



MOP



И. Н. ОСИНОВСКИЙ

---

# ТОМАС МОР

МОСКВА «МЫСЛЬ» 1985



ББК 87.3(3)  
О-73

РЕДАКЦИИ  
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Игорь Николаевич Осинковский (род. в 1929 г.) — старший научный сотрудник Института всеобщей истории АН СССР, доктор исторических наук, автор книг «Томас Мор» (1974), «Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация» (1978) и других исследований по истории общественной мысли Англии XVI, XVII, XIX вв.

Рецензенты: доктор философских наук  
В. В. Соколов, доктор философских наук  
А. Л. Субботин

О  $\frac{0302010000-060}{004(01)-85}$  42-85

© Издательство «Мысль», 1985

© Скан и обработка: glarus63

*...Я полностью убежден, что распределить все поровну и по справедливости, а также счастливо управлять делами человеческими невозможно иначе, как вовсе уничтожив собственность. Если же она останется, то у наибольшей и самой лучшей части людей навсегда останется страх, а также неизбежное бремя нищеты и забот.*

Томас Мор

*Мор — человек ангельского ума и редкостной учености. Равных ему я не знаю. Ибо где еще найдется человек такого благородства, скромности и любезности? И, если то ко времени, предающийся удивительной веселости и потехе, в иное же время — грустной серьезности. Человек для всех времен.*

Роберт Уиттингтон

## СПОР О ТОМАСЕ МОРЕ



В июле 1985 г. исполняется 450 лет со дня смерти великого английского гуманиста, одного из основоположников утопического социализма — Томаса Мора. За последние годы в нашей стране 30-тысячным тиражом были изданы полный корпус латинской поэзии Мора, переведенный на русский язык с сохранением стихотворного размера латинского подлинника, и «История Ричарда III». К 500-летию со дня рождения Мора, отмечавшемуся в 1978 г., был опубликован новый русский перевод всемирно известной «Утопии». Новое издание «Утопии», отражающее результаты современных текстологических исследований как в нашей стране, так и за рубежом, познакомило читателей с перепиской Мора и Эразма Роттердамского, посвященной истории создания «Золотой книжечки о наилучшем устройстве государства» и ее публикации. Все эти источники не только помогают понять смысл «Утопии», но и дают возможность четко определить ее место в истории общественной мысли. Широкому размаху исследований творчества Мора в Европе и Америке содействовали первое полное научное издание сочинений

гуманиста в 16 томах, предпринятое в США Йельским университетом (см. 15)\*, и подготовка к 500-летию юбилею со дня его рождения. Важную роль в координации этих исследований в последние полтора десятилетия играет журнал «Моргеапа», издающийся в Анжере (Франция) и объединяющий ученых разных стран, интересующихся биографией и идейным наследием Мора.

Слава Мора как гениального мыслителя эпохи Возрождения неразрывно связана с судьбой его «Золотой книжечки». И это не случайно, поскольку в «Утопии», принадлежащей к золотой поре гуманизма, ренессансная общественная мысль достигает своей вершины в осмыслении проблемы социальной справедливости. На протяжении ряда столетий книга Мора оставалась самым аргументированным и самым решительным осуждением всякого общественного строя, основанного на частной собственности. Оценка общественно-политической деятельности Томаса Мора, его литературного наследия в целом и его роли в истории общественной мысли во многом зависит от того или иного понимания «Утопии» и ее места в истории идей. И наоборот, отношение различных историков к «Утопии» так или иначе сказывается на их общем восприятии личности ее автора. Уже в эпоху Реформации, в условиях ожесточенной борьбы между сторонниками и противниками официальной католической доктрины, освящавшей существующий феодальный строй, «Утопия» получала резко противоположные оценки. Если при-

---

\* В настоящее время вышло 10 томов в 16 книгах. Здесь и далее в скобках сначала указывается номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивом — номер тома, если издание многотомное, и далее — страницы источника (Ред.).

верженцам католицизма критическая направленность книги Мора, ее свободомыслие в трактовке традиционных социально-политических и религиозных институтов внушали серьезные опасения\*, то сторонники Реформации, напротив, в целом сочувственно относились к «Утопии». Приверженцы Реформации, как, например, У. Тиндел и первый переводчик «Утопий» на английский язык Р. Робинсон, даже упрекали Мора в непоследовательности, измене здравому смыслу и лицемерии за его последующую прокатолическую позицию. Подобное отношение к Морю позднее унаследовали английские историки протестантской ориентации, подчеркивавшие противоречивость поведения Мора и его взглядов. По мнению этих историков, у автора «Утопии» с гуманистическими идеалами уживались черты изуверства и «безжалостного фанатизма»\*\*.

Для католических историков гуманистическое свободомыслие Мора долгое время оставалось загадочным феноменом. И в XIX, и в XX вв. историков не переставал занимать вопрос: в какой мере коммунистический идеал «Утопии» выражал собственные убеждения Мора? Следует ли вообще принимать всерьез «Утопию»? Для истори-

---

\* Католическая церковь не всегда была благосклонна к «Утопии». Еще в XVII в. сочинение Мора либо включалось в список «проклятых книг», подлежащих запрещению, либо печаталось с купюрами. И это несмотря на признание церковью мученического подвига Мора и уважительное отношение к нему как к «исключительному украшению Англии» (в 1886 г. церковь провозгласила Мора «блаженным мучеником», а в 1935 г., когда исполнилось 400 лет со дня его смерти, он был объявлен святым).

\*\* См. *Froude J. A. History of England, vol. 1. London, 1856, p. 344—345.* Ныне эта точка зрения решительно оспаривается (см., напр., 114, 349).

ков католического направления Мор только и мог представлять интерес как «святой». Что касается «Утопии» с ее проповедью веротерпимости и идей коммунистической общности, то все это воспринималось ими не более как «шутка», «игра ума» (см., напр., 73, 103—104). Толкование «Утопии» как «шутки» имело распространение в буржуазной историографии вплоть до недавнего времени (см. 69. 94. 120).

Иным было отношение к «Утопии» историков либерально-протестантского направления, рассматривавших «Золотую книжечку» как подлинное выражение взглядов Мора (см. 126). Сопоставление этих противоположных трактовок иногда завершалось у буржуазных исследователей весьма неутешительным выводом, что-де «Утопия», «возможно, и содержит кое-какие собственные мнения Мора, однако нет способа узнать(1), какие являются его собственными, а какие нет» (90, 60).

Ныне спор о Томасе Море и его «Утопии» далеко не исчерпывается столкновением указанных концепций. Уже в 30-е годы XIX в., начиная с книги Р. Чемберса «Томас Мор» (см. 74), в буржуазной историографии четко обозначилась тенденция толковать «Утопию» в консервативном духе, как произведение, порожденное средневековым, прославляющее монастырский аскетизм и корпоративный строй феодального общества. «Монастырская идея в действии», — писал Чемберс об «Утопии» (74, 132). Оценка Чемберса была охотно подхвачена другими буржуазными историками. Стремление подчеркнуть средневековые черты мировоззрения Мора попытался аргументировать, в частности, П. Дюамель, который обнаружил «неожиданный парадокс»: «наиболее средневековое»,



по его мнению, сочинение Мора — «Утопия» — обычно рассматривалось как «самое ренессансное» (см. 79, 234). Сравнивая «Утопию» с произведениями средневековых теологов, Дюамель утверждает, что она «является насквозь схоластической по методу построения и в значительной степени средневековой по своему содержанию и стилю» (см. 79, 249).

Попытки доказать неоригинальность Мора как мыслителя предпринимались в буржуазной историографии неоднократно (см., напр., 71. 89. 104). Чтобы развенчать коммунистический идеал «Утопии», буржуазные историки часто пытаются объяснить его с точки зрения традиционной христианской этики, проповедующей благотворительность и монастырское братство как наивысшую форму общности. Так, по словам Р. Джонсона, в «Утопии» Мор ратует за общность духа, чувство братства, которые одинаково могут быть обретены и при частной, и при общей собственности. По Джонсону, Мор «защищает не установленную цель, а особое средство, при помощи которого только и возможно осуществление идеала». Это средство — «идея взаимообязывающей свободы, обусловленной чувством личной и добровольно исполняемой обязанности одного человека перед другим и сознанием общности человеческой природы» (92, 140—141). Смысл этики «Утопии», по мнению Джонсона, сводится к следующему: «человек по-настоящему свободен и застрахован только тогда, когда он руководствуется своей совестью и обретает ценности скорее в собственном сознании, чем в материальных проявлениях изменчивого мира... Сознательная самодисциплина совести освобождает человека от внутренней испорченности, гордыни, которая препятствует истин-

ной общности людей» (92, 147). Мор, утверждает Джонсон, нападает на общность собственности преимущественно с точки зрения ортодоксального идеала частной собственности, основанного на католической доктрине и «философии общего права» (см. там же). С подобным толкованием нельзя согласиться — этика идеальной «Утопии» не укладывается в рамки тогдашней ортодоксальной христианской этики. Коммунистический идеал «Утопии» рассматривается Джонсоном как некий парадокс. Причем этот идеал Мора изображается несовместимым с «традиционными человеческими ценностями», которые якобы всегда неизбежно приносятся в жертву «социальному утилитаризму» (см. 92, 85). Специфическое назначение утопического мифа Мора, по Джонсону, заключается в апелляции к совести христианина, дабы призвать католический мир жить по Евангелию. Джонсон утверждает, что сам «исторический генезис утопизма логически ведет к дегуманизации человека и созданию тоталитарной коллективной машины» (92, 82). Такова якобы «двусмысленность», заложенная в основе утопического мифа.

