль поэзии в движении человеческого разума к высшей истине, Боккаччо утверждает

¹ Джованни Боккаччо (1313—1375) принадлежал к купеческой флорентийской фамилии. В молодости он многие годы провел в Неаполе, изучая по настоянию отца коммерцию. В 1340 г. Боккаччо вернулся во Флоренцию и активно включился в ее политическую жизнь (как сторонник гвельфской партии). 40-е — начало 50-х годов — период расцвета его литературного творчества, когда были написаны пастушеская идиллия «Амето», поэмы «Любовное видение» и «Фьезоланские нимфы», роман «Фьяметта», книга новелл «Декамерон» (1348—1353). Это время отмечено и плодотворной научной деятельностью, связанной прежде всего с изучением античных текстов (ученый-гуманист в совершенстве владел не только латинским, но и греческим языком), послуживших основой для «Генеалогии языческих богов». Последние годы жизни Боккаччо посвятил анализу творчества Данте — ему принадлежат «Комментарии к 17 песням «Ада», «Трактат в защиту Данте»; он читал во Флорентийском университете лекции о великом поэте.

² Giovanni Boccaccio. Genealogia deorum gentilium, a cura di V. Romano. Bari, 1951, v. 2, pp. 731—733.

право христианина заниматься языческой мифологией и литературой. Для него «поэзия — та же теология» («*poesia esset teologia*», — оценил он творчество Данте), но в отличие от богословия она «скорее психология или этнология, чем теология», так как обращена к природе и человеку¹.

Поэт близок философу — и тот и другой стремятся выразить вечные начала мироздания, но один — в образах, другой — в силлогизмах. И поэтому нет оснований, делает вывод Боккаччо, принижать языческую философию и осуждать поэзию².

«Генеалогия языческих богов» стала важным этапом в развитии гуманистической программы, впервые выдвинутой Петраркой в 1341 г. в речи на Капитолии при увенчании его лавровым венком. Воскрешалось античное понимание поэзии (литературы), ее «научной» роли, близкой философии, ее право писать о смертном, земном, посястороннем. Признавалась тем самым независимость поэзии как «науки» о природе и человеке от теологии и ее высокое общественное назначение — вести людей к счастью, совершенствуя их морально и помогая постигать истину. Эти принципы Боккаччо реализовал, прославляя силу и красоту любви в «Фьяметте» и «Фьезоланских нимфах», варьируя антиаскетические мотивы в «Декамероне» — своеобразной энциклопедии современной ему жизни итальянского общества.

«Канцоньере» Петрарки и «Декамерон» Боккаччо оказались наиболее ярким конкретным воплощением нового понимания цели художественного творчества.

В еще большей мере, чем защищавшаяся ими «поэтическая теология» древних, их поэзия была устремлена к жизни и потому все более отдалялась от богословия.

В «Декамероне», положившем начало ренессансной новеллистике, Боккаччо бросает вызов средневековому аскетизму, утверждает гармонию человека и природы, духа и плоти. Здесь выдвинуты на первый план взаимоотношения самих людей. Не случайно сочная, голубокровная жизненность сюжетов «Декамерона» облечена Боккаччо в новую литературно-эстетическую форму реалистического рассказа, новеллы, в которой тесно переплетаются светские традиции городской сатиры (фаблио) и

¹ См.: E. Garin. Medioevo e Rinascimento. Bari, 1961, p. 78.

² См.: E. Garin L'età nuova..., p. 163.



Incipit feliciter liber primus de Seculo et Religione editus a
Collono Pietro de Salutati Cancellario florentino Ad hunc
Ieronimum de Vano ordinis Camaldulensium in monasterio scti
Montis de Anagnina florentina. Et primo prohemium.

Incipit feliciter

Erant semper sua uenturibus et hinc fuerit possit et ma-
to subiectum in sanctissis cenobio tuo lectis, uisus
iustitia ree omnium principis per religionis iunctis
adhiberem q' ne coram promission alij abie scribere
quo aliorum prosequens inceptis quodq' te in huius feli-
sugis feruenter assensum ad illi firma et certatibus boni
dilectis quod toto corde tota mente tota alij bonis uis
diligere uideri preter uideatur. tunc ut pariter solidus
confiteretur debemus quidem proximo tunc uisus rde qua siml omie gen-
tibus aliam q' epime religionis glorio qua simus omies fides in xpo
correctione sousemum crima. Lipsis enigmis monachis igitur. Tunc
Saluti per des guttam digne notis et laboratibus aduenimus. In qua re
fuit: me quis in multis occupat pro uiginti paritate que illi minus non
fuit potuisse tamen promissa perficere. illius q' nascit obligatoris precepta
per exhortationis officij adire. Plura tamen me diuina tenuerunt. Cogit
enim multos scorum pietas et p'cipue Ieronimi tunc Augustini et Ambrosii im-
bulmodi materis felix s'ulo aliam q' sententia tum libris n' epist' argu-
se demeritis michi mer e' uidebit. rem tamen uisus peractum tunc rep-
tina calmo scribere. qua non possem obfuit h'os uehigis exphere. Ad-
canon dicere ut cogitare possim quod illi sp' s'io affian reliquerint u'ebit.
Assidendum in sup michi uider: q' cui mundo impudens tremulis homo
uictus splendoribus deo longinquus et uisum in hac caduonim
atq' corruptibilis tunc calo adraufeguis usq' submergit q' ueter michi
te q' acum sequitur et mundus fugit horribito mea uita. tunc uis me ut
diuinitate unplace eodem. Quod etiam fedius q' nupter uisus f'p
certosq' honestatis alio et habet. Addebit enis q' ubi reliquis isti legent
sistunt me uisum de h'is q' utpote qui coas et uisum in h'is q' uis
rectum et uisus prosequens conuerter iter Saluti quod neglexit q' me
possit uisum demeritis. Quod etiam uisus q' exoanary uisus
uehigis regere et aliqui ca que uisus agnoiscant admonere. Addebat p'ca
q' h'is uisus uisus uisus uisus quodam s'epius scribende. meo p'ca
uisus q' uisus. publici uisus ob conuulsiuio officij uisus sim
hoc que sine diuina scriptura notat exphere non possunt. n' q' uisus
atq' p' quod p'ca non possit. ca p'ca me possit debita ad uisus q' uisus
uiscer. Si tunc sine tunc uisus. In enim scribere compulsi inuiscer
omnes q' uisus n'io sapientis distu uisus. In enim q' uisus honestis q' uisus
fuit uisus q' scribere uisus tamen potens. meo tunc promissa scribere.

Monasterij scti Montis de Anagnina

куртуазной рыцарской литературы. Правдивость в изображении человека, его природных свойств и поведения — главный эстетический принцип в «Декамероне». Новеллы Боккаччо, лишены трансцендентного начала, они светски, последовательно гуманистичны. Человек с его способностями, умом, энергией, предприимчивостью предстает в них властителем своей судьбы, полновластным хозяином земного мира. Внутренняя свобода, которой наделены герои «Декамерона», свобода от страха перед смертью и воздаянием за «грехи», столь типичного для религиозного сознания, свобода быть самим собой, сохранять свою индивидуальность оказывается мощным противовесом «капризам судьбы».

Здесь отчетливо звучит гуманистическая идея о необходимости борьбы с Фортуной, несправедливо унижающей достойных и возвеличивающей недостойных. Раскованность сознания — важнейшая черта нового, ренессансного человека — отчетливо проступает уже в первой новелле: сэр Чаппеллетто, нотариус далеко не безупречной репутации, лжец и клятвопреступник, даже на смертном одре остается верен себе: «...ни смерть, ни болезнь, ни страх перед господом, на суд которого он должен предстать через какой-нибудь час, ничто не отвлекло его от греховности и желания умереть таким, каким он жил»¹. Без стеснения обманывает он монаха-исповедника, будучи при этом менее всего обеспокоен спасением своей души. Равнодушие к вопросам веры — почти типическая черта персонажей «Декамерона».

С гуманистических позиций критикует Боккаччо церковные институты, прежде всего монашество, разоблачает показную святость монашеской братии, высмеивая ее лицемерие, ханжество².

Вот одно из прямых обвинений, которое бросает Боккаччо служителям бога по обету, вкладывая его в уста флорентийца Тедальдо: «... они осуждают лихву и незаконные барыши с тем, чтобы им поручили взыскать их, а они могли бы сделать себе более широкие рясы, приобрести епископство и другие выгодные прелатуры на те же самые средства, которые, как они объявляли, долж-

¹ Джованни Боккаччо. Декамерон. М., 1953, стр. 53.

² См., например: Боккаччо. Декамерон, день III, нов. 7; день VI, нов. 10; день IX, нов. 3.

ны вести к гибели их обладателей»¹. «Греховная и грязная жизнь клириков, являющаяся во многих случаях почти точным показателем порочности»², зло осмеивается автором «Декамерона». Ставится под сомнение самая идея монашества, оспаривается правомерность существования этого церковного института с точки зрения «естественности» человеческой натуры.

Рассказывая забавные и остроумные истории о похождениях «святых братьев», писатель-гуманист, с одной стороны, осуждает их ложное благочестие, с другой — указывает причину их греховного поведения: монашеский обет противоречит человеческой природе и потому естественно, что его нарушают. Противиться законам природы неразумно, это приносит вред человеку. Боккаччо обосновывает эту мысль во вступлении к новеллам третьего дня³. Здесь виден новый поворот в критике монашества, ставшей уже традицией. «Для Боккаччо монах — один из представителей враждебной гуманизму аскетической идеологии. Но из-за этого монах не перестает быть в «Декамероне» человеком, а потому и «типическим характером», значительно более широким в своем человеческом содержании, чем тот тип, который он, казалось бы, должен олицетворять»⁴.

В «Декамероне» ясно читается и другая гуманистическая идея: благородство и достоинство человека коренятся не в знатности происхождения, а в добродетелях и доблестных поступках. Особенно показательна в этом плане первая новелла четвертого дня, повествующая о любви принцессы Гисмонды к юноше простого звания Гвискардо. «...Все души созданы одним творцом с одинаковыми силами, одинаковыми свойствами, одинаковыми качествами, — говорит Гисмонда. — Лишь добродетель впервые различила нас, рождавшихся и рождающихся одинаковыми, и те, у которых ее было больше, и они в ней были деятельней, были названы благородными... Оглядишься среди своих дворян, разбери их жизнь, нравы и обращение, а с другой стороны, обрати внимание на Гви-

¹ Боккаччо. Декамерон, стр. 210 (день III, нов. 7).

² Там же, стр. 71 (день I, нов. 7).

³ См.: Боккаччо. Декамерон, стр. 241—245.

⁴ Р. И. Хлодовский. Ренессансный реализм и фантастика (попытка аналитического прочтения нескольких новелл «Декамерона»). — В сб.: Литература эпохи Возрождения. М., 1967, стр. 101.

скардо: ...ты его назовешь благороднейшим, а своих дворян — худородными»¹.

Герои «Декамерона» — люди самого разного звания и положения — становятся подлинными героями более всего благодаря природному уму и сметливости, смелости и мужеству, преданности и великодушию. И нередко обрести себя, раскрыть совершенные свойства души, стать достойными людьми им помогает любовь. Так, в новелле о Чимоне любовь к красоте земной женщины оказалась той силой, которая возвеличила грубого и неотесанного юношу так, что он «к величайшему удивлению всех в короткое время не только обучился грамоте, но и стал наидостойнейшим среди философствующих»². В Чимоне пробуждается человек — доблестный, отважный, способный на самопожертвование во имя любви.

Боккаччо бросает смелый вызов аскетизму официальной церковной морали, отвергая ее представления о «плотском грехе» во имя нового понимания человеческой природы. Так, герою одной из новелл является душа умершего друга и сообщает ему о том, что грех прелюбодеяния на том свете «в расчет не принимается»³. Разумеется, с точки зрения официальной церкви, эта мысль звучала откровенным кощунством. Любовь земная реабилитирована в «Декамероне», служение ей возведено в достоинство. Новеллы Боккаччо лишены традиционных морализующих сентенций, они не зовут к христианской добродетели, благочестию, любви к всевышнему, а всем своим строем и идейным содержанием утверждают новые, гуманистические принципы поведения человека, рисуют новый идеал личности.

«Декамерон» раскрывает читателю, образованному горожанину прежде всего, идеи активности, жизнелюбия, целеустремленности, побуждает к наслаждению земной жизнью, к доблестным поступкам ради завоевания земной славы. Эту гуманизирующую воспитательную роль новелл подчеркнул и сам Боккаччо устами Памфилио: «Я желаю, чтобы каждая из вас приготовилась говорить завтра о следующем: о тех, которые совершили нечто щедрое или великодушное в делах любви или иных. Беседа о них и совершая их, вы, несомненно, воспылаете

¹ Боккаччо. Декамерон, стр. 250.

² Там же, стр. 306 (день V, нов. 1).

³ Там же, 557 (день VII, нов. 10).

духом, уже к тому благорасположенным, к доблестным поступкам...»¹

Менее всего правы те исследователи, которые обвиняют автора «Декамерона» в проповеди «аморальности» или равнодушии к этическим проблемам. Его сочинение сыграло огромную революционизирующую роль не только в развитии итальянской и всей европейской литературы², но и в становлении ренессансной идеологии. Сделать земной мир царством человека, его воли и разума — эта гуманистическая идея, отчетливо звучащая в «Декамероне», написанном в середине XIV в., уже через полстолетия станет доминирующей в итальянском движении за новую культуру.

В «Декамероне» можно видеть и зарождение ренессансной мечты о совершенном, гармоническом человеке, обретающем счастье в общении с себе подобными, в наслаждении культурой и красотой окружающего мира. Десять дней жизни флорентийских юношей и девушек, собравшихся в одном из поместий во время свирепствовавшей в городе чумы, описанные в «обрамлении» к новеллам, — жизни, наполненной удовольствиями от служения музам, любования природой и остроты, радостью дружбы и взаимного расположения, — рисуют картину идеального микрообщества, где господствуют равенство, свобода, моральное и интеллектуальное достоинство. Эта идея также станет одной из важных черт ренессансного мировоззрения последующих столетий.

Книга новелл Боккаччо имела небывалый успех и быстро разошлась в переводах по многим странам Европы. Тем суровее было осуждение ее церковью, увидевшей в ней подрыв устоев официальной католической морали, да и самой веры. Достаточно напомнить новеллу о трех перстнях (сюжет ее восходит к восточной средневековой легенде), где остается открытым вопрос, заданный Саладином еврею-ростовщику: «Какую из трех вер ты считаешь истинной — иудейскую, сарацинскую или христиан-

¹ Боккаччо. Декамерон, стр. 557.

² Как подчеркнул в свое время Де Санктис, «созерцательная жизнь переходит в действительную; потусторонний мир исчезает из литературы... Небесное и божественное изгоняются из сознания, и в него проникает все человеческое и естественное» (Франческо Де Санктис. История итальянской литературы, т. 1. Пер. с итал. М., 1963, стр. 357).

скую?»¹ И это в тот период, когда церковь всемерно доказывала неоспоримость приоритета христианства в его католическом варианте. Бокаччо угрожали, заставляя отречься от идей «Декамерона».

Независимо от того как трактуют исследователи поздний период творчества гуманиста — в какой мере признают масштабы идейного кризиса, который он пережил в конце 50-х — начале 60-х годов, и частичный возврат к религиозно-аскетическому мировоззрению, — «Декамерон» был и остается важным этапом на пути раскрепощения от феодально-религиозной идеологии.

§ 3. ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА КОЛЮЧЧО САЛЮТАТИ

Петрарка умер в 1374 г., год спустя не стало Боккаччо; эстафету гуманизма принял Колюччо Салютати (1331—1406), как раз в эти годы прочно связавший свою судьбу и будущее новой культуры с Флоренцией. Искусный оратор, поэт, тонкий исследователь-филолог, разносторонне образованный философ, Салютати блестяще сочетал занятия наукой и литературой с активной политической деятельностью. В 1375 г. он был избран канцлером Флорентийской республики и сохранял этот пост до конца жизни. Из собственно поэтического наследия «Колюччо-поэта», как называли его сограждане, известны латинские эклоги (исследователи видят в них немалое влияние пасторальных поэм Петрарки). Салютати прославился также переводами на латынь нескольких песен из «Божественной комедии» Данте.

У нового поколения гуманистов, деятельность которых падала на последние десятилетия XIV в., осознание их культурно-исторической миссии включало как важный принцип не только воскрешение преемственной связи с античностью, но и продолжение поэтической традиции, заложенной Данте, Петраркой, Боккаччо. Салютати считал родоначальником новой традиции Данте, высоко ценя его заслуги в создании литературного итальянского языка, его роль «классика», которому следует подражать. Если Данте, по его мнению, стоит рядом с Гомером и Вергилием, то Петрарка в своей итальянской поэ-

¹ Боккаччо. Декамерон, стр. 60, день I, нов. 3.

зии превзошел античных поэтов. Идею новую программу культуры Салютати в большей мере связывал с Петраркой, себя же считал его учеником и продолжателем. Внимательно изучал он и научные сочинения Боккаччо, особенно «Генеалогию языческих богов». Продолжать традицию гуманистической культуры значило для Салютати развивать заложенную Петраркой и Боккаччо филологическую критику древних текстов (и в этом он немало преуспел), совершенствовать жанр эпистолы, превратив его в литературно-публицистический (его многочисленные письма-инвективы, трактаты, речи читались и переписывались), и особенно поддерживать и утверждать принципы нового мировоззрения. Именно здесь, в теории гуманизма, наиболее значительна роль Салютати в становлении ренессансной культуры. Высоко оценив опыт первых гуманистов, он стремился создать собственную идейную платформу. Хотя взгляды Салютати не составили целостной философской системы, современные исследователи видят в его творчестве важный итог начального этапа гуманистической культуры Италии и в то же время истоки последующих линий ее развития.

Одним из таких итогов явилось восстановление Салютати прав поэзии, начатое Данте, Петраркой и Боккаччо. В сочинении «О подвигах Геракла» Салютати углубляет аргументацию Боккаччо в защиту поэзии как науки, как источника мудрости и знания. Если для Боккаччо поэзия — наука возвышенная, охватывающая круг вечных явлений (и в этом смысле — теология), то Салютати видит в ней отражение гармонии земного и небесного мира, связующее начало в людской общности и человеческом знании¹. Салютати подчеркивает философское значение поэзии и ставит ее язык, богатый символами и образами, выше всех прочих. Он проводит параллели между античными мифами и философскими концепциями, между поэтическим и религиозным откровением, но резко противопоставляет поэзию софистической философии, которая претендовала на ведущую роль в системе знания и против которой так решительно выступал Петрарка. Салютати осуждал современных логиков за сведение любого рассуждения к формальным вопросам, что мешало, по его мнению, проникновению в сущность явле-

¹ См.: E. Garin. *L'età nuova...*, p. 163.

ний, лишало философию ее глубокого смысла. К тому же логики немало грешили и в знании текстов Аристотеля, на которые они опирались, что дало Салютати право считать их науку лишенной и формальной основательности. Но если схоластическая философия не способна вести к истинному знанию, то следует обратиться к античной мудрости в ее научных концепциях мироздания, а также в мифах и поэзии. Салютати убежден, что видение мира одинаково у Аристотеля и Гомера, хотя формулировки у них различны. Если христианин принимает и использует Аристотеля, то он должен принять и Гомера, утверждал Салютати. Изучая мифы о подвигах Геракла, Салютати тщательно анализирует и критически оценивает их источники, систематизирует и дает многоплановые аллегорические толкования — он ищет в них философский смысл, моральный и психологический в особенности¹.

Отстаивая познавательное значение языческой поэзии и мифологии, Салютати навлек на себя гнев теологов. Джованни Доминичи, один из ревностных защитников христианской веры, выступил с «*Luculla noctis*» («Светильник в ночи»), осудив восторг Салютати перед языческими поэтами в сочинении «О подвигах Геракла», считая богохульством сблизать хотя бы и под знаком поэзии стихи Гомера и Гесиода со Священным писанием. Воззрения Салютати угрожали безусловному авторитету Священного писания, и это хорошо сознавала католическая церковь. Но Салютати был искренне убежден в правоте и правомерности своих суждений о языческой поэзии, о сопоставимости ее с Библией. Так, в письме к болонскому юристу Дзонарини, написанном 25 октября 1378 г., он, осуждая Дзонарини за пренебрежительное отношение к Вергилию, доказывает необходимость чтения и изучения античной поэзии, приводит многочисленные свидетельства того, что Августин, Иероним и другие ранние отцы церкви хорошо знали античную поэзию, литературу, но это не только не поколебало, а лишь укрепляло их в христианской вере. «Если мы отбросим языческое наследство, — пишет Салютати, — то откуда будем брать образцы риторики? Источник красноречия — Ци-

¹ См.: E. Garin. *L'età nuova...*, p. 164; см. также Н. В. Ревякина. Миф о Геракле в толкованиях гуманиста Салютати. — В кн.: Бахрушинские чтения, вып. 3. Новосибирск, 1973, стр. 36—47.

церон...» Убедительно писать о христианстве помогала Августину риторика Цицерона¹. И еще один аргумент приводит он: знакомство с сочинениями Вергилия и других античных поэтов свидетельствует о всемогуществе бога, даровавшего язычникам совершенный талант.

Салютати не подвергает сомнению веру, но считает античную поэзию, философское значение которой ценит столь высоко, одним из путей к ней. Твердую уверенность в том, что вера и знание совместимы, Салютати высказывает неоднократно. Он приобщает язычников к божеству, обнаруживая таким образом неортодоксальное понимание теологической проблемы проявления бога в истории земного мира (точнее, того, как и в каких формах бог открывает себя людям в зависимости от разных этапов их «готовности воспринять» божественную истину). На этом основании языческая литература рассматривается Салютати как важный источник знания.

За восстановлением прав античной мысли, философской и художественной, к чему были направлены усилия Петрарки, Боккаччо и Салютати, скрывалось новое понимание культуры как воплощения общечеловеческого опыта и мудрости, не ограниченного рамками христианской системы мышления. Последняя не только не исключалась из раннегуманистической культуры, но выступала как обоснование нового понимания. Однако если в субъективном плане речь шла о сопоставимости и даже совместимости языческой мысли и христианской веры, то объективно новая культура чем дальше, тем яснее проявляла себя как отрицание старой. И не случайно идеологи христианства остро реагировали на каждую попытку реабилитировать осуждаемый церковью мир языческой культуры, в которой гуманисты черпали материал для построения новой системы миропонимания.

Сложность взаимоотношений раннего гуманизма с христианством особенно наглядно раскрывается у Салютати в его полемике со схоластикой, оценке роли естественных наук и гуманитарных знаний, в учении о морали. Как и Петрарке, естествознание не представлялось Салютати той сферой, в которой заложены пути к глубокому познанию мира, ибо изучение природы приобрело в

¹ См.: *Epistolario di Coluccio Salutati*, a cura di F. Novati. Roma, 1891, v. I, p. 300 (далее — *Coluccio Salutati. Epistolario*).

это время характер чистых спекуляций, оторванных от жизненной практики. Мысль эта четко прозвучала в трактате Салютати «О достоинстве права и медицины». Медицина (физика) представлена здесь наукой, не способной помочь человечеству в его болезнях и бедствиях, тогда как право (законы) выступает как выражение извечных божественных установлений, призванных утвердить на земле благо, «и не какое-нибудь, но то священное благо, что является общим благом». Основа естественных наук — мир видимых вещей, гуманитарных — божественная истина («Я рождена землей, — говорит Медицина, — право — божественным разумом») ¹. Преимущества «знаний человеческого» (*studia humanitatis*) в том, что их источник — принципы, изначально заложенные в разуме самих людей и отражающие божественные законы, истинные и неизменные. Естественные же науки черпают представления из эксперимента, ненадежного и чреватого ложными выводами.

Узкий взгляд на вещи, мировоззренческая слепота «физиков» и беспомощность в практических вопросах логиков-схоластов побуждают Салютати искать подлинную науку в *studia humanitatis*. Именно Салютати принадлежит заслуга развернутого гуманистического толкования этого понятия, ставшего главной формулой новой культуры. *Studia humanitatis* в отличие от наук естественных устремлены к познанию не внешнего мира, подчеркивает Салютати, а человеческого бытия, и в этом их громадная практическая ценность. Вбирая в себя опыт всей культуры, языческой и христианской, *studia humanitatis* призваны формировать нового человека — человека, обладающего высоким свойством — *humanitas*, которое гуманист понимает как способность к добродетельным поступкам (*virtus*), вырабатываемую опытом и образованием. *Humanitas* (человечность), подчеркивает Салютати, — не только прекрасное свойство души, которое обычно называют *virtus*, но также практический опыт (*peritia*) и ученость (*doctrina*)². Добродетель и знание обретают истинный смысл в жизненной практике человека. Поскольку *humanitas* не дана человеку от рождения, приобретение этого свойства становится итогом упорного

¹ Цит. по: E. Garin. *Storia della filosofia italiana*, v. I, pp. 273—274.

² См.: Coluccio Salutati. *Epistolario...*, v. III, p. 536.

труда, но именно оно ведет человека к высшему благу на земле.

В толковании *humanitas* заключена сущность гуманистической программы Салютати. Если знание — не самоцель, а средство совершенствования человека, воспитания в нем *humanitas*, то необходима переоценка под новым углом зрения всего комплекса *studia humanitatis*. Грамматика должна утратить формальный узколингвистический характер, но как наука о способах выражения мысли может стать базой всех прочих наук. «Сама грамматика не может быть понята вне знания вещей и различного проявления их сущности». У Салютати «грамматика становится таким образом наукой о синтезе формы и содержания («знание вещи» — *noticia rerum*)¹.

В новом понимании роли грамматики главенствуют реализм, практическая направленность знания, общественная ценность науки.

Салютати всемерно подчеркивает силу воспитательного и образовательного воздействия знания, *studia humanitatis* в особенности, на человека, способного идти таким путем к совершенству. Филология открывает смысл поэтических аллегорий и ведет к постижению истины, заключенной в языческой поэзии и в Священном писании (ведь Библия — самая сложная из всех аллегорий).

Риторика должна стать проводником мудрости, служительницей философии; но и последняя не может быть до конца понята вне красноречия (красивой, четкой и убедительно высказанной мысли). Связь риторики и философии очевидна — изучение одной предполагает знание другой. Развивая эту мысль вслед за Цицероном и Петраркой², Салютати обращает внимание на всепроникающее значение обеих в системе знания: «философия — королева всех наук», риторика — величайшее из искусств, «то самое, которое украшает и возвеличивает все прочие науки, как спекулятивные, так и практические»³. Идеал Салютати — полнота знания в сочетании с красотой и силой речи⁴.

¹ E. Garin. *Storia della filosofia italiana*, v. I, p. 268.

² Позиция Салютати в традиционном вопросе о соотношении риторики и философии подробно исследуется в работе: J. E. Seigel. *Rhetoric and Philosophy...*, pp. 72—84.

³ Coluccio Salutati. *Epistolario...*, v. III, p. 602 и 411.

⁴ См. *ibid.*, v. III, p. 484.

Этот идеал воплощали официальные выступления и письма самого Салютати. Современники приписывали немало дипломатических побед Флорентийской республики красноречию их канцлера. Практическое назначение риторики, как и всей системы *studia humanitatis*, силу их этического воздействия Салютати подчеркивал многократно и настойчиво. Новое понимание знания и науки было одной из существенных особенностей гуманистической программы Салютати. Действенная сила «знаний человеческого» — грамматики и филологии, риторики, истории, права, этики — раскрывалась с наибольшей полнотой в моральной доктрине флорентийского канцлера-гуманиста, ибо этику считал он главной в совершенствовании человека и общества.

Воскрешая тезис Аристотеля об активной гражданской жизни как важнейшем призвании человека и рассматривая под этим углом зрения христианскую догму об идеальном граде божьем, Салютати пришел к утверждению, что царство милосердия и мира люди могут создать на земле лишь в упорной борьбе и труде. Да, земной мир — царство дьявола, но борьба со злом не в уходе от мира во имя созерцания и постижения божественной истины, а в активной борьбе с пороками и преступлениями, печалью и невзгодами. Человека не должна оставлять надежда, а она противна всякой покорности. Обращение к активности разума человека, раскрывающегося в познании, содержится даже в таком традиционно христианском сочинении Салютати, как «*De saeculo et Religione*» («О жизни в миру и монашестве», написан около 1381 г.), где подчеркивается греховность земной юдоли человека. Поскольку мир, каков он есть, — мир соблазна и греха — дан в удел земному существованию людей, нельзя лишь отстраняться от него, но следует познавать этот мир (ведь у человека есть разум в отличие от животных) и бороться со злом, руководствуясь знанием, истиной.

Призыв Салютати к активной борьбе с мирским злом, идущий вразрез с мирскими традициями христианской этики, имеет глубокое теоретическое обоснование в гуманистическом решении проблемы свободы воли. Бог движет волей человека, но это не мешает свободе действий, имеющих добрую цель. Эта мысль, высказанная в «*De saeculo et Religione*», стала центральной идеей сочинения Салютати «*De fato, fortuna et casu*» («О роке, судьбе и случайности»), созданного в конце 90-х годов. Воля сво-

бодна изначально, и ничто не должно ограничивать ее свободу. Свобода и воля неотделимы друг от друга. Смысл свободы—в волевой активности людей, устремленной к добру и созиданию. Воля—главное оружие в борьбе с дьяволом. Салютати считает свободу необходимым условием проявления воли человека. В рассуждениях гуманиста бог выступает не как главный творец блага на земле, а лишь как «гарантия» создания блага усилиями самих людей¹. Христианское милосердие Салютати ставит выше созерцания, воле придает большую значимость, чем интеллекту, и из этих положений делает гуманистический вывод об активности, направляемой свободной волей, как главном назначении земного бытия человека. Только устремленность каждого к добрым делам позволит прийти к подлинному сообществу (*civitas*). Таким образом, создаваемое людьми благо есть общественное благо, и его закрепляют справедливые законы. Именно законы, прочные и неизменные, направляют деятельность людей и тем самым объединяют их в общество, (эту идею Салютати подчеркивает в трактате «О достоинстве права и медицины»). Законы естественны (-божественны), их постоянство — гарантия от пагубного воздействия случайных сил, фортуны, на людские судьбы и общий ход человеческой истории. Этим силам противостоит и свободная воля человека, возвышающая его над прочими существами и действующая согласованно с природными законами справедливости и добра.

О свободе воли Салютати не раз говорит в письмах, видя в ней специфическое свойство человеческой природы и связывая с ним доминирующую роль созидательной деятельности людей. Рок не может воздействовать на человека — существо двойственной природы (смертной и бессмертной), только для человека существует «веление божественного провидения, управляющего порядком и взаимосвязью причин, оно повелевает всем, что разумно», побуждает волю, но не принуждает ее². Салютати критикует стоиков за их утверждение, что воля людей подчинена року.

¹ См.: E. Garin. I Trattati morali di Coluccio Salutati. Firenze, 1944, pp. 8—12, 22.

² Цит. по G. M. Sciacca. La visione della vita nell'umanesimo e Coluccio Salutati. Palermo, 1954, p. 53.

Року противостоит высшее начало человеческой природы — разум, управляемый божественным провидением и побуждаемый им к самостоятельности во всех земных делах, — таков наиболее существенный вывод из гуманистического решения Салютати проблемы свободы воли. Не пассивное приятие божественной истины в монашеском отшельничестве, а творческая активность во имя людской общности. Такова позиция Салютати. Земная жизнь дана в удел людям, и их задача — построить ее в соответствии с природными законами справедливости и добра. Это центральная мысль этической доктрины Салютати, она определяет гражданственную направленность его гуманистической программы. Именно мирская жизнь и осознание ее важности должны составить главный смысл земного предназначения человека¹.

Сохраняя по видимости верность христианскому учению, Салютати строит, однако, этическую доктрину, которая становится отрицанием аскетизма и отшельничества, пассивности и рабской покорности судьбе. В то же время новое понимание свободы воли, роли разума и добродетелей, подчеркивающих активность человеческой природы, тесно связано в учении Салютати с признанием гармонического единства духовного и телесного.

Через активность мысли и воли, разума и руководимого им чувства к утверждению блага и добра в земной жизни — таков путь, по которому должен идти человек. В этих идеях ясно раскрывается светский, гуманистический смысл этики Салютати.

Завоевание счастья в земной жизни доверено самому человеку и не зависит от вмешательства трансцендентных сил. Царство земное отдано ему во власть, оно не презираемо, но притягательно и желанно. Овладеть этим миром непросто — предстоит великая борьба со злом, земным дьяволом, борьба активная, целеустремленная, требующая от человека всех сил, дарованных ему природой. Пробудить их и тем обеспечить успех в утверждении добра, истины и справедливости — вот высшее призвание человека, его достоинство. И чем глубже познает человек собственные возможности, охватываемые понятием *vig-*

¹ Не случайно тезис Салютати о свободе воли, ведущий к моральному оправданию мирской жизни, и его трактовка знания как средства духовного обновления вызвали резкую критику со стороны теолога Джованни Доминичи.

tus — добродетель, чем более обновленным, обогащенным знанием законов мирского бытия предстанет в противоборстве с земным злом, тем большего счастья достигнет он и вся людская *societas*. «Тот, кто совершил что-либо достойное памяти, хотя и умер телом, остается жить в деяниях и славе»¹. Прообраз подвига, к которому предназначен человек, Салютати видел в мифе о деяниях Геракла.

Героизирующая этика флорентийского канцлера имела подосновой не только античные реминисценции, но, что важнее, историческую реальность, растущую активность пополанства и наиболее передовой его части — нарождающейся буржуазии, крепнущее самосознание этого социального слоя, ассоциировавшего личный успех в социально-экономическом и политическом плане с благом общественным. Бонаккорсо Питти, удачливый политик и дипломат, купец и писатель, не упускавший случая блеснуть своими способностями и радевший о благе родины, быть может, и не был в глазах флорентийского канцлера идеальным героем, достойным восхваления и подражания. И все же идеал нового человека, волевого и активного, освобождавшегося от узких рамок корпоративного сознания и преданности официальной этико-религиозной догме, складывался именно в той социальной среде, к которой принадлежал Питти и не менее знаменитые его сограждане — Альберти и Альбицци, Строщи и Медичи.

В современнике Салютати, экономически преуспевающим и стоящем у власти в пополанской республике, пробуждается чувство личного достоинства и сознание высокой общественной значимости его собственной деятельности. Он начинает мыслить себя героем на земном поприще, но эта новая форма самосознания противоречит традиционному феодально-католическому мировоззрению, и преодолеть это противоречие оказывается для него подчас невозможным.

Сложность мировоззрения эпохи наглядно демонстрирует и раннегуманистическая мысль. И не случайно в фокусе ее внимания — кардинальные проблемы морали, поставленные самой жизнью.

В гуманистической программе флорентийского канцлера этике отведено ведущее место. Идеиное обоснование

¹ Coluccio Salutati. Epistolario..., v. 1, p. 110.



Джотто. Аллегория Благоразумия, фрагмент росписи в Капелла дель Арена. Начало XIV в. Падуя



Джотто. Аллегория Непостоянства, фрагмент росписи в Капелла дель Арена. Начало XIV в. Падуя

этой исключительности он находит в специфике этических законов. Человек — центр Вселенной, и потому законы человеческого общества, законы этики, данные людям богом, начертаны в душе человека. Они обладают превосходством над естественными законами, поле деятельности которых — природа, полная неразрешимых загадок. К пониманию человеческих законов ведут *studia humanitatis*, включающие — как главный компонент — моральную философию (этику). Обновленный комплекс «знаний человеческого», прочное основание которого составляет античная культура, должен, как считает Салютати, формировать сознание нового человека. Но «древности нужно подражать так, — замечает он, — чтобы она не выступала как таковая, а несла с собой нечто новое»¹. Творчески переосмыслить наследие древних, искать в античной мысли ответы на современные проблемы личного и социального бытия — вот гуманистическая идея Салютати и его призыв к современникам.

Сложившиеся в древности гуманитарные науки хранят самое ценное наследие — моральное сознание человечества; они помогают нравственному воспитанию личности, высвобождая ее из пут схоластики. Это убеждение, глубоко укоренившееся в раннегуманистической мысли, повлияло на весь ход ее формирования. Вера в воспитательную роль *studia humanitatis*, в силу их морального воздействия побуждала не только культивировать «знания человеческого», но заново оценить каждый их компонент. Была чрезвычайно возвышена поэзия и переосмыслена с точки зрения идей гуманизма роль филологии и риторики. Особое значение приобрела этика; с ее позиций в новом свете предстала история и тесно с ней связанная политическая мысль. Начало новому пониманию гуманитарных знаний было положено Петраркой, законченную же их характеристику, гуманистическую концепцию *studia humanitatis* дал Салютати. И это ярко демонстрирует не только его этическая доктрина, но и новая трактовка истории.

История, по мысли Салютати, несет в себе обобщенный опыт, ценность которого заключается в подлинной *humanitas*, в той идеальной норме поведения, которая позволяет достичь благ личности и общества. Именно в ис-

¹ Coluccia Salutati. *Epistolario...*, v. II, p. 148.

тории человек вновь обретает самого себя, осознает пройденный путь и путь предстоящий. Салютати призывает вдумчиво изучать биографии великих людей прошлого, чтобы сравниться с ними в добродетелях и превзойти их. Уроки истории, — подчеркивает Салютати, — звучат больше, чем схоластические ухищрения, которые «не улучшают нравов и не делают людей более мудрыми в жизни»¹. В отличие от других наук, доступных немногим и ограниченных сравнительно узким предметом, история может дать понятный всем, бесконечно многообразный материал. В историческом опыте обретает практический смысл моральная философия, в нем реализуется высшее предназначение человечества. Гуманистическая оценка истории была столь же жизненной (в противовес схоластической абстрактности), как и вся концепция *studia humanitatis*. Практическая направленность этической доктрины Салютати, в центре которой поставлен вопрос о земном предназначении человека, определила главный смысл гуманистической программы Салютати, ставшей знаменем всего движения за новую культуру. Ее цель — формирование человека в духе *humanitas*, сочетающего высокий уровень знания с разносторонним практическим опытом, нравственное совершенство — с активной созидательной деятельностью, развитое самосознание, чувство личного достоинства — с пониманием общественных целей и интересов. Воспитание нового человека, утверждение гуманистического мировоззрения мыслилось Салютати как целенаправленное самосовершенствование личности на основе глубокого изучения исторического опыта всего человечества. Лишь упорным трудом можно достичь *humanitas*, которая ведет к высшему благу на земле. Залог успеха — в самом человеке, в его природных потенциях, ведь он — высшее из земных существ. Путь к пробуждению и развитию природных потенций открывает знание. «Знание возвышает человека над самим собой и над другими. Совершенствуя разум, человек утверждает самого себя, ибо усиливает различие свое с животными и обнаруживает, что бог возвысил его над ними не «ради надменности и гордыни, но для добродетели, прилежания, усердия, знания»². Цель человеческого бытия, счастье состоит

¹ Coluccio Salutati. Epistolario..., v. II, p. 295.