Трактовка «Утопии» Р. Джонсоном имеет много общего с концепцией другого современного исследователя творчества Мора — Г. Гербрюггена. Если Чемберс в свое время утверждал, что «Утопия» со всеми ее порядками основана на религиозном энтузиазме (см. 74, 137), то Гербрюгген оспаривает эту точку зрения, полагая, что основу идеального устройства утопийцев составляет этика, рассматривающая добродетель как жизнь в согласии с природой и подчиняющаяся диктату разума (см. 79, 255). Гербрюгген отчасти прав, подчеркивая близость этической концепции «Уто-

пии» и «Похвалы глупости» Эразма Роттердамского (см. 79, 621, прим. 10). Однако мы не можем с ним согласиться, когда он пытается объяснить рационализм утопийской этики в духе средневековой теологии — как некую свободу от вожделений гордыни, обретаемую в результате подчинения человека диктату разума, свободу, о которой писал в своей «Сумме теологии» Фома Аквинский (см. 79, 255). Это сопоставление рационалистической этики «Утопии» с «Суммой теологии» весьма искусственно и недостаточно аргументированно. Гербрюгген решительно отвергает концепцию тех историков, которые рассматривают «Утопию» как источник социалистических и коммунистических идей (К. Каутский, Р. Эмис, В. П. Волгин). С его точки зрения, «этос», основной смысл «Утопии», отнюдь не в моделировании коммунистического государства, поскольку Мор вовсе не смотрел на свой труд как на практическую программу действия. Напротив, по мнению Гербрюггена, «этос Утопии в ирреальности утопической идеальности, в невозможности осуществления изображенного Мором коммунистического идеала... Не будучи моделью или практической программой, «Утопия» — скорее явление противоположного характера» (79, 259). Как полагает Гербрюгген, Мор нарисовал утопийское государство для того, чтобы как в зеркале показать недостатки и злоупотребления, господствующие в действительном мире. Идеальность Утопии лежит в «нигде», и людям, несмотря на все их попытки, этой идеальности не достигнуть. В приписываемой Мору концепции невозможности совершенства в этом мире, где ход истории в конечном счете осуществляется по приговору Судьбы, Гербрюгген видит влияние христианской антрополо-

гии и теологии. Иными словами, противопоставление идеального государства Мора порочной общественно-политической системе XVI в. Гербрюгген склонен рассматривать как противопоставление эсхатологического и исторического состояния общества. Ключ к пониманию «Утопии», по его мнению, в следующих, обращенных к Морю словах Рафаэля Гитлодея, главного персонажа «Золотой книжечки»: «...если бы ты побывал со мною в Утопии и сам посмотрел бы на их нравы и законы... ты бы вполне признал, что нигде в другом мире ты не видал народа с более правильным устройством, чем там» (15, 4, 106). Убеждение Мора в неосуществимости идеала, по словам Гербрюггена, разделяли и другие гуманисты, близкие к автору «Утопии», в частности Гийом Бюде и Эразм Роттердамский.

Из сказанного выше ясно, что для понимания гуманистической концепции как самого Мора, так и мыслителей его круга, наряду с социально-политическими проблемами «Утопии» важно исследовать также и ее этические и религиозные аспекты. Эта задача стала особенно актуальной в современных условиях, когда в зарубежной историографии стремление свести все идейное содержание «Утопии» к христианской этике получило весьма широкое распространение. Так, например, Дж. Эванс в статье «Царство внутри «Утопии» Мора» утверждает, что, хотя название книги Мора — «О наилучшем устройстве государства», в действительности тема ее иная. Мор меньше всего касается идеального политического строя, но более всего — состояния человеческого духа, или того, что Христос определил как главное в Новом завете, провозгласив: «Царство божие внутри нас». Основная тема «Утопии», утвержда-

ет Эванс, не столько радикальное изменение существующей политической системы, сколько изменение человеческого духа и обращение его к идеалам Христа\*. Тем самым выхолащивается оригинальность «Утопии», отрицается ее значение как выдающегося произведения общественной мысли, не только выражавшего насущные потребности времени, но и намного опередившего свой век в смелой попытке проектирования совершенной общественной системы, которая покончит с существованием классов и эксплуатацией.

Чтобы убедительно опровергнуть подобное толкование этического аспекта «Утопии», необходимо исследовать истоки гуманистической этики Мора в ее историческом контексте, т. е. по возможности определить социальный смысл и классовое содержание тех идеальных норм поведения, которые проповедует Мор в своем сочинении. Решение проблемы социальной справедливости с точки зрения интересов людей труда — крестьян и ремесленников, попытка преодолеть противоположность между физическим и умственным трудом и в связи с этим новый подход к вопросам этики и религии, оптимистический взгляд на мир, проникнутый верой в человека и его разум, — таковы существенные черты идеального государства, изображенного в «Утопии». Они целиком опровергают тенденциозные представления об Утопии как о некоем тюремном государстве, якобы подавляющем индивидуальную свободу человека, бездоказательно распространяемые даже в солидных трудах отдельных зарубежных исследователей, например, таких, как Дж. Уильямсон или Дж. Мэки (см. 98. 144).

\* Moreana. Bulletin Thomas More (Angers), 1977, N 55—56, p. 9.

Гиперкритическая оценка «Утопии» в буржуазной историографии, неизменно сопровождавшаяся грубой модернизацией утопических идей Мора, имеет давнюю историю. В каких только грехах не обвиняли «Утопию»! Так, в трудах немецких историков 20—40-х годов нередко можно встретить характеристику автора «Утопии» как проповедника «типично британской фарисейской империалистической доктрины». Подобная характеристика, впервые данная Г. Онкеном (см. 111, 112), была подхвачена и современными буржуазными исследователями. Новейший перепев этой концепции Онкена с откровенной антикоммунистической тенденцией — статья Ш. Авинери, опубликованная в Амстердаме в 1962 г. (см. 70).

Между тем прогрессивная роль «Утопии» в истории мировой культуры прослеживается и спустя столетия после ее создания. Так, большой интерес представляет влияние коммунистических идей «Утопии» на общественную мысль Франции в годы буржуазной революции XVIII в. Еще накануне революции, в 1780 г., а затем в 1789 г. вышло два новых издания «Утопии» на французском языке в переводе Т. Руссо — писателя и публициста, будущего архивариуса якобинского клуба (см. 34). Сейчас уже можно считать установленным, что издание нового перевода Руссо способствовало распространению идей утопического коммунизма во Франции накануне революции. «Утопия» Томаса Мора вливалась в общий поток социально-утопической мысли XVIII в.

Примечательно, что именно перевод Т. Руссо, отразивший революционные настроения его автора и, несомненно, являвшийся фактом революционной пропаганды, стал достоянием русской общественной мысли конца XVIII в. С него был сде-

лан русский перевод «Утопии», который вышел почти одновременно с книгой А. Н. Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву»\*. По-видимому, сочинение Радищева и первый русский перевод «Утопии» — явления общественной мысли, органически близкие друг к другу. И, по понятным причинам, восприятие их русской читающей публикой было далеко не однозначным. С одной стороны, они вызывали интерес и сочувствие либерально настроенных читателей, с другой — содействовали усилению охранительных настроений и страха перед «французской заразой» у ярых приверженцев самодержавия. Благожелательная рецензия на русское издание «Утопии», опубликованная в мартовском номере «Московского журнала» Н. М. Карамзина за 1791 г., ни в коей мере не может рассматриваться как свидетельство популярности книги или выражение единодушия русской публики в оценке идей Мора. Даже такой факт, как появление в течение 1789 и 1790 гг. двух титульных изданий одной и той же книги, не только не свидетельствует о том, что «Утопия» имела большой спрос, но как раз говорит об обратном, поскольку изменение титульного листа — чисто коммерческий прием, к которому нередко прибегали в то время издатели-книготорговцы для более успешного сбыта изданий, не пользующихся спросом.