² Ibid, p. 204.

не только в том, чтобы открыть истину, но и в том, чтобы сделать ее руководством к действию¹.

Восхождение к идеалу — формирование нового человека — немыслимо без рациональной деятельности, без сочетания *doctrina* и *virtus*, без активного воплощения в жизнь теории. В гуманистической концепции Салютати нельзя не видеть зарождения прагматических принципов мышления, существенно повлиявших на все дальнейшее развитие ренессансной культуры.

При всей традиционности общих мировоззренческих представлений флорентийского канцлера его учение о человеке имеет столь качественно своеобразные черты, что позволяет говорить о начале принципиального сдвига в образе мышления. В гуманистическом движении на рассматриваемом этапе — в конце XIV — начале XV в. — можно (хотя и не безусловно) говорить о существовании своеобразной школы Салютати, относя к ней его учеников и последователей, гуманистов нового поколения: Леонардо Бруни, Поджо Браччолини, Пьетро Паоло Верджерио, Никколо Никколи, развивавших успехи борьбы за утверждение новой культуры в Италии.

* * *

Гуманизм начал с вызова схоластике, обвинив ее в бесплодном мудрствовании и равнодушии к проблемам человеческого бытия. Петрарка, Боккаччо, Салютати выдвинули задачу создания новой науки, широкой системы знания, концентрирующей внимание на изучении человеческого — специфики природы человека и его земного предназначения, характера общества и господствующих в нем законов.

Борьба за науку, обращенную к реальным, жизненным проблемам человеческого бытия, имела следствием возвышение *studia humanitatis* — комплекса гуманитарных дисциплин, значение и роль которых в системе знания были подвергнуты существенной переоценке. Грамматика, филология, риторика, этика, история, право и политическая мысль начали интенсивно развиваться на качественно новой основе.

¹ См. Coluccio Salutati. *De nobilitate legum et medicinae a cura di E. Garin*, p. 169.

Существенный сдвиг наметился и в системе мировоззрения: «царство бога» (*civitas dei*) уступило место «царству человека» (*regnum hominum*), «знания человеческого» (*studia humanitatis*) были поставлены на один уровень с теологией (*studia divinitatis*). Всомогущество и непосредственное вмешательство бога в дела мира, хотя и считались действенными в масштабе Вселенной, человек уже признавался хозяином царства земного. Провидение отождествлялось с божественными (природными) законами, воля же человека, предназначенная действовать в согласии с ними, освобождалась от подчинения трансцендентным силам. Земное поприще становилось уделом свободной воли человека, единственный руководитель которой — обогащенный знанием разум. Знание (а не вера) стало главной этической категорией, раскрывающей смысл земного предназначения человека.

Это потребовало чрезвычайного расширения круга источников рационального знания по сравнению с тем, что допускала христианская догма и на чем строилась средневековая наука. Борьба Петрарки, Боккаччо, Салютати за античное наследие, за возрождение ценности языческой поэзии и мифологии, за более прочный фундамент философского знания и всей науки определила главное направление полемической линии раннего гуманизма и имела важнейшим итогом пробуждение широкого интереса у современников к дохристианской культуре.

Глубокое освоение античной мысли, литературной и философской, ставшее неотъемлемой частью научной деятельности самих гуманистов, было провозглашено важнейшим принципом нового знания. Восстанавливались «прерванная средневековьем» связь времен и преемственность культур. Начало свершению этой исторической задачи было положено в эпоху раннего гуманизма.

Вырванная из забвения античная, греческая и римская культура оказала огромное влияние на становление гуманистического мировоззрения, однако она реконструировалась не столько ради нее самой, сколько для возведения на ее фундаменте здания новой культуры. У древних находили богатство и совершенную форму мысли, и это побуждало к творческой активности тех, кто закладывал основы новой культуры и искал решения современных задач.

Освоение древней культуры, подчиненное задаче переосмысления всего человеческого даже в рамках христианской доктрины, подрывало основы и авторитет последней. Складывалась система светского знания, ставившего целью определить предназначение человека исходя из его природы и условий существования. Светский характер *studia humanitatis* оказывался несовместимым с принципами христианского вероучения. Ярче всего противоречие, наметившееся между гуманизмом и католической догмой, проявилось в сфере этики. Новое понимание достоинства человека, его пути к достижению счастья на земле, подчеркивание величия его разума, свободы воли и творческого начала в самой человеческой природе составляли существо раннегуманистической этики и вели к переоценке традиционных норм морали.

Этика была объявлена гуманистами ведущей дисциплиной в системе знания; ее влияние сказалось на общей морально-воспитательной направленности *studia humanitatis*.

Гуманистическая этика, с самого начала лишенная черт абстрактного теоретизирования, ставила в качестве главной и вполне реальной цели воспитание и формирование нового человека. Новый идеал человека неизменно включал лучшие из тех реальных черт, которые гуманисты находили у современников.

Вызов схоластике и реабилитация поэзии, переоценка роли *studia humanitatis* в общей системе знания и ориентация философии (этики в особенности) на практические задачи воспитания духовно свободной личности, обогащенной знанием исторического опыта человечества и способной бороться за утверждение *regnum hominum*, — именно эти черты характеризуют, по нашему убеждению, раннегуманистическую мысль и создают фундамент ренессансного миропонимания.

Учение о человеке, складывавшееся в гуманистических произведениях, рассматривало выдвинутые жизнью этические проблемы, волновавшие широкую социальную среду. Предлагавшееся итальянскими мыслителями XIV в. решение этих проблем стимулировало активную деятельность личности и тем самым объективно выражало интересы наиболее передового слоя пополанства.



ГУМАНИСТИЧЕСКОЕ
ДВИЖЕНИЕ
В ИТАЛИИ
В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ
XV ВЕКА

Итоги развития гуманистической культуры Италии XIV в. оказались значительными не только в идеологии и науке, где рождалось новое мировоззрение. К началу XV в. возросло количество ее сторонников в различных социальных слоях. Отвечавшая живым потребностям времени борьба за новую культуру приняла характер идейного движения, охватившего в первые десятилетия XV в. многие центры Италии: Рим и Неаполь, Венецию, Падую и Милан, Мантую и Феррару, Перуджу, Римини и Болонью. Лидерство сохраняет Флоренция, на протяжении всего XV в. оставшаяся главным центром гуманистического движения и Возрождения в Италии. В условиях резко выраженной политической разобщенности итальянских государств и постоянного их соперничества сплочение сил сторонников новой культуры вокруг Флоренции стимулировало тенденцию к культурному и политическому единству.

Отчасти отпочковываясь от средневековой интеллигенции, отчасти возникая вне ее рамок, складывалась новая интеллигенция — социальная группа, чрезвычайно пестрая по происхождению и общественному положению: в среде гуманистов встречались представители аристократических семей и духовенства, богатейших купеческих семей и среднего слоя поповства. Канцлеры и секретари папской курии, университетские профессора и частные учителя, приближенные правителей и государственные деятели, библиотекари и переписчики книг, придворные поэты и историографы — таков неполный перечень тех служб, которые теперь правители итальянских государств предпочитали предоставлять гуманистам. Флорентийская республика, где должность канцлера в течение нескольких десятилетий занимали гуманисты (Салютати, Бруни, Поджо), папское государство, чья канцелярия часто пополнялась секретарями-гуманистами, неаполитанский король, миланский герцог, правители Феррары, Мантуи, Урбино, широко покровительствовавшие деятелям зарождавшейся ренессансной культуры, республики и синьории, а также многие влиятельные поповские фамилии ценили новую интеллигенцию за высокие профессиональные качества, совершенное владение латинской грамматикой и красноречием, безупречный эпистолярный стиль, эрудицию.

Во многих университетах гуманистам предоставляли кафедры риторики, античной и новой литературы, ла-

тинского и греческого языков, этики, диалектики. Правители и крупные купеческие фамилии вверяли гуманистически образованным учителям воспитание и обучение своих детей — некоторые из частных школ (Гварино да Верона в Ферраре, Гаспарино да Барцицца в Падуе, Витторино да Фельтре в Мантуе) стали подлинными центрами новой педагогики. Гуманисты получали все большее общественное признание, которое они завоевали не только самоотверженным служением новой культуре, но и решительной полемикой с теологами, учеными-схоластиками, медиками, юристами, выступавшими в защиту традиционных норм и представлений. В борьбе со старым духовным миром, с идейной ограниченностью, рожденной официальной католической доктриной, с невежеством ее идеологов все яснее осознавалась новая интеллигенцией ее социальная функция. Гуманисты мечтали о моральном преобразовании общества на началах добра и справедливости, о расцвете просвещения и культуры.

В гуманистическом движении первой половины XV в., объединенном общей целью утверждения нового мировоззрения, наметилось несколько направлений, подчеркивающих ту или иную сторону этой принципиальной задачи. Во Флоренции доминирующим стал уже с начала века «гражданский гуманизм», основное содержание которого составляли проблемы воспитания идеального члена общества — патриота, обладающего развитым чувством гражданского долга и высокой социальной активностью.

Политический аспект характерен для деятельности миланских гуманистов, послужившей оправданию военной экспансии правителя Милана Джангальяццо Висконти.

В кругу гуманистов, связанных с папской курией, дебатировались философские проблемы морали и такие практически злободневные вопросы, как значимость церковных институтов и особенно монашества (нужен ли обществу монах?). Феррара и Мантуя стали центрами разработки главным образом педагогических идей гуманизма.

Различие научных интересов и идейных тенденций, приверженность той или иной философской доктрине античности отнюдь не свидетельствовали об изолированности гуманистических центров. Общая цель движения за обновление культуры сплачивала гуманистов (несмотря

на споры и конфликты) перед лицом идейного противника; они постоянно поддерживали разнообразные дружеские контакты. Огромное эпистолярное наследие гуманистов дает представление об их многогранных социальных связях, позволяя ощутить масштабы культурных перемен в жизни итальянского общества.

Вступив в пору зрелости, гуманизм стал мощным фактором формирования всей культуры итальянского Возрождения.

§ 1. «ГРАЖДАНСКИЙ ГУМАНИЗМ» ЛЕОНАРДО БРУНИ АРЕТИНО

Идеи гражданственности, высказывавшиеся Колюччо Салютати, в ряде исследований XX в. (в частности, Г. Барона) расцениваются лишь как предшествующие новому этапу развития итальянского гуманизма, начало которого датируется не ранее 1402 г., когда Флорентийская республика переживала наиболее опасный момент в военном конфликте с миланским герцогством, присоединившим к тому времени многие государства Северной и Средней Италии¹. Флоренция, оставшаяся единственной защитницей республиканского строя перед лицом миланской тирании, выстояла, одержав таким образом крупнейшую политическую победу. Это событие всколыхнуло патриотические настроения ее граждан и дало толчок возникновению политико-исторической мысли в гуманистической литературе². «Инвективы» Салютати и Чино Ринуччини — ответ на инвективу миланского гуманиста Антонио Лоски, направленную против Флоренции, — «Похвала Флоренции» Леонардо Бруни, «История Флоренции» Грегорио Дати — таковы первые отклики гуманизма на политические события начала XV в.

Сохранение политического престижа Флорентийской республики, отстаивавшей свободу в борьбе с Висконти, побудило гуманистов дать историческое обоснование лидерства Флоренции и ее успеха — ведь «вся свобода

¹ См.: Н. Барон. Humanistic and political literature in Florence and Venice at the beginning of the Quattrocento. Cambridge, 1955, pp. 164—165.

² См.: Н. Барон. Crisis of the Early Italian Renaissance, v. I. Princeton, 1955, p. 63.

Италии, по словам Дати, находилась в руках одних лишь флорентийцев»¹. Бруни начинает историю Флоренции от эпохи республиканского Рима и характеризует ее как достойную наследницу его политических и культурных традиций. Эти идеи создают основу «гражданского гуманизма».

Изложенные соображения, сформулированные Г. Бароном и поддержанные рядом других исследователей, не могут быть приняты безоговорочно. Ясно, что столкновение Милана и Флоренции и его прямые последствия определили момент того качественного скачка в идейной проблематике гуманизма, который подготовлялся исподволь всем ходом изменений как в социально-политической обстановке Италии конца XIV — начала XV в., так и в идеологических воззрениях ранних гуманистов (Салютати в особенности), отражавших эту обстановку. По той же причине нельзя полностью согласиться с критикой концепции Барона М. Беккером. Хотя Беккер и обращает внимание на внутривитальные процессы, происходившие во Флоренции в рассматриваемый период (складывание территориального государства, увеличение количества государственных служб в дистретто и необходимость привлечения на эти службы не очень-то желающих покидать город представителей пополанства и др.), и ориентирует на изучение внутренних источников возникновения «гражданского гуманизма», но, ограничивая это идейное течение рамками Флоренции и подчеркивая, что оно преследовало чисто практические цели, тем самым лишает его общегуманистического значения².

И уже совсем неправомерно отрицать взаимосвязь нового идейного фактора с конкретно-исторической ситуацией и считать патриотизм и республиканизм флорентийских гуманистов начала XV в. следствием чрезмерного увлечения ими античной риторикой, как это делают некоторые исследователи. Очевидно, необходим всесторонний, обстоятельный анализ социально-политической почвы «гражданского гуманизма».

¹ H. Baron. Humanistic and political..., p. 165.

² См.: M. B. Becker. The Florentine territorial State and civic humanism in the early Renaissance. — In: Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence, ed. by N. Rubinstein. London, 1968, pp. 110—137.

Социальным основанием для формирования идей гражданственности служила сама флорентийская демократия, высокая экономическая и политическая активность пополанства, его патриотические настроения. Знаменательно, что «гражданский гуманизм», характерный для общественной мысли Флоренции нескольких десятилетий, не распространился широко за ее пределы. При этом необходимо оговорить строго конкретное значение термина «гражданский гуманизм», по мысли Барона, не претендующего на широкий охват социального аспекта итальянской гуманистической мысли.

Направление «гражданского гуманизма» полнее всего выразилось в творчестве ученика Салютати и признанного лидера гуманистического движения первой половины XV в. Леонардо Бруни (1370—1441), по прозвищу Аретино (он родился в Ареццо). Бруни в молодости был тесно связан с гуманистами, группировавшимися вокруг флорентийского канцлера (Никколо Никколи, Амброджо Траверсари, Хризолор и др.), в 1405—1415 гг. (с перерывом) служил секретарем в папской курии. Вернувшись во Флоренцию, он занимался преимущественно литературной деятельностью, а с 1427 г. и до конца жизни был канцлером республики (в 30-е годы неоднократно избирался в высшие органы государственной власти). Бруни имел теснейшие контакты с господствующим слоем пополанства (был почетным членом ведущих цехов Флоренции — Лана и Калимала) и снискал славу убежденного сторонника республиканского строя, страстного патриота и защитника флорентийской свободы и демократии. Труд Бруни был высоко оценен согражданами, увековечившими его память великолепным надгробием работы Росселлино в церкви Санта Кроче (на груди изваяния Бруни покоится том «Истории флорентийского народа» — главного его сочинения).

Бруни считается родоначальником ренессансной историографии и одним из виднейших теоретиков гуманистической педагогики; он был ярким выразителем идей «гражданского гуманизма», переводчиком и пропагандистом античной философии (первым среди итальянских гуманистов он начал переводить с греческого), создателем этической доктрины, оказавшей существенное влияние на новое мировоззрение.

Интерес Бруни к политическим проблемам и поискам их исторического обоснования сформировался уже на



Бернардо Росселлино. Гробница Леонардо Бруни, в церкви Санта Кроче. 1446—1447. Флоренция

раннем этапе его творчества. «Восхваление города Флоренции» («*Laudatio urbis Florentiae*») — политический панегирик, написанный Бруни в 1403 г., — стал ярким документом «гражданского гуманизма»¹. Бруни с восторгом пишет о достоинствах «прекраснейшего в мире города» (к такой мысли приходит всякий, кто, побывав в чужих краях, возвращается во Флоренцию, замечает он),

¹ Научное издание «*Laudatio...*» осуществлено Бароном (см.: Н. Вагоп. *From Petrarch to Leonardo Bruni*. Chicago, London, 1968, pp. 235—263).

об исключительно удобном его местоположении — соразмерности рельефа и мягкости климата, красоте окрестных холмов, великолепии зданий и храмов, о невероятной и «вызывающей восхищение роскоши всего города», о чистоте и благоустройстве улиц. «Сколь велик талант зодчих, — восклицает он, — как велико изящество обитателей!»¹. В красоте и совершенстве города Бруни усматривает один из важных источников высокого духа и стойкости граждан Флоренции — ведь только они смогли дать отпор миланскому тирану. Другую, не менее важную причину Бруни находит в происхождении города — Флоренция ведет свое начало от «достойнейшего и могущественного римского народа»². У Флоренции есть все основания, подобно ее великому предку, господствовать над миром, и Бруни оправдывает все войны, которые «наследница Рима» вела и ведет за возвращение «по праву ей принадлежащих» владений³. И наконец, главная тема панегирика — свобода. Флоренция, по утверждению гуманиста, основана в эпоху Римской республики, когда «процветала святая и незыблемая свобода» (заметим, что местные хронисты, в том числе и Джованни Виллани, связывали происхождение города с эпохой Цезаря). Отсюда понятно, почему «флорентийцы в высшей степени прославляют свободу и крайне враждебны тиранам»⁴. Тирания погубила Рим — жестокость и насилие привели к порче нравов. Но Флоренция унаследовала лучшие свойства римского народа, ибо возникла в период его процветания и морального совершенства, — в ее гражданах воплотились добродетели предков, и это позволило им завоевать славу во всей Италии. Величием и почетом они обязаны старанию и благородству (а не только богатству) и еще более тому, что действовали не силой, а по справедливости⁵. Флоренция щедра, великодушна, гуманна, дает прибежище пришельцам. Поэтому каждый итальянец «имеет теперь две родины — в своем городе и во Флоренции»⁶. Ведь она оказывала помощь попавшим в беду республиканцам, осуществляла посредническую миссию среди враждующих итальян-

¹ Н. Вагон. From Petrarch..., pp. 236—237.

² Ibid., p. 238.

³ См.: *ibid.*, p. 244.

⁴ Ibid., p. 245.

⁵ См.: *ibid.*, p. 248.

⁶ Ibid., p. 252.

ских государств. Разве это не основание признать ее господство во всей Италии? Наконец, ей выпала честь и труднейшее испытание — защищать свободу Италии¹. И она ее отстояла. Залогом успеха оказалось идеальное государственное устройство Флоренции, «где во всех делах господствуют народ и свобода»². Политическая система республики основана на справедливых выборах, разумных законах, равноправии всех граждан, подчеркивает Бруни и с гордостью добавляет: «Нет другого места на земле, где была бы большая справедливость, нигде в другом месте не проявляется больше свободы и нет столь равного положения низших и высших»³. И неудивительно, что во Флоренции процветает литература, «достойная свободных людей»⁴.

Флоренция воспета гуманистом как идеальный город-государство, справедливый, свободолобивый, гармонично устроенный и красивый. Соразмерность и разумная организация делают ее, по мнению Бруни, образцом «естественного» государства. Политический идеал, воплощенный для Бруни в пополанской демократии Флоренции, имеет историческим прототипом аналогичную идею полиса. Но обращаясь к античному идеалу, флорентийский гуманист ищет обоснование близкой ему реальности и базу для построения нового идеала — ренессансного города-государства. Его политическими символами становятся демократия, свобода и справедливость, эстетическими — соразмерность, гармония, красота.

Сочинением «Восхваление города Флоренции» можно датировать начало политической мысли итальянского Возрождения, мысли, покоящейся на рационалистическом основании и обращенной к актуальным проблемам современности. Бруни не отказывается от «коммунального» патриотизма, но видит в нем принцип гражданственности, обязательный для каждого жителя Италии, — любить родной город. В то же время он выдвигает Флоренцию на роль общетальянского лидера, призванного защитить свободу и статус независимости городских республик от попыток объединения их ценой подчинения тирании. Зарождение национального сознания еще проч-

¹ См.: Н. Вагон. From Petrarch..., pp. 256—257.

² Ibid., p. 260.

³ Ibid., p. 262.

⁴ Ibid., p. 263.

но уживается в политической концепции гуманиста с местным пополанским патриотизмом. Лишь столетие спустя у Макиавелли примет оно более законченную форму.

В эпоху почти повсеместного утверждения в Италии синьории Бруни доказывал преимущества республики перед тиранической формой правления. И это не было эпизодом, подчиненным политической конъюнктуре (панегирик был написан в период борьбы Флоренции с Миланом). Бруни и позже считал законы Флоренции идеалом подлинной демократии. В 1413 г. он писал: «Основанием нашего правления является равенство граждан... Все наши законы направлены лишь к тому, чтобы граждане были равны, так как только в равенстве коренится действительная свобода. Поэтому мы устраняем от управления государством самые могущественные фамилии, чтобы они не стали слишком опасными благодаря обладанию публичной властью. Поэтому мы установили, чтобы санкции против нобилей были самыми тяжелыми»¹. Очевидно, Бруни имеет здесь в виду «Установления справедливости». Но действительность первых десятилетий XV в. во многом расходилась с политическими принципами пополанской конституции Флоренции, принятой на 120 лет ранее. Время Бруни — период постепенного роста в итальянском обществе олигархических тенденций. Идеал гуманиста явно расходится с политической реальностью, но тем сильнее, очевидно, было его стремление придать прежнюю силу пополанской демократии (напомним: демократии «жирного народа»). Не случайно в этом письме Бруни внимательно анализирует меры, способные предотвратить крушение во Флоренции республиканских порядков и установление «опасного могущества» отдельных семей.

В 30-е годы, будучи канцлером, Бруни пишет (на греческом языке) сочинение «О флорентийском государстве»². В нем он уже отмечает смешение в политической системе Флоренции демократических и аристократических черт. С одной стороны, сохраняется старая система выборов и частая сменяемость магистратов, что не позволяет наиболее влиятельным семьям «ни си-

¹ Н. Вагон. Humanistic and political..., pp. 181—184.

² L. Bruni. Περί τῆν εὐν Φλωρεντινῶν πολιτεας, ed. C. Neumann. Frankfurt-am-Main, 1822.

лой, ни с помощью денег захватить власть в городе». С другой — в верховном органе власти (синьории) только двое из приоров — люди простого звания, остальные — из знатных и богатых граждан. Совет народа лишен политической и законодательной инициативы, и само государство скорее склоняется к «знатным и богатым», чем к народу¹. В высказываниях Бруни отражены настроения среднего слоя попопанства (состоятельных, пользующихся политическими правами граждан) — сторонника республиканских порядков и противника олигархических поползновений нобилитета и верхушки «жирного народа».

«История флорентийского народа», сочинение, написанное Бруни на склоне лет (он начал работу над ним после возвращения во Флоренцию в 1415 г.), — выдающееся историческое исследование, положившее начало ренессансной историографии. Подготовка этого труда стала главным делом последнего периода его жизни. Бруни критически переосмыслил средневековых хронистов, провел углубленный анализ документального материала, создав произведение, новаторское по масштабу, исходным принципам (преемственная связь с римской историей) и идейно-политической направленности. Неизмеримо высоко было поднято в глазах современников значение истории как неисчерпаемого источника нравственно-воспитательных истин и примеров. «История флорентийского народа» принесла гуманисту славу и широчайшую популярность. Переведенная на итальянский язык, она многократно переписывалась, а с конца XV в. часто издавалась в обоих вариантах. Сочинение Бруни оказало заметное влияние на развитие историографии в эпоху Возрождения, положив начало новому направлению в ней, и во многом подготовило появление «Истории Флоренции» Макиавелли.

«История флорентийского народа» Бруни проникнута в целом теми же политическими идеями, что и другие его работы. Он решительно осуждает римскую империю и пересматривает в связи с этим оценки всего раннего периода существования Флоренции: излагая ее последующую историю, он безоговорочно провозглашает ее наследницей республиканских свобод как в эпоху средне-

¹ См.: L. Bruni. *Peri tēn eōn Flōrentīnōn politēas*, ed. C. Neumann, pp. 68, 70.

вековья, так и в современный ему период¹. Убежденный противник грандов, олигархических притязаний знати и верхушки пополанства, Бруни не благоволил и к «тощему народу», резко осуждает восставших чомпи. Его политический демократизм ограничен рамками интересов «жирного народа».

Концепция республиканизма, разработанная Бруни на историческом и современном ему политическом материале, существенно повлияла на развитие идей «гражданского гуманизма» во Флоренции XV в. Для многих гуманистов и особенно для младших его современников — Маттео Пальмиери, Донато Аччайуоли, Аламанно Ринуччини, — чье творчество падает на период утверждения тирании Медичи, оставался незыблемым принцип республиканизма: демократия и гражданская свобода трактовались как естественная форма человеческой общности. Этот принцип стал определяющим в решении коренных этических проблем. Служение обществу, родине, государству (республике) расценивается Бруни и его последователями как важнейший нравственный долг человека; в категории добродетели на первый план выдвигается справедливость (*justitia*), в содержании которой подчеркивается прежде всего соблюдение законов, закрепляющих разумные принципы общественного устройства. «Гражданский гуманизм» складывался как комплекс этико-политических идей, ориентированных на воспитание патриотизма и социальной активности граждан. Идею основания теории гражданственности гуманисты находили у античных философов — в учении Аристотеля, Платона, Цицерона; доступ к их оригинальным текстам облегчался теперь знанием греческого языка². Значительным событием был перевод Бруни «Никомаховой этики» и «Политики» Аристотеля. Перевод «Никомаховой этики» (в 1417 г.) вызвал дискуссию среди гуманистов, переросшую в спор по главному вопросу этики — о понятии «высшего блага». Бруни отождествлял «высшее благо» с понятием «счастье»; один из его оппонентов — гуманист Франческо Филельфо пытал-

¹ См.: Н. Вагон. *The Crisis of the early...*, v. I, pp. 50—53.

² Одним из первых преподавателей греческого языка в Италии был выходец из Византии Эммануил Хризолор, преподававший в течение нескольких лет во Флоренции. Его важную роль в развитии гуманистического образования отмечали многие современники.

ся толковать этот термин в духе эпикурейской философии, сводя благо к наслаждению¹. Дискуссия свидетельствовала о живом интересе к проблемам морали и существовании различных тенденций в решении кардинальных проблем этики.

Разгоревшийся спор побудил Бруни написать в 1423 г. «Введение в моральную философию» («*Isagogicon moralis disciplinae*»), где подчеркивалась важность этики в практической жизни людей и намечалась общая линия в античной философии по проблемам высшего блага. Перипатетики, стоики и эпикурейцы согласны, по мнению Бруни, в том, что смысл счастья (высшего блага) — в гармонии добродетели и радости. Добродетельная жизнь, благо (а к истинному благу человек стремится от природы) доставляют наслаждение, и наоборот, удовольствие невозможно вне добронравия, а счастье — без внутреннего совершенства человека. Наделенный от природы потенцией такого совершенства, человек лишь в активной, деятельной жизни обретает добродетели. «Нет сомнения, что к справедливости, умеренности, мужеству, щедрости мы приходим предуготованные к тому природой, и только практика, опыт, привычки способствуют тому, чтобы благодаря деятельности в нас совершенствовалось то, что заложено природой»². Главной добродетелью Бруни считал благоразумие (*prudencia*), т. е. исключительную способность человека делать выбор между добром и злом и следовать добру³. В концепции высшего блага, следуя в целом учению Аристотеля, Бруни выделяет те моменты, которые имеют непосредственно практический смысл, и тем самым доказывает еще раз жизненную актуальность моральной философии. Ей, а не естественным наукам, «как бы возвышенны и прекрасны они ни были», отводит он первое место в ряду философских дисциплин⁴. «Введение в моральную философию» Бруни внесло важный вклад в гуманистическую этику.

¹ Перевод «Этики» Аристотеля вызвал резкое возражение со стороны теологов (см.: А. Х. Горфункель. От «Торжества Фомы» к «Афинской школе». — В кн.: Философские проблемы культуры Возрождения. М., 1975, стр. 140—141).

² Leonardo Bruni. *Humanistisch-philosophische Schriften*, ed H. Baron. Leipzig, 1928, pp. 35—36.

³ *Ibid.*, pp. 38—39.

⁴ См.: *Ibid.*, p. 21.



Страница рукописи «Речей» Цицерона — ms. Vat. lat. 1742. Библиотека Ватикана. Рим

Характерно, что во «Введении» рассматриваются только философские концепции морали, христианская же доктрина не затрагивается. Бруни указывает причину такой постановки проблемы: христианские теологи объясняют высшую цель иной жизни, тогда как языческие писатели трактуют о счастье земного бытия. Впрочем, это единственное отличие, которое можно заметить, полагает Бруни, между христианской и языческой этикой, в понимании же отдельных категорий морали сходного очень много. Как и его предшественники, Бруни не стремится открыто противопоставить античную философию католической доктрине. Он ясно сознает необходимость строить гуманистическую концепцию морали с опорой на учения языческих философов, поэтому обращается к текстам Аристотеля, уточняет их. В предисловии к переводу «Политики» Аристотеля он отмечал: «В самом деле, что более полезное, более достойное похвалы я мог бы принести своей работой, чем дать возможность прежде всего моим гражданам и затем прочим, которые пользуются латинским языком, не зная греческого, увидеть Аристотеля не посредством темных иносказаний и бессмыслицы нелепых и ложных переводов, а лицом к лицу, и прочитать его на латыни так, как он писал по-гречески»¹.

Рассматривая «учения о государствах, управлении ими и их сохранении» как важнейшую часть этики, Бруни подчеркивал, что оно более всего соответствует природе человека, который «приобретает... совершенство... в рамках гражданского общества»². Аристотель, выдвинувший на первый план общественную природу человека, вызывал глубокий интерес деятелей новой культуры. «Гражданский гуманизм» во многом опирался на его этику и политическое учение.

В одном из ранних сочинений — диалоге, посвященном Пьетро Паоло Верджеро (*Dialogi ad Petrum Paulum Nistrum*, ок. 1402), Бруни обращает особое внимание на необходимость восстановления античного наследия в его полном объеме и подлинном виде. Он обрушивается на современных философов, которые преподают то, в чем

¹ Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV — первой половины XV века. Пер. Н. В. Ревякиной. Учебное пособие для студентов гуманитарных факультетов. Новосибирск, 1975, стр. 21.

² Там же, стр. 20.

не сведущи сами. Неспособные к самостоятельной мысли, они во всех случаях ссылаются на Аристотеля, приписывая ему всякий абсурд. Смысл образования гуманист видит в глубоком, творческом усвоении античной философии, чему более всего способствует дискуссия, духовное общение между людьми¹. Важно также не отрываться от действительности, углубляясь в теорию, но сочетать ее с практикой. Жизнь ученого не должна проходить в стороне от жизни общества, так как уединение не способствует плодотворности знания². Наука — философия, этика и особенно политика — должна служить обществу. Так понимал Бруни долг ученого и смысл всего гуманистического образования. Сам Бруни успешно сочетал активную политическую деятельность с углубленными научно-литературными занятиями. Приняв должность канцлера не слишком охотно (после нескольких лет «спокойной жизни, отданной литературе и научному труду», не так легко было, по его собственному признанию, включиться в «деятельную общественную жизнь»), Бруни отнесся к новому для него делу как важному гражданственному предназначению³. Труд ученого-гуманиста он поставил на службу Флорентийской республике.

«Гражданский гуманизм» с его культом свободы и республиканизма воспитывал в сознании пополакта чувство удовлетворенности деятельностью во имя общего блага. Личный интерес не мыслился вне интересов социальных; общество как совокупность его равноправных членов было призвано обеспечить гармонию частей и целого. В представлениях гуманистов политическая идеология пополакта и его раннебуржуазной прослойки приобретала общечеловеческий смысл.

Было ли это течение в гуманизме XV в. вызвано к жизни специфической ситуацией республиканской Флоренции? На это можно ответить утвердительно лишь с

¹ См.: L. Bruni. Ad Petrum Paulum Histrum dialogus. — In: Prosatori latini del Quattrocento. Milano — Napoli, 1952, pp. 56, 74.

² «Нужно отвергнуть ошибочное мнение многих невежд, которые полагают, что ученым может быть лишь тот, кто скрывается в уединении и покое...» (L. Bruni. Humanistisch-philosophische Schriften..., p. 53).

³ См.: H. Baron. Leonardo Bruni: «retore di professione» o «umanista civile»? — Critica storica. Firenze, gennaio 1968 an. VII, p. 16.

оговорками. Миланские гуманисты Лоски, Дечембрио, Бриппи, полемизировавшие с защитниками флорентийской свободы и демократии, стояли в принципе на тех же идейных позициях, что и их противники. И в их глазах общество — естественная форма существования человечества, и подчинение личности общественным интересам не противоречит индивидуальному благу, вполне раскрывающемуся лишь в социальной активности. Но политический идеал им представлялся иным — сильная власть монарха, основанная на разумных принципах и способная обеспечить обществу благоденствие его членов.

Образ просвещенного и доблестного государя становился для них наивысшим воплощением гуманистического идеала совершенного человека.

В североитальянских тираниях складывался монархический вариант «гражданского гуманизма», близкий, однако, к флорентийскому в исходных позициях и общей идейной направленности, в частности в особом внимании, которое гуманисты уделяют историческим сюжетам в поисках объяснения явлений современности и обоснования своей политической позиции. Подобно «Истории флорентийского народа» Бруни, гуманист Пьетро Паоло Верджерио пишет историю Падуи, но называет ее «Жизнеописания правителей из рода Каррара» (в чем и выявляется различие политических позиций двух современников) и акцентирует внимание не на периоде республиканского Рима, а на годах правления Цезаря, когда закладывалась основа Римской империи.

Развитие педагогических идей в XV в. во многом определялось гражданственным характером гуманистической мысли этого времени. Достаточно сравнить трактаты Пьетро Паоло Верджерио («О благородных нравах и свободных науках») и Леонардо Бруни («О научных и литературных занятиях») ¹, чтобы почувствовать единодушие в признании гуманистами высокой роли *studia humanitatis* в воспитании нового человека, разносторонне образованного, добродетельного, творчески активного, глубоко сознающего свой гражданский долг.

«Свободным умам и тем, которые должны заниматься государственными делами и бывать в общественных

¹ Русский перевод обоих трактатов см. в кн.: Идеи эстетического воспитания, т. I — Античность, средние века, Возрождение. М., 1973, стр. 319—336.

собраниях, — пишет Верджерио, — более всего подобает знать историю и изучать моральную философию... В философии содержатся обязанности всех людей и что кому должно соответствовать, в истории — что было сделано и сказано и что должно быть добавлено в свое время. Не ошибусь, если прибавлю к этим наукам третью — красноречие, которое также является частью гражданских наук. Благодаря философии мы можем правильно думать, что является главным в любом деле; благодаря красноречию — веско и красиво говорить, что в высшей степени привлекает многие души. История помогает нам и в том и в другом»¹.

В программу образования, которую обосновывает трактат Верджерио, входят и другие науки — грамматика и поэтика, музыка, арифметика и геометрия, естествознание, медицина, право и теология. Знакомство со всеми сферами знания, по мнению гуманиста, полезно каждому, но углубленное изучение той или иной науки должно предполагать особую склонность к ней². Что же касается истории, риторики и этики, то их значение не вызывает сомнения — ведь они хранят в себе главное духовное богатство человеческого опыта. «Читать, писать и познавать вновь открытые деяния древности, говорить с прошлым о настоящем и делать нашим и прошлое и будущее. Что может быть более радостным и более полезным?»³ Это высказывание очень близко мыслям Бруни в его трактате «О научных и литературных занятиях». «Я говорю не об обычном бессистемном образовании, которое имеют те, кто теперь занимается теологией, — указывает Бруни, — а о настоящем и свободном, соединяющем умение владеть языком с фактическим знанием»⁴.

Большое значение он придает правильному отбору литературы и глубокому осмыслению прочитанного: «...первая наша задача — позаботиться о том, чтобы читать только лучшее и проверенное. Вторая же задача заключается в том, чтобы лучшее и проверенное усваивать путем серьезного размышления»⁵. Критерием оценки материала для изучения и своих собственных знаний сле-

¹ Идея эстетического воспитания, т. 1, стр. 323.

² См. там же, стр. 324—325.

³ Там же, стр. 322.

⁴ Там же, стр. 329.

⁵ Там же, стр. 330.



Донателло. Голова пророка.
1436. Музей собора. Флоренция

дует считать, по мнению гуманиста, сочетание фактического богатства с красотой и совершенством языка. «Ведь и язык без знания фактов бесплоден и пуст, и фактические знания, сколь бы ни были они значительны, если лишены литературного блеска, оказываются недоступными и темными»¹. Чрезвычайно полезно поэтому читать поэтов (как из-за «разнообразных сведений о многих вещах, так и из-за необыкновенной красоты языка»²), ораторов, историков. «У ораторов мы научимся восхвалять благодеяния и проклинать злодеяния, одобрять, убеждать, волновать, устрашать. Хотя все это делают и философы, однако (не знаю, каким образом) именно во власти оратора вызывать гнев, милосердие, возбуждение и подавленность души»³. Кроме риторики и моральной философии необходимым компонентом новой системы образования Бруни считает историю. «Из истории мы узнаем как о происхождении и развитии своего народа, так и о военных и мирных деяниях свобод-

¹ Идей эстетического воспитания, т. I, стр. 336.

² Там же, стр. 334.