Цензурные условия того времени были благоприятны для аналогичных изданий, «дозволяемых» к печати «Управой Благочиния», т. е. полицейской частью, где цензорами были, как правило, невежественные чиновники, не вникавшие в

---

\* Перевод сочинения Мора вышел в 1789 г. (см. 3), а «Путешествие...» Радищева — в 1790 г.

идейные тонкости литературных произведений. Этим объясняется и появление в печати крамольного «Путешествия...» Радищева, опубликованного в том же году, что и новое титульное издание перевода «Утопии».

Однако, если полицейская «Управа Благочиния» могла и не разобраться в тонкостях разрешаемой к печати книги, умудренные читатели не только либеральной ориентации, вроде Н. М. Карамзина, но и консервативного, охранительного направления безошибочно судили об идейном содержании подобного рода сочинений, пропагандировавших равенство и социальную справедливость. Иные читатели проявляли беспокойство, были тревогу, стараясь привлечь внимание властей, дабы пресечь распространение «вредных» мыслей. И если одобрительная рецензия на «Утопию» в «Московском журнале» выражала одно идейное направление, то в сочинениях наподобие книги И. В. Лопухина\* высказывалось совершенно противоположное отношение к «мечтаньям равенства». Восприятие «Утопии» Т. Мора русской общественной мыслью конца XVIII в. в той или иной степени было обусловлено влиянием идей, провозглашенных французской революцией. И отношение к этим идеям и оценка сочинения Томаса Мора в русской общественной мысли XVIII и последующих столетий должны рассматриваться диалектически, с точки зрения ленинского тезиса

\* *Лопухин И. В.* Излияние сердца, чтущаго благость единоначалія и ужасающагося, взирая на пагубные плоды мечтанія равенства и буйной свободы, с присовокуплением нескольких изображений душевной слепоты тех, которые не там, где должно, ищут причин своих бедствий. Писано Россиянином, сочинившим рассуждение о злоупотреблении разумом некоторыми новыми писателями... Калуга, 1794.



о двух нациях в каждой современной нации и двух национальных культурах в каждой национальной культуре (см. 2, 24, 120—121; 129).

Исследуя «Утопию», очень важно понять ее мировоззренческий контекст, отражавший общие идеалы гуманистов круга Эразма, к которым принадлежал Мор. Стоит напомнить, что идея общности, получившая столь оригинальное воплощение в «Утопии», настойчиво обсуждалась среди гуманистов эразмианского кружка. Свидетельства этому мы находим в сочинениях Эразма Роттердамского, Джона Колета и Гийома Бюде. Так, в «Адагиях», комментируя древнюю пословицу «Amicorum communia omnia»\*, Эразм приходит к заключению, что Платон, Аристотель и Христос полностью согласны в том, что совершенное государство — это такое, где нет ни «моего», ни «твоего», но все общее (77, 2, 13—17). В том же духе высказывался и Колет, рассматривавший право частной собственности как выражение испорченности человеческой природы и противопоставлявший ему общность всех благ в качестве закона добра и милосердия (см. 95, 134). Характерно, что и сам Мор, уже после опубликования «Утопии», в 1519—1520 гг., вновь обращается к той же проблеме общности. В послании к монаху Батмансону Мор снова противопоставляет общность «гордыне», одним из проявлений которой он считает частную собственность, порождающую несогласие среди друзей, в семье, в церкви, в обществе. Именно частный интерес, подчеркивает Мор, противоречит единству и благу общества, и никакая иная страсть, кроме гордыни и частного интереса, не приносит более жестоких горестей в

---

\* У друзей все общее (лат.).

человеческую жизнь. Идея общности привлекала гуманистов круга Эразма как наиболее отвечающая духу Евангелия, которое они считали основой преобразования общества на началах справедливости. Очень важно при этом подчеркнуть, что критика частной собственности и противопоставление ей общности приобретали в гуманистическом движении за реформу новый, мирской смысл, в отличие от монастырского, аскетического идеала, проповедуемого в сочинениях отцов церкви. Так, Иероним связывал принцип «У друзей все общее» с пифагорейским учением и идеей аскетической общины, отделенной от мирской жизни. Не случайно на протяжении средних веков приведенная поговорка идентифицировалась с монашеством. И именно гуманисты — Колет, Эразм, Мор придали ей новый смысл\*.

Следует признать, что среди советских историков все еще нет единства взглядов на идейное наследие Томаса Мора. Прежде всего это сказалось на трактовке коммунистических идей «Утопии».

Как утверждает в своих исследованиях академик В. П. Волгин, в «Утопии» Мора «впервые отчетливо сформулирован ряд положений, характерных для утопического социализма» (28, 124). Волгин подчеркивает, что как законченная система утопический социализм «мог возникнуть лишь на основе, созданной ростом капиталистических отношений. И заслуга первого изложения этой системы принадлежит бесспорно Морю» (28, 125). Центральный пункт всей «Утопии» Волгин видит в решении проблемы частной собственности. В

\* В частности, это отметил современный швейцарский историк М. Флейшер в своем обстоятельном исследовании мировоззрения Т. Мора и его единомышленников (см. 80).

отличие от социальных движений средневековья, пропагандировавших общность имущества как «закон божий», Мор «первый освободил «общность» от религиозной оболочки, первый обосновал ее рационалистически» (28, 133). Отмечая выдающуюся роль «Утопии» в истории развития общественной мысли, академик Волгин пишет, что «политическая и социальная литература знает мало произведений, имевших такое же длительное влияние, как «Утопия» Т. Мора» (26, 11). Большинство утопистов XVII—XVIII вв.— Кампанелла, Морелли и др.— пошло по пути, проложенному Мором (см. 27, 10).

Концепция истории западноевропейского утопического социализма, разработанная в трудах В. П. Волгина в 40—50-х годах, и поныне пользуется признанием среди советских историков общественной мысли. Идеи Волгина нашли подтверждение и развитие в исследованиях нового поколения историков — А. Р. Иоаннисяна, Б. Ф. Поршнева, Г. С. Кучеренко, Н. Е. Застенкера и др. Основываясь на концепции возникновения утопического социализма, сформулированной в трудах В. П. Волгина, ряд советских историков стали рассматривать Мора как «основателя утопического социализма» (Философская энциклопедия), его «основоположника» (Большая советская энциклопедия), а «Утопию» — как «отправное произведение утопического социализма нового времени» (33, 285, ср. 45, 58). Однако против такой трактовки Мора и его «Утопии» были высказаны решительные возражения. В частности, А. И. Володин отмечал, что «ни Маркс, ни Энгельс, ни Ленин никогда не говорили, что научный социализм стоит на плечах Томаса Мора. Жесткое определение его как родоначальника со-

циалистической мысли дает повод нашим идейным противникам для разного рода нападок на теорию и практику научного социализма: черты грубой уравнительности, регламентированности и т. п., присущие моровской «Утопии», связываются антикоммунистами с самой сущностью социализма вообще» (29, 474). По мнению А. И. Володина, литературные утопии XVI—XVIII вв. (Мора и Кампанеллы, Мелье и Морелли) в своей положительной части являются в основном реакционными. Свой вывод он обосновывает следующим рассуждением: «Хотя в них (в указанных утопиях.— И. О.) уже высказывалась идея социального равенства, идея бесклассового общества, именно из-за неразвитости общественных антагонизмов эти утопии были крайне неисторичны. Аскетизм, уравнильный характер коммунизма этих мыслителей был связан именно с тем, что относительная прогрессивность рождающегося общества им не была ясна и вся их критика этого общества была односторонне отрицательной» (30, 77—78).

Столь категорическая оценка как «реакционной» положительной части коммунистических утопий XVI—XVIII вв., и в том числе моровской «Утопии», представляется неприемлемой. При такой оценке игнорируется прогрессивная историческая роль коммунистических утопий в развитии общественной мысли эпохи Просвещения, которое привело к возникновению одного из идейных источников марксизма — утопического социализма XIX в. Ценные соображения относительно роли коммунистических идей Мора в XVIII в. приводит А. Р. Иоаннисян (см. 34). Исследователь убедительно показывает, как под непосредственным воздействием «Утопии» Мора во Франции XVIII в.

шел бурный процесс развития коммунистических идей, которые в свою очередь оказывали существенное влияние на формирование утопического социализма XIX в. Великие социалисты-утописты унаследовали ряд прогрессивных черт, содержащихся как раз в положительной части литературной утопии Томаса Мора.

Интересна трактовка «Утопии» Мора и ее роли в истории социалистических идей в статье А. Э. Штекли «Утопия Томаса Мора и социалистическая мысль» (см. 61). Автор статьи обоснованно призывает исследователей «Утопии» строго придерживаться принципа историзма в изучении коммунистического идеала Мора. По мнению Штекли, «Томас Мор был первым, кто в эпоху Возрождения облек коммунистические представления в форму гуманистического произведения. Его «Утопия» знаменовала собою новый этап в развитии коммунистических идей: возмущение бедственным положением народных масс в эпоху первоначального накопления сделало Мора виднейшим (по крайней мере на два с половиной века!) глашатаем преобразования общества на коллективистских началах. В истории коммунистических учений Мор явился основателем гуманистического направления» (61, 75). А. Э. Штекли убедительно возражает против стремления буржуазных историков рассматривать коммунистические учения Мора и Кампанеллы как реакционные, обращенные преимущественно назад, в прошлое. «Как Мор, так и Кампанелла видели в своих проектах возможность преодолеть все беды настоящего и подняться на следующую ступень в развитии человечества. Они мечтали о строе, который будет основан на новых, коммунистических и гуманистических началах, и отвергали как феодальные порядки, так и распро-

странявшиеся капиталистические отношения» (61, 76). Воздавая должное Мору и Кампанелле как «отдаленным предшественникам научного социализма», автор статьи одновременно возражает против попыток объединять этих мыслителей XVI—XVII вв. с социалистами-утопистами XIX в. — Сен-Симоном, Фурье, Оуэном.

Более глубокому пониманию мировоззрения Томаса Мора способствовали работы советских историков, вышедшие к 500-летнему юбилею великого гуманиста. Первостепенное значение среди этих работ принадлежит коллективному труду «Томас Мор 1478—1978. Коммунистические идеалы и история культуры» (см. 59). В книге, представляющей собой сборник научных статей и переводов, содержатся материалы двух научных конференций, посвященных юбилею Мора, которые состоялись в Ленинграде 21 марта 1978 г. и в Москве 29 мая 1978 г. Сочинения Томаса Мора, и прежде всего «Утопия», и по сей день привлекают внимание советских ученых. Как показывают новейшие исследования, оценка значения идей, высказанных автором «Золотой книжечки», сохраняет свою научную актуальность (см. 24. 41. 45. 59. 62).

Для решения спорных вопросов, касающихся идейного наследия Мора, необходимо комплексное изучение всех основных аспектов мировоззрения английского мыслителя в процессе его развития от блестящей поры расцвета ренессансного гуманизма первых двух десятилетий XVI в. до наступления кризисных явлений в связи с началом Реформации и контрреформации. Понимание же исторического контекста «Утопии» становится и яснее и глубже при сопоставлении ее с другими сочинениями гуманиста и его современников.

## ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ



Томас Мор — сын лондонского юриста Джона Мора, родился в Лондоне ночью 6 или 7 февраля 1477 либо 1478 г.

О его рождении сообщает памятная запись на латинском языке, сделанная рукой его отца: «В семнадцатый год правления короля Эдуарда IV, в первую пятницу после праздника очищения пресвятой девы Марии, в седьмой день февраля, между двумя и тремя часами утра родился Томас Мор, сын Джона Мора, джентльмена...» (см. 74, 48)\*. Томас Мор принадлежал к семье почтенных горожан: его дед по материнской линии был городским шерифом, а отец со временем получил дворянство и сделал неплохую карьеру от адвоката до королевского судьи. Юный Томас учился в грамматической школе св. Антония, служил пажом в доме архиепископа Джона Мортонa, затем около двух лет был студентом одного из коллед-

\* Семнадцатый год правления Эдуарда IV — период с 4 марта 1477 по 3 марта 1478 г. Однако и 1478 г. также нельзя принять с полной уверенностью как дату рождения Т. Мора, так как 7 февраля 1478 г. была не пятница, а суббота. Поэтому новейшие исследователи указывают две возможные даты рождения Мора: 6 февраля 1477 г. и 7 февраля 1478 г. (Moreana, 1977, N 53, p. 5—10).

жей Оксфордского университета. Оставив университет по настоянию отца, Мор проходит курс юридических наук в специальных школах Лондона, сначала в Ньюинне, затем в Линкольнсинне, где обнаруживает незаурядные способности к юриспруденции. Около 1502 г. он становится адвокатом и одновременно преподает право. В 1504 г. преуспевающий лондонский адвокат Мор избирается в парламент. Активно выступая против налоговой политики Генриха VII, он, однако, наживает влиятельных врагов и под угрозой репрессий оставляет политическое поприще и возвращается к адвокатской службе. Свободное время Мор целиком посвящает изучению древних языков и античных авторов. Интерес к «благородным наукам», т. е. древней филологии и античной литературе, пробудившийся еще в период пребывания в Оксфорде, никогда не покидал Мора; под влиянием личных контактов с гуманистами старшего поколения, видными учеными Джоном Колетом, Томасом Линакром и Уильямом Гроцином, оно приобретало все большее значение в жизни молодого юриста. Под руководством Линакра Мор с увлечением занимался греческим языком и изучал Аристотеля. Постичь греческую премудрость ему помогал и Гроцин. Он же пригласил Мора выступить в церкви св. Лаврентия с лекциями об Августине и его сочинении «О граде божием». Эти лекции, имевшие успех, упрочили славу лондонского адвоката.

Большую роль в жизни Мора сыграла дружба с Эразмом Роттердамским. Знакомство Мора с Эразмом состоялось в 1499 г., когда уже известный своей ученостью нидерландский гуманист впервые посетил Англию. С тех пор их связывала самая тесная и верная дружба, в основе которой



была не только взаимная симпатия, но и убеждение в необходимости реформы общества, единство взглядов на пути ее осуществления, глубокий интерес к древней филологии и любовь к античной литературе, вера в неограниченные возможности просвещения как средства нравственного воспитания людей и усовершенствования мира. Сочинения отцов церкви, труды Платона и Аристотеля, произведения Лукиана и других древних классиков одинаково увлекали Мора и Эразма. Оба они были горячими поклонниками Джона Колета, который стал духовным наставником Мора. Колет проповедовал реформу церкви, неустанно разоблачал пороки духовенства, призывал к нравственному обновлению общества на христианской основе. Возлагая все надежды на просвещение, Колет рассматривал его как главный путь осуществления задуманной реформы. Свою просветительскую программу он пытался воплотить в жизнь путем воспитания и образования молодежи. С этой целью Колет на свои средства учредил при соборе св. Павла в Лондоне, где он был настоятелем, грамматическую школу. В этой школе воспитанники изучали не только тексты св. Писания, но и Платона. Учащимся прививалась любовь к античной литературе. Методы обучения и воспитания здесь отличались от традиционных. Так, Колет запретил в своей школе широко распространенные в то время телесные наказания. Друзья Колета — гуманисты не только преподавали в его школе, но и писали для нее учебники.

Придавая большое значение проблеме воспитания, Мор в 1508 г. специально побывал во Франции и Нидерландах, где познакомился с системой образования в Парижском и Лувенском университетах. Непрерывно штудировав античных писателей,

занимаясь переводами с греческого и создавая собственные произведения в стихах и в прозе на латинском и английском языках, Мор продолжал деятельно интересоваться общественными делами и политикой. В январе 1510 г. лондонские горожане посылают его своим депутатом в первый парламент Генриха VIII, а 3 сентября того же года он назначается помощником лондонского шерифа — юридическим советником и судьей по гражданским делам. Будучи помощником шерифа, уже зарекомендовавшим себя опытным юристом, Мор принимал участие в дипломатических миссиях.

12 мая 1515 г. он отправляется в свою первую дипломатическую поездку во Фландрию в составе посольства для переговоров с представителями герцога Бургундии Карла Кастильского (будущего императора Карла V). Посольству предстояло уладить конфликт, возникший у английских купцов с их традиционным партнером по торговле шерстью — Фландрией. Переговоры касались продления действия ранее заключенных выгодных для Англии торговых договоров 1495—1496 гг., которые теперь оспаривались Фландрией. История этого посольства, возглавлявшегося другом Мора — Кутбертом Тунсталлом, позднее была описана в «Утопии». В Англию Мор возвратился в конце октября, задолго до того, как было подписано новое соглашение между Англией и Фландрией. Во время поездки Мор встречался в Брюгге с Эразмом; благодаря его рекомендации он познакомился с видными гуманистами Петром Эгидием и Иеронимом Буслидием.