³ Там же, стр. 333.

Антонио Росселлино. Портрет
Маттео Пальмиери. 1468. На-
циональный музей. Флоренция



ных народов и великих государей. Знание прошлого да-
ет благоразумные советы»¹.

Итак, смысл образования Бруни видит прежде всего
в овладении комплексом гуманитарных знаний, обладаю-
щим большой силой нравственного воспитательного воз-
действия на человека.

Гуманистическая педагогика первой половины XV в.
отражала социальную задачу, поставленную творцами
новой культуры, — формирование светского мировоззре-
ния на базе *studia humanitatis*. Расширяя рамки тради-
ционной образованности (включавшей и «божественное
знание» — теологию), воюя с невежественной ученостью,
Бруни, Верджерио и многие другие гуманисты мечтали
видеть нового человека мудрым и добродетельным, сво-
бодным и полезным обществу гражданином. Приобретен-
ные познанием мудрость и нравственное совершенство,
будучи руководством в повседневной практической жиз-
ни, воспринимались как основа человеческого достоинст-
ва. Идеал нового человека, провозглашенный Петраркой
и нарисованный в общих чертах гуманистами следующе-
го поколения, окончательно сформируется в учении Лео-

¹ Идея эстетического воспитания, т. I, стр. 333.

на Баттиста Альберти, его философскому обоснованию послужат также труды Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола.

В гуманистическом движении первой половины XV в. идеал личности, раскрепощенной духовно (на что была направлена новая система образования и воспитания) и обретающей счастье в обществе (не случайно гражданские науки выдвигаются в этой системе на первый план), стал стержнем формирования новой культуры. Этот идеал, различно преломлявшийся в том или ином направлении гуманистической мысли, был тем не менее главным идейным звеном всего движения. В разнообразном по характеру творчестве Бруни, Валлы, Манетти, Поджо, Альберти понимание достоинства человека обогащалось существенными, дополняющими друг друга чертами, и в итоге складывался единый гуманистический критерий оценки личности.

«Гражданский гуманизм» Флоренции был лишь одним из течений в культуре итальянского Возрождения, но принятый им за основу социальный аспект проблемы человека и его достоинства оказался важным завоеванием всего гуманистического движения первой половины XV в.

§ 2. ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ЛОРЕНЦО ВАЛЛЫ

Современником Леонардо Бруни был Лоренцо Валла (1407—1457). Уроженец Рима, он получил образование в кругу гуманистов, связанных с папским двором. В 1430—1431 гг. Валла преподавал риторику в университете Павии. К этому периоду относится главное его философское сочинение «О наслаждении», которое в редакции 1432 г. названо «Об истинном благе», а позднее — «Об истинном и ложном благе» («*De voluptate*» — «*De vero bono*» — «*De vero falsoque bono*»). В 1437—1448 гг. Валла был секретарем при дворе неаполитанского короля Альфонса Арагонского, затем — в папской курии. В отличие от гражданственных мотивов в моральной философии Бруни с ее близким к стоическому пониманием добродетели, в этической концепции Валлы проблема земного счастья решается в духе учения Эпикура, где истинное и высшее благо отождествляется с наслаждением. Философским проблемам морали посвящено указанное выше сочинение Валлы, написанное в остро полемическом духе, в

форме диспута, участниками которого выступают гуманисты Бруни, Беккаделли и Никколи, причем Бруни оказывается защитником стоической морали, Беккаделли развивает идеи эпикурейской философии, а Никколи отстаивает христианскую точку зрения. Пафос произведения — в решительном ниспровержении принципов аскетической морали и обосновании нового понимания человеческой природы.

Естественным и неотъемлемым свойством человека Валла провозглашает право на наслаждение (*voluptas*). По мысли Валлы, главный закон, направляющий человеческую жизнь, — именно наслаждение, а не добродетель (понимаемая стойками как отрешенность от земных благ) и не христианская аскеза, допускающая в качестве единственно полноценного чувства любовь к богу.

Разве есть что-либо более абсурдное, вопрошает Валла устами Беккаделли, чем честь (*honestas*), требующая выполнения гражданского долга и служащая сама себе наградой, по утверждению стойков?¹ И не колеблясь заявляет: долг по отношению к собственной природе следует предпочесть долгу перед родиной². «Я докажу... — пылко заверяет он, — что самый термин «честь» есть нечто пустое, обманчивое и весьма опасное, тогда как нет ничего более приятного и превосходного, чем наслаждение»³. Ведь наслаждение, включающее как удовольствия чувственные, так и духовные радости, предопределено самой природой. Эта разумная устроительница всего мирского позаботилась о том, рассуждает Валла, чтобы наделить человека чувствами, способными воспринимать красоту вещей и испытывать при этом разнообразные приятные ощущения. В равной мере она предоставила и духовной части человеческой природы возможность испытывать удовольствие от моральных благ (достоинство, почет, дружба, могущество) и познавательной способности разума. И если эти «воздержанные стойки» не отрицают того, что телесные и все внешние блага созданы природой, не понятно, «почему они не причисляют их к благам»⁴, ведь никто не вправе обвинить природу в неразумности... Природа божественна и потому разумна —

¹ См.: Lorenzo Valla. *De vero falsoque bono*, ed. by M. de Panizza Lorch. Bari, 1970, p. 46 (l. 2, I).

² См.: *ibid.*

³ *Ibid.*, p. 22 (l. XVI).

⁴ *Ibidem.*

следуя ее законам, люди должны предпочесть удовольствия страданиям, стремиться к радости, а не к печали и мукам; «...мы утверждаем жизнь, а те (стоики. — Л. Б.) — смерть»¹. Так, отвергая принципы аскетизма, свойственные стоической этике и христианской морали, Валла вслед за Эпикуром объявляет стремление к полнокровной земной жизни, где раскрываются все стороны человеческой природы, главным нравственным критерием. Как гуманист он славит земные радости, реабилитирует телесное (для него природа — воплощение доброго начала, носитель божественной мудрости), но не видит в этом принципиального противоречия с христианством. В любви ко всему естественному, предустановленному природой, заключена и любовь к богу — верховному творцу земных благ².

Природное (божественное в конечном итоге) благо действительно и плодотворно; признаком его плодотворности для человека и является наслаждение. По мысли Валлы, счастье состоит в том, что человек ощущает себя частью природы — единого целого — и всемерно наслаждается бесконечным разнообразием благ, в ней заключенных. Стремясь к радостному восприятию мира, которое могут дать чувства и разум, человек как бы приобщается к разлитому в природе божественному благу и становится участником универсальной, мировой жизни.

Понятие «наслаждение» у Валлы приобретает оттенок божественного благословения (*divina voluptas*), освящающего полнокровное проявление всех свойств человеческой природы; наслаждение выступает как цель и награда людей за их добродетельные поступки.

Пантеистические тенденции в философской концепции наслаждения Валлы уводят его мысль от строгого соответствия основам христианского вероучения. Валла-гуманист, оправдывающий мирское предназначение человека, более последователен, чем Валла-христианин. Он своеобразно интерпретирует христианскую доктрину, «примиряя» ее с эпикурейской теорией наслаждения как высшего блага (третья книга трактата — речь Никколи). Восторженное преклонение Валлы перед радостями земной жизни (чему посвящены две первые книги трактата)

¹ Lorenzo Valla. De vero falsoque bono..., p. 22 (l. 1, XVI).

² См. *ibid.*

налагает отпечаток и на описание райского блаженства в речи Никколи. Наслаждения, «предназначенные» человеку в вечной жизни, сохраняют у Валлы чувственный, плотский характер, унаследованный от радостей земного существования. В рассуждениях Никколи по существу снимается вопрос о греховности телесного начала.

Не отказываясь от дуалистической трактовки человека («тело» — «дух»), Валла истолковывает этот дуализм по-новому, вразрез с христианской доктриной — как гармоническое равновесие, равноправие телесного и духовного начал, а не как их антагонизм. В понимании гуманиста душа и тело одинаково предуготованы природой к наслаждению — удовольствия духовные и телесные равноценны.

Валла не только призывает к максимальному удовлетворению человеческих потребностей, к использованию всех благ, созданных природой и людьми, но возводит в моральную категорию самый принцип полезности. Наслаждение потому и есть конечная цель стремлений человека, что оно сопряжено с пользой. Тот, кто осмеливается подавить в себе то, что предписывает природа, поступает против своей пользы.

Полезность — естественный принцип и важнейший критерий действий человека, всей его жизни. Отсюда выгода и расчет, которые Валла считает основами добродетели. Жить добродетельно, считает он, значит действовать с пользой для себя. Это не только не исключает милосердия, но предполагает взаимную любовь людей, ибо и в этой любви заключено наслаждение. По мысли Валлы, люди, если они не злодеи и не глубоко несчастны, не могут не радоваться благу другого.¹ Более того, надо приучать себя уметь радоваться благу другого человека, надо оставить надежду, что люди будут любить нас, если мы не будем стремиться оказать им большие услуги¹. Отношения людей строятся на взаимной пользе; принцип полезности лежит в основе всех общественных институтов — государства, законов и т. п. Сближая наслаждение с полезностью (все, что вызывает удовольствие, полезно), Валла стремится оправдать тягу людей к благу в мирской жизни — благу разностороннему: чувственно осязаемому и духовному, природному и сотворенному человеком.

¹ Lorenzo Vall a. De vero falsaque bono... (l. 1).

Наслаждаться красотой природы и человеческого тела, ублажать слух чудесной мелодией, вдыхать аромат садов и полей и получать удовольствие от вкусной пищи и вина, испытывать радость любви, восхищаться дружбой, стремиться к материальному достатку и ценить богатство, а также познавать счастье духовной жизни, которое дают наука, поэзия, искусство, — таков реальный смысл земного существования человека, его предназначение. Господствовать в этом мире — значит для человека обращать на пользу и радость себе заключенное в нем благо.

В трактате «О наслаждении» Валла развивает гуманистическую идею гармонии человека и природы, но строит ее — и в этом своеобразии его этической концепции — на принципе «наслаждение» — «полезность». Философия Валлы жизнерадостна и оптимистична, она побуждает человеческую натуру к активному проявлению всех ее свойств, освобождает ее от тесных пут аскезы¹.

Этическая теория Валлы содержала в себе могучий «светский потенциал», она оказала заметное влияние на развитие ренессансной философии последующего столетия. Для Валлы земное предназначение человека еще неотделимо от высшей цели — небесного блаженства, но уже обладает самостоятельной ценностью; более того, в рамках единой *divina voluptas* (божественного наслаждения) наслаждения мирской жизни — чувственные и духовные — однохарактерны и равноценны с эвдемоническими. И все же, хотя этика гуманиста не претерпевает последовательной секуляризации, своими существенными сторонами она повернута к жизни. Этике Валлы свойственны черты индивидуализма и утилитаризма, но было бы ошибочным сводить его творчество к выражению интересов нарождающейся буржуазии, как это делают некоторые исследователи. Возвеличение природных свойств человека, его жизненной активности и созидательной энергии делает Валлу, как и все гуманистическое движение, выразителем передовых устремлений более широких слоев феодального общества. А если говорить об эгоистических началах его этики, то они содержатся в ней скорее в потенции: личная польза — наслаждение еще не выходит у Валлы за пределы общественной

¹ См.: F. Gaeta. Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'umanesimo italiano. Napoli, 1955, p. 52 и др.

морали; она должна существовать, не нарушая интересов других людей. Идея взаимной любви и полезности серьезно корректирует «эгоистически-утилитаристскую» тенденцию моральной философии Валлы.

В историю итальянского гуманизма Лоренцо Валла вписал немало ярких страниц. И не только тем, что обратил внимание на первостепенную важность удовлетворения всех потребностей человеческой природы, подчеркнул право людей на чувственные наслаждения, на все радости земного бытия, но и острой критикой католической церкви, ее догматики и институтов.

В ставшую к тому времени уже традиционной критику монашества и церковных нравов Валла вносит существенно новое.

В диалоге «О монашеском обете» («De professione religiosorum») он ставит под сомнение правомерность существования важнейшего христианского института — монашества¹. Валла не видит пользы в монашеском отречении от мира, покоящемся на добродетели послушания, бедности и воздержания. Автор трактата «О наслаждении» признает, что «добродетель — не только в перенесении бедности, но и в том, чтобы разумно распоряжаться богатством; не только в воздержании, но и в браке; не только в послушании, но и в том, чтобы мудро управлять»². Сдерживать естественные порывы монашеским обетом совсем не значит проявлять подлинное благочестие, тем более что в действительности этот обет далек от аскетизма. «Ну что ж, назовем бедностью то, как вы живете», — саркастически замечает Лаврентий в диалоге «О монашеском обете», — ...ведь у вас нет недостатка ни в пище, ни в крове, ни даже в вине, — и все это не добыто трудом». Слишком скромный дар предоставляется богу, чтобы ожидать за него в награду святость и вечное блаженство. «Поэтому, брат, еще и еще раз подумай, действительно ли ты так уж много даровал богу»³. Монашеское звание толкает людей на ложный путь внешнего благочестия и лицемерной морали. Куда более заслуживают награды те, кто достойно переносит радости и невзгоды в миру. К такому выводу подводит

¹ Перевод в кн.: Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии. М., 1963.

² Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии, стр. 108.

³ Там же, стр. 126, 127.

читателя Валла, хотя заключает диалог скупой похвалой «последователей апостолов»¹, скорее подчеркивающей пропасть между идеалом и реальностью, нежели выражающей искренний пиетет гуманиста по отношению к монашеской братии. В диалоге «О монашеском обете» сформулирован прямой практический вывод из этической концепции Валлы: воскрешение прав человека на удовлетворение всех его жизненных потребностей делает бессмысленным христианский аскетизм и олицетворяющий его институт монашества.

Еще более смелым выпадом против церкви стал трактат Валлы «Рассуждение о подложности так называемой грамоты Константина» («De falso credita et emendata Constantini donatione Declamatio») ² — резкий политический памфлет, где главным аргументом становится научный анализ. Обращаясь к истории и археологии, палеографии, исторической географии, филологии и другим областям знания, гуманист неопровержимо доказывает подложность этого важного церковного документа, призванного оправдать теократические притязания папства, и выступает с гневной филиппикой против пап. «Нужно ли мне продолжать свою речь о деле, столь очевидном? — заключает Валла свое исследование. — Я утверждаю не только то, что Константин не даровал стольких владений и римский первосвященник не мог приобрести на них права давности, а утверждаю также, что если бы и то и другое имело место, тем не менее всякое право на владение было бы утрачено в результате преступлений, совершенных владельцами, ибо мы видим, что разорения и бедствия всей Италии и многих провинций происходили из одного этого источника... Можем ли мы признать законной самую основу папской власти, если мы видим, что папская власть является причиной столь страшных преступлений, столь громадных и столь разнообразных бедствий?»³. Обвинение в преступлениях, которое Валла бросает папству, и его нападение на юридическую основу светской власти церкви найдут мощный отклик в эпоху Реформации (в Германии Ульрих фон

¹ Итальянские гуманисты XV в. о церкви и религии, стр. 137.

² Трактат был написан в 1440 г. во время войны между Римом и Неаполитанским королевством. Альфонс Арагонский поручил Валле разоблачить «Константинов дар» — документ, опираясь на который папы обосновывали территориальные притязания и материальные блага церкви.

³ Итальянские гуманисты XV в. о религии и церкви, стр. 213—214.

Гуттен впервые издал трактат Валлы и перевел его на немецкий язык)¹. В Италии методы научной критики, выдвинутые Валлой, получили развитие в историко-политической мысли XVI в., в трудах Макиавелли и Гвиччардини.

Валла-гуманист выступает за новый подход к вопросам веры и культуры, что находит последовательное выражение в таких сочинениях, как диалог «О свободе воли» («De libero arbitrio»), трактат «Красоты латинского языка» («Elegantiae linguae latinae») и «Диалектические диспуты» («Dialecticae disputationes»). В его понимании отношение человека к богу должно быть лишено абстрактной рационалистичности, привнесенной в христианство схоластической теологией и томистским аристотелизмом, и опираться на искренность религиозного чувства. Считая, что человеческий разум не может познать бытие и волю бога («О свободе воли»), Валла отводит вере сферу эмоций, интуиции, алогического, но тем прочнее утверждает рациональное начало в делах человеческих. Разум, освещающий путь людей и контролирующийся их волю, естественно побуждает к добру.

Божественное провидение мудрое и справедливое; оно не лишает, по мысли Валлы, волю людей ее естественной самостоятельности и не сковывает их творческую активность.

Земное счастье достигается посредством овладения богатствами культуры, человеческого опыта. Особую роль играет на этом пути моральная философия. Валла обращает внимание на то, что плодотворность ее во многом определяется реальным, жизненным содержанием слов. Он всемерно поднимает значение филологической науки (трактат «Красоты латинского языка»), грамматики, в которой видит подлинную логику, и, продолжая гуманистическую традицию, сражается с невежеством и оторванностью от жизни схоластической диалектики («Диалектические диспуты»).

Задача ученого и всякого разумного человека, по мысли гуманиста, — добиваться наиболее правильного понимания и употребления слова — носителя историче-

¹ Рассуждение о подложности так называемой «Дарственной грамоты Константина» вызвало гнев и возмущение в римской курии. В 1444 г. Валла был приговорен инквизицией к сожжению; его спасло дипломатическое заступничество перед папой короля Неаполя.



Мазаччо. «Изгнание из рая»,
деталь фрески в Капелла
Бранкаччи, церковь Санта
Мария дель Кармине. 1427—
1429. Флоренция

ского опыта и культурных ценностей. Таким было для Валлы слово латинское, блестяще раскрывшее свои потенции в праве и литературе Древнего Рима. Латинский язык был в его понимании выразителем общности древней и современной культуры. Высоко ценя общественно-историческую роль слова, Валла вслед за Бруни продолжал борьбу за новую филологию.

Творчество Валлы составило важный этап в развитии гуманистической мысли Италии и приобрело общеевропейское значение уже в эпоху Возрождения: влияние его идей можно видеть в трудах Эразма, Монтеня и других гуманистов XVI в.

* * *

Первая половина XV столетия в Италии — время бурного подъема гуманистической культуры. Новая интел-



Франческо дель Косса. «Сад любви», деталь фрески «Аллегория месяцев» в Палаццо Скифанойя. 1469—1470. Феррара

лигенция становится все более влиятельной прослойкой общества. Почти в каждом крупном итальянском городе складываются центры нового образования, науки и культуры. Широкая педагогическая и публицистическая деятельность гуманистов с нарастающей интенсивностью воздействовала на общественное сознание. Современников привлекала в гуманистах жизненность ориентации их научных занятий, полемическая заостренность решаемых ими идеологических проблем, практическая целенаправленность всей новой системы знания. В глазах современников гуманисты олицетворяли новый тип ученого — разносторонне образованного, непредубежденно оценивающего мир и черпающего мудрость из богатейшего арсенала античной культуры. Гуманистов уважали, ценили, а в таких, как Леонардо Бруни, Поджо Браччолини или Маттео Пальмиери, видели идеальных граждан и мыслителей, всемерно возвеличивали их и стремились подражать им.

Как учения гуманистов, так и их общественная и научная деятельность, создававшие им признание и славу, формировали новое понимание человеческого достоинств-

ва. «Чем последовательнее с течением времени все воззрения итальянцев,— писал Буркхардт,— подчиняются гуманизму, тем тверже становится общее убеждение, что человеческое достоинство не зависит от происхождения»¹. Эта моральная проблема, остро социальная по значению, была одной из первых, получивших гуманистическую интерпретацию. О достоинстве человека, истинном его благородстве писали Данте и Петрарка. В XV в. развенчание сословно-феодального понимания достоинства становится характерным для гуманистической литературы, а наиболее значительные специальные трактаты — «О благородстве» («De nobilitate») Поджо Браччолини² и «Об истинном благородстве» («De vera nobilitate») Кристофоро Ландино — не оставляют сомнения в единодушном отношении гуманистов к этой проблеме.

«Поджо в своем разговоре о знатных («О благородстве». — Л. Б.) не встречает противоречия,— подчеркивает Буркхардт, — в своих собеседниках Никколо Никколи и Лоренцо Медичи (брат великого Козимо) в том, что не существует другого рода благородства, кроме личных заслуг. В этом разговоре остроумно опровергается все то, что, по мнению некоторых, составляет исключительную принадлежность благородного происхождения»³. Гуманистическая идея личного достоинства и благородства, связанных не со знатностью происхождения, а с собственными заслугами человека, имела широкий общественный резонанс. Она находила прямой отклик в среде пополанства (и его предпринимательской прослойки в особенности), взгляды которого были принципиально враждебны сословно-феодальной идеологии.

Связь гуманизма с жизненно важными задачами современности видна и в новой оценке богатства и накопительства, отличной не только от официальной позиции

¹ Я. Буркхардт. Культура Италии в эпоху Возрождения, т. 2, стр. 83.

² Поджо Браччолини (1380—1459) получил образование во Флоренции в кругу единомышленников Салютати и в 1404 г. по его рекомендации поступил на службу в римскую курию, где провел 50 лет. С 1453 г. был канцлером Флорентийской республики. Трактат «О благородстве» написан им в 1440 г.

³ Я. Буркхардт. Культура Италии, т. 2, стр. 83—84.

церкви, но также и от попыток некоторых теологов приспособить католическую мораль к экономическим веяниям времени. Христианскому принципу бедности — основы добродетели — и стоической идее презрения к внешним благам гуманисты XV в. противопоставляли тезис Аристотеля о богатстве как необходимом условии проявления добродетели в гражданской жизни. В письмах Леонардо Бруни и его предисловии к переводу «Никомаховой этики» Аристотеля подчеркивается моральная ценность богатства (как иначе, по мнению гуманиста, раскроется добродетель щедрости и благотворительности?)¹. Эту мысль развивает в трактате «О гражданской жизни» Маттео Пальмиери: богатство и изобилие для «доблестных людей» — лишь средство осуществления добродетели. И в духе «гражданского гуманизма» он подчеркивает исключительное значение деятельности в экономической и социально-политической сфере для морального совершенствования человека: тот, кто проводит жизнь в уединении и не приобретает опыта в предпринимательстве и административных делах, «никогда не станет справедливым и мужественным»². Богатство, материальные блага как внешнее выражение и итог социальной активности, в которой только и формируется добродетельный, нравственно совершенный человек, — таково идейное обоснование стремления пополанства к накопительству и политической карьере в гуманистической литературе Италии первой половины XV в. Социальная подоплека решения проблемы богатства раскрывается в сочинениях Поджо Браччолини «О жадности» («De avaritia», 1428) и «Против лицемеров» («Contra hypocristas», 1449). Поджо исходит в своих рассуждениях о богатстве и бедности из признания общественной пользы материальных благ. С этой позиции он оценивает и порок алчности. Допустимо лишь такое стремление к накопительству, которое сопутствует честному труду и приносит пользу обществу. Поэтому аморальна ненасытная жадность, но в равной мере порочны пассивность и паразитизм монахов, ханжески восхваляющих бедность³.

¹ См.: Н. Барон. Franciscan Poverty and Civic Wealth in Humanistic Thought. — «Speculum», 1938, vol. XIII, N 1, pp. 20—21.

² Ibid., p. 23.

³ См.: Poggio Bracciolini. De avaritia — Prosatori latini del Quattrocento. Milano — Napoli, 1952, pp. 248—300.



Донателло. «Благовещенье». Церковь Санта Кроче. 1428—1433, Флоренция

В трактате «Против лицемеров» Поджо говорит о громадном вреде монашества — армии тунеядцев и лицемеров — как для общества, так и для самой религии.

* * *

Итоги, к которым пришло гуманистическое движение первой половины XV в., весьма многообразны. Оформилась новая наука — «знания человеческого»: был достигнут значительный подъем в области филологии и истории — стал складываться критический метод исследования, — а также риторики и поэтики, исходивших из классических образцов и широко использовавшихся в политической публицистике и литературе. Подлинной царицей *studia humanitatis* стала этика, так как именно она выражала во всей полноте новые представления о личном достоинстве, его земном предназначении. Эпоха перехода от феодальных отношений к капиталистическим обусловила светскую, рационалистическую направленность решения этических проблем в творчестве гума-

Антонио Поллайоло. Женский портрет. 1460-е годы. Музей Пальди-Пеццоли. Милан



нистов. По сравнению с этапом раннего гуманизма усиливается тенденция к секуляризации моральной философии, хотя она еще не достигает полного и последовательного выражения. Возникают разные направления в гуманизме: «гражданский гуманизм» Бруни, «индивидуалистический утилитаризм» Валлы, — отражавшие различные подходы к решению общей задачи — борьбы за утверждение новой, ренессансной культуры. «Гражданский гуманизм» с его ориентацией на проблемы социальной этики (главная задача — воспитание человека-гражданина) получает широкое распространение во Флоренции. В учении о человеке, выдвинутом Валлой и обычно трактуемом только в индивидуалистическом аспекте, этический принцип «наслаждения — полезности» базируется на идее гармонии личности и общества.

Социальной ориентацией отмечено и развитие всего комплекса «знаний человеческого»: подчеркивается значение филологической науки и общественно-историческая роль слова; публицистический характер приобретает история, особенно в творчестве Бруни; риторика оказывается тесно связанной с решением этико-политических задач; бурно развивается гуманистическая педа-

гогика. Особенно показательна в этом отношении этика, все более прочно укреплявшаяся на светски-рационалистических основаниях. Правда, большинству гуманистов католическая доктрина представлялась еще убедительной в общих ее основаниях, а вера воспринималась ими как необходимый элемент мировоззрения (в этом они всецело принадлежали своей эпохе). Но тем большее объективное значение получало проникновение гуманистических идей и научных принципов в устоявшуюся систему религиозного мышления. Формировался новый взгляд на человека и его место в мире, серьезно подрывавший устои этой системы и вооружавший современников идеей свободы и творческой активности.

Гуманистическое мировоззрение получило широкое общественное признание, проникло в разные сферы ренессансной культуры. Идеи «гражданского гуманизма» находили живой отклик во флорентийском искусстве раннего Возрождения, особенно в творчестве таких выдающихся мастеров, как Мазаччо, Донателло, Брунеллески. Ярким свидетельством воздействия новых этических идей, гуманистического идеала личности стал итальянский портрет первой половины XV в. Его классические реминисценции и реалистические формы (в живописи, медальерном искусстве и в скульптуре) «явились своеобразным отражением гуманистического учения о достоинстве человека с его стремлением к идеалу гармонического *homo virtuosus*»¹. Тесная взаимосвязь гуманизма и искусства Возрождения выражена и в эстетике с ее реалистическими принципами. Блестящий пример такого синтеза — творчество Леона Баттиста Альберти.

¹ В. Н. Гращенков. Гуманизм и портретное искусство раннего итальянского Возрождения. — В кн.: Советское искусствознание-75. М., 1976, стр. 144.



ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ
КОНЦЕПЦИЯ
ЛЕОНА БАТТИСТА
АЛЬБЕРТИ

Леон Баттиста Альберти родился 18 февраля 1404 г. в Генуе. Его отец Леонардо Альберти (Леон Баттиста был внебрачным сыном) принадлежал к одной из влиятельных купеческих фамилий Флоренции, изгнанной из родного города политическими противниками. Первоначальное образование Леон Баттиста получил в Падуе в школе известного гуманиста-педагога Гаспарино да Барцицца, после смерти отца (в 1421 г.) уехал в Болонью, где изучал в университете каноническое право и посещал лекции Франческо Филельфо по греческому языку и литературе. Со студенческими годами связано начало увлечений Альберти философией и математикой. По окончании университета в 1428 г. ему было присвоено звание доктора канонического права. Альберти был принят на службу секретарем к кардиналу Альбергати, а в 1432 г. по протекции влиятельных покровителей из высшего клира получил должность в папской канцелярии, где и прослужил более 30 лет.

Уже в первые годы пребывания в Риме Альберти начал изучать картографию и теорию живописи, одновременно работая над сочинением «О семье», посвященным проблемам морали. В 1434—1443 гг. в свите папы Евгения IV Альберти побывал во Флоренции (в 1435, затем в 1441—1443 гг.), Ферраре, Болонье. В эти годы он много интересовался искусством, написал трактаты «О живописи», «О ваянии», а также завершил этический трактат «О семье» (1441), с которым связаны две другие его работы того же периода — «О спокойствии души» и «Теодженио». В 1443—1452 гг., находясь почти постоянно в Риме, Альберти интенсивно изучал архитектуру и математику, не оставляя, однако, литературных занятий. К этому времени относятся наиболее значительные его работы — трактат «О зодчестве» и аллегорическая сатира «Мом, или о государе».

С 40-х годов начинается архитектурная практика Альберти, прославившая его далеко за пределами Италии. Ему принадлежат проекты храма Сан Франческо в Римини, церковей Сан Андреа и Сан Себастьяно в Мантуе, палаццо Ручеллаи и обновление фасада церкви Санта Мария Новелла во Флоренции (последние два проекта были заказаны ему уже известным нам Джованни Ручеллаи).

Оставив в 1464 г. службу в курии, Альберти продолжал жить в Риме, занимаясь научным и литературным

творчеством. К числу последних его работ относится трактат «О принципах составления кодов» и сочинение на темы морали «Домострой». Умер Альберти 25 апреля 1472 г. в Риме¹.

Имя Леона Баттиста Альберти — одно из наиболее выдающихся в культуре итальянского Возрождения, Человек исключительной образованности, подлинный «uomo universale», Альберти занимался самыми разными областями науки и искусства, обнаруживая широчайшую эрудицию и блестящие способности. Математика, механика, картография, философия, этика, эстетика, педагогика, теория архитектуры, живописи и ваяния — таков круг его творческих интересов, включавший также литературу и архитектурную практику. Важнейшей чертой творчества Альберти несомненно было стремление к новаторству, органически сочетающееся с вдумчивым проникновением в античную мысль.

Поиски нового оказались особенно плодотворными в тех сферах деятельности Альберти, где теория непосредственно связывалась с практикой: прежде всего в архитектуре, затем в эстетике, этике, педагогике. Большинство сочинений Альберти проникнуто живой творческой мыслью, наблюдениями над действительностью, стремлением откликнуться на острые проблемы современности. Альберти в отличие от многих гуманистов XV в., увлеченных классической латынью, стал писать научные сочинения и на *volgare*. Таковы его трактаты о морали («О семье», «О спокойствии души», «Домострой»), рассчитанные, в первую очередь, на широкие слои образованных горожан. Кругу друзей были предназначены литературные сочинения Альберти — латинские миниатюры (подражания Лукиану), так называемые «Застольные беседы» («*Intercoenales*»)², посвященные главным образом моральным проблемам. В написанных, как правило, остро сатирически «беседах» тонко переплетаются юмор и назидание, желание развлечь читате-

¹ О биографии Альберти см. фундаментальное исследование: G. Mancini, *Vita di Leon Battista Alberti*; seconda edizione completamente rinnovata, con figure illustrative. Roma, 1967 (первое издание — Firenze, 1911).

² Цикл «*Intercoenales*» охватывает несколько десятков басен и аллегорий, относящихся к разным периодам творчества Альберти. Они объединены в несколько книг; две из них посвящены Леонардо Бруни и Поджо Браччолини.

ля и намерение обратить его мысли к серьезным жизненным вопросам. К этому литературному циклу примыкает «Мом, или о государе» («Mopus, o de principe») — латинская аллегория в духе Лукиана. В своих моральных трактатах Альберти отходит от традиционного сугубо теоретического анализа этических проблем и повествует о них обыденным языком, чтобы дать широкому кругу читателей представление о путях к достижению счастья, о нравственном совершенстве, об отношении к семье и обществу и т. п. Форма диалога служит скорее разностороннему обсуждению того или иного вопроса, чем противопоставлению различных точек зрения. Мысль автора ясна и часто постулируется в виде четких максим-назиданий.

§ 1. ЧЕЛОВЕК И ФОРТУНА

Проблема предопределения и связанный с ней вопрос о детерминированности поведения человека — одна из центральных в христианской теологии; ее решение направляет всю систему католической этики и, в частности, понимание свободы воли человека, его способности к самостоятельным действиям и ответственности за них. Вопрос о соотношении свободы воли человека и свободы его действий с божественным предопределением вызывал острые споры среди средневековых богословов и схоластов. Складывавшееся гуманистическое мировоззрение, исторически тесно связанное со средневековым образом мышления, исходило нередко из традиционной постановки этических задач, но придавало им античное обличье и вкладывало в их решение подчас принципиально иной смысл.

Учение о человеке и его месте во Вселенной, о специфике его индивидуального и социального бытия Альберти развивает на базе античной философии. Он не использует понятий, принятых в схоластике, но по существу рассматривает проблему детерминированности человеческой воли и действий, когда говорит о природе, естественных закономерностях, фатуме, Фортуне. Отправным моментом здесь, очевидно, выступает античная традиция, культивировавшая представление о Фортуне как детерминированности человеческого бытия. Сама жизнь города ренессансной эпохи с ее бурным разворо-

том политических событий и противоречий экономического развития придавала этой проблеме остроту и актуальность. Тема Судьбы часто возникает и в купеческих записках, и на страницах гуманистических сочинений.

В трактате «О семье» Альберти пытается ответить на вопрос: «Действительно ли судьба столь могущественна, даровано ли ей это высшее право своим непостоянством разрушать выдающиеся семьи?»¹ Решение этой проблемы Альберти строит на философской основе. «Природа, т. е. бог,— пишет он,— создала человека частью небесным и божественным, частью же самым прекрасным и благородным среди всех смертных, снабдив его обликом и членами, весьма пригодными ко всякого рода движению, а также к тому, чтобы ощущать и избегать всего вредного; она наделила его способностью к рассуждению, чтобы исследовать и принимать необходимое и полезное; она одарила его движением и чувством, желанием и стремлением, дабы с их помощью он ясно чувствовал и лучше понимал полезное и избегал вредного; она дала ему ум, понятливость, память и разум — свойства божественные и самые подходящие для того, чтобы исследовать, различать и понимать, чего следует избегать и к чему стремиться, дабы лучше сохранить самого себя»².

Итак, особое положение человека в мире определено его причастностью к земному и небесному. Эта двойственность — отличительное и в то же время совершенное свойство его природы. Совершенство же заключено в активных способностях человека двигаться, чувствовать, желать с целью наилучшего приспособления к внешнему миру и самосохранения. Разумная ориентация, способность отличать плохое от хорошего, вредное от полезного — результат деятельности его разума. Разумное начало, в наибольшей мере составляющее специфику природы человека, позволяет ему осмысливать свое существование во внешнем мире и наилучшим образом приспособляться и использовать его.

Альберти видит в человеке гармоническое начало, выступающее в единстве разнообразных форм его дея-

¹ L. B. Alberti. *Opere volgari*, v. I, I libri della famiglia, *Cena familiaris*, Villa, a cura di C. Grayson. Bari, 1960, p. 4 (далее — Alberti, v. I).

² Alberti, v. I, pp. 133—134.

LEONIS BAPT. ALB. V. CE. DE ARCHIT.
LIBER SEXTVS IN CI P I T
ORNAMENTVM
INEAMENTA ET



maiestatem operum, et multa fabrilium, et que ad pu-
blica privataque cum sacra cum et propria edifi-
cia constituenda pertinere videbuntur, quoad essent
ea quidem ad ferendam maiestatem temporum, hono-
rumque regimque rationibus accommodata. Superioribus libris quinque trisepti-

Страница рукописи Леона Баттиста Альберти «De re aedificatoria» — Cod Urbinate, 264. Библиотека Ватикана. Рим

тельности (активность — чувства — мысль). Гармония жизненных функций человека — необходимое условие его существования — выливается в гармонию человека и мира.

Человек не столько противостоит природе, будучи высшим ее творением, сколько сливается с ней — мысль, особенно четко звучащая в сочинении «Мом, или о государе»¹. Устами бога Мома, превратившегося после изгнания с небес на землю в философа-проповедника, Альберти утверждает, что в мире живого царствует лишь один бог — Природа, правящая «не только людьми, но животными, птицами, рыбами и прочими тварями — все они сотворены по одному общему принципу, поскольку речь идет о движении, способности чувствовать и защищаться, заботиться о пропитании, и потому должны быть направляемы одинаковым образом»². Весь мир

¹ Впервые опубликовано в 1520 г. В разных кодексах имело неодинаковое название: в одном случае «Momus», в другом «De principe». Критическое издание латинского текста с итальянским переводом осуществлено Дж. Мартини (см.: Leon Battista Alberti. Momus, o de principe, trad. de G. Martini. Bologna, 1942. Далее — Alberti. Momus...).

² Alberti. Momus..., p. 21.

природы подчинен строгим законам; нарушить их не в силах ни одно из ее творений, но каждое несет определенную функцию в «рамках самой Природы и не вопреки ей».

И люди подчинены этой закономерности настолько, что сама «жизнь человека есть игра Природы». «Природа имеет обыкновение собственными силами осуществлять свою естественную обязанность по отношению к роду людскому и не нуждается ни в нашей помощи, ни в наших молитвах как побудительном средстве»¹.

Из рассуждений Мома вытекает, что мир управляется естественным законом, всеподчиняющей, спонтанно действующей силой. Природа по сути и есть то жизненное начало, которое объединяет и приводит в движение весь мир. Человек наряду с прочими творениями подчинен этой естественной закономерности.

Природа «прочна и постоянна в каждом своем установлении и развитии,— утверждает Альберти в трактате «Теодженио»,— ничто в ней не имеет обыкновения изменяться или выйти за пределы предписанного ею закона»². Людское бытие заключено в строгие рамки естественной необходимости. Совпадает ли такое понимание детерминированности с ограничением воли и действий человека божественным волеизъявлением? Очевидно, нет, даже если принять формулу «Природа, т. е. бог», употребленную Альберти в трактате «О семье». В отождествлении бога и природы Альберти непоследователен. На страницах «О семье» чаще употребляется термин «Бог» (Dio), «Создатель» (Iddio), чем «Природа» (Natura)³; в рассуждениях Мома присутствует лишь термин «Природа»; в одном месте утверждается, что она — единственный бог, царящий над одушевленным миром. Тенденция к отождествлению бога и природы очевидна. Однако едва ли можно предположить, что христианская идея бога-творца оказалась поколебленной античными пантеистическими представлениями. Важно подчеркнуть другое: проблема свободы воли человека получила у Альберти иное, отличное от христианской традиции, решение.

¹ L. B. Alberti. *Momus...*, pp. 21—22.

² *Opere volgari di Leon Battista Alberti*, a cura di C. Grayson, v. 2, Bari, 1966, p. 61 (Далее — Alberti, v. 2).

³ См.: Alberti, v. I, pp. 133—135.

Одно из проявлений законодательства природы — естественные начала, заложенные ею в мир творений; они раскрываются в совершенстве и полезности каждого существа. «Ученые утверждают..., — пишет Альберти в трактате «О семье», — что природа, создавая вещи, очень старалась, насколько это требовалось, сделать их совершенными по форме и потенции (*compiute di membra e potenza*), без какого-либо недостатка, так, чтобы они были способны сохранить себя на протяжении всего своего существования и приносить пользу другим творениям». «...В каждом живом существе можно видеть природные начала — такую силу, разум и способность, которые достаточны для его жизнедеятельности и позволяют избегать опасности»¹. Это рассуждение заключается выводом: «...мне кажется возможным утверждать, что все смертные созданы природой, чтобы любить и сохранять всякое ценное свойство (*virtù*), которое есть не что иное, как заключенная в нем хорошо организованная природа. Поэтому считаю позволительным утверждать, что порочные намерения смертных — это нарушение обычая и испорченность разума, пронстекающая от различия мнений и глупости»².

Таким образом, законом природы оказывается внутреннее совершенство всех ее творений. *Virtù* наряду с разумом и силой обеспечивает правильную жизнедеятельность всего живого, т. е. жизнедеятельность живого существа в соответствии с заложенным в нем природным законом. Человек, будучи неотъемлемой частью природы, предопределен ею к добру, к реализации изначально данных ему позитивных потенций. Его главное устремление — сохранить *virtù*, естественное совершенство своей натуры, связывающее его с природой. Кажется бы, Альберти поднимает традиционную тему о целесообразности «устройства» человека. Но главным в его рассуждениях оказывается вопрос о том, для какой цели наделен человек совершенными свойствами — не ради восхищения мудростью создателя³, предусмотревшего и то, и другое, и третье из качеств главного своего

¹ Alberti, v. I, p. 62.

² Ibid., p. 63.

³ Хотя такого рода пассаж встречается в трактате «О семье», он не несет главной идейной нагрузки в рассуждениях Альберти о природе.

творения как суммы, а ради приспособленности к жизни, т. е. для земной цели. При этом ясно подчеркнуты ценность каждого индивида в массе творений, забота о сохранении себя как индивида. Здесь отчетливо виден гуманистический подход к решению проблемы.

Совершенство — всеобщее свойство природы, раскрывающееся в разумности и полезности всякого творения. Альберти говорит о разуме (*ragione*) применительно ко всему одушевленному миру. Но животные обладают минимальной разумной способностью, человек же наделен «светом разума», позволяющим отличать добро от зла, любить совершенное и избегать порочного. Если лишить человека такой способности, он мало чем будет отличаться от животных¹. Смысл этой высокой способности разума — осознание скрытых принципов и причинной связи вещей. Ведь «совершенная устроительница вещей — природа» снабдила их с самого момента их появления внешними знаками, «чтобы люди могли по мере необходимости постигать их и умели бы использовать вещи в изначальной целесообразности»².

Итак, естественный порядок мира понятен человеку — таков закон природы-устроительницы, наделившей людей разумностью, а все творения — символами их предназначения. В этом заключена основа свободной ориентации человека во внешнем мире — выбора между добром и злом, полезным и вредным. Подвластность закону природы предполагает в то же время свободу разума и воли. Природой предусмотрено назначение человеческого рода (ибо все имеет свое предназначение); состоящее в познании мира и его использовании. Совершенство, разумность, целесообразность — естественные начала мира творений. Специфика человека — осознание этих принципов и свободное следование им.

В трактате «О семье» Альберти, как нам представляется, наметил исходные позиции учения о человеке, его связи с природой. Свобода воли и действий человека может быть понята лишь в непосредственной связи со взглядами Альберти на природу как «совершенную устроительницу мира». Природа, даже если она отождествляется с богом, не противостоит своим творениям, а присутствует в них как естественный закон, как живо-

¹ См.: Alberti, v. I, pp. 94—95.

² Ibid., p. 45.

творящее и гармонизирующее начало, как общий для всех творений принцип, жизнедвижущий и формирующий. Поэтому и сама проблема детерминированности воли и действий человека решается иначе. Не бог-творец направляет волю человека (в католическом богословии спор шел лишь о степени этого божественного вмешательства), а природа-закон, охватывающая мир в целом, определяет нормы земного бытия. Свобода воли и действий человека не противоречит внешнему миру, но закономерно выступает в гармоническом единстве с ним. Однако не только в рассуждениях о связи человека с природой решается проблема детерминированности человеческой воли и действий, столь важная во всякой этической концепции. Эта тема присутствует также в учении Альберти о судьбе, о взаимоотношениях человека с Фортуной.

Что такое Судьба? Каковы границы ее власти? Способен ли человек ей противостоять? Эти вопросы, поставленные в трактате «О семье», затронуты и в других этических трактатах Альберти — «О спокойствии души», «Теоджиению» — и в аллегорических произведениях. Эта проблема зачастую выступает как общий фон его этических рассуждений при рассмотрении новых вопросов или новых аспектов взаимодействия «Человек — Фортуна». Главное направление ее анализа остается везде неизменным — соотношение сил человека и Фортуны, степень и условия его свободы перед лицом судьбы.

Уже в сочинении «О семье» Альберти разграничивает сферы власти человека и Фортуны. «Итак, можно установить, — заявляет он, — что Фортуна слишком слаба и неспособна лишить нас даже в малой степени нашей добродетели (*virtù*); саму же добродетель мы должны считать достаточной, чтобы достичь всего самого возвышенного — могущества, уважения, вечной и бессмертной славы»¹. Но ведь *virtù* — «хорошо устроенная природа», заключенная в нас самих². Таким образом, из сферы воздействия Фортуны выпадают прежде всего природные начала человека, его способности. К ним следует присовокупить и производные от *virtù* благоприобретенные внутренние силы человека — образованность и ма-

¹ Alberti, v. I, p. 9.

² Ibid., p. 63.

стерство. Они также оказываются за пределами ее влияния. Альберти формулирует эту мысль очень четко: не может судьба «отнять у нас ни добродетелей, ни образованности, ни мастерства — все это находится во власти наших собственных забот и стараний»; ей же принадлежит все внешнее — вещи, хотя необходимые и полезные нам (такие, как богатство или положение), — их она легко может разрушить, лишив нас обладания ими¹. Но не только сами материальные блага подвержены власти судьбы. Она влияет и на нашу деятельность, «...ведь не найдется ни одной известной профессии, где бы Фортуна не играла ведущей роли», — заключает Альберти. Взять к примеру, военное дело, где «победа — дочь Фортуны»; или наши ученые занятия, «которым ты не можешь предаваться постоянно, не будучи зависим от многих обстоятельств, подчиненных Фортуне»². И тем более властна судьба над делами, связанными с накоплением богатства. Так что в любого рода деятельности наш успех зависит от щедрости Фортуны³. Но даже в случае ее неблагосклонности мы лишаемся лишь плодов наших усилий, но сам труд, знания остаются нам. Ведь от нас зависит выбрать такой род деятельности, который наилучшим образом соответствовал бы нашей природе и был бы наименее подвержен прихотям Фортуны. Силы противостоять судьбе дает здравый смысл, помогающий человеку осознать свою собственную природу, свои возможности и выбрать наиболее подходящее поле деятельности⁴. «Таким образом, в каждом роде занятий не следует исключать Фортуны, но важно умерять ее благодарумием и осмотрительностью»⁵.

Итак, области деятельности человека и Фортуны строго разграничены: человек сам себе хозяин, хотя в окружающем его и творимом им самим вещном мире велико влияние Фортуны. Но даже во внешней сфере человек способен противостоять ей, обращаясь к своим природным способностям, к своему разуму. Поэтому вывод, к которому ведут рассуждения Альберти, полон веры в человека, в его способность противоборствовать

¹ Alberti, v. I, p. 79.

² Ibid., p. 146.

³ См. *ibid.*, pp. 145—146.

⁴ См.: *Ibid.*, pp. 25, 140, 147.

⁵ *Ibid.*, p. 147.

судьбе. «Не во власти судьбы... так легко побеждать того, кто не хочет быть побежденным. Фортуна одерживает верх лишь над тем, кто ей покоряется»¹. Воля человека свободна, и в этом залог его успешного сопротивления силам внешних обстоятельств. На стороне человека и его *virtù*, частица самой природы, гармоничной и неизблемой. Так вырисовываются контуры проблемы «Человек — Фортуна» в трактате «О семье», важнейшая идея которого — убедить читателя в значительности природы человека, в силе его способностей, воли, разума, в том, что он может и должен бороться с Фортуной.

Задачу борьбы с Фортуной, мобилизуя свои способности,— идею, близкую учению стоиков,— Альберти формулирует в трактате «О спокойствии души». На первом плане здесь воля человека, свободно направляющая его действия и руководствующаяся лишь разумом. «Кто здраво рассуждает, легко может достичь желаемого»,— утверждает Альберти. И далее замечает: «Мы, люди здравого смысла, настолько властвуем над самими собой, над нашей душой, волей, мыслями, чувствами, насколько этого желаем»². А если это так, то судьба не в силах причинить человеку вреда даже тогда, когда лишает его внешних благ. «Несправедливость, вероломство, жестокость не тебя делают хуже, но того, кто оказывается их носителем: никакие превратности судьбы или несправедливость худших из людей никогда не смогут сделать человека более плохим... вопреки его желанию и воле»³. «Ничто из лежащего вне нас, — заключает он,— не в силах воздействовать на нашу душу, разве что мы сами этого захотим». Эта сила внутреннего сопротивления «несправедливой судьбе, или несчастному случаю, или людской нечестности и подлости» коренится в природных свойствах человека⁴. Подобно тому как холод, жару, непогоду мы переносим благодаря свойствам нашего тела, обеспечивающим нам здоровье, так и превратностям судьбы мы приучаемся сопротивляться душой, поддерживая в ней заложенную природой искру вечности⁵.

¹ Alberti, v. I, p. 6.

² Alberti, v. 2, p. 114.

³ Ibidem.

⁴ Ibid., p. 120.

⁵ Ibid., p. 121.

Человек обладает способностью приспособливаться к окружающей среде. «Натура» — тело и душа — обеспечивает человеку внутреннюю свободу, но его действия могут быть скованы действиями других людей или сложившимися обстоятельствами. Природа предусмотрела, чтобы мы были хозяевами лишь самих себя и лишь немного из своих благ предназначила для нашей пользы. И Альберти делает вывод: «Итак, не будем забывать, что мы подвержены ежедневным капризам судьбы не меньше, чем все прочие смертные творения. Но эта мысль не должна вызывать в нас печаль, как если бы нам ежечасно грозил полный крах в наших делах»¹. Не отчаиваться, а, наоборот, мобилизовать силы, «укрепить душу должны мы, дабы терпеливо перенести то, что может произойти»². Размышляя над прошлыми и настоящими невзгодами, мы будем способны во всеоружии встретить будущее³. Душевная твердость, разум — вот прочнейшие доспехи, защищающие от ударов Судьбы. Свобода воли простирается лишь на внутренний мир человека. Но чтобы, зная это, он не почувствовал себя бессильным перед лицом окружающей действительности, ему нужно развивать и упражнять природные способности, тренировать волю и выдержку, следовать разуму, изучать самого себя.

Но как быть с господством Фортуны над внешними обстоятельствами, с ее постоянным вмешательством в дела человека? Альберти решает эту проблему так: поскольку человек принадлежит Природе, он надежно защищен ею теми свойствами души и тела, которые даны ему для приспособления к окружающему миру. Чем больше человек опирается на эти способности, тем успешнее его сопротивление силам Фортуны. И даже если весь внешний мир выступит против него, ему помогут выстоять натура, воля и главное — разум.

В трактате того же периода «Теодженио» так же настойчиво утверждается идея — силы человека заключены в нем самом и многое в его жизни зависит от понимания им ценностей его внутреннего мира. Альберти не раз возвращается к мысли о том, что оценка внешних обстоятельств не имеет этического смысла, ибо они по

¹ Alberti, v. 2, p. 124.

² Ibid.

³ См. *ibid.*

своей сути находятся вне добра и зла. «Существуют такие вещи,— указывает Альберти,— которые по своей природе ни хороши, ни плохи: среди таких, как мне кажется, то, что принадлежит внешнему миру и находится в полной власти Фортуны,— это богатство, положение, влияние, власть, или то, что частично связано с нами самими,— здоровье, строение и привычки нашего тела, которые также подвержены случаю»¹. Внешние обстоятельства становятся положительными или отрицательными лишь в зависимости от нашего к ним отношения (правильного или неправильного), что определяется в конечном итоге нашим сознанием. «Поэтому следует соразмерять наши суждения и выводить точные оценки и заключения, ибо многое, что на самом деле бесполезно, может казаться нам полезным, тогда как ничтожное и малозначительное можно счесть серьезным и неприятным»².

Независимость от судьбы достигается через акт сознания, правильного суждения, предпосылкой чего является нравственность человека. Абсолютное добро и зло заключены в самой природе человека³. Они и определяют его суждения, оценки, тем более оценки вещей и явлений, составляющих внешний для него мир.

Руководить человеком в его борьбе с Фортуной должно разумное начало. Если прочно стоять на этой позиции, то всякая потеря внешних благ должна восприниматься как «возвращение Фортуне того, что ей принадлежит. Стоит ли переживать из-за того, что не принадлежит тебе и так мало тобой ценимо!»⁴. Стоит ли вообще бояться судьбы? Ведь она не может лишить тебя твоего собственного. Но не стоит так уж сильно печься и о ее дарах.

Последние соображения можно трактовать как призыв к аскетизму. Ведь равнодушие к благам, «подвластным Фортуне», очень сходно с пренебрежением ко всему мирскому. Столь же близки приводимые высказывания к стоической идее «спокойствия духа» как самоцели бытия. Однако целостное восприятие этической концепции

¹ Alberti, v. 2, p. 61.

² Ibid., p. 61—82.

³ См. *ibid.*, p. 61.

⁴ Ibid., p. 95.

Альберти опровергает оба предположения. Речь не идет об отказе от мирских благ: важна лишь трезвая оценка их и соответствующее ей отношение, что позволяет добиться успеха в борьбе с Фортуной. Средством защиты от ее ударов может стать и спокойствие духа, идущее от разумного восприятия окружающего.

Главное, что хочет подчеркнуть Альберти в ранних трактатах,— это мысль о необходимости противостоять судьбе, противопоставлять ей волю, разум, добродетель, словом, природные силы человека. И чем активнее это противопоставление, тем свободнее человек в своих желаниях и поступках. Позиция его в противоборстве с Фортуной сильна и тем, что он принадлежит миру природы. Неизменность ее законов противоположна капризам Фортуны. Последняя имеет власть над столь же непрочным и непостоянным миром, но подлинно природные начала изменить она не в силах.

И если попытаться понять, что же такое Фортуна, то именно эти свойства — изменчивость и непостоянство в сочетании с несправедливостью и коварством, — окажутся в рассуждениях Альберти наиболее характерными для ее сущности. «Коварство Фортуны», «переменчивость судьбы», «непостоянство и предательство Фортуны», «неустойчивость и неверность судьбы», «суровость Фортуны», «враждебная судьба», «натиск судьбы», «несправедливая судьба», «коварная судьба» — постоянные характеристики Фортуны и лишь в исключительных случаях — «дары судьбы», «благоприятная судьба». Фортуна вмешивается в ход событий неожиданно и без видимой логики¹. Она своеправа, переменчива и тем противоположна природе с ее строгим порядком и постоянством.

Судьба противостоит человеку не как рок, фатум, неизбежная необходимость, а как стихийная сила, влияющая на него чаще пагубно, чем счастливо. Человек в силах смягчить удары судьбы, важно лишь не переоценивать блага, ей принадлежащие, и, наоборот, видеть собственные способности, свои природные потенции. И чем теснее связь человека с природой, чем полнее использует он полученные от нее свойства, тем меньше

¹ См.: Alberti, v. I, p. 4, 6, 9, 21, 26, 150, 168; v. 2, p. 85, 87, 94, 95.

возможностей у Фортуны разрушить гармоничность бытия и сделать его ареной несчастий.

Проблема отношения «Человек — Фортуна» рассматривается Альберти и в его «Застольных беседах». В «Pupillus» («Сирота») юноша Филопон (в котором легко угадывается сам Альберти), одаренный и образованный, трудолюбивый и добродетельный, обижен судьбой: он несправедливо лишен наследства, окружен неприязнью и завистью родственников и сограждан. Он стремится противостоять судьбе, опираясь на разум и добродетель, но тщетно — судьба по-прежнему немилостива. Ему остается лишь взывать к богам¹.

Но можно ли надеяться на поддержку всевышних, да и вообще реагируют ли они на людские молитвы? Ответы на эти вопросы в диалоге «Religio» («Религия») ² весьма скептически. Люди — сами причина своих несчастий, но, оказавшись не в состоянии справиться с ими же вызванным злом, они обращаются к помощи богов. Однако даже если причина зла — боги, то едва ли «они нарушат древнюю традицию в ответ на твою просьбу». Если же источник людского несчастья — фатум, рок, то он действует «на свой лад в соответствии с божественной волей». В ответ на молитвы боги не принимают поспешных решений и тем более не меняют их внезапно. Они «держат мир в извечном порядке». Поэтому смешно думать, что боги «отклонятся от изначально установленного ради чего-то нового» — ведь это было бы равносильно рабству перед людьми! К тому же боги заняты более важными делами — управляют движением небес, земных вод и ветров, так что недосуг им внимать людским мольбам. А если они и прислушиваются, то лишь к тем, кто довольствуется имеющимся и не просит большего.

Итак, обращаться за помощью к богам — не лучшее средство в борьбе с Фортуной. Важнее надеяться на собственные силы.

Рок неумолим, боги постоянны в своих решениях, естественный порядок непреложен, но не это главное. Виновники несчастий — сами люди, а посему и выход Альберти видит в нравственном совершенствовании, в обуз-

¹ См.: Leonis Baptistae Alberti opera inedita et pauca separatim impressa, a cura di G. Mancini. Florentiae, 1890, pp. 126—129 (далее — Opera inedita...).

² См.: Prosatori latini del Quattrocento, pp. 636—640.

дании самих себя и устройении более гармоничного бытия. Здесь та же идея, что и в трактатах,— внешней детерминации противостоит свобода внутреннего бытия человека, его нравственная сила.

Фатум — непреложный ход бытия (естественная детерминация) — лишь предположительно можно считать причиной людских бед. Главной проблемой остается борьба человека с Фортуной, сила которой столь велика, что ее опасаются даже боги, как это показывает диалог «*Virtus*» («Добродетель») ¹. Добродетель жалуется Меркурию, что она терпит много несправедливостей от богини Фортуны и оказывается в небрежении не только у богов, но и у людей. Однако Меркурий не считает возможным помочь ей в «этом очень трудном деле против Фортуны». Ведь даже Юпитер, не говоря уже о других богах, слишком многим обязан Фортуне — ведь это она по своей воле посылает богов на небеса и отправляет их на землю. Поэтому лучшее, что Меркурий может пожелать Добродетели,— скрываться от Фортуны. Печальный и безысходный вывод, равноценный призыву к полной покорности «дерзкой, спесивой, всесильной богине Фортуне». Этот пессимизм не характерен, однако, для «Застольных бесед». Здесь ведущей является мысль о возможности успешного противоборства с судьбой; Альберти вновь и вновь оценивает пригодные для этого средства. Наиболее законченное выражение его размышления находят в аллегории «*Fatum et Fortuna*» («Рок и судьба») ².

Перед взором философа — река жизни, символизирующая фатум, рок, «течение событий в жизни людей, подчиненное определенному порядку» ³. Рок неизбежен, как неизбежно и само существование человека. Фортуна же, как полагает философ, наблюдая плывущих по «реке жизни» людей,— конкретизация общего закона судьбы (фатума) во времени. «Я понял,— заключает философ,— что Фортуна наиболее благоприятна для тех, кто в момент падения в реку оказался рядом с доской или близ корабля», и, наоборот, она враждебна нам, если мы падаем в поток в тот момент, когда пловцу необходимо преодолеть накат волны. «Поэтому не следует забывать,

¹ См.: *Prosatori latini del Quattrocento*, pp. 640—644.

² *Ibid.*, pp. 644—656.

³ *Ibid.*, p. 656.

что в делах человеческих многое зависит от благоразумия и активности»¹.

В бурном жизненном потоке, который наблюдает философ, опасность подстерегает всех, кто в нем оказывается. Но избежать ее люди пытаются по-разному: одни плывут самостоятельно или ухватившись за доски, другие — на лодках и кораблях, третьи держатся на воде с помощью пузырей. Все эти средства не слишком надежны; но в этом разнообразии средств, символизирующих политическую власть (корабли), общественно-экономическую деятельность (лодки), богатство (пузыри), знания и добродетели (доски), труд (руки пловца), наиболее устойчивыми остаются руки пловца (особенно если рядом оказываются доски). В самом благоприятном положении пребывают лишь немногие — те, кому боги даровали плавники. Это ученые, именно они «изобретают доски» (ремесла и искусства) и снабжают ими пловцов. Надежное подспорье заключено в моральных свойствах тех, кто плывет по реке жизни, в их спокойствии и терпении, умении всматриваться вдаль и оценивать опасность, в их способности оказать помощь тонущему. Обремененные же пороками мешают плывущим и чаще тонут.

Итак, нравственное совершенство, труд и знания — самые надежные средства в борьбе с Фортуной; в выборе их человек свободен. Решение проблемы детерминации сводится в этой аллегории к тому, что предначертанная природой и потому неизменная как общая закономерность человеческая жизнь (рок) имеет разные возможности реализации, зависящие от Судьбы. Свободная воля и разум могут ослабить эту зависимость, и потому нравственная задача — Альберти ставит ее четко — мобилизовать на борьбу с Фортуной все природные способности человеческой природы, обогащенные знанием и практикой.

Альберти глубоко убежден, что только в самом себе может найти человек силы, чтобы устоять перед натиском судьбы и остаться твердым духом. Осознать эту максиму и следовать ей — это и значит победить Фортуну. Таков лейтмотив темы судьбы в «Застольных беседах».

¹ Prosatori latini del Quattrocento, p. 656.

Альберти не поддерживает стоическую идею полной подвластности судьбе, когда человек может противопоставить ей лишь добродетель, нравственное совершенство. В его гуманистической концепции морали главное место отведено свободе воли, мобилизующей активность в труде и знании. Не только добродетель, но мудрость и творчество, вся жизненная энергия людей делают их сильными в борьбе с судьбой и свободными в их историческом существовании.

В признании свободы морального выбора заключены философский оптимизм Альберти, глубокая вера его в высокое предназначение и достоинство человека. Пессимизм, который отмечают исследователи его «Застольных бесед»¹, порожден не фатальностью неизбежного, не неумолимостью закона природы, а бесконечными противоречиями самой действительности, «своеволием и несправедливостью Фортуны». В диалоге «Defunctus» («Усопший») восхваляется смерть как избавление от несчастий, «в которых погрязли смертные»². Безысходностью проникнута речь философа Геласта в «Моме». Выслушав рассказ Мома о том, как много претерпел он от людей и богов, Геласт восклицает: «Как я сочувствую тебе, дорогой Мом! Но почему не вспомнить сейчас и о моих несчастьях, чтобы отвлечь тебя от твоей печали? Изгнанный с родины, я провел юность в постоянных скитаниях, испытывая непрерывные трудности, лишения, терпя обиды от врагов, вероломство друзей; я терпел грабеж со стороны родственников, клевету соперников, жестокость недругов. Спасаясь от враждебного натиска Фортуны, я угодил в пропасть, которая была мне уготована. Возбужденный волнениями эпохи, обремененный заботами, угнетенный нуждой, я все переносил стойко, всегда надеясь в будущем на лучшее обхождение со мной со стороны милостивейших богов и судьбы. И все же я счастлив, что мог испытывать хотя бы малое удовольствие от занятий прекрасными искусстваами, которым я всегда предавался! Другие смогут судить о той выгоде, что я получал от литературы, я же скажу, что

¹ См.: G. Santinello. Leon Battista Alberti. Una visione estetica del mondo e della vita. Firenze, 1962, pp. 74—76; E. Garin. La letteratura degli umanisti. — In: Quattrocento e l'Ariosto, 1966, pp. 264, 266.

² Alberti. Opera inedita..., p. 179.

делал все с напряжением сил, усердием, старанием, дабы не сожалеть, что изо дня в день чего-то не успевал. Итог же был весьма отличный от того, который я предполагал. Там, где я мог надеяться на благодарность, оказывалась в изобилии зависть, там, где следовало ожидать жизненной поддержки, я находил оскорбление; там, где хорошие люди давали столько прекрасных обещаний, коварные делали мне столько же подлостей. Ты скажешь — такие отношения обычны среди людей и важно, чтобы ты помнил, что являешься человеком, — не говори так, Мом»¹.

В этой горькой исповеди (исследователи сопоставляют ее с некоторыми жизненными обстоятельствами самого Альберти) терпение и надежда остаются единственным оружием в борьбе с Фортуной и даже увлеченность свободными искусствами хотя и дает человеку радость, но не умаляет несчастий, порожденных людским злом. Но признать неизбежность зла, безнадежную испорченность нравов Альберти не может. Он верит в возможность морального совершенствования человека, заключая об этом на основе признания свободы воли. Но если у стойков, влияния которых нельзя не заметить в концепции Альберти, неумолимый рок и Фортуна не оставляют индивиду ничего, кроме внутренней свободы, то в гуманистической интерпретации границы этой свободы значительно расширяются и победа над Фортуной оказывается вполне достижимой.

Проблема морального совершенствования людей (ибо «от них самих проистекают многие несчастья») приобретает действенный смысл. Этика Альберти в основе своей глубоко оптимистична.

Светская, гуманистическая направленность этической концепции Альберти проступает еще более отчетливо в мысли о том, что только собственная природа, способности человека дают ему силу противостоять судьбе. Активное сопротивление, а не пассивная покорность ведет к успеху; он предопределен в конечном итоге естественным порядком вещей, их гармонией, установленной «совершенной устроительницей мира» — природой.

Резюмируя размышления о свободе воли в максимах практической морали, Альберти приближает гуманистическую теорию к жизни. Популярность его трактата

¹ Alberti. Momus..., pp. 179—180.

«О семье» не случайна — многие идеи гуманиста находили непосредственный отклик в кругах попопанства. Убедительный пример — «Записки» Джованни Ручеллаи, значительная часть которых воспроизводит текст сочинения Альберти. Мысль гуманиста побуждала к глубокому осознанию жизненных моральных проблем, звала к активности во имя утверждения достоинства свободного человека, сильного волей и знаниями.

§ 2. ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ТРАКТОВКА РАЗУМА И ДОБРОДЕТЕЛИ

В законах «совершенной устроительницы мира» — природы — особое, возможно, самое почетное место Альберти отводит гармонии. Идея гармонии определяет его эстетическую теорию и художественную практику и вырастает в центральный принцип мировоззрения художника, ученого и гуманиста. Рассматривая человека как органическую часть мира природы, Альберти делает его причастным мировому порядку. «Она (гармония. — Л. Б.) охватывает всю жизнь человеческую, пронизывает всю природу вещей, — пишет он в трактате «О зодчестве», — ибо все, что производит природа, все это соразмеряется законом гармонии. И нет у природы большей заботы, чем та, чтобы произведенное ею было вполне совершенным. Этого никак не достичь без гармонии, ибо без нее распадается высшее согласие частей»¹.

Совершенство в человеке достигается гармоничностью частей тела, внутренней гармонией души, гармоничным сочетанием души и тела. Однако от природы даны человеку лишь потенции совершенства, раскрыть которые он призван всей своей жизнью. Гарантией этого служат «два начала: добродетель и истина; первая будет умерять и изгонять смятение духа, а вторая изъяснять дела и намерения природы и указывать нам, чем очищается ум от неведения, мысль — от влияния тела»². Равновесие души, гармония души и тела (когда его порывы не мешают деятельности ума, направленной на познание мира) покоятся на высоких свойствах челове-

¹ Л. Б. Альберти. Десять книг о зодчестве, т. 1. М., 1935, стр. 318.

² Там же, стр. 145.

ской природы — добродетели и разуме. В раскрытии этих изначальных возможностей огромную роль играют стремление и способность личности к самосовершенствованию, обеспечиваемые свободой воли, свободным моральным выбором.

Высокая оценка роли разума в постижении гармонии как принципа идеального порядка мира и цели земного бытия человека дана в трактатах «О семье», «О спокойствии души», «Застольных беседах».

Темы этой, неразрывно связанной с учением о добродетели, Альберти касается во всех своих работах. Исходной посылкой служит утверждение, что разум — божественный дар, который «выделяет человека из прочего мира, позволяет ему побеждать любое другое одушевленное существо»¹. Если лишить человека разума, у него ничего не останется своего, «разве что строение тела, отличающее его от других животных...»². Способность мыслить обеспечивает человеку правильную ориентацию во внешнем мире. Из всех свойств души, включающих чувства, память, волю, желания, мнения, суждения, именно разум ведет человека к истине как основе правильного мировосприятия, а значит, и наилучшего приспособления к внешней среде³. Разум, освобождая душу от ошибочных мнений, направляет нас к «правильной и истинной добродетели и мудрости»⁴.

В «Домострое» эта мысль выливается в четкую сентенцию: «Разум по своей природе всегда влечет душу к самым хорошим и похвальным делам, умеряет желания и удерживает тебя от стремления к тому, что ты предвзительно хорошо не исследовал»⁵. Воля также должна опираться не столько на желания или мнения, которые могут увлечь ее в сторону от истинного пути, сколько на разум⁶. Не следует желать невозможного, что не дано Судьбой, надо желать то, что она предоставляет, — поступать иначе было бы безумием, рабством, несчастьем⁷.

¹ Alberti, v. I, p. 131.

² Ibid., p. 95.

³ См.: Alberti, v. 2, p. 121.

⁴ Leon Battista Alberti. *Intercenali inedite*, a cura di E. Garin, «Rinascimento», Firenze, 1964, p. 161. (Далее — Alberti. *Intercenali inedite*).

⁵ Alberti, v. 2, p. 225.

⁶ См.: *ibid.*, p. 114, 120, 122.

⁷ См.: Alberti, v. I, p. 149.

Разум создает надежную гарантию свободы. Стремление к ней — естественное желание всех смертных. Но смысл свободы человека — в достижении с помощью разума гармонического существования во внешнем мире, в разумном приспособлении к действительности.

Разум успокаивает душу, умеряя крайние ее порывы и держа в равновесии все ее потенции. Разум направляет и сохраняет гармонию души и тела при безусловном господстве духовного начала.

Тело создано природой как «инструмент, как некая опора, на которой движется душа», поэтому тело должно всегда повиноваться, и притом лишь «собственной душе». Душа и тело — главная собственность человека. Владеть ими свободно — естественная его потребность: «Человек по природе любит свободу, любит жить для самого себя, любит быть самим собой»¹. Однако жить надо не для тела, а хорошо использовать наш разум. Это не означает пренебрегать телом, важно поддерживать его в здравии, но не слишком ублажать².

В этих рассуждениях, подчеркивающих высокую ценность индивидуальности, Альберти ближе к философии древних, нежели к христианской теологии. Формулируя главную посылку: разум — высший дар природы, основа совершенной жизни, свободы человека и его господства над внешним миром, — Альберти утверждает действенную силу разума и придает особую значимость практическим выводам. Он глубоко убежден, что разум должен быть предметом заботы человека на протяжении всей жизни; развивать и совершенствовать способности своего ума — важнейшая нравственная, практическая и педагогическая задача. Ценность знания выше любых богатств и стоит любых усилий. Оно всегда полезно человеку, и если тот достиг знания, то навсегда им овладел³. Ведь человек от природы стремится узнать все. И едва ли могла ошибиться природа, присовокупив к этой жажде знаний способность ума к познанию. Если же кто-либо упрекнет свой ум в беспомощности, то он ошибается, ибо винить следует не разум (ведь от природы в нем заложены совершенные свойства), а себя,

¹ Alberti, v. I, pp. 168—169.

² См.: Alberti, v. 2, p. 125.

³ См. ibid., p. 214.



слабую заботу о самом себе¹. «Не малый и не немощный разум» дан человеку от природы; совершенствовать его в науках и искусствах по силам каждому². Только обогащенный знанием разум способен не допустить, чтобы случайное мнение или необдуманное желание стали причиной какого-либо поступка³.

Знание оправдывает любые затраченные на его приобретение усилия, облегчает нашу жизнь, не обременяет и служит лучшим вознаграждением усердному учению. Изо дня в день оно открывает нам нечто новое; обширные познания возвышают над прочими людьми, вызывают похвалу и приносят славу. И люди, выдающиеся красотой тела, или богатством, или знатностью, сочтут за

¹ См.: Alberti, v. 2, p. 215.

² См.: Alberti, v. 1, p. 25.

³ См.: Alberti, v. 2, p. 225.

Якопо делла Кверча. Аллегория Мудрости. Деталь скульптурного оформления Фонтане Гайя. 1408—1419. Сьена

←



Сандро Боттичелли. Аллегория Мужества. 1470. Галерея Уффици. Флоренция

честь быть близкими к человеку исключительной образованности. Хвалу знанию Альберти завершает призывом к юношам «учиться постоянно, усердно, настойчиво»¹.

Опыт, знание, мудрость — постоянные атрибуты человеческого разума, превращающие его в действенную силу бытия. Вне познания невозможны ни внутренняя гармония личности, ни ее соответствие внешнему миру. Альберти последовательно проводит эту идею особенно в «Домострое». Он принципиальный противник недооценки возможностей и способностей ума, отвлекающей человека от главной жизненной задачи, лишаящей его важнейшего оружия в борьбе за самоутверждение в мире, в противоборстве с Фортуной. Только осознание высокой ценности разума, вера в действенную силу позна-

¹ См.: Alberti, v. 2, p. 212—214.

ния позволяют достичь совершенства и гармоничности жизни.

Сентенции Альберти, где возвеличение разума и знания сочетается с констатацией их практической пользы, созвучны складывающемуся рационалистическому мышлению попопанства. В записках флорентийских купцов отчетливо выражена мысль: «На бога надейся, а сам не плошай!» Ее повторяет и Альберти: «Можно желать от богов доброй судьбы, но мы сами собственными занятиями и усердием достигаем мудрости». Не на бога (хотя безусловно можно обращаться и к нему), а прежде всего на самого себя, на свой разум должно надеяться в тяжелых обстоятельствах; не следует забывать о том, на что способны мы сами¹.

Не менее важным свойством человеческой природы, признаком ее совершенства является добродетель (*virtus; virtù*). В ней видит Альберти подлинно природное, естественное, жизненно необходимое начало. «Как утверждают ученые, все смертные от природы созданы, чтобы любить и поддерживать всякую достойную высшей похвалы добродетель. И по сути добродетель — не что иное, как совершенная и хорошо устроенная природа»². Будучи «хорошо организованной природой», добродетель может быть понята и как гармоническое развитие всего сущего. Таким образом, добродетель — естественная норма существования человека (порок — отступление от нормы).

Подобно разуму, добродетель заложена в человеческой природе как потенция, раскрывающаяся и развивающаяся в побуждениях и поступках людей на протяжении всей их жизни. Она тесно связана с волей и разумом человека. От природы к ней склонны все люди, и только тот лишен добродетели, кто не хочет ее иметь³.

Поэтому значение добродетели в жизни человека трудно переоценить. Даже Фортуна не может лишить нас добродетели. *Virtù* — самое прославленное из всех человеческих благ⁴, ценность его тем более высока, что оно постоянно и надежно⁵. Альберти всецело разделяет

¹ См: Alberti, v. 2, p. 173.

² Alberti, v. I, p. 63.

³ См. *ibid.*

⁴ См. *Ibid.*, p. 9.

⁵ См. *Ibid.*, p. 137.

мнение «благороднейшего главы философов» Платона, что «все золото, скрытое под землей, все золото на земле, все материальные блага нельзя сравнить с добродетелью»¹.

В интерпретации этой важнейшей этической категории Альберти опирается на античную философию (христианская догматика по сути игнорируется). Элементы стоического учения о добродетели сочетаются у Альберти с идеями «Никомаховой этики» Аристотеля.

Ратуя за добродетель, гуманист неизменно обращает внимание на ее пользу для человека и общества.

В трактате «О спокойствии души» подчеркнута важная роль добродетели как надежной помощницы на трудном жизненном пути человека. «В неблагоприятных случаях следовало бы просить у бога мудрости и добродетели,— замечает Альберти,— и тогда тебе явится благоразумие (*prudenza*) и не позволит упорствовать в печали, от которой нет никакой пользы»². «Ободришь и помогай сам себе,— говорит он далее,— настройся на победу и с помощью добродетели ты победишь, если захочешь... Превратности судьбы учат тебя быть терпеливым, терпение укрепляет мужество, а благодаря мужеству одерживают победу; побеждая, ты в каждом сражении становишься более сильным и необоримым». Куда важнее просьб, обращенных к богу, не забывать о том, что можешь ты сам,— «побуждай себя к добродетели!»³. Этим призывом верить в собственные силы завершает Альберти характеристику практической ценности добродетели, в которой ссылки на Гомера, Вергилия, Сократа перемежаются с жизненными наблюдениями.

Из всех компонентов собирательного понятия *virtù*, в равной мере, но по-разному полезных человеку, на первое место Альберти выдвигает благоразумие, ближе всего стоящее к разуму. Благоразумие позволяет трезво оценить степень невзгод, четко отграничить добро от зла и помочь сохранить самообладание в самой тяжелой ситуации; немалую роль в этом играет и терпение⁴.

Особо подчеркнута сила благоразумия в трактате «О семье». Напомним исходные постулаты Альберти в ре-

¹ См. Alberti, v. I, p. 148.