Поездка оказалась знаменательной и тем, что в Нидерландах в дружеском общении со своими единомышленниками-гуманистами Мор начал писать «Утопию», которую закончил по возвращении

в Лондон. Как свидетельствует Эразм, сначала Мор написал вторую книгу «Утопии», где рассказывается об обычаях утопийцев, а затем присоединил к ней первую, посвященную Англии. В конце 1516 г. стараниями Эразма и Эгидия книга Мора уже была издана в Лувене. Ученость и красноречие автора «Утопии», его юридический опыт и дипломатические способности не могли не обратить на себя внимание молодого Генриха VIII, который слыл образованным человеком и покровителем гуманистов.

С августа 1517 г. Мор становится одним из советников короля. Незадолго до этого, в мае, возможно, не без влияния «Утопии», резко осудившей огораживания, правительство Генриха VIII, обеспокоенное массовым разорением крестьянства в связи с широким развитием овцеводства и превращением пахотных земель в пастбища, создает специальные комиссии по расследованию огораживаний. Для работы в одной из таких комиссий, в графстве Гамшир, привлекается и автор «Утопии». В том же году Мор совершает дипломатическую поездку в Кале, а с февраля 1518 г. он назначается королевским секретарем.

В июле последовала отставка Мора с поста помощника шерифа; королевская служба теперь поглощает бóльшую часть его времени. Мор сопровождает короля во всех поездках по стране и за границу. В мае—июне 1520 г. он принимает участие в пышной церемонии встречи английского и французского королей в так называемой долине «Золотой парчи» близ Кале. В июле 1520 г., во время посещения Карлом V Брюгге, Мор встречается с известными гуманистами из окружения императора, в частности с Эразмом Роттердамским и Хуаном Вивесом.

Помимо выполнения дипломатических поручений и службы в королевском совете Генриха VIII автор «Утопии» занимал также судейские должности: в 1521 г. он заседал в качестве судьи в «Звездной палате» — высшем судебном учреждении Англии. В мае 1521 г. Мор назначается помощником казначея королевства и получает рыцарский титул. Одновременно он продолжает участвовать в дипломатических миссиях, сопровождая канцлера Т. Уолси в его поездках в Кале и Брюгге.

Придворная карьера Мора развивалась столь успешно, что в 1522 и 1525 гг. в награду за службу король пожаловал ему земли в графствах Оксфордшир и Кент. Генрих VIII ценил Мора за глубокий ум и обширные познания и часто беседовал с ним не только о государственных делах, но и о математике, астрономии, литературе и богословии. Внимание короля и льстило Мору, и тяготило его. Пребывание при дворе и королевская дружба лишали гуманиста досуга для любимых научных занятий и надолго отрывали его от семьи, к которой он был очень привязан.

Чтобы по-настоящему понять Мора, надо знать его в частной жизни, с друзьями и в семье. К счастью, в одном из своих писем Эразм оставил нам яркую характеристику своего друга, описав его внешний облик, характер, привязанности, отношение к друзьям и близким. Вот портрет Мора, нарисованный Эразмом. Он не выше среднего роста, белолиц, с легким румянцем, с темно-золотистой шевелюрой, редкой бородой и с очень выразительными голубовато-серыми глазами. Лицо его всегда дружески приветливо, добрая улыбка выдает склонность к юмору. Голос у Мора не громкий, но внятный, речь удивительно чистая и нетороп-

ливая. Мор очень скромен и прост в своих житейских привычках. Неприхотливый в еде, он всяким лакомствам предпочитает простую пищу. Так же прост и скромен он и в одежде, и в поведении. Мор очень любит животных, любит наблюдать их повадки и нравы. Дом его полон разных животных и птиц: здесь уживаются обезьяна и лисица, хорек, ласка и попугай. Он увлекательный собеседник, ум у него быстрый и находчивый, память отличная.

По словам Эразма, Мор был прямо создан для дружбы: «Кто ищет совершенный образец истинной дружбы, не найдет лучшего, чем Мор» (5, 234). Английский гуманист глубоко любил людей, не зря Эразм называл его «покровителем всех нуждающихся, всегда готовым поддержать угнетенного, вызволить стесненного и обремененного» (5, 243).

Под стать Морю была и его семья. Свою молодую жену он заботливо обучил грамоте и дал ей хорошее музыкальное образование, детям привил любовь к античной литературе и естественным наукам. Мор был горячим сторонником женского образования, он считал, что женщина должна быть столь же образованной, как и мужчина, что «разница пола в смысле учености значения не имеет» (13, 122) и мужчины и женщины в равной мере способны овладеть науками. Отвечая противникам женского образования, утверждавшим, что женщина якобы не обладает умственными способностями мужчины, Мор в письме к воспитателю своих детей У. Гонеллю писал, что даже если бы подобные утверждения были истиной, «это должно было только служить лишним поводом, дабы исправить эту ошибку природы усидчивым прилежанием и изучением наук» (13, 122). Свои пере-

довые взгляды Мор старался осуществить на практике: три его дочери получили блестящее для своего времени образование, а старшая — Маргарита обладала такими глубокими знаниями древних языков и литературы, что Эразм назвал ее «украшением Британии».

В доме Мора всегда царила атмосфера строгой простоты и вместе с тем жизнерадостности, увлеченности научными и литературными занятиями. Его семья была настоящей школой, где все было проникнуто духом гуманизма: увлечение древними языками и литературой сочеталось с занятиями географией, математикой, астрономией, медициной, музыкой.

В письмах к детям, написанных во время длительных поездок по служебным делам, Мор часто справлялся об их успехах в науках и иногда обменивался с ними шутивными посланиями в стихах на латинском языке. В своих детях гуманист видел прежде всего близких друзей и единомышленников. В посвященном им стихотворении он писал, что никогда не мог вынести детского плача. «Часто я вам раздавал поцелуи и редко — побои, но и при этом бичом хвост мне павлиний служил. Впрочем, и этакий бич применял я и робко и мягко...» (7, 74).

После смерти своей молодой жены Мор женился на пожилой вдове, заменившей мать его четверым детям. По словам Эразма, Мор и ко второй жене относился так, словно она была молодой красивой девушкой. Своей сердечностью и добротой он сумел добиться, что эта совсем не кроткая, грубоватая женщина стала заниматься музыкой, ежедневно исполняя задаваемый мужем урок игры на лютне, флейте и гитаре. Эразм, останавливавшийся в доме Мора во время своего приезда в

Англию, восхищался тем, с какой мягкостью и сердечностью, а порой и юмором Мор руководит своей семьей, в которой никогда не бывает никаких раздоров. Великолепные портреты Томаса Мора и его близких написал известный немецкий художник Ганс Гольбейн Младший, который также гостил в доме Мора.

Что же побуждало Мора отдавать свое время королевской службе, вместо того чтобы наслаждаться литературным и научным творчеством? Прежде всего своеобразное понимание гражданского долга, вера в благотворное для общества воздействие добрых советников на государей. Как и другие гуманисты, Мор надеялся, что его просветительская деятельность, и в частности добросовестная служба в качестве советника государя, может принести обществу немалую пользу. Не случайно вопрос о значении добрых советников королей так живо обсуждается в «Утопии», а Эразм Роттердамский написал даже большой специальный труд «Наставление христианскому государю», который он посвятил Карлу V. Сравнение труда Эразма с произведениями Мора убеждает в сходстве представлений этих гуманистов об идеальном правителе и его значении для блага общества. Общность не только литературных, но и политических идеалов, объединявшая гуманистов круга Эразма, заметно отразилась на творчестве Томаса Мора. А литературное наследие Мора поразительно велико, если учесть, что он мог писать лишь в те короткие часы досуга, что оставались после напряженных трудов юриста, политика и дипломата. Творчество Мора отличается богатством содержания и разнообразием жанров. Это и переводы с древнегреческого на латинский в стихах и в прозе, и собственные оригинальные поэтические опы-

ты на английском и латинском языках, это такие литературные шедевры, как «История Ричарда III» и «Утопия», огромное эпистолярное наследие и острые полемические религиозные трактаты против деятелей Реформации.

Реформация существенно повлияла не только на литературную деятельность Мора, но и на его политическую карьеру. Он резко выступил против М. Лютера, защищая авторитет Генриха VIII, который враждебно встретил учение немецкого реформатора, увидев в нем прямую политическую угрозу феодально-абсолютистским порядкам. Король, получивший богословское образование, часто обсуждал с Мором идеи, выдвинутые Реформацией. В 1521 г. под именем Генриха VIII была издана книга «Защита семи таинств против Мартина Лютера». Мор редактировал эту книгу, а возможно, и был ее соавтором. В награду король получил от папы почетный титул «защитника веры». С выходом в свет книги Генриха VIII связано начало полемической деятельности Мора против Реформации. На книгу английского короля Лютер обрушился бранью, называя Генриха VIII «грубой глупой ослиной башкой», «бессмысленным шутком, не понимающим, что значит вера». В 1523 г. Мор опубликовал свой «Ответ... на глумления, которыми Мартин Лютер осыпает английского короля Генриха VIII». В этом сочинении Мор не уступал Лютеру по резкости и грубости тона. В Реформации гуманист увидел опасное подстрекательство простого народа к бунту против законных правителей, ведущему к всеобщей анархии и хаосу. В глазах Мора бунт «черни» грозил уничтожить всякий политический порядок, а с ним и всю христианскую культуру с ее духовными ценностями, которыми так дорожили гуманисты. До конца



своих дней Мор останется в рядах решительных идейных и политических противников Реформации и ее идеологов, которых он рассматривал как опасных демагогов и политиканов, преследующих цель утвердить свою безраздельную власть над «бессмысленной чернью», дабы распорядиться ею в своих корыстных интересах.

Дальнейшее развитие политической карьеры Мора во многом предопределялось позицией Генриха VIII по отношению к Реформации. На первых порах позиция короля — «защитника веры», казалось, не предвещала никаких перемен. Однако изменение политической конъюнктуры как внутри Англии, так и в ее международном положении существенно отразилось на отношении абсолютизма к реформационным проблемам. К концу 20-х годов перед королем стали ясно вырисовываться политические и финансовые выгоды, которые сулила абсолютистскому государству более гибкая политика по отношению к Реформации. Прежде всего нельзя было не учитывать заинтересованности в Реформации влиятельных слоев английской буржуазии и дворянства, мечтавших о более дешевой церкви и о секуляризации церковных богатств, особенно земельной собственности. Это соответствовало интересам феодально-абсолютистского государства, которое стремилось упрочить свое положение, сломив политическую самостоятельность богатой английской церкви, подчинившейся внешней силе — папству. Кроме того, политическая победа над церковью обещала королю серьезные материальные выгоды от секуляризации церковных богатств. Наконец, немаловажную роль в отношении английского абсолютизма к Реформации играла и внешнеполитическая обстановка — соперничество и конфликт с Габсбургами, которые контролировали

Испанию, Германию, Нидерланды и значительную часть Италии, входивших в состав огромной империи Карла V. Использование реформационного движения в Европе для укрепления международной позиции Англии в конце 20-х — начале 30-х годов XVI в. представляло немалый политический интерес для Генриха VIII, особенно в условиях назревшего конфликта с папством в связи с отказом папы санкционировать брак-разводный процесс короля с Екатериной Арагонской и его женитьбу на Анне Болейн. Однако все эти сложные внутривластные и внешнеполитические обстоятельства, объясняющие изменение позиции Генриха VIII по отношению к Реформации в конце 20-х годов, трудно было даже предположить в то время, когда Мор сочинял свой полемический ответ Лютеру, защищая короля и католическую церковь, политические интересы которых в то время совпадали. Во всяком случае служебная карьера Мора шла по восходящей.

В 1523 г. по представлению первого министра Уолси и с одобрения самого короля Мор был избран спикером палаты общин. Как и в молодые годы, в своей парламентской деятельности в качестве спикера он проявил рискованную самостоятельность, отказавшись поддержать чрезмерные требования короля и Уолси об утверждении парламентом новых налогов. Дипломатично апеллируя к законности для оправдания занятой им антиналоговой позиции, Мор на этот раз сумел сохранить дружеское расположение короля и его всемогущего министра Уолси. И тот и другой, по-видимому, не могли не считаться с деловыми качествами Мора как государственного деятеля, с его политическим авторитетом и популярностью среди представителей третьего сословия. Впослед-

ствии Генрих VIII даже навещал Мора в его скромном загородном доме в Челси, тогдашнем пригороде Лондона, обедал в его семье, нередко, обняв его, прогуливался с ним по саду. Впрочем, как видно из мемуаров Ропера, Мор никогда не обольщался «милостивым отношением» своего жестокого и самовластного государя, отлично понимая, что король не задумываясь пожертвует его головой ради самой ничтожной политической выгоды.

В 1525 г. Мор принимает высокий и почетный пост канцлера герцогства Ланкастерского. Одновременно он продолжает выполнять дипломатические поручения: в 1527 г. участвует в переговорах в Амьене с представителями Франциска I, а в 1529 г. — в заключении мирного договора Англии и Франции с империей Карла V в Камбре. Мир между Франциском I и Карлом V фактически был невыгоден Англии и существенно подорвал политический авторитет всемогущего канцлера Уолси, возглавлявшего дипломатическую миссию в Камбре. Однако Мор не пострадал, напротив, с 1525 г. он становится для Генриха VIII одним из ведущих советников в области внешней политики. Сам Уолси рассматривает Мора как своего возможного преемника. После смещения Уолси, обвиненного в превышении полномочий, 25 октября 1529 г. большая печать лорда-канцлера Англии вручается Мору. На следующий день в Вестминстерском дворце герцог Норфольк представляет нового канцлера. В традиционной ответной речи по поводу своего назначения Мор говорит: «Я считаю это кресло местом, полным опасностей и трудов и далеко не таким почетным. Чем выше положение, тем глубже падение, как это видно на примере моего предшественника. Если бы не милость ко-

роля, я считал бы свое место столь же приятным, сколь Дамоклу был приятен меч, висевший над его головой» (119, 39—40).

Тысяча дней канцлерства Томаса Мора продолжались по май 1532 г. Одно из главных веяний времени в этот период — наступление Реформации в Англии. На первых порах правительство Генриха VIII все еще борется против распространения в стране идей Реформации. Мор и его единомышленники, например епископ Джон Фишер, решительно продолжают обличать ересь идеологов Реформации. Сторонников Реформации преследуют; за время канцлерства Мора были сожжены заживо четыре еретика. Однако никакие репрессии правительства не могли помешать распространению реформационных идей. Весь ход исторического развития толкал Англию на разрыв с папством. Поводом для разрыва явилось дело о разводе Генриха VIII с первой женой Екатериной Арагонской. По политическим мотивам папа развода не утвердил. В столь щекотливом деле короля отказался поддержать и его авторитетный канцлер — Мор, не захотевший покривить душой и одобрить фальшивые доводы\* короля против Екатерины Арагонской. Помимо личных этических соображений против королевского развода канцлер не одобрял и общее направление политики Генриха VIII на разрыв с папством и проведение Реформации под контролем короля и парламента. Мор ясно отдавал себе отчет в том, какие социальные силы заинтересованы в королевской реформации, веду-

---

\* В качестве основного аргумента в пользу развода Генрих VIII выдвинул довод о «противоестественности» своего брака с той, которая сперва предназначалась в жены его умершему брату Артуру, что, однако, не помешало королю прожить со своей супругой в мире и согласии почти 20 лет.

щей к секуляризации церковных земель, новым огораживаниям, росту нищеты крестьянства и обогащению наиболее хищных представителей буржуазии и нового дворянства. Обличая пороки духовенства, предприимчивые буржуа и дворяне мечтали о захвате церковных богатств, о наживе и грабеже и менее всего думали о торжестве христианских идеалов справедливости, о которых они так громко вещали, всецело поддерживая церковную политику Генриха VIII. В 1529 г. начал работу реформационный парламент, резко выступивший против духовенства Англии. В ответ на это друг Мора, епископ Фишер, обвинил палату общин в гуситской ереси и вместе с двумя другими епископами решился обратиться к римской курии, взывая о справедливости. Однако политическая обстановка в стране была не в пользу прокатолической позиции Мора и Фишера. Король, прекрасно понимавший политические выгоды Реформации под контролем абсолютизма, не прочь был поставить на колени богатое духовенство Англии с ее епископатом, пользовавшимся значительной политической и юридической самостоятельностью. В сентябре 1530 г. появляются королевские прокламации, заявляющие о необходимости «реформации разных злоупотреблений духовенства». Мор оказался явно неспособным поддерживать Генриха VIII в его стремлении сломить самостоятельность духовенства Англии, всецело подчинив его абсолютистскому государству. С июня 1530 г. канцлер был под подозрением, его политические противники в королевском совете учуяли близость Мора к оппозиции внутри и вне парламента, выступавшей против королевского развода и церковной политики Генриха VIII. Влияние Мора на политику правительства было живо устранено.