² Alberti, v. 2, p. 173.

³ Ibid.

⁴ Ibid., p. 162, 163, 172.

шении проблемы судьбы: «В жизни человека разум имеет большее значение, чем Фортуна, благоразумие — большее, чем случай»¹; в трудных обстоятельствах нам следует руководствоваться благоразумием². В каждом важном деле было бы неосмотрительным исключать вмешательство Фортуны, но важно умерять его благоразумием. А когда речь идет о денежной прибыли, разве не труд и благоразумие вместе с усердием и заботой играют здесь главную роль!³ В том случае, если Фортуна изменит весь ход нашей жизни, расстроит наши дела вплоть до полного разорения, благоразумие окажется могучей силой, которая заставит нас избрать другое занятие и вновь устремиться к счастью.

Итак, в благоразумном поведении реализуется мудрость человека, высокие свойства его разума. Благоразумие связывает *ratio* и *virtus* на практической почве — и в предпринимательстве, и в борьбе с превратностями судьбы. Альберти намеренно конкретизирует значение *prudenza*, показывает ее действенность и полезность (характерно, что этот трактат обращен к купеческой семье Альберти и ей подобным). Акцент на осмотрительность созвучен идее благоразумного ведения дел, характерной для практической морали пополанства.

В «Домострое» указана и иная роль благоразумия: «Подлинный фундамент благоразумия — здравый разум, зрелый и аналитический ум»⁴. Смысл благоразумия — в анализе настоящего и предвидении будущего, «из чего следует осторожность по отношению к злу и правильная оценка и приятие добра»⁵. И понятно, что противоположностью благоразумию должна быть неосмотрительность.

Итак, центральное место среди компонентов *virtù* занимает благоразумие: в непосредственной близости от него находятся справедливость (*justizia*) и умеренность (*temperanzia*), мужество (*fortitudo*), терпение (*pazienzia*) и стойкость (*fermezza*).

Справедливость коренится в благих делах. «Жить

¹ Alberti, v. I, p. 9.

² См. *ibid.*, p. 136.

³ См. *ibid.*, pp. 146—147.

⁴ Alberti, v. 2, p. 224.

⁵ *Ibid.*

всегда так, чтобы не принести никому вреда, — это и есть справедливость»¹.

Умеренность призвана быть «уздой против чрезмерных страстей и желаний»². «Важно быть способным соизмерять волю и сдерживать гнев, тогда мы сможем безразличнее относиться как к удовольствиям, так и к неприятностям»³. Близка этому качеству сдержанность (*patienza*), она «предупреждает ссоры и раздоры, укрощает дерзость своевольных, сковывает глупость»⁴.

В рамках *virtù* все перечисленные свойства человеческой природы действуют в тесной взаимосвязи.

Если благоразумию и умеренности «противны превышение меры и необдуманность твоих слов и поступков», рассуждает Альберти в трактате «О спокойствии души», то «справедливость обвинит тебя в утрате твердости и правильного образа жизни ...мужество же выведет тебя из неразумного состояния одиночества»⁵. Добродетель укрепляет силы попавшего в беду человека, поднимает его и возвращает к полноценной жизни. От природы человек наделен и такими качествами, как щедрость (*liberalità*), гуманность (*umanità*), великодушие (*magnanimità*), скромность (*modestia*), сострадание (*pietà*), стыдливость (*pudizitia*).

Раскрывая понятие «добродетель», Альберти следует античной традиции, особенно «Никомаховой этике», и не включает в их число так называемые теологические добродетели (веру, надежду, любовь), основные в моральной догме католицизма. На первом плане у Альберти способности разума (так называемые дианоэтические добродетели Аристотеля) — ум, знание, мудрость и тесно связанное с ними благоразумие. В отличие от Аристотеля Альберти больше подчеркивает естественный характер добродетели — она изначально присуща человеческой природе (у Аристотеля речь идет лишь о потенции добродетели, которая реализуется в практической жизни)⁶, хотя существенное значение придается ее развитию как основы самосовершенствования человека.

¹ Alberti, v. 2, p. 247.

² Alberti, v. I, p. 193.

³ Alberti, v. 2, p. 129.

⁴ Alberti. *Intercenali inedite...*, p. 186.

⁵ Alberti, v. 2, p. 173.

⁶ См.: Аристотель. *Этика*. Пер. с греч. Э. Радлова, СПб., 1906, стр. 23—37.

Вместе с тем Альберти особенно подчеркивает социальный смысл добродетели, подчеркивает ее общественную роль (не исключая индивидуальной пользы). Социальный ракурс проблемы *virtù* освещен в большинстве сочинений Альберти.

Первое, что определяет общественный смысл *virtù*, — ее независимость от внешних благ: богатства, знатности, власти. Она естественна и потому общедоступна: добродетельным может стать всякий, кто пожелает, приложи он к тому усилия¹. Для достижения *virtù* достаточно твердой и целенаправленной воли². Эти высказывания призваны убедить читателя, что добродетель — достояние каждого человека, а не какой-либо части общества. Более того, *virtù* — достояние всего общества, ему принадлежит право оценить добродетельность индивида.

Важнейший стимул стать добродетельным — завоевать уважение и славу, ведь они «в большей мере питают добродетель, чем любая прибыль»; общественное одобрение и будет самым большим приобретением³. Добродетель ценят в человеке, независимо от его знатности или богатства. Чаще встретишь богатого, презируемого за отсутствие добродетели, чем честного бедняка, получившего признание за высокие свойства души⁴. Наконец, «добродетель столь же достойна в другом, насколько ты ее ценишь в себе»⁵.

Идея гражданственности добродетели, намеченная в ранних работах Альберти, принимает законченную форму в трактате «Домострой». Связь *virtù*-опоры становится органической: честь — не просто награда за добродетель, но ее «символ и знак»⁶. Смысл этой связи Альберти раскрывает через понятия добра, добронравия, честности (*bonta, buon costume, onestà*).

«По сути, мы назовем добродетелью, — рассуждает он, — только истинную и искреннюю доброту, противоположную пороку, и скажем: лишь тот добродетелен, кого ни жадность, ни сладострастие, ни гнев никогда не побудят причинить несправедливость или зло другим или

¹ См.: Alberti, v. I, p. 266.

² См. *ibid.*, p. 139.

³ См. *ibid.*, p. 149.

⁴ См. *ibid.*, p. 23, 67, 266.

⁵ *Ibid.*, p. 266.

⁶ Alberti, v. 2, p. 229.

самому себе»¹. Человек, наделенный добротой (*bontà*), достигает душевного равновесия и спокойствия, он свободен и полезен другим.

Добронравие определяется идеальной честностью, врожденным свойством души избегать позора и вызывать благодарность, воздавать должное всем — каждому по его заслугам, быть полезным обществу². Человек благонравный «во имя честности (*onestà*) не убоится трудностей, пренебрежет неудобствами, не будет избегать опасностей». Он «получает удовольствие, творя благодеяния, ему приятна сама мысль о честных делах»³. Добродетель, таким образом, состоит в благе не только по отношению к добродетельному человеку, но более всего по отношению к другим людям. На этом основании *virtù* может быть отождествлена с *bontà* — благом, добротой. Отсюда и принципиальная ее противоположность пороку, несущему лишь ущерб. Польза, приносимая другим, характерна и для такого морального качества, как честность. Прямую зависимость добродетели от честности Альберти раскрывает еще в трактате «О семье»: «В каждом нашем деле мы должны руководствоваться честностью, которая всегда была лучшей наставницей добродетели и верной подругой славы...»⁴.

Таким образом, понятия *virtù*, *bontà*, *buon costume*, *onestà* чрезвычайно тесно связаны у Альберти, если не синонимичны. «Добродетель — не что иное, как совокупное и высшее благо (*bontà*): желание быть добродетельным вселяет в нас подлинную доброту»⁵. Отождествляя добродетель с благом, точнее, с благодеянием (в широком смысле слова), Альберти объединяет индивидуальную и общественную ценность *virtù* в нерасчленимое единство, внешним выражением и завершением которого служат честь, хвала, слава — опоге. «Почет — награда за добродетель» вовсе не отрицает самостоятельной ценности *virtù* как блага — она «сама по себе обладает таким превосходством, что ничто не может сравниться с ней»⁶. Это превосходство выражено еще одним свойством добродетели — служить украшением души. *Buona grazia* и

¹ Alberti, v. 2, p. 220.

² См. *ibid.*, p. 219—221.

³ *Ibid.*, p. 221.

⁴ Alberti, v. I, p. 150.

⁵ Alberti, v. 2, p. 243.

⁶ *Ibid.*, p. 229.

есть та душевная красота, что коренится в честности и благодеянии и доставляет наслаждение окружающим¹. С убежденностью заключает Альберти: «Воистину, ничего не найдешь столь прекрасного самого по себе, как добродетель, и столь полезного на протяжении всей жизни, как доброта»².

Добродетель — природное начало, совершенное и гармоничное, и поэтому самое прекрасное свойство человеческой природы. Она не может не проявляться как красота, отражающая внутреннюю гармонию души. Но сохранение душевного равновесия личности Альберти не мыслит без ее гармонии с внешним миром, обществом. Добродетель не только индивидуальна, но прежде всего социальна, существуя на пользу другим; значит, необходима объективная вне связи со статусом индивида оценка самой добродетели. Честность, благодеяние, добронравие служат важнейшими критериями такой оценки, выражаемой в почете и славе, венчающих добрые дела человека. Идея социальной значимости *virtù*, ее гражданский характер трактуются Альберти последовательно и четко. Так, в рассуждении о пороках и зле исходным моментом служит тезис об абсолютной противоположности добра и зла, добродетели и порока. В «Теодженио» Альберти соглашается с мнением тех ученых, которые считают, что в жизни смертных существуют «вещи», по своей природе всегда и везде хорошие, полезные и заслуживающие высшей похвалы; в их числе добродетель, разум, украшенный добронравием, здравое суждение, совершенный ум. Некоторые же «вещи», наоборот, в силу своей природы вредны и бесполезны — их следует избегать; это «порок, легкомыслие, тщеславие, чрезмерная алчность и тому подобное; они всегда приводят нас в расстройство, и беда, если они у нас окажутся»³.

Если добродетель по природе несовместима с эгоизмом, наносящим ущерб другим, то порок — наоборот. «Порочный предпочитает собственную выгоду всякой справедливости и заботится лишь о том, что его удовлетворяет»⁴. По своей природе порок (*vizio*) противоположен честности и справедливости⁵. В отличие от добродете-

¹ Alberti, v. 2. p. 245—246.

² Ibid., p. 218.

³ Ibid., p. 61.

⁴ Ibid., p. 223.

⁵ См. Ibid., p. 222—247.

тели его венчает не слава, а позор. Природа изначально создала все вещи совершенными, «без какого-либо недостатка или порока». Поэтому человеческие пороки суть не что иное, как отклонение разума и нрава от правильных норм, от совершенства. Пороки ослабляют душу, наполняют ее постоянным беспокойством, делают «неразумной и неупорядоченной»¹. Наконец, они лишают разум и душу присущей им свободы².

Итак, насколько полезна человеку добродетель, настолько вредны пороки. В понятие порока Альберти включает жадность (*avarizia*), малодушие, подозрительность, стремление к наживе, нерадивность, леность, похотливость³. К этому следует добавить зависть, чванливость, упрямство, злобность, дерзость, бесчеловечность, словом, все то, что проистекает от глупости, ярости, безрассудства, чреватого преступлением, и что крайне не соответствует жизненным потребностям человека. Пороки нарушают не только внутреннюю душевную гармонию личности, но и ее гармонию с обществом — вызывают ненависть окружающих и приводят к одиночеству⁴. Опасны поэтому не только сами пороки, но и их последствия.

Учение о добродетели и пороках Альберти строит на светской основе, непосредственно восходящей к античной философии. Особенно рельефно выступает это в определении пути совершенствования человеческой природы и борьбы с пороками. Если в человеке заложены совершенные свойства, развивая которые он следует по пути добра, а пороки — отклонение от этого пути в силу возникшей, как болезнь, испорченности разума, то преодоление этой болезни зависит прежде всего от усилий самого человека. Но еще важнее избежать причины заболевания — испорченности разума; к этому ведут всемерное развитие и реализация совершенных свойств, разума и добродетели, в чем немало помогает воля. Главная причина пороков — праздность, поэтому ничто не противодействует им лучше, чем деятельность, труд. Добродетель раскрывается и утверждается добрыми поступками и делами⁵.

¹ Alberti, v. I, pp. 62, 63, 66.

² См. *ibid.*, p. 148.

³ См. *ibid.*, pp. 63, 144, 148.

⁴ См.: Alberti, v. 2, p. 247.

⁵ См.: *Ibid.*, p. 131—132.

Успеху борьбы с пороками способствует и душевное равновесие, а также умеренность и сдержанность¹.

Добродетель соответствует потребностям человека, его душевному складу; она естественна, и в этом ее главная сила, противостоящая порокам. Пороки же, поскольку к ним ведет неумеренность в желаниях, а не «какое-либо естественное побуждение»², не имеют прочной опоры в душе и потому легко искоренимы.

Итак, совершенство человеческой природы, гармония бытия человека predeterminedены изначально в ее способности к разумному, устремленному к добру существованию. Разум руководит добродетелями и направляет желания и поступки людей к тому, что им необходимо, приятно, полезно. Если разум делает это плохо, душа оказывается уязвимой для пороков. Преодоление пороков достигается активностью, волей, воспитанием. Важными стимулами развития добродетели и борьбы с пороками служат понимание человеком его собственной пользы и общественная оценка — честь, слава. Альберти последовательно раскрывает индивидуальную и социальную значимость важнейших этических категорий — добра и зла, добродетелей и пороков.

Ответственность за моральное совершенство, имеющее как личный, так и общественный смысл, Альберти возлагает на самих людей. Проблема первородного греха — один из ведущих тезисов христианства — не только не упоминается, но, по существу, снимается признанием разума и добродетели естественными и совершенными началами человеческой природы. Поэтому путь нравственного совершенства, ведущий в конечном итоге к счастью и блаженству, не связан с искуплением, а подчинен естественной моральной норме — следуй разуму и добродетели.

Выбор между добром и злом зависит от свободной воли самого человека — при умелом руководстве со стороны разума воля утвердит его на правильном пути. Поэтому первостепенная моральная задача — забота о разуме. Разумность как норма помыслов и действий оказывается у Альберти главной этической максимой.

Воззрения Альберти близки таким положениям античной этики, как естественный характер позитивных свойств

¹ См.: Alberti, v. 2, p. 129.

² Alberti, v. I, p. 63.

человеческой природы, ее способность к самосовершенствованию, высокая роль разума в этом процессе. Признание абсолютной ценности добродетели и ее силы в борьбе с Фортуной, а также идея разумной умеренности сближают взгляды гуманиста со стоической этикой, а учение о добродетели — с доктриной Аристотеля.

Однако учение Альберти представляет собой единую систему, где элементы различных этических концепций античности сплавлены творческой мыслью. Здесь доминирует идея гармонии, последовательно воплощенная в этике.

§ 3. ЧЕЛОВЕК-ТВОРЕЦ

Свободная воля, разум, добродетель, словом, все высокие свойства, присущие человеческой природе, раскрываются и обретают подлинный смысл в деятельности, труде и несовместимы с покоем, праздностью. Проблема активной жизни (*vita activa*) как важнейшей этической нормы — одна из кардинальных в творчестве Альберти, в ее решении связываются воедино составные части его учения о морали. К ней же восходит и определение высшей этической цели, назначения земного бытия человека, раскрывающихся в понятии счастья (блаженства, высшего блага). Добродетельная жизнь предполагает активность разума как двигательной силы души. Деятельность разума (движение души) естественна и направлена на поддержание гармонии внутреннего и внешнего бытия человека.

Платоновская идея разумности как главной черты индивидуальности сочетается у Альберти с учением Аристотеля о динамическом характере добродетелей — основном условии достижения блага и его высшей ступени — счастья.

Рассуждая о назначении человека, Альберти выделяет два наиболее общих этических принципа, определяющих счастье как высшую цель человеческого существования. «По нашему убеждению, человек рожден, чтобы использовать материальные блага, быть добродетельным, иными словами — стать счастливым; ибо таким можно считать того, кто добр к людям, и потому угоден богу; тот же, кто не пользуется материальными благами, вре-

дит людям, а значит, и мало угоден богу, и глупо, если он считает себя счастливым»¹.

Однако не все правильно понимают счастье, замечает Альберти, или толкуют его по-разному; одни видят его в том, чтобы ни в чем не испытывать нужду, другие — в поисках богатства и могущества; некоторые считают счастьем отсутствие неприятных ощущений и чувств; иные отождествляют его с удовольствиями и наслаждением. Но ближе всего к истине те, кто так или иначе связывает счастье с добродетельной жизнью и разумными делами².

Формула счастья, которую утверждает Альберти, — полезная деятельность, добродетельная жизнь, угодность богу — формально не расходится с христианским учением. Различия заключаются в ее трактовке. Альберти отвлекается от идеи о загробном блаженстве как истинном и высшем человеческом счастье и всю силу своих аргументов сосредоточивает на обосновании счастья земного, достижению которого призваны служить активность разума и добродетель. Разум и добродетель взаимосвязаны, но эта их связь раскрывается лишь в активности, постоянном взаимодействии. «Счастья нельзя достичь, — подчеркивает Альберти, — не совершая добрых дел, праведных и доблестных, т. е. таких дел, которые не только никому не вредят, но полезны многим»³.

Здесь снова на первый план выступает гражданственная сторона этики Альберти, содержащаяся в его оценке труда, творчества, деяний человека. Немалую роль в ней играют почет и слава — общественное признание заслуг личности. Трактат «О семье» насыщен рассуждениями о важности труда и всякого рода занятий, вызывающих одобрение близких и сограждан, советами молодежи по поводу выбора наиболее полезного и почетного дела, сентенциями: в любом предприятии сочетать личные выгоды с пользой для общества. Альберти с убежденностью говорит о том, что данную человеку от природы способность к деятельности следует направить туда, где можно извлечь наибольшую пользу и завоевать почет и славу. Правильный выбор занятия — лишь первый шаг к успеху: важно приложить максимум усилий, весь свой опыт и

¹ Alberti, v. I, p. 134.

² См. *ibid.*

³ *Ibid.*, p. 135.

знания для достижения совершенства в избранной области, только тогда труд увенчается почетом, только так «можно достичь в нем высшего совершенства и славы»¹. Стремление заслужить уважение и почет оказывается главным стимулом активности, напряжения сил, борьбы с трудностями. В важном начинании можно пожертвовать и личной выгодой, но, разумеется, лучше, если достигается и она.

Тема труда, творчества, активной жизни во имя личного блага и общественной пользы заполняет также многие страницы «Домостроя». «Ничто так не противоречит жизни и положению человека (в мире. — Л. Б.), — читаем в «Домострое», — как отсутствие какого-либо почетного дела. Не для того дает природа человеку величие разума, ума и таланта, чтобы он прозябал в покое и изнеженности. Человек рожден, чтобы быть полезным себе и не менее полезным для других... В праздности мы станем слабыми и ничтожными. Искусство жить постигается в деяниях!»². Благодеяние и добродетель приносят радость и счастье, а «люди праздные подобны спящим — не вполне живые и не совсем мертвые»; тот же, кто предается позорным занятиям, может быть лишь несчастным, «жизнью будет лишь постоянный труд»³. Дело требует от нас постоянных усилий, поэтому прежде всего следует избегать того, что вредит ему, т. е. покоя и изнеженности⁴. Здесь этические принципы Альберти сформулированы предельно четко: только разум, добродетель и труд в их неразрывном единстве создают основу для подлинно человеческой жизни.

Труд, активность, движение — свойства человеческой природы, данные ему изначально, как даны душа и тело. Мерой движения служит время, Альберти включает его в «собственность человека». «Три вещи» принадлежат человеку, замечает он в трактате «О семье», — душа, тело и время. Душа свободна, неподвластна Фортуне; тело создано природой как инструмент души, и распоряжается им человек так же свободно, как душой; и, наконец, время, если оно используется разумно, деятельно, то принадлежит человеку⁵. «Кто умеет не терять времени да-

¹ Alberti, v. I, pp. 136—137.

² Alberti, v. 2, p. 198.

³ См. *ibid.*, p. 239.

⁴ См. *ibid.*

⁵ См.: Alberti, v. I, pp. 168—169, 173.

ром, тот сумеет сделать почти все; кто умеет использовать время, будет господином всего, что пожелает»¹. Владеть временем — значит активно использовать его на благо себе и другим, но не терять его. «Следует быть твердо убежденным в том, — пишет Альберти, — что всякое время будет потерянным, кроме того, которое ты употребишь на то, чтобы поступать лучше, быть образованнее, т. е. быть приятнее и полезнее людям благодаря наилучшим добродетелям»². Время у Альберти становится важнейшим фактором земного бытия и приобретает моральный смысл. В нем реализуется свобода воли, направленная к самосовершенствованию человека и его активному утверждению во внешнем мире. Время перестает быть исключительной прерогативой бога (согласно христианской доктрине) и переходит во власть человека.

В ренессансной трактовке времени особенно ясно обнаруживаются гуманистические принципы этики Альберти. Новое понимание времени — в неразрывной связи с делами человека — он сочетает с переоценкой роли труда и соотношения созерцательной и активной жизни. Труд, если он приложен к честному и полезному делу, — важнейшее условие и компонент человеческого счастья (здесь нет и намека на воздаяние за грехи трудом). Труд, а не праздность (исключительная привилегия феодальной аристократии) создает полноценную жизнь, находящую общественное признание в почете и славе. И, наконец, труд, всякого рода полезная деятельность не мыслятся вне сочетания опыта и знания, теории и практики.

Альберти по-новому понимает этический идеал, выраженный в понятии «счастье»: он может быть достигнут лишь путем раскрытия творческих потенций человеческой природы. Проблема счастья в теоретическом и практическом аспектах занимает центральное место в трактате «О семье».

Добродетель в ее активном проявлении и почет как цель и награда за нее — основа нравственного совершенства, к которому следует стремиться. «И чем больше в тебе будет добронравия и принципиальности, тем больше будут тебя ценить, уважать, хвалить добрые люди, что тебе самому доставит удовольствие...»³.

¹ См.: Alberti, v. I, p. 214.

² Alberti, v. 2, p. 242.

³ Alberti, v. I, p. 24.

Добродетель и почет — главные компоненты счастья, в них и источник наслаждения, не отделимого от понятия высшего блага, блаженства. Знания и разум не менее важны для нравственного совершенства, чем добродетель и добрые дела. Однако стержнем, на котором держится нравственный идеал, является добродетель: «Тот, кто обладает внутри себя добродетелью, испытывает крайне мало нужды в вещах бранных. Самый счастливый тот, кто выделяется нравственной красотой, прочностью дружбы, милостью и благоволением своих сограждан. Никто не будет обладать более великой и прочной славой, чем тот, кто посвятит себя приумножению величия своей родины, своих сограждан и своей семьи. Лишь тот заслужит, чтобы имя его стало бессмертным и прославленным у потомков, кто правильно сумеет оценивать вещи преходящие, бранные, не заботясь о них, но и не презирая их, и будет любить лишь одну добродетель, следуя только мудрости, желая только подлинной славы»¹.

Счастье в добродетели — такова формула высшего блага в трактате «О семье». Но добродетель ведет к счастью, лишь будучи полезной другим людям, становясь общественным благом. Она стоит выше прочих благ — преходящих ценностей Фортуны. Необходимо осознать это и, опираясь на верную оценку разума, относиться к другим благам с должной мерой, не пренебрегая ими, но и не возвеличивая их. Разум удерживает от излишеств, и потому именно он оказывается основой добродетели. Сдержанность, разумная умеренность в сочетании со стремлением к почету и славе гарантируют воспитание любви и добродетели как главного условия счастья. В личном аспекте формула «добродетель — счастье» имеет смысл всестороннего развития природных свойств человеческой природы и достижения внутренней гармонии души. Альберти оттеняет и социальный смысл этой формулы: счастье возможно лишь в гармоническом единстве личности и общества. Это подчеркнуто и понятием честности (*onestà*) — ведущего принципа всей практики человека.

Итак, в трактате «О семье» Альберти формулирует идею счастья и считает добродетель необходимым и достаточным условием достижения человеком высшего блага.

¹ Alberti, v. I, p. 26.

*Леон Баттиста Альберти и
Бернардо Росселлино. Па-
лаццо Ручеллаи. 1446—
1451. Флоренция*



В «Теодженио» и «О спокойствии души» рассмотрение этой этической категории имеет иные оттенки. Наряду с добродетелью здесь выступают разум и знание. Они вместе составляют главное богатство человека, обеспечивающее ему правильную и счастливую жизнь, их не отнимет Фортуна и не разрушит людская зависть¹. Развивая эту мысль в «Теодженио», Альберти подчеркивает, что не избытие внешних благ, а скромность и сдержанность в желаниях открывают путь к счастью².

В трактате «О спокойствии души» рассматриваются такие категории, как самоудовлетворенность, умение владеть собой и их значение для достижения счастья. Сильная воля, руководимая разумом, обуславливает самоудовлетворенность и счастливую жизнь.

Поскольку все необходимое для счастья заключено в самом человеке, в его умении владеть способностями своей души, то внешние блага могут быть сведены к жизненно необходимому минимуму. И если учитывать, что они

¹ См.: Alberti, v. 2, p. 76.

² См. *ibid.*, p. 77.

Антонелло да Мессина. Мужской портрет. Ок. 1473. Галерея Боргезе. Рим.



подвластны Фортуне, то строить на них подлинное счастье не имеет смысла. «Мне не кажутся слишком благо-разумными те люди, которые не стремятся быть довольными собой, а потому свободными и счастливыми»¹, — замечает Альберти. Человек может быть полностью счастлив лишь в сфере своего внутреннего «я»; отсюда внешние блага необходимы лишь в пределах разумного минимума, не допускающего вмешательства в его жизнь злой судьбы. Разумеется, важно само понимание этого минимума — Альберти не стремится утвердить его на уровне католической аскезы, но и не оправдывает излишеств в желаниях. Умеренность тесно связана у него с разумностью. Оценка потребности (*necessità*) зависит от истины, открываемой разумом, и оказывается оценкой моральной — «нечестное никогда не является необходимым для жизни». Этим постулируется отношение человека к любым внешним благам — только добытые честным путем, они могут способствовать созданию счастливой жизни.

¹ Alberti, v. 2, p. 126.

Достижение нравственного идеала и высшего блага Альберти не мыслит без совершенного, обогащенного знанием разума. А его развитию призвана служить философия. «Именно благодаря философии мы достигаем блаженной жизни, почти уподобляясь богам»¹. Философия открывает нам смысл вещей и ведет к блаженству. Альберти последователен в утверждении светских принципов морали. Учиться мудрости и добродетели, чтобы стать прекраснее, — таков путь к нравственному идеалу, указанный в диалоге «Египта». Моральные ценности, обеспечивающие счастье, непременно включают «знания, душевную стойкость, боязнь бесчестья, постоянную активность, похвальную деятельность, скромность, серьезность, преданность, гуманность, прекрасный нрав»². На первый план в этом диалоге выдвинуты практика добрых дел, постоянное совершенствование в знаниях и добродетели как важнейшие условия достижения нравственного идеала и в конечном итоге — счастья³.

Завершенную форму идея счастья приобретает в «Домострое». «Добрые дела» прочно утверждаются в формуле счастья и связывают остальные ее элементы (добродетель и разум) в стройную концепцию гражданственности. Всякое дело может быть полезно не только тебе, но и другим людям, подчеркивает Альберти, если оно сочетается с опытом и знаниями⁴. Непременные эпитеты «дела» — *buono, onesto, utile* (доброе, честное, полезное), отражающие связь жизненной практики с высоким нравственным содержанием. «Из здравого мышления и правильных норм поведения следуют добрые дела и поступки в течение всей нашей жизни: добрые дела порождают здравую цель наших желаний, — рассуждает Альберти, — т. е. такую цель, что приятна не только тебе, но одновременно многим, наилучшая же цель — та, что прежде всего приятна другим, подобно тебе хорошим людям, и вызывает похвалу серьезных и мудрых»⁵. Нравственный идеал не ограничивается, по мысли Альберти, только добродетелью, самоудовлетворением, сознанием собственного до-

¹ Леон Баттиста Альберти. Десять книг о зодчестве, т. I. М., 1935, стр. 145.

² Alberti. *Intercenali inedite...*, p. 167.

³ См. *ibid.*, pp. 168—169.

⁴ См.: Alberti, v. 2, p. 198.

⁵ *Ibid.*, p. 229.

стоинства, но обязательно предполагает добрые дела и поступки человека и оценку их обществом.

Совершенная жизнь и счастье неотделимы от стремления к общественной пользе и добру. Слава как конечная цель земного существования объединяет все аспекты счастья. Альберти вводит дифференцированное определение этой этической максимы: «Цель, или, скорее, некий символ, к которому направлены твои личные дела, — быть счастливым; в общественном смысле это значит завоевать доброе имя и признание; в государственных делах целью будет увеличение и сохранение благосостояния и здоровья твоих сограждан и республики; но целью, которой ты подчиняешь все свои дела, будет бессмертная слава»¹. Личное счастье, — разъясняет далее Альберти, заключено «в спокойствии души, радостной, свободной и довольной собой», но оно неотделимо и от завоевания доброго имени, почета и уважения, т. е. от того, чего ждут от тебя сограждане и что связано с общественной пользой².

Итак, в личном плане — самоудовлетворенность, в общественном — быть полезным другим, в государственном — служить процветанию государства. Гармония не только внутреннего «я», но «я» и общественного бытия — таков смысл человеческого счастья в понимании Альберти. Идея конечной цели бытия лишена в концепции Альберти всякой трансцендентности. «Могу ли назвать чем-либо иным, кроме высшего счастья, это совершенное и божественное блаженство, которое ты способен завоевать собственными силами, совершая добрые дела и поступая добродетельно»³. Понимание высшего блага носит у Альберти подчеркнуто светский характер; главной линией жизненной практики человека становится служение обществу. Ценность личности определяется не только ее собственными достоинствами, но и способностью к нравственному воздействию на окружающих — не только сам твори добро, но помогай другим встать на этот путь⁴. Жизнь, совершенная во всех отношениях, достигается лишь в тесном единении блага личного и общественного, в раскрытии всех потенций человеческой природы на гражданском поприще. Сочетание внутренней гармонии лично-

¹ Alberti, v. 2, p. 239.

² Ibid.

³ Ibid., p. 245.

⁴ См. *ibid.*, p. 272.

сти и ее гармонии с внешним миром — таков философский смысл понятия счастья, решение центральной этической проблемы, к которому приходит Альберти в «Домострое».

Если высшее благо заключено в гармонии внутреннего и внешнего бытия человека, достижимой его собственными усилиями, то сама деятельность, творческое начало личности становится определяющей чертой нравственного идеала. Путь к счастью несовместим с какой бы то ни было пассивностью, созерцательным отношением к миру. Восхождение к высшей цели реализуется только в развитии человеческой активности. Мера этого движения — быстротечное земное время.

Овладеть им сполна, обратить его на пользу себе и другим — таким мыслит Альберти путь к счастью, высшему благу, достижение конечной цели бытия. В новом понимании времени скрыт глубокий гуманистический смысл: не божественное, а человеческое обретает силу высшей моральной ценности. Гуманистический характер этического идеала Альберти, его рационалистическое обоснование очевидны. Альберти призывает людей раскрыть всю силу своих природных способностей во имя совершенства земной жизни. Человеку — творцу собственного счастья принадлежит свобода выбора между добром и злом, понимание смысла моральных ценностей (его открывает философия) и, наконец, право судить о себе подобных. Высшее счастье неизбежно включает поэтому признание обществом заслуг личности.

В сопоставлении с основами католической доктрины воззрения Альберти формально «неуязвимы». Бог присутствует в рассуждениях Альберти. Он остается потусторонним идеалом человеческих устремлений и своей мерой оценивает их: тот, кто стремится к совершенству, творит добро, заслуживает похвалу людей, угоден также и богу.

Главное же для Альберти — проблема земного существования; здесь человек велик, могуч, способен усердием, трудом, активностью творить свое собственное счастье, к которому он предназначен Природой.

§ 4. ПРОБЛЕМА БОГАТСТВА

Особое место в этической концепции Альберти занимают вопросы, касающиеся взаимоотношений индивида и общества, семьи и государства. В этом аспекте ставится

гуманистом и проблема накопительства, вызывающая интерес в среде пополайства, характерная и для гуманистической литературы того времени.

Богатству принадлежит последнее место в иерархии земных благ — ведь оно столь же зыбко, как начертанные на песке имена тех, кто ими владеет, утверждает Альберти в одной из аллегорий («Somnium»)¹.

Неизмеримо выше богатства честь и слава, хотя немало людей, которые более всего стремятся к богатству, а не к славе. Почему же возникает это стремление и в чем подлинная ценность материальных благ? Альберти начинает с анализа торговой прибыли. Продавая товары, купец оказывается полезным покупателю, поэтому прибыль, которую он получает, является, по существу, платой за его посреднический труд². Как отмечают Р. Романо и А. Тененти, «концепция труда как компонента цены предстает здесь со всей очевидностью, вне всякого теологического рассуждения, призванного более или менее туманно оправдать «справедливую цену»³. Реалистическое объяснение торговой прибыли дает основание полностью «реабилитировать» профессию купца, но при этом строго определяется ее место в иерархии занятий: «Хотя накопление богатств не столь славно, как другие важные деяния, не следует, однако, осуждать того, кто от природы не способен к делам возвышенным и славным и потому посвящает себя тому делу, к которому чувствует призвание и которое, по общему мнению, весьма полезно государству и отдельным семьям»⁴.

Признание торговли и иного связанного с обогащением предпринимательства общественно полезным занятием здесь очевидно, но столь же очевидно и низведение их до уровня «не столь славных дел». Но если само накопительство (в его личном, эгоистическом аспекте) не дает надежды на завоевание славы и почета, а в конечном итоге — счастья, то тем большим оказываются его общественное значение и моральная функция, когда богатство разумно и правильно используется. Богатство помогает приобрести дружбу и славу, если его обратить на помощь нуждающимся, употребить для «великих и бла-

¹ См.: Alberti. *Intercenali inedite...*, p. 143.

² См.: Alberti, v. I, pp. 140—141.

³ L. B. Alberti. *I libri della famiglia*, a cura di R. Romano e A. Tenenti. Torino, 1969, p. XV.

⁴ Alberti, v. I, pp. 141—142.

городнейших целей», проявив щедрость и великодушие. Ведь нередко случается и так, что родина в тяжелых обстоятельствах нуждается в богатствах частных граждан¹.

Таким образом, Альберти морально оправдывает обогащение, минуя проблему «искупления греховности». Богатство обретает нравственную ценность, будучи обращенным на пользу обществу, государству, и это влечет за собой не искупление «греха стяжательства», а славу и признание. Светские принципы этики Альберти здесь выражены достаточно последовательно. Как и церковь, Альберти осуждает страсть к накопительству; не расходится он в этом и со многими другими гуманистами (например, Поджо Браччолини), но критикует этот порок с позиций собственной этической доктрины. Пагубность пороков — Альберти подчеркивает это неоднократно — в том, что они порабащают душу, лишают ее природного свойства — свободы. «Любое корыстное дело недостойно свободной и благородной души»². Алчность, как и другие пороки, подавляет рассудок, ослабляет ум, лишает душу покоя. Ведь алчные люди не знают покоя, их печалит каждая трата, они не обращают себе на радость даже и части своего богатства³. «Итак, не следует порабащать душу ради обогащения и для того только, чтобы пребывать в праздности и покое, но нужно использовать богатство так, чтобы не быть поработленным»⁴.

Ценность богатства возрастает, если за ним воследуют уважение и слава. И Альберти предлагает в трактате «О семье» практическое решение поставленной проблемы: богатство — во власти Фортуны, и потому следует радоваться, если она щедра, и столь же щедро распоряжаться им во имя славы, дружбы и высоких целей; если же Фортуна скупа, то не стоит слишком печалиться или стремиться любой ценой приобрести состояние⁵. Только при благоразумном отношении к богатству можно сохранить свободу и спокойствие души, без которых нет счастья. Разумная умеренность в накоплении богатства и в его использовании — таков идеальный моральный принцип, призванный, по мысли Альберти, помочь человеку сохра-

¹ См.: Alberti, v. I, p. 142.

² Ibid., p. 146.

³ См. *ibid.*, pp. 148—149.

⁴ Ibid.

⁵ См. *ibid.*, p. 149.

нить равновесие душевных сил, гармонию его внутренне-го «я». Этот принцип конкретизируется им в понятии «бережливость» (*masserizia*).

«Полагаю, никто не сомневается, что бережливость полезна, необходима, честна и похвальна; что еще важно для накопительства, если не бережливость»¹. Она в отличие от алчности никому не вредит, и потому именно в ней нужно видеть верный путь к накоплению богатства. «Святое дело бережливость! Сколько порочных страстей и нечестных желаний отбросила она прочь!»² Альберти ратует за «честное накопительство», без ущерба для интересов других людей. Поэтому, говоря о способах обогащения, он нигде не упоминает о ростовщичестве, но подчеркивает необходимость выбрать такой вид деятельности, который был бы «наичестнейшим и полезнейшим», например торговля и ремесленное производство (шерстяная, шелковая или иная *industria*)³. Наиболее подходящим, по мысли автора «О семье», может быть такое предприятие, где «занято много рук», — ведь «тогда денежные средства распределяются среди большого количества людей, из чего проистекает немалая польза для бедных»⁴. Гражданственный принцип, как видим, главенствует в этих рассуждениях и практических рекомендациях. Альберти предлагает честный путь к благосостоянию и богатству — бережливость, умелое ведение торгово-промышленных дел, правильную организацию хозяйства семьи, строгий баланс доходов и расходов. Все это, по его убеждению, позволит достичь материального процветания семьи — важнейшей ячейки общества, — а состоятельность многих семей создаст основу для благосостояния государства.