В 1531 г. в парламенте прошел «закон о бедных», устанавливавший жесткие различия между престарелыми и больными бедняками, получавшими законное право просить милостыню, и физически крепкими нищими, которые подлежали преследованиям. Этим «незаконным» нищим бродяг предписывалось «нещадно сечь». Мор не мог одобрять этих постановлений. В первой книге «Утопии» он изобразил страшную картину бедствий, обрушившихся на английских крестьян в связи с ограблениями: обезлюдившие деревни, толпы нищих, бредущие по дорогам вместе с женами и детьми в поисках пропитания. С тех пор как «один обжора, ненасытная и жестокая язва отечества, уничтожает межи полей, окружает единым забором несколько тысяч акров», крестьяне оказываются выброшенными вон. Там, где некогда трудилась целая деревня хлебопашцев, теперь достаточно одного пастуха. «Что им остается... как не воровать и попадать на виселицу... или скитаться и нищенствовать?» (5, 63—64). Феодално-абсолютистское государство встало на защиту интересов лордов и обрушило на ограбленных крестьян и разорившихся ремесленников чудовищные по жестокости «кровавые законы» против бродяг, нищих и воров.

11 мая 1532 г. Генрих VIII предъявил собранию духовенства требования, отвергавшие власть папы. 15 мая духовенство капитулировало, что было крахом для канцлера Мора, защищавшего в своих антиреформационных трактатах самостоятельную политическую позицию английского духовенства. На следующий день, в среду 16 мая 1532 г. в 3 часа пополудни, в саду при Йоркском дворце, бывшей резиденции Уолси, Мор возвратил большую государственную печать Англии, заявив тем самым об отставке.

Поступок Мора был для него небезопасен и свидетельствовал о его мужестве и глубокой принципиальности. Мор не мог идти против своей совести и стать послушным орудием короля. Не желая, однако, чтобы его добровольная отставка была воспринята как политическая демонстрация, он некоторое время настаивал на том, что его отставка вызвана плохим состоянием здоровья. Однако истинные мотивы отставки не могли быть секретом для Генриха VIII. Король не замедлил обрушить репрессии на бывшего канцлера. Против Мора был начат уголовный процесс по обвинению в «государственной измене». Согласно обвинению, преступление Мора состояло якобы в том, что он поддерживал некую монахиню Елизавету Бартон, пророчившую гибель королю в случае его женитьбы на Анне Болейн. Сохранились письма Мора на имя короля и его секретаря Т. Кромвеля, в которых он решительно отвергал обвинения о соучастии в преступлении Бартон. Мор утверждал, что он всегда скептически относился к «откровениям» и «чудесам», приписываемым этой монахине. Авторитет Мора и его популярность были настолько велики, что парламент не мог принять всерьез это вымышленное обвинение и не поддержал его. Мор не обольщался надеждами на будущее, он понимал, что это оправдание — только отсрочка и король лишь отложил свою месть.

После женитьбы Генриха VIII на Анне Болейн и рождения принцессы Елизаветы, в начале 1534 г., парламент принял новый «Акт о наследовании». По новому закону дочь короля от первого брака принцесса Мария объявлялась незаконнорожденной. Кроме того, отвергались какие бы то ни было права «епископа Рима», т. е. папы, касающиеся заключения или расторжения брака

английского короля. Все дела такого рода отныне переходили в компетенцию архиепископов, епископов или других священнослужителей церкви Англии. К Акту прилагалось постановление о присяге. Эту присягу обязан был принести любой подданный по первому требованию короля, его наследников или лиц, специально уполномоченных королем. Присяга подразумевала безоговорочное принятие и соблюдение всех положений Акта. В частности, кроме лояльности по отношению к новому порядку наследования присяга требовала признать незаконным аннулированный брак Генриха VIII с бывшей королевой Екатериной. В текст присяги включалась также формула отречения от папской власти, равно как и от власти всякого иностранного государя. Король, подчеркивалось в присяге, является единственным сувереном. Отказ от присяги квалифицировался как «изменнический умысел», караемый конфискацией имущества и тюремным заключением.

13 апреля 1534 г., т. е. более чем за две недели до того, как «Акт о наследовании» вступил в силу, Томас Мор был вызван в специальную комиссию для принятия присяги. Король понимал, что моральный авторитет бывшего канцлера в Англии и за рубежом был настолько высок, что его отставка и вынужденное политическое бездействие воспринимались как осуждение новой королевской политики. Генрих VIII и Т. Кромвель, видимо, всерьез рассчитывали на то, что вызов Мора в комиссию для принятия присяги не только поможет сломить его упорство, но и послужит убедительным примером для всех колеблющихся и не согласных с политикой короля. Однако эти ожидания не оправдались. Мор заявил комиссии, что он не отказался бы присягнуть «Акту о на-



следовании», но не может принять предложенного текста присяги, «не обрекая свою душу на вечную гибель». Как показало дальнейшее расследование, возражение Мора против предложенного текста присяги основывалось на том, что в присяге отвергался авторитет папы, как и всякой иноземной власти или монарха. Сам Мор долго отказывался давать какие бы то ни было разъяснения относительно причин своего отказа. 17 апреля 1534 г. он был заключен в Тауэр. В конце того же года парламентом были приняты новые законодательные акты: «Акт о верховенстве», признававший короля верховным главой церкви Англии, и «Акт об измене», квалифицировавший как «государственную измену» широкий перечень различных деяний, направленных против короля. К числу таковых, в частности, были отнесены любые слова, написанные или сказанные против особы короля, королевы или их наследников, порочащие их королевское достоинство или же отрицающие какой-либо их титул. Широкое толкование понятия «государственная измена» открывало безграничные возможности для злоупотреблений; достаточно было простого доноса о преступных высказываниях обвиняемого, и ему грозила смертная казнь за измену. Именно это обстоятельство было использовано обвинением во время следствия и суда над Мором. Опираясь на свидетельство некоего Р. Рича, в беседе с которым Мор якобы сказал, что король не может быть главой церкви, суд констатировал «злонамеренное» упорствование обвиняемого в измене. Будучи опытным юристом, Мор стойко и мужественно защищался на суде, решительно отвергнув предъявленное ему обвинение в государственной измене. Но приговор был предreshен. Суд постановил: «Вернуть его при

содействию констебля... в Тауэр. Оттуда влачить по земле через все лондонское Сити в Тайберн, там повесить его так, чтобы замучить до полусмерти, снять с петли, пока он еще не умер, оскопить, вспороть живот, вырвать и сжечь внутренности. Затем четвертовать его и прибить по одной четверти тела над четырьмя воротами Сити, а голову выставить на лондонском мосту» (цит. по: 129, 176).

6 июля 1535 г. Мор был казнен. Король «милостиво» заменил ему мучительную казнь в Тайберне отсечением головы. С большим достоинством и мужеством встретил свою смерть Томас Мор, ставший жертвой произвола короля и его послушных судей.

В Москве, в Александровском саду, недалеко от Кремлевской стены стоит скромный гранитный обелиск. В 1918 г. по предложению В. И. Ленина на сером граните были высечены имена выдающихся мыслителей и революционеров, которые своими трудами способствовали освобождению человечества от гнета, бесправия и эксплуатации. Рядом с именами основоположников научного коммунизма К. Маркса и Ф. Энгельса начертаны имена выдающихся мыслителей прошлого — коммунистов-утопистов. Среди них — имя Томаса Мора.

ГУМАНИЗМ  
ПРОТИВ СХОЛАСТИКИ

Гуманистическая программа реформы общества, с которой выступали в начале XVI в. гуманисты северного региона Европы, примыкавшие к кругу Эразма — Колета, не раз привлекала внимание исследователей. Этим вопросом в середине XIX в. занимался Ф. Сибом — автор содержательной монографии об «оксфордских реформаторах» — Колете, Эразме, Море, а в последнее время такие исследователи, как Р. Адамс, Э. Суцц, Дж. Хекстер и особенно М. Флейшер (см. 67. 80. 88. 131. 132). В советской историографии этой проблемы касается М. М. Смирин в своей последней, посмертно изданной книге «Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии» (см. 55). Из ряда исследований довольно отчетливо вырисовывается содержание гуманистического проекта реформы. С идеей реформы церкви гуманисты соединяли стремление к преобразованию общества на началах социальной справедливости, понимаемой ими как воплощение в жизнь евангельских заветов Христа. Приверженцев этого гуманистического движения, в определенном отношении непосредственно подготовивших Реформацию, у ряда иссле-

дователей принято именовать «христианскими гуманистами».