Характерный для Альберти подход к решению проблемы взаимосвязи индивида и общества проявился также в трактовке вопроса о земельной собственности (в сочинениях «О семье» и «Вилла»). Рассматривая различные варианты разумного и целесообразного использования богатства, он подчеркивает, что обладание землей и поместьем приносит их владельцам многообразную пользу. Вилла — это прежде всего выгодное помещение капита-

¹ Alberti, v. I, p. 427.

² Ibid., p. 163.

³ См. *ibid.*, p. 248.

⁴ Ibid.

ла, менее подверженное случайностям, чем предпринимательство торгово-промышленное и финансовое. «Найдется ли человек, — пишет он, — который не получал бы удовольствие от виллы? Ведь она дает огромную, надежную и честную прибыль»¹. К тому же вилла в изображении Альберти — это своеобразный «товар» долгосрочного пользования: выгода обладания им приумножается с годами. Если управлять виллой заботливо и с любовью, она «отблагодарит тебя с избытком, все умножая свои дары», ни в какое время года не оставляя тебя своей заботой и щедростью². Отсюда — советы по агрикультуре, которые дает Альберти рачительному хозяину виллы и рекомендации ему не передоверять никому наблюдение за хозяйством, а рассчитывать на собственный глаз и собственные усилия — особенно важно это в отношениях с работниками. Полезность обладания виллой и в том, что она делает более экономным содержание семьи (здесь ярко воплощается принцип бережливости, за который так ратует Альберти) и создает условия для здоровой жизни домохозяев на лоне природы. Естественно, что у Альберти-гуманиста оценка достоинств землевладения неизбежно сопровождается этическими и эстетическими обоснованиями. Обладание поместьем дает, по его мнению, не только многообразную выгоду — оно к тому же чрезвычайно приятно. Во-первых, потому, что «нет более справедливого способа обогащения, чем занятие земледелием»³. Во-вторых, потому, что по самой своей природе деревенский труд не порождает в человеке никаких порочных склонностей: «никакой зависти, ненависти и злобы не возникает в тебе, когда ты занимаешься сельским хозяйством»⁴. Разговоры о вилле всегда приятны, с ними не связаны ни раздражение, ни ссоры, напротив, — «каждый старается дать тебе полезный совет по агрикультуре, каждый укажет тебе на ошибку в посадке или посевах»⁵. Землевладение способствует, таким образом, дружеским контактам людей. Оно дает человеку моральное равновесие, спокойствие и уверенность в своих силах.

Такова вилла с ее атмосферой физического и нравст-

¹ Alberti, v. I, p. 198.

² Ibid., p. 199.

³ Ibid., p. 363.

⁴ Ibid., p. 200.

⁵ Ibidem.

венного здоровья, чему немало способствует и красота окрестного пейзажа (последнее обстоятельство, равно как удобство местности для хозяйства и благодатность для здоровья, должны учитываться при выборе виллы для покупки). «Какое блаженство находится на вилле, счастье, ни с чем не сравнимое!» — заключает Альберти. Ведь здесь можно «жить вне пороков и без печали, с малыми тратами, с большой пользой для здоровья — и в чрезвычайном удовольствии»¹. В общем контексте его гуманистической концепции землевладение — оптимальная форма богатства — оказывается одним из условий, необходимых для гармонии человека с внешним миром и его восхождения к нравственному идеалу. Итак, богатство семьи — не самоцель, а лишь средство для завоевания уважения и славы среди сограждан. Символом процветания и славы рода могут стать щедрые траты на сооружение палатцо, или капеллы, или иных построек и монументов, призванных не только возвеличить фамилию, но и приумножить красоту родного города. Эти идеи Альберти обобщали реальную жизненную практику, обосновывая вместе с тем ее дальнейшее развитие.

Жизнь ренессансной Флоренции, да и любого другого итальянского города, изобилует примерами такого рода, а в искусстве Возрождения градостроительная активность и меценатство пополанских фамилий занимают особое место.

Широкий круг интересов Альберти, в том числе художественных, сказался в его трактовке проблемы богатства. Если богатство не должно быть самоцелью для купца, тем более оно не может быть таковым для художника: «Цель живописи снискать художнику благодарность, расположение и славу в гораздо большей мере, чем богатство... Художник должен показать себя человеком высоко нравственным, особливо же человечным и обходительным, и этим он стяжает себе расположение — твердую опору против нужды; и заработок»².

Итак, в этике Альберти проблема богатства и обогащения решена в светском плане, рационалистически. Стремление людей к материальным благам, накопительству, получению торгово-предпринимательской прибыли рассматривается как естественное проявление свойств

¹ Alberti, v. I, p. 201.)

² Л. Б. Альберти. Десять книг о зодчестве, т. 2, стр. 57.

человеческой природы, с одной стороны (человек рожден и для того, чтобы «пользоваться материальными благами»), и общественных отношений — с другой. Правильное понимание этой жизненно важной проблемы, с точки зрения Альберти, может быть только таким, при котором учитываются и специфика природы человека, и его предназначение, и путь к высшему благу. Богатство не может стать главным стимулом человеческой активности. «Богатства чрезмерные более опасны и неприятны, — подчеркивает Альберти, — чем самая скромная бедность. Очень часто богатства, добытые нечестным путем, оказывались вредоносными... Страсть к обогащению делает людей жестокими»¹.

Порождаемые богатством пороки нарушают внутреннюю гармонию человека и ставят под угрозу его гармонию с внешним миром. Предотвратить пагубное воздействие богатства можно разумным его употреблением на пользу себе и обществу. Ведь естественное назначение материальных благ — быть полезными человеку, делать его свободным, но не порабощать. К тому же богатства принадлежат и «вещному миру» — миру Фортуны, поэтому и отношение к ним должно быть разумно умеренным, не страстным, а скорее спокойным. Именно идея разумной меры в отношении к материальным благам (но не осуждение их в духе христианского презрения к миру) становится у Альберти главным принципом решения проблемы накопительства, которой придается и определенный гражданственный смысл. Богатство — «нерв государства», поэтому и отношение к нему должно быть опосредовано общественным интересом. Счастье личности — в признании ее заслуг обществом, потому и богатство — не самоцель для нее, а лишь средство служения людям, государству. Идеи Альберти во многом перекликаются с этикой флорентийского купечества, но было бы неверным видеть в них прямое выражение взглядов пополанства. Расхождения с «купеческой» этикой и тем более с реальной практикой заметны в последовательном проведении принципа «разумной меры», осуждении страсти к стяжательству и эгоистического использования богатства.

Идеал Альберти — такие отношения индивида и общества, когда личный интерес согласован с интересами других людей и всего человеческого коллектива. Гума-

¹ Alberti, v. 2, p. 215.

нист оставался верен идее гармоничного человека, само существование которого предполагает обязательное наличие столь же гармонизированной общественной среды. В этом углублении гуманистического идеала, в попытке, пусть чисто умозрительной, выявить социальные условия развития гармонической личности — одна из важных заслуг Альберти.

* * *

Творчество Леона Баттиста Альберти (а мы коснулись далеко не всех его сторон) составляет самостоятельный этап в истории итальянского гуманизма. В нем можно видеть и итоги, к которым пришло гуманистическое движение первой половины XV в., и новую ступень в развитии концепции человека. Автор оригинальной и наиболее законченной по своим принципам гуманистической доктрины Альберти — один из выдающихся мыслителей итальянского Возрождения.

В его этической концепции органически сочетаются идеи «гражданского гуманизма» и принцип «естественного человека», столь близкий философии Валлы, стоическое понимание добродетели и многие элементы других античных теорий морали, почерпнутые как в аристотелевской, так и в платоновской философских традициях. Сила гуманистической доктрины Альберти заключается в последовательной светскости, в возвеличении природных человеческих способностей, в высокой оценке роли разума и творчества в достижении нравственного совершенства и счастья.

Этика Альберти всецело обращена к проблемам земного бытия¹. Утверждаемые им гуманистические принципы явились прямым вызовом католической морали с ее служением богу как главной добродетелью, с ее проповедью пассивности и покорности. Исходным пунктом учения Альберти была сама действительность; в значительно большей степени, чем его предшественники и современники — Петрарка, Салютати, Бруни, Валла, — он стоял на почве реальности. Как верно заметил А. К. Дживеле-

¹ Трудно согласиться с общей оценкой мировоззрения Альберти в кн.: G. Santinello. Leon Battista Alberti. Una visione estetica del mondo e della vita. Firenze, 1962. По мнению Сантинелло, Альберти сознательно подчеркивает роль случайности (Фортуны) в жизни человека, и в этом выявляется трансцендентный характер его мировоззрения.

гов, «реализм является, быть может, наиболее яркой особенностью восприятия мира у Альберти»¹.

Идеальный человек, по Альберти, творчески активен и душевно спокоен, мудр и величествен в сознании своего достоинства. Идеал гармоничной личности, сложившийся в гуманизме, обладал не только этической ценностью; он серьезно повлиял и на формирование ренессансного искусства. Именно такой образ воспроизводится в живописном и скульптурном портрете этого времени, в шедеврах Антонелло да Мессина, Пьеро делла Франчески, Андреа Мантеньи.

Тесную связь гуманизма с художественной культурой Возрождения выразительно демонстрирует творчество самого Альберти. Будучи талантливым архитектором, хорошо знакомым с ремеслом живописца и скульптора, Альберти дал первое научное обоснование принципов ренессансной архитектуры и изобразительного искусства, базируясь на сочинениях античных авторов, а также используя собственный богатый опыт. Наибольшее внимание в художественной теории он уделил архитектуре, понимая ее широко — как строительное искусство, которое «и в общественном, и в частном отношении весьма полезно и приятно роду человеческому и по достоинству почитается среди первых искусств не последним»².

Архитектура переживала в XV в. подлинную революцию; творцами нового стиля наряду с Альберти были выдающиеся флорентийские мастера — Брунеллески, Микеллоццо, Бенедетто да Майяно. Главным типом архитектурного сооружения становится светское здание — палаццо. Монументальность и простота фасада, гармоничность пропорций здания («соразмерность» — эстетический принцип Альберти), удобство и красота интерьера характеризуют новый, ренессансный стиль, базой для формирования которого послужила античная ордерная архитектура.

Труд архитектора Альберти ценит особенно высоко; он близок и понятен людям, так как каждый человек по своей природе — созидатель.

Глубокая вера в творческую мощь человека, в его призвание строителя мира придает гуманизму Альберти оптимистический, жизнеутверждающий характер.

¹ А. К. Дживелегов. Альберти и культура Ренессанса. — В кн.: Альберти. Десять книг о зодчестве, т. 2, стр. 182.

² Л. Б. Альберти. Десять книг о зодчестве, т. 1, стр. 5—6.



РАЗВИТИЕ
ГУМАНИСТИЧЕСКИХ
ИДЕЙ
В ИТАЛИИ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ
XV-НАЧАЛЕ XVI ВЕКА

Итальянская гуманистическая мысль, достигшая зрелых форм в творчестве Леона Баттиста Альберти, приобретает все более широкую философскую основу, глубоко внедряется в науки, теперь уже не только гуманитарные. Новая образованность прочно входит в культурную жизнь Италии, чему немало способствует меценатство правителей. Особенно прославились покровительством наукам, искусствам, литературе Медичи — Козимо и его внук Лоренцо, державшие в своих руках рычаги политической власти и общественной жизни Флорентийской республики. По инициативе Козимо Медичи была создана Платоновская академия, ставшая во второй половине столетия ведущим центром изучения античной философии (главным образом платонизма и неоплатоновских идей). Важную роль в расширении гуманистического образования приобрели публичные библиотеки — библиотека Медичи («Лауренциана») во Флоренции¹ и ватиканская в Риме (ее основу заложили папы Николай V и Пий II).

Небывалого расцвета достигают во второй половине XV в. изобразительное искусство и архитектура, развивающиеся на широкой идейной основе гуманистического мировоззрения. Гуманизм становится знаменем духовной жизни всей эпохи. Новая культура идет к вершине своего расцвета, и, хотя ее идеалы не тождественны тем, которые складывались в первой половине столетия, нет оснований говорить о кризисе гуманистического движения в целом и его идейной трансформации².

Гуманистическая мысль второй половины XV в. обогатилась новыми идеями, важнейшей из которых стала идея достоинства личности, разработанная на широкой философской основе в учении Джованни Пико делла Мирандола. Тесная связь гуманизма с философией, космологией и гносеологией способствовала активному поиску нового метода науки, что послужило важной предпосылкой развития натурфилософии и естествознания в XVI в.

¹ Начало ее формированию положил Козимо, поручив дело известному эрудиту гуманисту Веспасиано да Бистиччи. Менее чем за два года работавшие под руководством Веспасиано 40 переписчиков — их оплачивал банк Медичи — создали 200 рукописных кодексов на латинском, греческом и еврейском языках.

² Мысль о кризисе или упадке итальянского гуманизма в конце XV в. проводится в ряде зарубежных исследований, как это отмечалось в работах советских авторов (М. А. Гуковского, В. А. Рутенбурга). Она требует специального рассмотрения, что выходит, однако, за рамки данной работы.

Поиск научного метода был сопряжен с решением таких проблем, как границы познавательных возможностей человеческого разума, структура знания, и ряда других. Этика по-прежнему доминировала в гуманистической мысли этого периода, а обоснование ее норм ставилось в еще более тесную связь с разработкой общеполитических вопросов.

§ 1. ПРОБЛЕМА РАЗУМА И ЗНАНИЯ В ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XV в.

Исследователи итальянского гуманизма единодушно в признании значительного вклада греческих ученых в философию и культуру Возрождения. Мануил Хрисолор, Гемист Плифон, кардинал Виссарион, Георгий Трапезундский, Феодор Газа, Иоанн Аргиропул принесли в среду итальянских гуманистов не только греческий язык, но и глубокие знания античной литературы и философии, основанные на изучении подлинных текстов, не искаженных схоластической традицией¹. Особую известность приобрела деятельность византийского грека Иоанна Аргиропула (в итальянской транскрипции — Джованни Аргиропуло), читавшего во Флорентийском университете в 1456—1471 и в 1477—1478 гг. лекции по философии Аристотеля и переведшего на латинский язык большую часть его сочинений². В своих курсах Аргиропуло комментировал «Никомахову этику», «Физику», «О душе», «Метафизику», «Политику». Однако его приверженность к Стагириту не исключала глубокого интереса к философии Платона и неоплатоников. И если университетскую программу он посвящал учению Аристотеля, то в частных лекциях, беседах и диспутах у себя дома нередко говорил о платоновских идеях, о Платоне и Плотине.

Наряду с философией Аргиропуло читал в университете и античную литературу: комментировал греческих трагиков, излагал основы поэтики и риторики. Лекции его

¹ См.: Г. М. Хартман. Значение греческой культуры для развития итальянского гуманизма. Пер. с нем. — «Византийский временник», т. XV, 1959; Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV—XV вв., Л., 1976.

² См.: Л. М. Брагина. Аргиропуло (из истории философии итальянского Возрождения). — В сб.: «Средние века», вып. 31, 1968, стр. 237—255.

неизменно вызвали восхищение слушателей, а редкая ученость снискала ему уважение не только студентов. Среди учеников Аргиропуло были многие видные гуманисты — Донато Аччайуоли, Аламанно Ринуччини, Анджело Полициано, Бартоломео делла Фонте, Веспасиано да Бистиччи.

Широкое распространение в списках и печатных изданиях получили сделанные Аргиропуло переводы Аристотеля. Чаще всего переиздавалась «Никомахова этика» с комментариями Донато Аччайуоли, составленными на основе лекций Аргиропуло. Свидетельства современников не оставляют сомнения, что Аргиропуло был одной из ярких фигур в итальянской философии, человеком незаурядного ума и разносторонних познаний.

Свою первую лекцию во Флорентийском университете «Введение к первым пяти книгам «Этики» Аристотеля», прочитанную 4 февраля 1456 г., он посвятил определению предмета философии и ее структуры. Философию исчерпывающе определяют, по его мнению, шесть различных дефиниций, восходящих к Пифагору, Платону и Аристотелю. Первое определение философии принадлежит Платону: «Философия есть познание сущего» (*Philosophia est cognitio eorum, quae sunt*). Второе тождественно первому: «Философия есть постижение божественного и человеческого» («*Philosophia est divinarum humanarumque rerum perceptio*»). «Эти два определения относятся к тому, что подлежит рассмотрению в философии, — замечает Аргиропуло, — и являются истинными. Философия определяется как наука (познание) потому, что благодаря ей наша душа может познавать все сущее, божественное и человеческое; ведь она наделена способностью воспринимать и охватывать Вселенную»¹.

Следующие три определения касаются назначения философии: философия есть любовь к мудрости (*amor sapientiae* — Пифагор); философия есть воображение смерти (*excogitatio mortis* — Платон); философия есть «уподобление человека, насколько возможно, богу» («*philosophia est similitudo, qua deo similis homo, quod possit fieri potest*» — Платон). Благодаря философии, действуя и размышляя, мы обретаем сходство с богом, насколько это

¹ См.: Praefatio in libris Ethicorum quinque primis. — In: K. Müller. Reden und Briefe der italienischer Humanisten. Wien, 1899, p. 6.

в наших силах, и «достигаем совершенства... ведь в действительности бога называют мудростью», ибо он знает себя самого и Вселенную; нашу душу он наделил такой же способностью. Философия ведет нас к познанию не только человека, но и бога-творца. Мы познаем его как самое совершенное, как высшую цель и высшее благо, что, естественно, побуждает нас любить бога. Главное, что делает человека подобным богу, подчеркивает Аргиропуло, — это способность познавать и действовать.

И, наконец, дефиниция «философия есть воображение смерти» означает, согласно Платону, мысленное отделение души от тела, т. е. состояние, в котором «душа может прочно владеть желанной философией»¹. При этом душа может отделяться от тела двояко — «как вследствие смерти, так и благодаря своим замечательным возможностям и действиям», отличающим человека от животных, а именно благодаря разуму, опирающемуся на созерцание.

В силу этой потенции душа как бы покидает тело — это и есть философия, развивающая способности нашей души. Совершается такое отделение не по природе, а по собственной воле или выбору. Определение философии, данное Аристотелем, — «философия есть искусство искусств и наука наук» («*philosophia est artium ars scientiarumque scientia*») — верно потому, замечает Аргиропуло, что всякое искусство и всякая наука получают от философии свою определенность, свои принципы². Эта дефиниция указывает на «соотношение между философией и другими науками и искусствами»³.

Как видим, разъясняя известные определения философии, Аргиропуло не подвергает сомнению их истинность, не выявляет односторонность, не ищет между ними противоречий, не считает одно из них более правильным, чем другие. Наоборот, он принимает их все и показывает, что каждое определение с разных сторон раскрывает понятие «философия». Иными словами, Аргиропуло видит единство в древней традиции толкования этого понятия.

Разъяснения Аргиропуло — и это легко заметить — строго объединены главным тезисом: философия есть

¹ Praefatio in libris Ethicorum quinque primis. — In: K. Müller, Reden und Briefe..., p. 8.

² См. *ibid.*, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 10.

познание человеком окружающего мира. Способность к познанию Аргиропуло выделяет особо; при этом философия как наука мыслится им не в плане одного лишь созерцания, но и действия. Эту вторую сторону философии он считал не менее важной, чем созерцательную, — именно такой смысл можно усмотреть в его комментарии к определению Пифагора. Познание, философия, согласно Аргиропуло, есть результат проявления свободной воли человека, не зависящей от внешних сил.

И, наконец, философия, раскрывающая тайны окружающего мира, неизбежно оказывается в его понимании главным и определяющим началом в сфере знания; она утверждает принципы всех наук и искусств.

От общего определения Аргиропуло переходит к изложению структуры философии. По его словам, «философия разделяется на две части — активную, которая называется практической, и спекулятивную, которую называют теоретической»¹. Обоснованность такого деления Аргиропуло устанавливает из следующего: наше познание имеет источник в самих вещах и в деятельности разума, направленной на упорядочение человеческой жизни. Разум же обладает двумя познавательными способностями — спекулятивной и активной. И так как философия есть совершенство нашей души и разума, то вполне правомерно делить ее на две части — активную, с помощью которой совершенствуется активный интеллект (*intellectus activus*), и спекулятивную, благодаря которой совершенствуется интеллект спекулятивный (*intellectus speculativus*).

Теоретическая философия, продолжает Аргиропуло, делится на три части: естественную (философию природы) — физику; философию «чистых форм» (*philosophia transnaturalis*); математику². Правильность такой классификации он подтверждает следующими соображениями. Так как спекулятивная (теоретическая) философия есть познание всего сущего, она заслуженно разделяется на столько частей, на сколько родов можно разделить все сущее. Оно же делится на три рода. Первый род составляет все то, «что заключено внутри материи и никаким образом не может быть от нее отделено» — ни по его сущности, ни с помощью формального определения. Это

¹ К. Müller. *Reden und Briefe...*, p. 19.

² См. *Ibid.* p. 11.

физические предметы. Они не существуют вне материи и не могут рассматриваться в отрыве от нее. Второй род образуют сущности, отделенные от материи. Это чистые формы; они и существуют помимо материи и могут быть определены вне ее. Третий род — это сущности, которые частично отделяются от материи и являются как бы промежуточными. Таковы математические фигуры (треугольник, круг и тому подобные). Они существуют всегда в материи, в ее предметах, но разумом воспринимаются как формы материи и могут быть определены вне последней, т. е. вне тех реальных предметов, которые в них заключены.

Поскольку объект теоретической философии подразделяется на три рода, то и сама она распадается соответственно на естественную, божественную и математическую.

Практическая философия также состоит из трех частей — этики, экономики и политики. Так как «практическая философия содержит правила человеческой жизни», а они разделяются на три части, касающиеся нравов, имущества или государства, то и сама философия справедливо членится на соответствующие три части. «Наукой о морали, — пишет Аргиропуло, — мы упорядочиваем и улучшаем наши нравы; благодаря экономике учимся хорошо устраивать и приводить в порядок наше имущество; с помощью же политики учимся управлять государством»¹. Но мало только знать правила жизни, подчеркивает он, важно, чтобы практическая философия побуждала к действию.

В изложении структуры философии Аргиропуло придерживается схемы, сложившейся в античности; он стремится показать ее правильность, аргументируя тем соображением, что части философии соответствуют различным формам самой действительности. Во всех случаях разграничения теоретической и практической философии, дальнейшего дробления каждой из них неизменно подчеркивается объективная основа этого деления, зависимость его от различия субстанций, форм природы, сфер человеческих действий и особенностей самого мышления. «Как спекулятивная философия разделяется согласно природе вещей (*secundum ordinem entium rerumque natu-*

¹ K. Müller. *Reden und Briefe...*, p. 12.

gam), так и активная философия должна расчленяться сообразно характеру наших действий (*secundum conditionem actionum postrarum*)»¹.

Теология не противопоставляется философии, не ставится выше, но органически включается в нее как часть науки, имеющая отношение к отделенным от материи субстанциям (бог, ангелы, «чистые формы»). Известно, что такое представление о теологии утвердилось еще в древней философии. Средневековая традиция поставила теологию в исключительное положение, подчинив ей все прочие сферы знания. Аргиропуло воскрешает античную схему философии как единственной и единой системы знаний, органической частью которой является и теология. Он не подвергает сомнению право теологии на существование, так как твердо убежден в существовании наряду с материей «надматериальных» субстанций.

При рассмотрении особенностей математики Аргиропуло подчеркивает органическую связь математических форм с природой, невозможность их самостоятельного нематериального бытия — они могут быть отделены от материи лишь в нашем сознании. Все разделы философии как науки, исключая теологию, суть системы познания материального мира в различных его проявлениях.

Характер и источники знания анализируются Аргиропуло во вступительной лекции к «Метафизике» Аристотеля. У науки, знания нет какой-то одной определенной родины, замечает Аргиропуло, ее родина — весь мир, а точнее — первый божественный разум, вечный, бессмертный, безграничный, универсальный, не подверженный ни Фортуне, ни случаю, ни течению времени². «Он все объемлет, все содержит в себе, всегда процветает и постоянно пребывает в этом состоянии блаженства, и все под его властью прекрасно упорядочено...» Отсюда делается вывод, что «наука — не человеческого, но божественного происхождения»³. Она составляет назначение божественного разума. Ведь нет более широкой и значительной силы, чем сила знания, с помощью которой бог или познает самого себя, или наслаждается, или творит мир, заранее обдумывая творение. Аргиропуло стремится показать имманентность знания богу и, следовательно, бо-

¹ K. Müller. Reden und Briefe..., p. 12.

² См.: Ibid., pp. 33—34.

³ Ibid., p. 34.

жественное происхождение всякого знания, но при этом особо подчеркивает роль самого знания, его преимущественное положение среди прочих атрибутов бога. Все это служит основанием для важного вывода, к которому приводит Аргиропуло своих слушателей: если столь велико значение божественного знания, то неизбежно и человеческая жизнь, деятельность, общества должны опираться на науку. Человеку дан разум, «благородный, исключительный, широкий, огромный, божественный», который направляет всю его жизнь¹. В разуме человека рождается знание, которое открывает ему добродетели и пороки, учит заботиться о семье и имуществе, помогает устанавливать законы государства — словом, определяет все жизненные принципы. Разумом человек постигает законы природы, достигает понимания не только материальных, но нематериальных и смешанных субстанций. И, наконец, поскольку благодаря знанию человек совершает все славные деяния, разум необходимо считать самым выдающимся явлением в жизни людей².

Подробно рассматривает Аргиропуло и роль души в процессе познания (во вводной лекции к курсу, посвященному анализу сочинения Аристотеля «О душе»). Значение учения Аристотеля о душе, заявляет Аргиропуло, состоит прежде всего в том, что он расценивает знание как ее совершеннейшее свойство. Без понимания сущности самой души невозможно постичь многое и в натурфилософии. Познание одушевленной природы и в особенности природы человека предполагает постижение души — основы всего живого.

Душа разделяется на чувственную и интеллектуальную. Наибольшим совершенством обладает интеллектуальная, которая наделена способностью познавать нематериальные и смешанные субстанции, она-то и составляет главное совершенство человека. Понимание исключительности человеческой души позволяет определить место человека среди прочих существ. Аргиропуло подчеркивает исключительность человеческой души, ее способность воспринимать и постигать как материальные, так и нематериальные сущности и субстанции. Но в то же время, хотя в процессе познания главной побудительной силой является душа, несомненна его связь с действительным ми-

¹ См.: К. Мülлер. *Reden und Briefe...*, pp. 36—38.

² См. *ibid.*, pp. 38—41.

ром. Душа обладает пониманием общего, но объект изучения, источник знания, согласно Аргиропуло, — конкретная реальность. Потенции интеллектуальной души человека дарованы богом; этим, однако, и ограничивается роль божественного начала в процессе познания.

Таким образом, воззрения Аргиропуло объединяют платоновское учение о душе с точкой зрения на этот предмет Аристотеля; мнение обоих он стремится воспринять в той мере, в какой они близки его собственным убеждениям. Взгляды Аргиропуло не противоречили принципам христианства, но были близки не столько томизму, сколько учению Августина и неоплатоников. Восстановление ценности индивидуальной человеческой души, к чему стремится и направляет своих слушателей Аргиропуло, стало к концу XV в. гуманистической традицией, тесно связанной с возрождением платонизма¹.

Общий взгляд на этику и ее роль мы находим во вступительных лекциях Аргиропуло к курсу, посвященному «Никомаховой этике» Аристотеля. Этика, утверждает он, является частью практической философии и образует первую ступень в процессе познания, так как, очищая душу человека от пороков и страстей, она готовит ее к плодотворной рациональной деятельности, к восприятию спекулятивной философии². Этика — основная составная часть практической философии; экономика и политика подчиняются ее принципам. Этика, экономика и политика не потому, однако, называются практическими науками (*activae scientiae*), замечает Аргиропуло, что не связаны со спекулятивной деятельностью разума (без этого невозможна никакая наука), а потому, что направлены к действию во имя высшей цели человека, что не свойственно спекулятивным наукам³.

Теоретическая философия (спекулятивные науки) ведет к совершенству познавательных способностей разума человека, а этика — к совершенству его действий⁴. Она связана с практическим интеллектом, составляющим часть рациональной души человека. В соответствии с античной традицией, Аргиропуло рассматривает этику как практическую науку и подчеркивает ее действенную роль

¹ См.: E. Garin. *La cultura filosofica...*, pp. 93—118.

² См.: K. Müllner. *Reden und Briefe...*, p. 16.

³ См. *ibid.*, p. 17.

⁴ См. *ibid.*, p. 24.

в жизни человека, ибо она определяет путь человека к высшему благу и способствует достижению счастья и блаженства¹.

Человек достигает счастья деятельностью, активной и основанной на знании. Деятельность, а не пассивность, знание, а не невежество — необходимые условия и в то же время атрибуты счастья. Эта аристотелевская идея легла в основу рассуждений Аргиропуло о сущности высшего блага. Он не только принимает вывод, вытекающий из тезиса Аристотеля о существовании двух видов счастья — активного и созерцательного (в деятельности и в познании), но, логически расширяя его, дает собственное заключение: «Полагаю, что счастливые могут быть трех различных видов: ведь человек может сделаться счастливым или благодаря только активному счастью, или благодаря только созерцательному, или в силу того и другого одновременно»². Но в любом случае достижение счастья предполагает знание самой высшей цели, а также путей и средств, ведущих к ней. Поэтому знакомство с этикой является необходимым условием для того, чтобы обрести счастье. Польза и значение книг Аристотеля по этике, полагает Аргиропуло, именно в том и состоит, что «они направляют к достижению счастья, ибо без такой или подобной книги либо же такого рода науки о морали человек никогда не сможет достичь его»³.

Сопоставляя мнения о счастье Платона, Аристотеля и христианских теологов, Аргиропуло оттеняет различия между ними. Платон полагал, что человеческие души изначально обладали естественным счастьем, совершенством, добродетелями, знанием. Согласно христианской теологии, счастье и совершенство достижимы лишь в результате благих деяний человека и божественной помощи. Аристотель и его последователи утверждали, что ни счастье, ни совершенство, ни добродетели, ни знание не присущи душе с самого начала, а приобретаются человеком лишь благодаря его деятельности.

Философ-гуманист всецело разделяет взгляд Стагирифта на высшее благо и стремится показать слушателям правильность и полноту его центрального этического тезиса: «Высшее благо человека заключено в деятельности

¹ См. K. Müller. *Reden und Briefe...*, pp. 17—18.

² *Ibid.*, p. 13.

³ *Ibid.*, p. 14.

души в соответствии с добродетелями и в совершенной жизни»¹.

Аргиропуло дополняет аристотелевский тезис о соотношении счастья и наслаждения, согласно которому счастье — в созерцании, сопровождаемом высшим наслаждением, и поскольку спекулятивная деятельность прекрасна, постольку и связанное с ней наслаждение Аристотель называет самым прекрасным. К этому Аргиропуло добавляет: «Высшее счастье состоит в созерцании отделенных от материи субстанций. Следовательно, необходимо предаться спекулятивной деятельности, чтобы с помощью всякого знания достичь высшего счастья и огромного наслаждения»².

Акцент, который ставит Аргиропуло на созерцательности, не покажется случайным, если вспомнить как высоко он оценивал роль знания. Знание — главное условие достижения человеком высшего блага; оно освещает путь к счастью, поэтому и сам процесс познания в его чистой форме — спекулятивная деятельность — оказывается высшим счастьем, приносящим максимальное наслаждение. Абсолютное знание тождественно богу, поэтому его созерцание, оказывающееся высшей ступенью интеллектуальной активности человека, есть вершина счастья и наслаждения. Однако в процессе познания человеческий разум не пассивен (даже на высшей ступени этого процесса он не просто приемлет богооткровение истины, но творчески активен); знание должно быть освоено, претворено в жизнь самим человеком. Только в деятельном познании можно видеть путь к достижению высшего блага. Аргиропуло не противопоставляет теорию практике, а, напротив, подчеркивает, что хотя каждая имеет свои преимущества, обе они равно необходимы человеку. Науки теоретические раскрывают сущность вещей и явлений: этика, объединяющая практические науки, указывает путь к совершенству разума и всей природы человека, учит познанию самого себя, направляет к добру. Само знание, рамки которого чрезвычайно широки (непознаваема разумом лишь природа бога, постигаемая в откровении), оказывается, в понимании Аргиропуло, центральной этической максимой. Вне науки, образования невозможно моральное совершенствование человека, дости-

¹ К. Müllner. Reden und Briefe..., p. 25.

² Ibid., p. 30.

жение им высшего блага. Но способность к знанию сама по себе недостаточна. Подлинное знание человек приобретает из опыта, руководствуясь свободной волей. В познании реального мира, подчеркивает Аргиропуло, человек свободен и не зависит непосредственно от божественной воли. Свобода воли, выбора между добром и злом есть, по сути, свобода познания¹.

Идеи Аргиропуло открыли новый этап в развитии гуманистической традиции, связывавшей на почве этики различные аспекты философской мысли. В то же время своим энергичным подчеркиванием активности человека в постижении мира и претворении познаний в действия они служили теоретическим основанием для «гражданского гуманизма» в 50—70-х годах XV в.

Наиболее верные сторонники и последователи учения Аргиропуло — Донато Аччайуоли и Аламанно Ринуччини развивали аристотелевские принципы гражданской этики, видвигая на первый план идеи общего блага, любви к семье и отечеству, активности в экономической, политической и научной деятельности. Аламанно Ринуччини в диалоге «О свободе» (1479), многочисленных письмах и речах рисует этический идеал в традициях «гражданского гуманизма» — счастье, обретаемое в честном и мудром служении обществу, государству. Добродетель и разум (а их воспитывают и развивают в человеке *studia humanitatis*, прежде всего этика, история и философия, как наиболее широкая область знания) выступают неизменными атрибутами совершенной жизни в общественном и личном ее аспектах². Знание создает основу для «спокойного расположения духа», столь необходимого как в политике, так и в иных сферах человеческой деятельности. Занятия науками не могут противоречить, по мысли Ринуччини, полноценной деятельной жизни, но являются условием подлинной свободы человека в его земном существовании. Свобода внутреннего «я» раскрывается в полной мере лишь в сочетании со свободой со-

¹ Эти положения Аргиропуло развивает в сочинениях (на греческом языке): «Вопросы и ответы» и «Письмо к Георгию Трапезундскому» (Σ. Λαμπρός. Ἀργυροπλῆγια, Ἐν Ἀθήναις. 1910, pp. 94—106, 146, 174).

² См.: Alamanno Rinuccini. *Dialogus de libertate*, ed. Fr. Adorno — In: *Atti e memorie dell'Accademia Toscana «La Colombaria»*, 1957, VIII, pp. 265—303; idem. *Lettere ed orazioni*, a cura di V. R. Giustiniani Firenze, 1953.

PROHEMIVM MARSILII
CINI FLORENTINI IN LI-
BRVM DE VITA AD MAGN
ANIMVM LAVRENTIV ME-
DICĒ PATRIAE SERVATORĒ



ACCVM POR-
TE summum an-
tistitem sacerdotū
bil natū canunt to-
te significatos. et
futurum sacerdote

statim initiatum oportere renata, vel
perfect tandem sacerdotis mentem cleo-
natul ebria iam videri renatam. Aut fo-
san hūmilitate sensu unum Bacchi gor-
men generari semel inuito quasi senecle
matris sub Phebo racemis: regenerat
eurtum post ipsam videremq; fulmen
in sy. vase iurū: velut in Iouis fove-
te curam. Sed de sacris inpresentia my-
sticis non ē loquendum: nū: mox pby-
ci potius ope languentibus opulatum.



Доменико Гирландайо. Фрагмент фрески в церкви Санта Тринита (портрет Лоренцо Медичи в центре). 1483—1486. Флоренция

циальной. Пренебрежение к законам общества и государства, с чьей бы стороны оно ни исходило, нарушает справедливость — основу равенства и свободы граждан. Ринуччини осуждает тиранов (Лоренцо Медичи), попирающих принципы равенства и справедливости, и противопоставляет им правителей мудрых и добродетельных (Сиджизмондо Малатеста), добивающихся уважения со стороны граждан успехами как в политической и военной сферах, так и в занятиях науками. Но оптимальные условия для осуществления идеалов гражданственности создает республика — подобно Леонардо Бруни и Маттео

Пальмиери, Ринуччини выступает в защиту флорентийской демократии.

«Гражданский гуманизм» второй половины XV в. был поставлен на службу республике, претерпевшей существенную трансформацию в условиях тирании Медичи, и служил знаменем оппозиционных кругов.

Культ разума и знания стал характерной чертой творчества гуманистов, группировавшихся вокруг платоновской академии во Флоренции. Ее основоположником и признанным главой был Марсилио Фичино (1433—1499), которому принадлежит заслуга перевода с греческого на латынь большинства сочинений Платона и неоплатоников. У Фичино этические проблемы включены в более широкую, чем в гуманизме первой половины XV в., сферу характеристик мира и человека. Стремление найти обоснование коренным вопросам бытия в сочинениях Платона и неоплатоников явилось важным шагом в этом направлении.

Основные сочинения Фичино — «Платоновская теология», «О бессмертии души», «О христианской религии» — посвящены доказательству неразрывной связи, даже тождественности философии «божественного» Платона с христианской теологией. Он создает «ученую религию» (*docta religio*) на основе «благочестивой философии» (*pia philosophia*), пытаясь синтезировать догматику Священного писания, учения отцов церкви, арабскую и еврейскую философию, доктрину неоплатоников. Картина мира, которую создает Фичино, оказывается во многом отличной от официальной католической доктрины: бог-творец как бы соприсутствует в мире (пантеистическая тенденция обожествления природы); гармония Космоса, покоящаяся на разумных божественных установлениях, проецируется в гармонию мира и человека и гармонию самой человеческой природы (теория микрокосма), подобно Космосу универсальной и совершенной. Идея антропоцентризма сочетается у Фичино с признанием безграничных возможностей человека, проявляющихся прежде всего в познании мира.

Однако в отличие от Альберти глава гуманистов-неоплатоников определяет познание не как знание реальных вещей, добытое усилиями человеческого знания и опыта, а как дар божественного откровения, который тем ближе человеку, чем дальше он отходит от реального мира, ибо истинное понимание сути вещей и явлений — в

боге-творце¹. Величие человека — в его свободе, но свобода познания есть свобода от мира вещей, но не от бога.

Проблему свободы воли Фичино решает исходя из общего принципа, определяющего положение человека в мире. В природе существуют вечные и неизменные законы — данная богом необходимость, упорядочивающая мир, которой подвластен и человек (по отношению к нему она проявляется как фатум, судьба). Однако человек не утрачивает от этого свободу, ибо способен познать божественный порядок и разумно подчиниться ему. Свободная воля проявляется во всех сферах деятельности, но особенно в познании — ведь душа наделена свободой суждения, решения и выбора². Поэтому, чтобы быть хозяином земной жизни, человек должен опираться на мудрость и знание. В письме к Джованни Ручеллаи Фичино отвечает на вопрос флорентийского купца: что такое судьба и можно ли ей сопротивляться?³ Фортуна — ход событий, который, хотя и нарушает привычный и понятный нам порядок вещей, тем не менее согласуется с высшим порядком и волей бога. И заключает Фичино свой ответ сентенцией: хорошо сражаться с Фортуной оружием благоразумия, а также терпения и великодушия; но лучше избегать такой войны, из которой лишь немногие выходят победителями; а самое лучшее — добровольно следовать туда, куда она нас поведет. Таким образом, разумное, осмысленное подчинение воле судьбы, за которой в конечном итоге стоит божественный законопорядок, — таков вывод Фичино. Избежать зла судьбы можно, лишь удалившись в сферу разумной деятельности и освободившись от власти материальных вещей. Однако у Фичино призыв «к уходу от мира» не имеет ничего общего с христианским аскетизмом: душевный покой и отвлечение от реальности ведут к глубокому творческому познанию прекрасного в своей устроенности мира. Красота и гармония мира познаются не рационально, а посредством любви — иррационально. В этом проявляется принципиальное различие позиций Альберти

¹ См. также E. Garin. *Storia della filosofia italiana*. vol. I, pp. 382—383.

² См.: Marsilio Ficino. *Theologia Platonica* vol. I. Bologna, 1965, pp. 188, 214, 216, 296.

³ *Supplementum Ficinianum*, ed. P. O. Kristeller, v. 2, Firenze, 1937, p. 169—172.

и Фичино¹. Для неоплатоника Фичино знание есть познание истины внутри человеческого разума; это самосозерцание — активное действие заключённой в человеке частицы божественного интеллекта. Но истинное благо познания достигается не столько разумом, сколько волей, побуждающей к любви. Стремление человека к счастью есть движение разума к высшему благу, т. е. к непосредственному и вечному созерцанию бога — воплощения абсолютной истины и блага. А это стремление есть не что иное, как любовь к красоте божественной истины и божественного творения. Любовь и мудрость оказываются в философии Фичино важнейшими этико-эстетическими категориями. Нравственный идеал гуманиста включает знание как путь самосовершенствования и достижения счастья, а любовь выступает на этом пути главной движущей силой. Наслаждение красотой, обретаемое в любви, включает и радость интеллектуального общения между людьми — дружбу в гуманистическом ее понимании. Философия Фичино оказала значительное влияние на эстетические теории второй половины XV — начала XVI в. При дворе Лоренцо Медичи возрожденные Фичино идеи Платона, его теория любви стали частым сюжетом ученых диспутов и многих поэтических произведений. Им отдали дань Анджело Полициано, Луиджи Пульчи, Джироламо Бенивьени, Лоренцо Медичи и другие флорентийские поэты конца XV в. Интерес к теориям любви и красоты нашел отражение и в изобразительном искусстве — в творчестве Боттичелли и других мастеров этого времени.

Среди членов Платоновской академии весьма значительной была фигура Кристофоро Ландино (1424—1498), профессора поэтики и риторики Флорентийского университета, единомышленника Марсилио Фичино. В обширном трактате «Диспуты в Камальдоли», написанном в подражание «Тускуланским беседам» Цицерона, Ландино поднимает ряд этических проблем, которые решает исходя из принципа примата разума и знания в человеческом бытии. В его рассуждениях заметно влияние и платоновских, и аристотелевских, и христианских идей. Исходная посылка Ландино — разум есть высшее проявление человеческой природы, а назначение человека —

¹ См.: В. П. Шестаков. Гармония как эстетическая категория. М., 1973, стр. 101.



познание истины. Главнейшими добродетелями являются рассудок, мудрость и знание, так называемые добродетели разума. Эти добродетели помогают человеку идти путем познания собственной и окружающей природы к наслаждению истиной, к высшему благу, которое осуществляется в боге. Разум направляет волю и чувства человека, воспитывает в нем гражданские добродетели, без которых невозможно благополучие общества¹.

Добродетели связаны с разумом и знанием, а невежество рождает пороки. «Тот, кто освещен светом разума, — подчеркивает Ландино, — познает истину и правильно поступает. Те же, которые теряют (этот свет), впадают в пороки, не познав своей природы»². Знание — это не только добродетель; стремление к знанию — гражданский долг каждого человека, ибо знание, наука умножают благо общества. Социальной ролью наук определяется и призвание ученых — добывать знания в неустанных исследованиях. Плодотворные занятия наукой возможны лишь в условиях уединенной и созерцательной жизни. Жизнь ученого, сосредоточенная на познании и причастная к общественным делам, не менее добродетельна, чем активная гражданская жизнь, хозяйственная

¹ См.: Л. М. Брагина. Этические взгляды итальянского гуманиста второй половины XV в. Кристофоро Ландино (по его трактату «Диспуты в Камальдоли»). — «Вестник МГУ, серия IX. История», 1965, № 5, стр. 48—65.

² Там же, стр. 54.

или политическая. А для государства жизнь ученых даже более ценна, так как именно им обязано оно хорошими законами и правилами поведения каждого гражданина. Сопоставляя преимущества созерцательного и активного образа жизни, Ландино более высоко оценивает первый.

Идеи гражданского долга, служения обществу приобретают в учении Ландино новый аспект — главную этическую и общественную ценность получают активная деятельность разума, творческая мысль ученого. Ландино склонен утверждать ведущую роль в государстве скорее мудрецов, чем государственных деятелей, следуя известному учению Платона. Созерцательная жизнь мудрых, углубление в науку не есть лишь процесс самопознания и наслаждения божественной истиной, как у Марсилио Фичино, а познание действительности (хотя и в умозрительной форме) во имя интересов общества. Гражданственные идеи высказывает Ландино и в трактате «Об истинном благородстве», где сформулирована гуманистическая концепция благородства¹.

Истинное благородство не связано с происхождением, богатством, титулами и должностями — они не составляют ни его основы, ни содержания. Достижению благородства способствует общественно полезная деятельность. Благородство доступно человеку любого происхождения, если он добродетелен и совершенен в своих делах; оно становится достоянием купцов, ученых, военных, ибо их деятельность имеет большую общественную ценность. Звание «благородный» не имеет истинного смысла, если не является наградой за заслуги. Благородные звания и титулы должны быть свидетельством истинного благородства, достигнутого трудом и добродетелью. Все это характеризует гражданственность благородства как этической категории.

Ландино исходит из гуманистического принципа достоинства отдельной личности, коренящегося в ее способностях. Главная из них — это способность к познанию; разум — то, что возвышает человека над прочим миром; активный разум ведет его к благородству. Деятельность разума, знание совершенствуют человека, учат правилам добродетели. Нравственные нормы правильного поведе-

¹ См.: Л. М. Брагина. Трактат «Об истинном благородстве» итальянского гуманиста XV в. Кристофоро Ландино. — «Вестник МГУ, серия IX. История», 1969, № 5, стр. 82—92.

ния, ведущие к добру и отвращающие зло, органически связаны с разумом и знанием. Знание открывает смысл добра и зла и укрепляет добродетели, а они, упорядочивая жизнь человека, создают условия для плодотворной деятельности разума. Таков ход рассуждений Ландино.

Благородство складывается из добродетелей, знания и славных дел. Добродетели, если они не обогащены знанием и не сочетаются с полезной обществу деятельностью, теряют смысл. Знание тоже не делает человека благородным, если он лишен добродетелей и заслуг перед обществом. Наконец, и полезная обществу деятельность не делает человека благородным, если он не наделен добродетелями и знанием.

В гуманистической концепции Ландино особо подчеркнуты нравственная и социальная роль знания; образование и занятия наукой приобретают значение гражданского долга; наука выступает силой, умножающей общественное благо. Истинное благородство тесно связано с добродетелью активной и гражданской, а знание, мудрость, благоразумие и другие высокие свойства разума представляют собой важнейшие условия личного и социального блага.

* * *

Своеобразный культ разума и знания, сложившийся в гуманистической литературе второй половины XV в., свидетельствовал о зрелости нового мировоззрения. В человеческой природе возвеличивалась главная ее ценность — способность познавать окружающий мир, постигать законы социального и естественного бытия. Пытливый и всепроникающий ум сближал человека с богом.

Высокая оценка разума рождала новое понимание структуры знания и иерархии наук. Подчеркивание первостепенной этической ценности знания повлекло за собой иное решение проблемы созерцательной и активной жизни по сравнению с тем, которое сложилось в гуманистической этике предшествующего периода. Снималось само противопоставление активности гражданской жизни «созерцательности» ученых занятий. Наука обретала общественную значимость. В этом смысле можно говорить о развитии гуманистической мысли второй половины XV в. гражданской направленности, свойственной движению за новую культуру предшествующего

периода. В то же время идеал мудреца, утверждавшийся в гуманизме последних десятилетий XV в., стал отражением кризиса идей гражданственной этики, порожденного началом кризисных явлений в социально-экономической и особенно политической сфере.

§ 2. УЧЕНИЕ О ДОСТОИНСТВЕ ЧЕЛОВЕКА ДЖОВАННИ ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА

Тема достоинства человека — традиционная в христианской литературе — впервые была рассмотрена с гуманистических позиций в начале 50-х годов XV в. в трактате «О достоинстве и превосходстве человека» Джанноццо Манетти. Действовать в мире, познавать его и управлять им — такой смысл вкладывает Манетти в понятие достоинства человека, видя в этом проявление его божественной сущности. В концепции Манетти человек выступает как продолжатель дела бога, как творец мирской красоты. Традиционные христианские представления еще во многом связывают Манетти. Проблема самопознания и самосовершенствования человека еще не ставится в трактате Манетти: главный предмет его рассуждений — отношение человека к окружающему его миру¹.

Проблема достоинства человека всесторонне рассмотрена и последовательно гуманистически решена в философии Джованни Пико делла Мирандола (1463—1494) — ученого большой эрудиции и таланта, блестящего знатока древних языков (латинского, греческого, халдейского и еврейского). Пико делла Мирандола вошел в историю итальянского гуманизма как оригинальный философ, смело выступивший против догматизма схоластики и теологии, как страстный защитник прав разума, творческого мышления, свободного от преклонения перед авторитетом, будь то христианский теолог или античный философ.

Первую попытку занять самостоятельную позицию в кардинальных вопросах науки и теологии молодой философ-гуманист сделал в 1486 г.: он составил «900 тезисов, относящихся к разным областям знания», намереваясь защищать их на публичном диспуте в Риме. Это привело его к серьезному конфликту с папской курией.

¹ См. также: Н. В. Ревякина. Учение о человеке итальянского гуманиста Джанноццо Манетти. — В кн.: Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976, стр. 245—275.

Специально созданная по распоряжению папы Иннокентия VIII комиссия теологов отнесла некоторые из тезисов Пико к еретическим, а после отказа автора признать правильность этих обвинений, вызвавшего резкое недовольство папы, еретическими были объявлены все тезисы. Пико вызвали в суд инквизиции, от суровых последствий которого его спасло только заступничество Лоренцо Медичи. Диспут не состоялся, но написанная для вступительного слова к нему «Речь о достоинстве человека» сделала имя Джованни Пико делла Мирандола широко известным в Италии и за ее пределами. «Речь» Пико стала программной в гуманистическом движении конца XV — начала XVI в. Последние годы своей недолгой жизни Пико провел во Флоренции в кругу гуманистов Платоновской академии, пользовавшихся покровительством Лоренцо.

В сочинении Пико дано философское обоснование достоинства человеческой природы в новом гуманистическом его понимании. Опираясь на античные идеи — человек-микрокосм, человек — центр Вселенной — и связывая их с христианским учением о сотворении человека, Пико изменяет главный смысл последнего (человек создан по образу и подобию бога) и приходит к заключению, что человек сам — свободный творец собственной природы, что является, по мысли философа, исключительной привилегией человека, предопределенной тем, что именно он должен оценить величие мироздания — божественного творения — и возвыситься благодаря этому над всеми прочими смертными существами. Эту мысль Пико выразил следующими словами: «Но, закончив творение, пожелал мастер, чтобы был кто-то, кто оценит бы смысл такой большой работы, любил бы ее красоту, восхищался ее размахом»¹. Создав человека и поставив его в центре мира, возгласил творец: «Не даем мы тебе, о, Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанности ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предостав-

¹ Джованни Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека. — В кн.: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли, т. I. М., 1962, стр. 507.



ляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире»¹. Итак, согласно Пико, бог (вопреки церковной догме) не создал человека по своему образу и подобию, но предоставил ему самому творить свой образ. Центральное положение в мире обеспечило человеку близость и влияние всех прочих творений бога. Восприняв их важнейшие свойства, человек как свободный мастер окончательно сформировал свою сущность и тем самым возвысился над прочими творениями².

«О, высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, что пожелает, и быть тем, чем хочет!» — восклицает Пико³. Свободный выбор, не скованный божественным вмешательством, определяет высокое достоинство человека.

Этот гимн творческим возможностям человека, свободному выбору, побудил многих исследователей увидеть

¹ Джованни Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека, стр. 507.

² См.: Л. М. Брагина. Этические взгляды Джованни Пико делла Мирандола — в сб. «Средние века», вып. 28, 1965, стр. 131.

³ Джованни Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека, стр. 508.

Медаль в честь 500-летия со дня рождения Джованни Пико делла Мирандола. 1963. Мирандола



в тезисе о свободной воле, отличающей человека от прочих творений, центральный момент учения Пико о достоинстве человека. Как предел человеческой свободы выдвигаются в учении Пико законы природы («порядок мира»). Преступив их, человек утрачивает свое достоинство и господство над прочими творениями.

В теории свободного выбора рационалистическое решение вопроса о соотношении человеческой воли и божественной — когда первая, хотя и ставится в определенную зависимость от второй, но не подавляется ею и, более того, сохраняет всю свою силу, разумеется, в рамках естественной необходимости, — очевидно расходится с христианской догмой.

С концепцией свободы воли тесно связано и понимание счастья — высшего блага; Пико рассматривает эту проблему в своем сочинении — «Heptaplus». В отличие от прочих существ, замечает Пико, человеку дано достичь как естественного счастья, так и высшего блаженства. И поскольку такая возможность заложена в людях, их цель — не довольствоваться обыденным, а стремиться к достижению высшего блага. «В душу вторгается святое стремление, чтобы мы, не довольствуясь заурядным, страстно желали высшего и, по возможности, добивались, если захотим, того, к чему предназначены все люди»¹. Признавая вслед за теологами, что к высшему — «сверхъестественному» — счастью человек может прийти с помощью божественной благодати, философ-гуманист

¹ G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate — Heptaplus — De Ente et Uno, a cura di E. Garin. Firenze, 1942, p. 110.

как бы противопоставляет ему «естественное» счастье, путь к которому лежит через познание, философию. Однако «естественное» счастье Пико мыслит не только как наслаждение деятельностью разума в поисках истины, но и как постижение того блага, которое заложено в человеке и во всех прочих творениях бога¹. Таким образом, достижение «естественного» счастья — это овладение человеком своей собственной природой, осознание ее совершенства. И этой возможностью человек обладает в большей мере, чем прочие творения, поскольку он наделен способностью познания, свободным выбором, т. е. «тем, что более всего может привести его к счастью». Оба счастья мыслятся философом как процесс познания божественного, как духовная деятельность человека, ведущая к пониманию единого, истины в себе самом и в боге.

Итак, если нет глубокого различия между видами счастья и если предназначение человека рассматривается в конечном счете как деятельность разума, направленная на познание сущности его собственной и окружающего мира, то божественная благодать перестает быть единственным средством для достижения всех видов счастья, уступая место философии и сохраняя лишь прерогативу на познание высшей истины. Таким образом, не вера, а философия определяет в учении Пико о счастье поведение человека на его пути к высшей цели. В этом убеждает и решение гуманистом вопроса о соотношении философии с теологией в «Речи о достоинстве человека». Пико выделяет три этапа на пути восхождения человека к высшей цели: очищение от пороков с помощью этики, совершенствование разума диалектикой и натурфилософией и, наконец, познание божественного с помощью теологии. Поднимаясь по этим ступеням познания и совершенствуясь на каждой из них, человек достигает всех видов счастья и тем обнаруживает высокое достоинство своей природы.

Этика — подготовительная ступень; она смиряет страсти и создает условия для спокойной деятельности разума, учит познавать добро и зло, побуждает следовать по пути добра. Вторая ступень — натурфилософия, открывающая человеческому разуму тайны природы, сущ-

¹ См.: Л. М. Брагина. Этические взгляды Джованни Пико делла Мирандола. стр. 133.

ность земных и небесных явлений. На третьей ступени происходит познание глубочайших тайн мироздания «через свет теологии»¹. Наука, совершенствующая разум, — вот что позволяет, по мысли Пико, выявить и сохранить достоинство человеческой природы и достичь высшего блага. Платоновские идеи очень заметны в учении Пико, они придают его взглядам строгий рационалистический смысл. Пико-христианин сохраняет за теологией высшее место в системе познания, но роль главной творческой силы в познании отводит философии.

Возвеличению философии — науки в античном ее понимании — посвящено немало блестящих страниц в сочинениях Пико. Как гуманист он убежден, что без обогащающей разум философии невозможно совершенствование человека и раскрытие всех его природных способностей. «Без философии нет человека», — утверждает Пико и делает из этого важный практический вывод: занятия философией должны стать потребностью всех людей, а не горстки избранных. Служение философии должно быть всепоглощающим и бескорыстным. «Не постыжусь похвалить себя за то, что никогда не занимался философией иначе, как из любви к ней, и ни в своих исследованиях, ни в размышлениях никогда не рассчитывал на какое-либо вознаграждение, кроме как на формирование моей души, осознание той истины, к которой я страстно стремился. Именно философия научила меня зависеть скорее от собственного мнения, чем от чужих суждений»². В этих словах звучит не только гордость человека, отдавшего бескорыстному научному познанию, но и твердая вера в то, что именно философия открывает простор творческому мышлению и является важнейшей моральной силой, направляющей человека на путь добродетели.

В «Комментарии к Псалму XVII» Пико говорит о задаче философии побуждать человека всецело предаться служению добродетели; теология же, по его мнению, призвана оградить людей от уподобления животным и помочь им сохранить достоинство, с тем чтобы превратиться в *homines caelestes*³. Но для человека сохранить свое достоинство — значит совершенствовать разум —

¹ G. Pico della Mirandola. *De hominis dignitate...*, p. 122.

² Джованни Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека, стр. 514.

³ См.: E. Garin. *La cultura filosofica...*, p. 248.



Сандро Боттичелли. «Рождение Венеры», фрагмент картины. 1483—1484. Галерея Уффици. Флоренция

лучшую часть своего естества, благодаря которой он может познать себя и окружающий мир. Главная же роль в этом процессе, по убеждению Пико, принадлежит философии.

Мысль Пико о важной роли философии тем более значительна, что занятие наукой он понимает как творческое освоение всего духовного наследия человечества, как свободное, не скованное авторитетами, исследование законов природы и человеческого бытия, как безграничность самого познания. Все творчество философа-гуманиста доказывает право человека на свободомыслие, на смелый научный поиск. Развитие творческих способностей — такова для Пико высшая добродетель; философия — путь добродетели, ведущий человека к счастью.



Сандро Боттичелли. «Хоровод муз», деталь картины «Весна». Ок. 1478. Галерея Уффици. Флоренция

Итак, основу достоинства человека Пико видит в способности его разума к творчеству в процессе познания законов природы, в чем и состоит главный смысл человеческого бытия. Однако монополию обладания высшей истиной Пико сохраняет за теологией — высшее наслаждение он понимает как божественное откровение. Но определяя нравственный путь человека через познание, философию, Пико пытается гуманистически решить проблему соотношения веры и разума — истины теологии, полагает он, открыты лишь разуму, подготовленному и обогащенному философией. Таким образом, сама теология оказывается в его понимании вершиной человеческого знания.

Утверждение высокого достоинства человека и его творческих возможностей, права на свободомыслие, при-

знание необходимости духовного развития каждого человека, наконец, подчеркивание доминирующей роли философии в формировании сознания людей делают учение Пико о достоинстве человека одной из вершин в развитии ренессансного мировоззрения. С этой вершины открывался широкий горизонт научного знания, к которому устремилась новая культура, достигшая крупных результатов в конце XV в.

В творчестве самого философа его учение о достоинстве человека послужило основанием для борьбы с астрологическими представлениями. Человек, вознесенный своей природой выше всех прочих существ и являющийся подлинным центром Вселенной, не подвержен влиянию ни материальных, ни духовных субстанций. Звезды и планеты не могут определять судьбу людей, доказательство тому — сама человеческая культура, созданная гением мыслителей, художников, государственных деятелей. Феномен разума сильнее небесных феноменов, поэтому нельзя первый выводить из последних.

Философ-гуманист глубоко верит в величие разума человека, силу его созидательных способностей. В этой мощи духа и созидания человек подобен богу, он и есть земной бог, «не ограниченный никакими пределами» в проявлении величия своей природы.

Гуманистический идеал человека героизируется. Новый идеал находит блестящее воплощение в искусстве Высокого Возрождения, озаренного гением художника-титана Микеланджело.

§ 3. ЛЕОНАРДО ДА ВИНЧИ И УТВЕРЖДЕНИЕ ОПЫТА КАК ОСНОВЫ ПОЗНАНИЯ

Гуманистическая философия второй половины XV в., поставив в центр своего внимания человека, подчеркнула величие его разума и право на свободную творческую мысль. Подрывая веру в догму и авторитет, гуманисты расчищали почву для развития научного познания мира, новый шаг к которому был сделан успехами естествознания в конце XV — начале XVI в. Именно эта область науки стала в XVI в. средоточием свободомыслия, обогатив гуманистическое мировоззрение рядом смелых и оригинальных идей. Важным звеном в постижении окружающего мира был признан опыт, научный эксперимент,

что укрепило реалистические тенденции в ренессансном подходе к миру и человеку:

Первый шаг в этом направлении был сделан гениальным мыслителем, ученым, инженером и художником Леонардо да Винчи (1452—1519)¹. «Леонардо был самым последовательным и самым ярким представителем того нового, основанного на эксперименте метода, целью которого было научное познание природы»². Выступив решительным противником умозрительного знания и бесплодного философствования, Леонардо считал лишённой ценности мысль, не выходящую за пределы чистого созерцания, не соединённую с действием и не подтверждённую практикой. «И если ты скажешь, что науки, начинающиеся и кончающиеся в мысли, обладают истиной, то в этом нельзя с тобой согласиться, а следует отвергнуть это по многим причинам, и прежде всего потому, что в таких чисто мысленных рассуждениях не участвует опыт, без которого нет никакой достоверности»³. Опыт, в понимании Леонардо, тесно связан с чувственным восприятием: «Все наше познание, — писал он, — начинается с ощущений». И далее: «Мысленные вещи, не прошедшие через ощущение, пусты и не порождают никакой истины, а разве только обманчивую...»⁴. Но конкретное, чувственное познание мира — лишь начало опыта, который, как полагал Леонардо, в полной мере раскрывается тогда, когда учёный постигает природу вещей, изменяя их своими руками — проводя физический эксперимент, создавая инженерную конструкцию или рисунок.

Отстаивая новый метод познания, учёный утверждал, что ошибки никогда не рождаются экспериментом, но коренятся в мышлении исследователя, в его невежестве: «Опыт никогда не ошибается, ошибаются только суждения ваши, которые ждут от него вещей, не находящихся в его власти»⁵. По убеждению Леонардо, опыт — лучший

¹ Литература о Леонардо да Винчи огромна; среди трудов на русском языке отметим: В. Н. Лазарев. Леонардо да Винчи. М., 1952; В. П. Зубов. Леонардо да Винчи. 1452—1519. М., 1962; М. А. Гурковский. Леонардо да Винчи. М., 1967.

² В. Н. Лазарев. Указ. соч., стр. 76.

³ Леонардо да Винчи. Избранные естественнонаучные произведения. М., 1955, стр. 12.

⁴ Там же, стр. 10, 14.

⁵ Там же, стр. 11.

учитель и его не заменят никакие книги: «мудрость есть дочь опыта»... «Не доверяйте же, исследователи, тем авторитетам, — призывал он, — которые одним воображением хотели посредствовать между природой и людьми; верьте лишь тем, кто не только указаниями природы, но и действиями своих опытов приучил ум свой понимать, как опыты обманывают тех, кто не постиг их природы»¹.

Возвышая роль эксперимента, Леонардо не отрицал, однако, важности теоретической мысли, полагая, что конкретное видение вещи или явления и абстрактное суждение о нем — две стороны одного и того же процесса познания.

Опыт открывает путь к проникновению в законы природы, но в конечном итоге они познаются разумом, ибо сама природа устроена разумно, полагал Леонардо, веря в неизменность «принципов», лежащих в основе вещей и явлений. Природа наполнена «разумными принципами» (*ragioni*), но не все они присутствуют в эксперименте, утверждал он. Если понят «принцип», то отпадает необходимость в самом опыте. Практика, по убеждению ученого, «должна быть основана на хорошей теории». «Увлекающийся практикой без науки — словно кормчий, ступающий на корабль без руля или компаса»², — замечает он. Постичь начала, принципы, причины, основания — все эти значения далеко не исчерпывают термина «*ragioni*», означающего в конечном итоге естественный закон, природную необходимость — ту высшую истину, к которой и должна устремляться человеческая мысль, наука в понимании ее Леонардо.

Посредником между опытом и знанием ученый считает математику, призванную раскрыть рациональный порядок вещей, ибо сама «книга природы» написана на «языке математики». Как и флорентийские неоплатоники (Фичино, Пико), Леонардо видел в математике метод научного познания; он широко использовал математику в экспериментальных исследованиях физической природы вещей. «Никакой достоверности нет в науках там, — утверждает он, — где нельзя приложить ни одной из математических наук, и в том, что не имеет связи с математи-

¹ Леонардо да Винчи. Избранные произведения, т. I. М., 1935, стр. 49—51.

² Там же, стр. 52.

кой»¹. Не случайно как ученый Леонардо отдавал предпочтение механике — наиболее «точной» из наук².

Когда читаешь рассуждения Леонардо об «истинной науке», роли опыта в процессе познания, математических основах знания, невольно задумываешься над тем, кто тот незримый противник, с которым ученый полемизирует на страницах своих записных книжек. Схоласт? Но, может-быть, философ-гуманист? Ведь Леонардо отрицает всякую книжную премудрость, изолированную от практики, и ратует за принципиально новую науку. Нет ли здесь открытого разрыва с гуманистической традицией? Отвергнув софистический метод схоластики, гуманисты не сумели, однако, создать иного универсального научного метода, хотя к концу XV в. пришли к четкому выводу: исследовать природу согласно ее собственным основаниям.

Леонардо решительно отошел от предшествующей научной традиции. Но этот отход был предопределен отчасти достижениями самой гуманистической мысли (Фичино, Пико, особенно Альберти) и открывал новый этап в ее развитии. Леонардо обогатил гуманистическое мировоззрение реалистическим обоснованием познавательных и творческих возможностей человека. В его понимании знание оказывается не только великой способностью человека, но и жизненной потребностью, необходимостью, определяющей его отношение к окружающему миру. Подчеркнут и глубокий этический смысл стремления к знанию: «Приобретение любого познания всегда полезно для ума, ибо он сможет отвергнуть бесполезное и сохранить хорошее. Ведь ни одну вещь нельзя ни любить, ни ненавидеть, если сначала ее не познать»³.

В духе гуманистической морали Леонардо воздавал хвалу *virtù* — добродетели, доблести, ставя ее несравненно выше материальных благ в иерархии человеческих

¹ Леонардо да Винчи. Избранные естественнонаучные произведения, стр. 12.

² «Совершенно несомненно, — подчеркивает В. Н. Лазарев, — что Леонардо первый отводит такое исключительное место опыту и эксперименту, он первый пытается найти математическое обоснование законов природы, он первый выдвигает понятие природной необходимости, он первый тщательно анализирует взаимоотношения между отдельными явлениями и породившими их причинами» (В. Н. Лазарев. Указ. соч., стр. 79).

³ Леонардо да Винчи. Избранные естественнонаучные произведения, стр. 12.



Леонардо да Винчи. Автопортрет. Ок. 1510. Королевская библиотека. Турин

ценностей. «Куда много больше слава доблести смертных, — писал он, — чем слава их сокровищ. Сколько ушло императоров и сколько князей, и не осталось от них никакого воспоминания! А они добивались государств и богатств только для того, чтобы оставить славу о себе. И сколько было тех, кто жил в бедности, без денег, чтобы обогатиться доблестью! И желание это настолько же больше осуществлялось для доблестного, чем для богатого, насколько доблесть превосходит богатство»¹.

С верой в силу человеческого разума связана и убежденность Леонардо в безграничных творческих возможностях человека — и в этом он был прямым продолжателем идей Альберти. «Там, где природа кончает производить свои виды, — замечал Леонардо, — там человек начинает из природных вещей создавать с помощью этой же самой природы бесчисленные виды новых вещей»². В человеке-

¹ Леонардо да Винчи. Избранные произведения, т. II, стр. 95, № 501.

² Цит. по кн.: В. П. Зубов. Леонардо да Винчи, стр. 328.

Леонардо да Винчи.
Женский портрет.
Ок. 1480. г. Эюд с
натуры для картины
Мадонна Литта.
Лувр. Париж



творце он видел «величайшее орудие природы» (*massimo strumento di natura*), возвышающееся над ней самой, ибо та «простирает свою мощь только на производство простых веществ, тогда как человек из таких простых веществ производит бесконечное множество сложных, не имея возможности создать что-либо простое»¹.

Прекрасным воплощением этой гуманистической идеи было творчество самого Леонардо, чей гений проявился во многих областях науки, в изобретательстве, искусстве. Многогранность Леонардо, одного из титанов Возрождения, подчеркнул Ф. Энгельс: «Леонардо да Винчи был не только великим живописцем, но и великим математиком, механиком и инженером, которому обязаны важными открытиями самые разнообразные отрасли физики»². Особенно высоко ценил Леонардо творчество художественное, в котором видел выражение непосредственной связи созидания с научным постижением мира. Среди искусств первое место он отводил живописи. Ученый и художник, он всегда подчеркивал ее близость и сходство с наукой. «Живопись распространяется на поверхности,

¹ Цит. по кн.: В. П. Зубов. Леонардо да Винчи, стр. 328.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 347.

цвета и фигуры всех предметов, созданных природой, а философия проникает внутрь этих тел, рассматривая в них их собственные свойства. Но она не удовлетворяет той истине, которую достигает живописец, самостоятельно обнимающий первую истину этих тел, так как глаз меньше ошибается, чем разум»¹. Наиболее выразительное воплощение гуманистического идеала человека-творца Леонардо видел в творчестве художника, который изучает природу, воссоздает ее на полотне и в то же время превосходит ее, «придумывая бесчисленные формы животных и трав, деревьев и пейзажей». По его убеждению, живопись охватывает все формы, как существующие, так и не существующие.

Гений Леонардо поднимал на новую ступень ренессансное представление о человеке, его созидательной мощи, ставя на реальную, практическую основу сами эти представления. И в этом наиболее радикальный смысл гуманистической мысли Возрождения. Разрыв с христианским мировоззрением здесь особенно заметен.

Не случайно в первом издании труда Вазари «Жизнеописания» (1550) были такие строки о Леонардо: «И таковы были причуды его ума, что, философствуя о явлениях природы, он стремился распознать особые свойства трав, продолжая в то же время наблюдать круговращение неба, бег луны и пути солнца, вследствие всего этого он создал в уме своем еретический взгляд на вещи, не согласный ни с какой религией, предпочитая, по-видимому, быть философом, а не христианином»². Даже если принять во внимание, что автор этих строк жил в эпоху Контрреформации и на многие вещи смотрел с позиций своего времени, «обвинение» Леонардо в ереси близко к истине (правда, во втором издании «Жизнеописаний» (1568) Вазари снял эту часть фразы). Однако сомнения в догматах веры естественно вытекали из принципов мировоззрения Леонардо, проникнутого стремлением к научному познанию мира. «Если мы подвергаем сомнению достоверность всякой ощущаемой вещи, — писал Леонардо, — тем более должны мы подвергать сомнению то, что восстает против ощущений, каковы, например, вопросы о

¹ Леонардо да Винчи. Избранные произведения, т. II, стр. 57.

² Джорджо Вазари. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих, т. II, стр. 93.

сущности бога и души и тому подобные, по поводу которых всегда спорят и сражаются. И поистине всегда там, где недостает разумных доводов, там их заменяет крик, чего не случается с вещами достоверными»¹. Не отвергая идею перводвижателя, первопричины, допуская существование «творца столь многих удивительных вещей», Леонардо, не чуждый пантеистическим устремлениям философии его времени, понимал бога в неразрывной слитности с природой, а любовь к нему — как путь познания мира «его творений». «Поистине, великая любовь порождается великим знанием того предмета, который ты любишь, и если ты его не узнаешь, то лишь мало или совсем не сможешь любить», — утверждал он².

Хотя Леонардо называл себя «человеком без книжного образования» (*omo senza lettere*), подчеркивая этим, что он мало связан с кругом гуманистов — философов и филологов, и хотя в действительности ему была ближе среда ремесленников и художников, он поднял значение «механических искусств», куда входила и живопись, до уровня «свободных искусств» (*artes liberales*). Тем самым он положил начало сближению разных областей знания — естественных и гуманитарных — в рамках единой «истинной науки», одним из оснований которой утверждалась тесная связь теории и практики.



Научное познание мира как принцип человеческого бытия стало стержневым положением реалистических концепций XVI в., рождавшихся чаще в натурфилософии (Кардано, Телезио, Бруно) или в сфере политической мысли (Макиавелли, Гвиччардини), чем в системе гуманитарных знаний, где консервировались традиции предшествующего столетия. Но итог, к которому пришло гуманистическое движение к началу XVI в., был весьма знаменателен и плодотворен.

Выдвинутая в качестве главной проблема разума и знания, привела философов-гуманистов к более глубокому рационалистическому истолкованию земного предна-

¹ Леонардо да Винчи. Избранные естественнонаучные произведения, стр. 9.

² Леонардо да Винчи. Избранные произведения, т. II, стр. 89.

значения человека. Подчеркнув исключительную роль значения в нравственном совершенствовании людей и, по сути, отождествив познание с высшей целью земного существования, они подвели итог полуторастолетней борьбе за освобождение личности от оков догматизма. Были широко раздвинуты горизонты человеческих возможностей в постижении мироздания, утверждались позиции философии — светской науки, построенной на рациональных основаниях античной мысли. Вера, божественное откровение все более решительно отодвигались в сферу трансцендентного.

В гуманистическом движении второй половины XV в. — движении за светское мировоззрение и новую культуру — возникло несколько направлений. В 50—70-е годы сохранилась линия «гражданского гуманизма» (ее продолжают после Бруни Пальмиери, Ринуччини, Аччайуоли). Получила дальнейшее развитие и новую аргументацию идея общественного блага, подчеркивалась социальная роль этики.

Важное место в идейной жизни последних десятилетий XV в. занял неоплатонизм. Его сторонники акцентируют внимание на проблемах познания мира, на ценности «созерцательной жизни» в противовес «жизни деятельной», что, однако, не вело к отказу от общих для итальянского гуманизма позиций гражданственности. Интеллектуальный труд ученого осмысливается как важная социальная и этическая сила (Ландино).

Джованни Пико делла Мирандола утверждает высокое достоинство человека и его творческих возможностей, дает обоснование права на свободомыслие, подчеркивает доминирующую роль философии в формировании сознания свободной личности. Новое понимание достоинства человека неизмеримо возвышало личность, богоравную в размахе созидания и творчества. Обращаясь к проблемам космологии, онтологии и эстетики, деятели Платоновской академии вторгались в проблематику, бывшую до той поры сферой господства теологии, решали многие вопросы в нетрадиционном духе и тем углубили разрыв гуманизма со схоластикой.

Особым направлением в развитии гуманистической мысли этой эпохи стало творчество Леонардо да Винчи, продолжившего реалистическую линию Альберти. Расценивая знание как естественную потребность человека, Леонардо вывел его за пределы схоластического умозре-

ния, возвысив роль опыта и утверждая гармоническое сочетание теории и практики в познании вещей.

Гуманистическое мировоззрение все более отчетливо оформлялось в последовательно рационалистическую, светскую систему миропонимания, хотя завершился этот процесс уже за пределами ренессансной эпохи. В то же время субъективные устремления отдельных гуманистов не всегда строго совпадали с объективной тенденцией развития ренессансного мировоззрения в целом. И Марсилио Фичино, и Пико делла Мирандола стремились согласовать веру и разум. В основе такой позиции лежало представление о единстве истины, выступающей в философской или религиозной формах. Не случаен поэтому и поиск ключа к этой истине, поиск метода познания, побуждавший Фичино воскрешать пифагорейскую теорию чисел, а Пико — обращаться к учениям древних магов и каббалистике.

Но этой же эпохе принадлежат Альберти и Леонардо, чьи принципы мировоззрения были последовательно светскими, а отношение к вере граничило с равнодушием.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итальянское Возрождение складывалось в переходную от средних веков к новому времени эпоху и неизбежно несло на себе следы этой переходности. В гуманистической идеологии сочетались черты старого и нового, зрели светски-рационалистические принципы миропонимания, постепенно разрушавшие старую систему мышления; этот революционный процесс нашел завершение в последующую эпоху. Объективной основой коренных сдвигов в духовной жизни, характерных для эпохи Возрождения, явилось начавшееся разложение феодальных отношений и зарождение раннекапиталистических тенденций, приводивших в отдельных отраслях экономики к возникновению нового социально-экономического уклада. Изменения в структуре итальянского общества и соотношении политических сил влияли на формирование общественного сознания (особенно на построения популяристов) и готовили почву для складывания новой антифеодальной идеологии. Рождение ренессансного мировоззрения было связано с новыми потребностями социального развития, скованного церковно-феодальными традициями.

В мировоззрении итальянского Возрождения, несмотря на наличие разных направлений, сложилось единое ядро, определившее сущность и главную особенность новой идеологии. Это ядро составила совокупность собственно гуманистических идей, прежде всего признание высокого достоинства человека, раскрывающегося в созидании и творчестве. В этом принципе этики гуманизма можно видеть то общее, что объединило все его направления и несло в себе прямое отрицание средневековой католической догмы о ничтожности человеческой природы, о бесконечной пропасти между творениями рук и мысли человека и «божественным созиданием». Яркой чертой нового мировоззрения был культ знания. Не вера, а разум выступает в гуманистических учениях о человеке главной силой, направляющей деятельность и поступки людей: мысль и творчество неразделимы. Ценность разума как частицы «божественного» в человеческой природе признавалась и многими католическими теологами, но при этом творческие способности разума человека всемерно принижались.

Гуманисты, не отрицая, как правило, значения божественного откровения и теологии, по существу резко ограничили ее прерогативы, сводя их к постижению лишь «высших субстанций», сферы трансцендентного. И наоборот, они неизмеримо расширяли область человеческих возможностей в познании окружающего мира и природы самих людей. Гуманисты были единодушны в утверждении активности этого процесса, его независимости от божественной воли. Важным условием знания был провозглашен опыт, что еще резче подчеркнуло творческие способности человека и подготовило ту автономию науки от теологии, которая была завоевана уже в последующую эпоху.

Возвеличение роли человека в земном мире, оправдание в связи с этим всего посюстороннего повлекло за собой резкую критику идеи аскетизма с его презрением к «бренным благам» и «плотским удовольствиям». Расценивая природу человека как гармоническое сочетание души и тела, гуманисты отрицали непроходимую грань между духовным и телесным началами, воздвигнутую христианской доктриной, и видели путь к счастью в разумном удовлетворении всех потребностей человеческой природы.

Знание, призванное, по мысли гуманистов, стать знаменем всей жизни людей, отождествлялось с высшей целью бытия. В гуманистической этике так называемые теологические добродетели во главе с верой уступали место добродетелям разума — благоразумию, мудрости, уму, — воспринятым из античной философии и по-новому обоснованным. Стремление к знанию рассматривалось не только как путь к моральному совершенствованию каждого, но приобретало характер общественного долга. Принцип служения обществу, определивший назначение человека в его земном существовании, был характерен для большинства направлений в итальянском гуманизме. Даже в тех случаях (у Л. Валлы), когда целью жизни провозглашалось наслаждение, предполагалась гармония личного интереса и общественного блага.

В этических концепциях последних десятилетий XV в. личность так же неотделима от общества, как и в учениях ранних гуманистов. Индивид не противопоставляется социальному началу, не ставится над обществом. Наоборот, само развитие личности рассматривается как вклад в развитие общества. Выдвинутый гуманистами идеал

свободной личности включает ее нравственное совершенствование как важнейшее условие свободы личной и социальной. Мораль трактуется как сила, призванная осуществить гармонию личности и общества, она взывает к сознанию, мудрости, разуму. Каждый человек, в представлении гуманистов, может подняться к нравственному совершенству и достичь счастья в земной жизни. Основание этому — исключительные свойства его природы, не личностные, а человеческие. При этом не снимается значение индивидуальных способностей, добродетелей, раскрывающихся в активной, деятельной жизни, в которой реализуется как личный, так и общий интерес. Гуманистический индивидуализм лишен эгоистических черт; провозглашая свободу личности, призывая к удовлетворению всех ее потребностей и раскрытию разносторонних способностей, деятели новой культуры утверждали личность творческую, но важнейшим условием осуществления этого идеала считали гармонию индивидуального и социального.

Базой такой гармонии служила, по их убеждению, культура в гуманистическом ее понимании, духовное общение людей, обогащенное знанием совокупного человеческого опыта. Отсюда огромная роль, которая отводилась наукам, знанию, образованию. Заслугой гуманистов было обновление комплекса гуманитарных дисциплин, расширение их источников и теоретической базы за счет античной «языческой» литературы, восстановление преемственной связи с богатейшей культурой древности. Острой критике подверглись система и метод схоластических знаний, не отвечавшие новым потребностям исторического развития. Сложившийся в гуманитарных науках критический метод исследования текстов служил опорой в борьбе гуманистов с догматизмом и невежеством представителей старой науки и подготовил почву для рождения опытного знания, натурфилософских учений.

Наследие древних не только было сделано достоянием образованной части итальянского общества, но переосмыслено и приспособлено к новым историческим условиям. Но при этом не были полностью отброшены и средневековые традиции — гуманистическая мысль формировалась в христианско-языческой оболочке, а ряд высоких достижений культуры XII—XIII вв., прежде всего в ее светских проявлениях, стал органическим элементом ренессансного мировоззрения. Культ разума, знания, твор-

чества, составивший главное содержание гуманистической мысли, высвобождал науку из оков тысячелетнего абсолютизма религии. Идеал свободной личности рушил сословно-корпоративные преграды, расковывал деловую и созидательную инициативу людей, укреплял их веру в собственные силы. Гуманизм развил светские тенденции, наметившиеся в городской культуре предшествующего периода, придал им законченность и широкий размах и тем утвердил право на самостоятельное существование светской культуры. В этом заключается одно из главных достижений итальянского Возрождения.

БИБЛИОГРАФИЯ

- К. Маркс и Ф. Энгельс.* Немецкая идеология. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 3, стр. 47.
- К. Маркс.* Капитал, т. 1. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 23, с. 728.
- Ф. Энгельс.* Крестьянская война в Германии. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч. т. 7, стр. 361—362.
- Ф. Энгельс.* Диалектика природы. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 20, стр. 345—347, 506—507.
- Ф. Энгельс.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 21, стр. 312.
- Ф. Энгельс.* Предисловие к итальянскому изданию «Манифеста Коммунистической партии» — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 22, стр. 382.
- Ф. Энгельс.* Предисловие к III тому «Капитала». — *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 25, ч. 1, стр. 25
- В. И. Ленин.* Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве. — *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 1, стр. 434.
- В. И. Ленин.* К характеристике экономического романтизма. — *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 178.
- В. И. Ленин.* От какого наследства мы отказываемся? — *В. И. Ленин.* Полн. собр. соч., т. 2, стр. 520.

* * *

- Альберти Л. Б.* Десять книг о зодчестве, т. 1—2. М., 1935.
- Антология мировой философии*, т. 1, ч. 2. М., 1969.
- Боккаччо Джованни.* Декамерон. М., 1970.
- Боккаччо Джованни.* Малые произведения, Л., 1975.
- Данте Алигьери.* Божественная комедия. М., 1967.
- Данте Алигьери.* Малые произведения. М., 1968.
- Идеи эстетического воспитания*, т. 1. М., 1973.
- История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли*. Т. 1. М., 1962.
- Итальянские гуманисты XV века о церкви и религии.* Сост. М. А. Гуконский. М., 1963.
- Итальянское Возрождение. Гуманизм второй половины XIV века — первой половины XV века.* Сост. Н. В. Ревякина. Новосибирск, 1975.
- Леонардо да Винчи.* Избранные произведения, т. 1—2. М. — Л., 1935.
- Петрарка Франческо.* Избранное. М., 1974.
- Полициано Анджело.* Сказание об Орфее. М. — Л., 1933.
- Alberti Leon Battista.* Opere volgari. A cura di C. Grayson. v. 1. I libri della famiglia. Cena familiaris. Villa. Bari, 1960. v. 2. Rime e trattati morali. Bari, 1966.
- Alberti Leon Battista.* Momus o de principe. Bologna, 1942.
- Alberti Leon Battista.* Intercenali inedite, a cura di E. Garin. Firenze, 1965.
- Aristotelis Stagiritae Ethicorum ad Nicomachum libri X Johanne. Argyropulo Byzantino interprete cum Donati Acciajoli Florentini viris doctissimi commentariis.* Venetiis 1565.
- Bruni Leonardo.* Humanistisch philosophische Schriften. Hrsg. H. Baron. Leipzig — Berlin, 1928.
- Ficino Marsilio.* Teologia platonica, a cura di M. Schiavone. v. 1—2, Bologna, 1965.
- Ficino Marsilio.* Opera omnia. Basillae, 1561.
- Supplementum Ficinianum.* ed. P. O. Kristeller. v. 1—2, Firenze, 1937.
- Landino Cristoforo.* Disputationes Camaldulenses. Florentiae, 1480.
- Landino Cristoforo.* De vera nobilitate. a cura di M. T. Liacci, Firenze, 1970.
- Landino Cristoforo.* Reden Hrsg. H. Lentzen, Munchen, 1974.
- Leonardo da Vinci.* Philosophical diary. New York, 1959.
- Manetti Giannozzo.* De dignitate et excellentia hominis, libri IV, Basilea, 1532.
- Palmieri Matteo.* Della vita civile. a cura di F. Battaglia. Bologna, 1944.
- Petrarca Francesco.* Opera. v. 1—2. Basilea, 1581.
- Petrarca Francesco.* Prose, a cura di G. Martellotti, P. G. Ricci, E. Carra, E. Bianchi. Milano — Napoli, 1955.
- Petrarca Francesco.* Le familiari, a cura di V. Rossi. v. 1—4. Firenze 1933—1942.
- Petrarca Francesco.* Invectivae contra medicum, a cura di P. G. Ricci, Roma, 1950.
- Pico della Mirandola Giovanni.* Omnia opera, Venetiis, 1519.
- Pico della Mirandola Giovanni.* De Hominis dignitate. Heptaplus. De Ente et

- Uno, a cura di E. Garin. Firenze, 1942.
Poggio Bracciolini. Opera omnia, a cura di R. Fubini. Torino, 1969.
 Prosatori latini del Quattrocento, a cura di E. Garin, Milano — Napoli, 1952.
 Prosatori volgari del Quattrocento, a cura di C. Varese, Milano, 1955.
 Reden und Briefe italienischer Humanisten, von K. Müllner, Wien, 1899.
Rinuccini Alamanno. Lettere e orazioni, a cura di V. R. Giustiniani, Firenze, 1953.
Salutati Coluccio. Epistolario, a cura di F. Novati, v. 1—4. Roma, 1891—1911.
Solutati Coluccio. De laboribus Herculis, ed. B. L. Ullman, Zurich, 1951.
Valla Lorenzo. De vero falsoque bono, ed. M. De Panizza Lorch, Bari, 1970.
Valla Lorenzo. Opera, Basileae, 1543.
Vergerio Pietro Paolo. Epistolario, a cura di L. Smith, Roma, 1934.
Vespasiano da Bisticci. Vite degli uomini illustri del secolo XV, Milano, 1951.

* * *

- Алпатов М. В.* Художественные проблемы итальянского Возрождения. М., 1976.
Баткин Л. М. Данте и его время. М., 1965.
Буркгардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения, т. 1—2, Спб, 1904—1906.
Веселовский А. Н. Боккаччо, его среда и сверстники. Собр. соч., т. 5, Пг. 1915, т. 6, Пг. 1919.
Веселовский А. Н. Вилла Альберти. М., 1870.
Гаспаро А. История итальянской литературы. Т. 1—2. М., 1895—1897.
Голенищев-Кутузов И. Н. Итальянское Возрождение и славянские литературы XV—XVI веков. М., 1963.
Гуковский М. А. Итальянское Возрождение. Т. 1, Л., 1947, т. 2, Л., 1961.
Де Санктис Ф. История итальянской литературы. Т. 1. М., 1963.
Дживелегов А. К. Очерки итальянского Возрождения. М., 1929.
 Европа в средние века: экономика, политика, культура, М., 1972.
Елина Н. Данте. М., 1965.
Зубов В. П. Леонардо да Винчи. М. — Л., 1961.
 Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
 История Италии. Т. 1. М., 1970.
Корелин М. С. Очерки итальянского Возрождения. М., 1896.
Корелин М. С. Ранний итальянский гуманизм и его историография. ТТ. 1—4. Спб. 1914.
Лазарев В. Н. Происхождение итальянского Возрождения. Т. 1—2. М., 1956—1959.
Ольшки Л. История научной литературы на новых языках. Т. 1. М. — Л., 1933.
Ревякина Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XV века. М., 1977.
Рутенбург В. И. Народные движения в городах Италии, XIV — начало XV века. М. — Л., 1958.
Рутенбург В. И. Италия и Европа накануне нового времени. Л., 1974.
Сказкин С. Д. Избранные труды по истории. М., 1973.
Соколов В. В. Очерки философии эпохи Возрождения. М., 1962.
Фойгт Г. Возрождение классической древности или первый век гуманизма. ТТ. 1—2. М., 1884—1885.
Хлодовский Р. И. Франческо Петрарка. Поэзия гуманизма. М., 1974.
Хоментовская А. И. Лоренцо Валла — великий итальянский гуманист. М. — Л., 1964.
Bandini A. M. Specimen litteraturae florentinae saeculi XV... t. 1—2, Florentiae, 1747—1751.
Barfucci E. Lorenzo de' Medici e la societa' artistica del suo tempo. Firenze, 1945.
Baron H. From Petrarch to Leonardo Brunl. Studies in Humanistic and Political Literature. Chicago, London, 1968.
Baron H. The Crisis of the early Italian Renaissance. Civic humanism and republican liberty in the age of classicism and tyranny. Princeton, 1966.
Ves Cr. Les marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence, 1375—1434. Pa'ris, 1967.
Beck Fr. Studien zu Leonardo Brunl Berfin, Leipzig, 1912.
Bigi E. La cultura del Poliziano e altri studi umanistici. Pisa, 1967.
Bonora E. Retorica e invenzione. Studi sulla letteratura italiana del Rinascimento. Milano, 1970.
Bosco U. Francesco Petrarca. Bari, 1961.
Branca V. Boccaccio medievale. Firenze, 1970.
Brucker G. A. Renaissance Florence. Wileg, 1969.

- Burke P.* Culture and society in Renaissance Italy. 1420—1540. London, 1972.
- Cammelli G. I.* Dotti bisantini e le origini dell'umanesimo. V. 1—3, Firenze, 1941—1954.
- Camporeale S. I.* Lorenzo Valla — Umanesimo e teologia. Firenze, 1972.
- Carbonara C.* Il secolo XV e altri saggi. Napoli, 1969.
- Chabod F.* Scritti sul Rinascimento. Torino, 1967.
- Chastel A.* Art et humanisme a Florence au temps de Laurent le Magnifique. Études sur la Renaissance et l'Humanisme platonicien. Paris, 1959.
- La cultura a Firenze al tempo di Lorenzo il Magnifico. a cura di C. Mutini. Bologna, 1970.
- Della Torre A.* Storia dell'Accademia Platonica di Firenze. Firenze, 1902.
- Del Lungo I.* Florentia: uomini e cose del Quattrocento. Firenze, 1897.
- De Roover R.* Business, banking, and economic thought in late medieval and early modern Europe. Selected studies. Chicago — London, 1974.
- De Rosmini C.* Vita di Francesco Filelfo. v. 1—3, Milano, 1908.
- Di Napoli G. G.* Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo. Roma, 1965.
- Di Napoli G.* Lorenzo Valla. Filosofia e religione nell'umanesimo italiano. Roma, 1971.
- Dionisotti C.* Gli umanisti e il volgare fra Quattro e Cinquecento. Firenze, 1968.
- Doren A.* Italienische Wirtschaftsgeschichte. v. I, Iena, 1934.
- Duby G.* Fondements d'un nouvel humanisme. 1280—1440. Genève, 1966.
- Eppelsheimer H. W.* Petrarca. Frankfurt am Main, 1971.
- Fanfani A.* Le origini dello spirito capitalistico in Italia, Milano, 1933.
- Ferguson W. K.* The Renaissance in historical thought. Five centuries of interpretations. Boston, 1948.
- Fois S. I.* Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico culturale del suo ambiente. Roma, 1969.
- Gadol J.* Leon Battista Alberti. Universal Man of the early Renaissance. Chicago — London, 1969.
- Gaeta F.* Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'umanesimo italiano. Napoli, 1955.
- Galli E.* La morale nelle lettere di Marsilio Ficino. Pavia, 1897.
- Garin E.* Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina. Firenze, 1937.
- Garin E.* L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento. Roma — Bari, 1973.
- Garin E.* La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Firenze, 1961.
- Garin E.* Ritratti di umanisti. Firenze, 1973.
- Garin E.* L'Età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo. Napoli, 1969.
- Gentile G.* Il pensiero italiano nel Rinascimento. Firenze, 1968.
- Gilmore M. P.* The world of humanism 1453—1517. New York, 1952.
- Giustiniani V. R.* Alamanno Rinuccini, 1426—1499. Materialien und Forschungen zum Geschichte des florentinen Humanismus. Köln, 1965.
- Guerrì D.* La corrente popolare nel Rinascimento, berte, burle, e baie nella Firenze del Brunellesco e del Burchiello. Firenze, 1931.
- Hay D.* The Italian Renaissance in its historical background. Camb., 1961.
- Heitmann K.* Fortuna und Virtus. Eine Studie zu Petrarca's Lebensweisheit. Köln — Graz, 1958.
- Huizinga J.* L'autunno del Medio Evo. Firenze, 1970.
- Huizinga J.* Das Problem der Renaissance. Renaissance und Realismus. Darmstadt, 1971.
- Jannizzotto M.* Saggio sulla filosofia di Coluccio Salutati. Padova, 1959.
- Kessler E.* Das Problem des frühen Humanismus. Seine philosophische Bedeutung bei Coluccio Salutati. München, 1968.
- Kristeller P. O.* Renaissance thought: the classic, scholastic, and humanistic strains. New York, 1961.
- Kristeller P. O.* Renaissance thought II: papers on humanism and the arts. New York, 1965.
- Kristeller P. O.* Eight philosophers of the Italian Renaissance. Stanford, 1964.
- Kristeller P. O.* Die philosophie des Marsilio Ficino. Frankfurt am Main, 1972.
- Lentini M.* Studien zur Dante — Exegese Cristoforo Landino's. Mit einem Anhang bisher unveröffentlicher Briefe und Reden. Köln — Wien, 1971.
- Leonardo's legacy. An international symposium. Berkeley — Los Angeles, 1969.
- Luporini G.* La mente di Leonardo. Firenze, 1953.
- Mancini G.* Vita di Leon Battista Alberti. Roma, 1967.
- Mancini G.* Vita di Lorenzo Valla. Firenze, 1891.
- Marcei R.* Marcile Ficino (1433—1499). Paris, 1958.
- von *Martin A.* Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal. Leipzig, 1916.
- Martines L.* The social world of the florentine humanists (1390—1460). Princeton, 1963,

- Michel P.-H.* Un idéal humain au 15-e siècle. La pensée de L. B. Alberti (1404—1472). Genève, 1971.
- Monnerjahn E.* Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus. Wiesbaden, 1960.
- Montaro R.* Dante e il Rinascimento. Napoli, 1942.
- Nardi B.* Saggi di filosofia dantesca. Firenze, 1967.
- L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo. v. 1—2. Firenze, 1965.
- Owen J.* The sceptics of the Italian Renaissance. London, 1893.
- Panofsky E.* Studies in iconology. Humanistic themes in the art of the Renaissance. New York, 1967.
- Paparelli G.* Ideologia e poesia di Dante. Firenze, 1975.
- Il Pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro. Firenze, 1970.
- Il Poliziano e il suo tempo. Atti del IV convegno internazionale di studi sul Rinascimento. Firenze, 1957.
- Quaglio A. E.* Scienza e mito nel Boccaccio. Padova, 1967.
- Il Quattrocento. Firenze, 1954.
- Il Quattrocento. Bologna, 1966.
- The Renaissance. A reconsideration of the theories and interpretations of the age. ed. F. Helton. Madison, 1964.
- Renaissance. Studies in honor of Hans Baron. Firenze, 1971.
- Renaudet A.* Dante humaniste. Paris, 1952.
- Renaudet A.* Humanismus et Renaissance. Genève, 1958.
- Rice E. F.* The Renaissance idea of wisdom. Cambridge (Mass.), 1958.
- Robb N. A.* Neoplatonism of the Italian Renaissance. New York, 1968.
- Renouard Y.* Les hommes d'affaires italiens du Moyen Age. Paris, 1968.
- Romano R.* Tra due crisi: l'Italia del Rinascimento. Torino, 1973.
- Sabbadini R.* Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV. v. 1—2. Firenze, 1905—1914.
- Sabbadini R.* La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese. Catania, 1896.
- Saitta G.* Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel Rinascimento. v. 1—3. Bologna, 1949—1951.
- Saitta G.* Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo. Bologna, 1954.
- Santinello G.* Leon Battista Alberti. Una visione estetica del mondo e della vita. Firenze, 1962.
- Santini E.* Firenze e i suoi "oratori" nel Quattrocento. Palermo, 1922.
- Sapori A.* Le marchand italien au moyen âge. Paris, 1952.
- Sciaccia G. M.* La visione della vita nell'umanesimo e Coluccio Salutati. Palermo, 1954.
- Schiavone M.* Problemi filosofici in Marsilio Ficino. Milano, 1957.
- Scritti su Giovanni Boccaccio. 650 anniversario della nascita. Firenze, 1964.
- Seigel J. F.* Rhetoric and philosophy in Renaissance humanism. The union of eloquence and wisdom. Petrarch to Valla. Princeton, 1968.
- Seznec J.* The survival of the pagan gods. The mythological tradition and its place in Renaissance humanism and art. New York, 1951.
- Social and economic foundations of the Italian Renaissance. ed. by A. Molho. New York, 1969.
- Studi sul Boccaccio, dir. V. Branca, v. 1—5, Firenze, 1963—1969.
- Tateo Fr.* Tradizione e realtà nell'umanesimo italiano. Bari, 1967.
- Tateo Fr.* L'Umanesimo meridionale. Bari, 1972.
- Tenenti A.* Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento. Torino, 1967.
- Tenenti A.* Florence à l'époque des Médicis: de la cité à l'état. Paris, 1968.
- Thorndike L.* Science and thought in the fifteenth century. New York, 1929.
- Toffanin G.* L'Uomo antico nel pensiero del Rinascimento. Bologna, 1957.
- Il Trecento. Firenze, 1953.
- Trinkaus Ch. E.* In our image and likeness. Humanity and divinity in Italian humanist thought. v. 1—2, Chicago — London, 1970.
- Trinkaus Ch. E.* Adversity's noblemen. The Italian humanists on happiness. New York, 1940.
- Trippel A.* Pétrarque ou la connaissance de soi. Genève, 1967.
- Umanesimo e scienza politica. Atti del congresso internazionale di studi umanistici. a cura di E. Castelli. Milano, 1951.
- Varese C.* Storia e politica nella prosa del Quattrocento. Torino, 1961.
- Vasoli C.* Umanesimo e Rinascimento. Palermo, 1969.
- Vasoli C.* Studi sulla cultura del Rinascimento. Manduria, 1968.
- Weiss R.* Il primo secolo dell'umanesimo. Studi e testi. Roma, 1950.
- Weiss R.* The Renaissance discovery of classical antiquity. Oxford, 1969.
- Ullman B. L.* The humanism of Coluccio Salutati. Padova, 1963.
- Walser E.* Poggius Florentinus. Leben und Werke. Berlin, 1914.
- Woodward W. H.* Vittorino da Feltrè and other humanist educators. New York, 1963.
- Zorn W.* Giannozzo Manetti. Seine Stellung in der Renaissance. Bologna, 1939.

На обложке, форзацах и шмуцтитлах помещены:
Кристофоро Ландино и Федерико да Монтефельтре, герцог Урбинский. Миниатюра в рукописи сочинения Ландино «Disputationes Camaldulenses». — Urb. lat. 508. ок. 1475. Библиотека Ватикана. Рим (на обложке).

Страницы рукописи сочинения Амброджо Траверсари «Historia monasterii Cassinensis». XV. — ф. 218, № 389. Государственная библиотека им. В. И. Ленина (на форзацах).

Пьетро Лоренцетти. «Беата Умильта», деталь полнпятих. 1316. Галерея Уффици. Флоренция (стр. 33).

«Венчание Петрарки». Миниатюра в рукописи сочинений Петрарки «Le Canzoniere e i Trionfi» сер. XV. Библиотека Ватикана. Рим (стр. 75).

«Цицерон читает риторику и философию». Миниатюра в рукописи речей Цицерона — ms. Val lat. 1742. Библиотека Ватикана. Рим (стр. 117).

Леон Баттиста Альберти. Автопортрет. 1430-е годы. Национальная галерея. Вашингтон (стр. 153).

Антонелло да Мессина. «Св. Иероним». Ок. 1455—1460. Национальная галерея. Лондон (стр. 205).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абеляр Петр 66, 80
 Августин 80, 82—83, 100—101, 212
 Альбергати 152
 Альберт Великий 13
 Альберти Леонардо 152
 Альбици 109
 Альберти Леон Баттиста (Alberti Leon Battista) 5, 62, 109, 136, 151—202, 204, 218, 219, 235, 236, 240, 241
 Альфонс Арагонский 136, 142
 Антонелло да Мессина 191 (илл.), 202, 203 (илл.)
 Антонно 63
 Апулей 80
 Аргиропуло Джованни (Иоанн) 5, 205—215
 Аристотель (Стагирит) 62, 70, 80, 81, 82, 100, 104, 126, 127, 130, 131, 147, 179, 185, 205, 206, 207, 210, 211, 213, 214
 Аччайуоли Донато (Acciaiuoli Donato) 63, 126, 206, 215, 240

 Балашов Н. И. 74
 Бенивьяни Джироламо 220
 Барон Г. (Baron H.) 17, 18, 19, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 131, 147
 Бартоломео делла Фонте 206
 Баткин Л. М. 32, 55, 74
 Вейль Пьер (Vauyl P.) 8
 Беккаделли 137
 Беккер М. Б. (Becker M. B.) 119
 Вен Дж. и Б. 44 (илл.)
 Бенедетто да Майано 39 (илл.), 202
 Бернар Шартрский 66
 Бернардино да Сиена 62
 Биондо Флавио (Bionde Flavio) 76
 Боккаччо Джованни (Boccaccio Giovanni) 11, 26, 28, 29, 62, 65, 73, 74, 90—92, 94—98, 99, 101, 112, 113
 Бонифаций VIII 13
 Боттичелли Сандро 73, 174 (илл.), 220, 230 (илл.), 231 (илл.)
 Бозций 62, 66, 80
 Брагина Л. М. 17, 18, 35, 205, 221, 222, 226, 228
 Браччолини Поджо (Bracciolini Poggio) 112, 116, 145, 146, 147, 148, 196
 Брнппи 132
 Брунеллески Филиппо 61 (илл.), 150, 202
 Бруни Леонардо (Bruni Leonardo) 5, 17, 76, 112, 116, 118—123, 130—136, 137, 147, 149, 153, 201, 217, 240
 Бруно Джордано (Bruno Giordano) 17, 32, 239
 Бурдах К. (Burdach K.) 12, 13
 Буркхардт Якоб (Burckhardt J.) 9, 10, 11, 14, 15, 65, 146

 Вазари Джорджо 8, 238
 Вазоли Ч. (Vasoli C.) 20
 Вайнштейн О. Л. 28
 Валла Лоренцо (Valla Lorenzo) 5, 136—144, 149, 201, 243
 Вальзер Э. (Waiser E.) 15

 Вейзе Г. (Weise G.) 15, 16
 Вергилий 62, 80, 81, 98, 100, 101, 177
 Верджеро Пьетро Паоло (Vergerio Pietro Paolo) 32, 112, 130, 132, 133, 135
 Веселовский А. Н. 10, 11
 Висконти Джангальяццо 117, 118
 Висконти Маттео 44, 72
 Вилланс Джованни 122
 Виссарнои, кардинал 207
 Витрувий 80
 Витторнио да Фельтре 117
 Веспасиано да Бистиччи 204, 206
 Вольтер 8

 Газа Феодор 205
 Гарэн Э. (Garin E.) 7, 18, 19, 20, 66, 74, 77, 87, 91, 99, 102, 103, 105, 169, 212, 219, 229

 Гаспарино да Барцицца 117, 152
 Гаэта Ф. (Gaeta Fr.) 20
 Гварино да Верона 117
 Гвиччардини 27, 43, 143, 239
 Георгий Трапезундский 205
 Геснод 100
 Гильом Коншский 66
 Гирландайо Доменико 53 (илл.), 219 (илл.)
 Голенищев-Кутузов И. Н. 74
 Гомер 80, 98, 100, 177
 Гораций 80
 Горский И. К. 10
 Горфункель А. Х. 32, 74, 127
 Гоццолн Беночцо 52 (илл.), 60 (илл.)
 Гращенко В. Н. 150
 Гуковский М. А. 27, 28, 204, 233
 Гутнова Е. В. 9
 Гут тен Ульрих, фон 142—143

 Данте Алигьери 26, 32, 48, 62, 68—73, 74, 76, 80, 85, 89, 90, 91, 98, 99, 146
 Дати Грегорио 118—119
 Де Санктис Ф. 97
 Дечембрио 132
 Дживелегов А. К. 26—27, 202
 Джирсламо ди Джованни 73
 Джованни деи Бенчи (Медичи) 36
 Джованни да Внтербо 63
 Джотто 106—107 (илл.)
 Дзонарини 100
 Доминичи Джованни 63, 100, 108
 Донателло 134 (илл.), 148 (илл.), 150

 Евгений IV, папа 152
 Евстахий 80
 Евтропий 80
 Елина Н. Г. 32, 74

 Жильсон Э. (Gilson E.) 13, 14

 Зубов В. П. 233, 236, 237

 Иероним 100
 Иоанн Солсберийский 66

 Капелла Марциан 80

- Кардано 239
 Карпаччо Витторе 45 (илл.)
 Кассиодор 80
 Катулл 80
 Квинтилиан 66, 80
 Клавдиан 80
 Кола ди Ренцо 88
 Компани Дино (Compagni Dino) 48—50, 54
 Корелин М. С. 10, 11, 12, 88
 Котельникова Л. А. 34
 Кристеллер П. О. (Kristeller P. O.) 7, 20—21, 87
 Кронака 39
- Лаведан П. (Lavedan P.) 14**
 Лазарев В. Н. 8, 29, 30, 67, 233, 235
 Ландино Кристофоро (Landino Cristoforo) 5, 73, 146, 220—223
 Леонардо да Винчи 27, 232—241
 Ливий Тит 80
 Лоренцетти Амброджо 70 (илл.)
 Лоренцетти Пьетро 33 (илл.)
 Лоски Антонио 118, 132
 Лука делла Роббиа 221 (илл.)
 Лукан 80
 Лукиан 153, 154
- Мазаччо 144, 150
 Макиавелли 27, 124, 125, 143, 239
 Макробий 80
 Максим Валерий 80
 Малатеста Сиджизмондо 217
 Мантенья Андреа 202
 Маритэн Ж. (Maritain J.) 13, 14
 Маркс К. 23, 24—26, 30, 68, 237
 Марсий Падуанский 76
 Мартини Дж. 156
 Медичи (Medici) 36, 37, 40, 42, 43, 44, 57, 69, 119, 126, 204, 218
 Медичи Козимо 36, 37, 38, 43, 146, 204
 Медичи Козимо I 44
 Медичи Лоренцо 37, 43, 146, 204, 217, 220, 225
 Медичи Пьетро 44
 Медведев И. Г. 205
 Мел Помпоний 80
 Микеланджело 27, 232
 Микелоццо 38 (илл.), 202
 Мишле Ж. (Michelet J.) 8, 65
 Манетти Джанноццо 138, 224
 Монтень 144
 Мсье Ф. (Monnier Ph.) 9, 10
 Морелли Джованни да Паголо (Morelli Giovanni) 50—55, 56, 58, 59, 60—62
 Муссато Альбертино 76
- Никколи Никколо 114, 120, 137, 139, 141, 148**
 Николай V, папа 204
 Нордстрем Ж. (Nordström J.) 14
- Овидий 80**
 Орозий 80
 Отенский Гонорий 66
- Палладий 80**
 Пальмиери Маттео (Palmieri Matteo) 126, 137 (илл.), 145, 147, 217, 218
 Патрнци Франческо 77
 Персий 80
 Петрарка Франческо (Petrarca Francesco) 5, 8, 10, 18, 26, 27, 28, 29, 31, 73, 75 (илл.), 76—85, 87—89, 90, 91, 98, 99, 101, 102, 104, 112, 114, 115, 137, 148, 202
 Пизано Лоренцо 73
 Пий II, папа 204
 Пико делла Мирандола Джованни (Pico della Mirandola Giovanni) 5, 138
 Питти Боиаккорсо 43, 55—56, 59, 109
 Пифагор 206, 208
 Плавт 80
 Платон 66, 80, 126, 205, 206, 207, 213, 218, 220, 222
 Плифон Гемист 207
 Плотин 207
 Плиний Старший 80
 Полициано Анджеоло 206, 220
 Поллайоло Антонио 149 (илл.)
 Помпонацци Пьетро 31
 Проперций 80
 Пульчи Луиджи 220
 Пьетро делла Франческа 202
- Ревякина Н. В. 18, 32, 100, 130, 226**
 Ринуччини Аламатто (Rinuccini Alamatto) 126, 206, 215, 217, 218, 240
 Ринуччини Чино 118
 Ролова А. Д. 35
 Романо Р. (Romano R.) 22, 195
 Росселлино Антонио 135 (илл.)
 Росселлино Бернардо 120, 121 (илл.), 190 (илл.)
 Рутенбург В. И. 28, 31, 204
 Ручеллаи Джованни (Rucellai Giovanni) 37, 55, 56—59, 61—62, 63, 152, 171, 219
- Савонарола 62**
 Санта Дж. (Saitta G.) 16—17, 74
 Саккетти 65
 Саллюстий 80
 Сантинелло Дж. (Santinello G.) 201
 Сартон Г. (Sarton G.) 13, 14
 Сальвиати 37
 Салютати Колуччо (Salutati Coluccio) 5, 17, 32, 73, 74, 93 (илл.), 98—105, 108—112, 113, 118, 119, 120, 146, 201
 Сапори А. (Sapori A.) 21—22
 Светоний 80
 Сейгель Дж. (Seigel G.) 21, 103
 Сенека 62, 66, 80, 83
 Сказкин С. Д. 30, 31
 Содерини 37, 43
 Сократ 82, 177
 Стаций 80
 Стоклицкая-Терешкович В. В. 35
 Строчи Палла 37—38, 109
- Телезно Бернардино 24**
 Тененти А. (Tenenti A.) 22—23, 195
 Теренций 80
 Тибулл 80
 Тоде Г. (Thode G.) 10
 Торндайк Л. (Thorndike L.) 13, 14
 Тоффанин Джузеппе (Toffanin G.) 13, 15
 Траверсари Амброджо 120
 Тринкаус Ч. (Trinkaus Ch.) 15
- Уберти 72**
Фергюсон В. К. (Ferguson W. K.) 23
 Филельфо Франческо 73, 126, 152

Фичино Марсилио (Ficino Marsilio)
69, 136, 216 (илл.), 218—220, 222, 234,
235, 241
Флор 80
Фома Аквинский 13, 14, 49
Франческо дель Косса 147 (илл.)
Халкидий 80
Хартман Г. М. 205
Хей Д. 23
Хейзинга (Huizinga I.) 14, 15
Хлодовский Р. И. 28, 32, 89, 95
Хризолор Мануил (Эммануил) 120,
126, 205
Цезарь 122, 132
Цицерон 7, 62, 66, 80, 81, 83, 85, 87,
100, 101, 103, 115 (илл.), 126, 129
(илл.), 220

Чиколини Л. С. 31
Шабо Ф. (Chabod F.) 23
Шастель А. (Chastel) 16
Шеню Пэр 66
Шестаков В. П. 220
Штекли А. Э. 32
Эразм 144
Энгельс Ф. 23—24, 25, 26, 68, 237
Эпштейн А. Д. 35
Эпикур 136, 138
Ювенал 80
Юстин 80
Якопо делла Кверча 175 (илл.)

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| От автора | 3 |
| Введение | 7 |
| Глава I. Исторические предпосылки формирования гуманистической идеологии в Италии | 33 |
| § 1. Основные тенденции общественного развития Италии XIV—XV вв. | 34 |
| § 2. Черты социальной психологии популяционных слоев итальянского города XIV—XV вв. | 47 |
| § 3. Идеиные истоки гуманизма | 65 |
| Глава II. Ранний итальянский гуманизм | 75 |
| § 1. Рождение гуманизма. Франческо Петрарка | 76 |
| § 2. Джованни Боккаччо | 90 |
| § 3. Гуманистическая программа Колуччо Салютати | 98 |
| Глава III. Гуманистическое движение в Италии в первой половине XV в. | 115 |
| § 1. «Гражданский гуманизм». Леонардо Бруни Аретино | 118 |
| § 2. Этическое учение Лоренцо Валлы | 136 |
| Глава IV. Гуманистическая концепция Леона Баттиста Альберти | 151 |
| § 1. Человек и Фортуна | 154 |
| § 2. Гуманистическая трактовка разума и добродетели | 171 |
| § 3. Человек-творец | 185 |
| § 4. Проблема богатства | 194 |
| Глава V. Развитие гуманистических идей в Италии во второй половине XV — начале XVI века | 203 |
| § 1. Проблема разума и знания в гуманистической философии второй половины XV в. | 205 |
| § 2. Учение о достоинстве человека Джованни Пико делла Мирандола | 224 |
| § 3. Леонардо да Винчи и утверждение опыта как основы познания | 232 |
| Заключение | 242 |

Брагина Л. М.
Б 87 Итальянский гуманизм. Этические учения
XIV—XV веков. Учеб. пособие. М., «Высш.
7 школа», 1977.
254 с.

В пособии изложена проблема становления гуманистической этики, нового учения о человеке и его месте в природе и обществе.

Б $\frac{10603-505}{001(01)-77}$ 10—77

9(М)1

90 коп.