Однако если содержание проекта в его этическом, теологическом и отчасти политическом аспектах не раз уже было объектом исследований, то представления гуманистов о путях осуществления реформы все еще изучены недостаточно. А между тем как раз эта сторона дела вызывала наиболее острые нападки со стороны схоластического лагеря. Исследование указанной проблемы, как мы увидим, во многом раскрывает и объясняет существо гуманистического филологизма, его просветительскую направленность, а тем самым выявляется смысл и историческое содержание проекта реформы. Пути и средства для осуществления реформы гуманисты круга Эразма искали в самой действительности. Характерно, что ни Мор, ни Эразм не были приверженцами эзотерического\* знания, хотя таковое было очень созвучно эпохе. Вспомним, что Джованни Пико делла Мирандола и Иоганн Рейхлин изучали Каббалу и верили в магию чисел, а Марсилио Фичино приписывал планетам силу воздействия на судьбы людей. Стремясь найти магическую силу, способную дать человеку небывалое могущество, некоторые гуманисты не только во времена Эразма, но и позднее увлекались алхимией. Тем примечательнее, что так называемые христианские гуманисты в своих мечтаниях о добром и справедливом обществе стремились мыслить реалистически. Эразм и Мор в духе Лукиана всегда беспощадно высмеивали мистику, суеверия как «сплошное надува-

---

\* Эзотерический (от греч. *esōterikos* — внутренний) — тайный, скрытый, предназначенный только для посвященных.

тельство, которое под стать лишь невежественной черни» (15, 3, ч. I, 6). Они исходили из того, что человек обладает реальными возможностями преобразовать несовершенный мир. Мор, в частности, выражал глубокую веру в природные способности людей, которые всегда можно развить благодаря труду и обучению в нужном направлении (см. 6, 311—317). Гуманистам было чуждо пессимистическое представление о греховности человеческой природы, которое в течение веков культивировалось церковью. Оптимистическая трактовка человеческой природы и возможностей человека позволяла им по-новому взглянуть на само христианство. Ни Мор, ни Эразм никогда не проявляли интереса к метафизическим проблемам христианской теологии. Главное значение они придавали христианской этике, в которую вкладывали новое содержание: христианская любовь была для них некой созидательной силой, способной не только объединить человечество, но и стать прочной основой справедливого общественного устройства.

Важное место в концепции ренессансного «христианского гуманизма» занимала идея единства человечества. По мнению Эразма и Мора, осознанию единства человеческой природы способствует сама естественная мораль, находящая опору в христианском понятии добродетели как любви к ближнему (*caritas*). Выдвигая проект реформы общества, эти мыслители пытались по-новому осмыслить и истолковать понятие христианской добродетели, гражданский смысл. Долг христианина, с точки зрения Эразма и Мора, состоит прежде всего в служении общественному благу: истинный последователь Христа обязан с радостью трудиться, совершенствуя те общественные

институты, светские и церковные, от которых зависит благо и счастье ближних\*.

Для понимания гуманистического мировоззрения важно исследовать взгляды северных гуманистов предреформационной поры на схоластику, в частности на диалектику и риторику, на их роль и значение в тогдашней системе наук. Наиболее ярко отношение гуманистов к схоластике проявилось в полемике между Эразмом и лувенскими теологами, резко выступившими против филологической критики св. Писания. Кульминацией спора стало послание Томаса Мора в защиту Эразма, написанное в октябре 1515 г. и адресованное лувенскому гуманисту Мартину Дорпу, на первых порах примыкавшему к схоластам. Дорп порицал Эразма за «Похвалу Глупости» и призывал его написать «Похвалу Мудрости», дабы всем стала ясна благонамеренность автора «Мории»\*\*. Внешняя история конфликта такова. На критическое послание Дорпа от сентября 1514 г. Эразм в мае 1515 г. ответил письмом, где в примирительном тоне пытался объяснить свою позицию. Однако в августе того же года Дорп разразился новым полемическим посланием против Эразма, после чего в спор вступил Мор\*\*\*.

В угоду лувенским теологам Дорп также неодобрительно отзывался о предпринятом Эразмом

---

\* Очевидное сходство данной концепции с «гражданским гуманизмом» Леонардо Бруни и Лоренцо Валлы объясняется не только влиянием итальянских мыслителей, но и в еще большей степени популярностью среди гуманистов этики и политического учения Аристотеля (см. 25).

\*\* *Moria* — глупость (греч.). Полное название труда Эразма — «*Morias enkomion, [sive] stultitiae laus*».

\*\*\* История спора Дорпа с Эразмом подробно освещается в книге Г. Фохта (см. 143).

труде по исправлению Нового завета на основе древнейших греческих текстов. Предостерегая Эразма от перевода священных книг, Дорп выражал опасение, «как бы разные переводы не стали для верующих причиной сомнения, какой из этих переводов вернее...» (13, 58). Необходимо, утверждал он, сохранить только один перевод, а все прочие отбросить, «дабы вера не пошатнулась». Гуманисты, напротив, полагали, что христианская вера и церковь только укрепилась бы благодаря очищению древних библейских текстов от схоластических наслоений и искажений.

Отвергнув примирение с Эразмом и выступив против гуманистов, Дорп реабилитировал себя в глазах лувенских теологов и, как защитник традиционной теологии, вновь был допущен на теологический факультет, с которого его незадолго до этого изгнали. Он даже был назначен президентом коллегии Святого духа при Лувенском университете. После всего происшедшего Дорп вторично, и на сей раз окончательно, изменил свою позицию, снова примкнув к гуманистам. Уже в своей вступительной лекции он стал защищать Эразма и гуманистическую программу реформы. (Из этого можно заключить, что прежняя, схоластическая, позиция Дорпа в значительной мере была продиктована конъюнктурными соображениями — стремлением к университетской карьере.)

Послание Мора к Дорпу — единственная в своем роде апология гуманистической доктрины, направленная против схоластической теологии, логики, педагогики. Мор решительно оспаривает охранительную позицию Дорпа, ссылаясь на авторитет «самого божественного Иеронима», который в свое время так же, как ныне Эразм, занимался переводом и исправлением текстов св. Писания. Однако

в первую очередь гуманист все же апеллирует не к авторитетам, как это было принято в схоластике, а к здравому смыслу, взывает к доводам разума. По мнению Мора, сопоставление различных переводов и исправление их на основе древнейших греческих текстов только помогает уразуметь истинный смысл Писания. И это, пишет он, отлично понимали Иероним и Августин. На собственном опыте то же постиг Ориген и подтвердил выдающийся французский гуманист Жак Лефевр д'Этабль, издавший в пяти разных видах псалтырь. По глубокому убеждению Мора, издание исправленных текстов Библии столь же необходимо в XVI в., как и во времена Иеронима. Высоко оценивая Эразмов исправленный перевод Нового завета, Мор снова и снова подчеркивает важность изучения греческого языка, против чего столь рьяно выступали схоласты, а с ними заодно и Дорп. По словам Мора, Дорп, не знающий греческого, берется рассуждать о том, в чем он несколько не разбирается. Между тем в греческих текстах, «словно в сундуках, заключено ценное сокровище благородных наук». С помощью греческого языка «счастливейшим образом дошли до нас и все прочие науки, и Новый завет». Однако, замечает Мор, «как мало еще удовлетворительных переводов с греческого языка!» (13, 63—64). Настаивая на необходимости изучения греческого языка и языческого наследия античной культуры, Мор защищал антисхоластическую позицию гуманистов старшего поколения, которая столь четко обозначилась в споре Иоганна Рейхлина с кёльнскими обскурантами о еврейских книгах\* и впоследствии была поддержана молодыми

\* В трактате о древнееврейском языке («De rudimenta linguae hebraicae»), изданном в 1506 г., Рейхлин испро-



эрфуртскими гуманистами в знаменитых сатирических «Письмах темных людей». Не случайно в том же послании к Дорпу Мор с горячей симпатией отзывался о Рейхлине и решительно порицал противников и гонителей немецкого гуманиста, не выносивших даже его имени. «Такого человека! Ученейший — среди невежественнейших завистников, наиумнейший — среди наиглупейших, честнейший человек среди пустых бездельников! На него напали с такой несправедливостью, что, кажется, если бы он наложил на себя руки, следовало бы его простить» (13, 72). Как видим, Мор глубоко понимал весь трагизм судьбы Рейхлина, самоотверженно и мужественно защищавшего истину в споре с невежественными, но влиятельными теологами-схоластами Кёльнского университета, которые никогда не могли простить гуманисту бесстрашия и упорства, с какими он отстаивал свои убеждения. Мор с нескрываемым восхищением писал о редком литературном даре Рейхлина, умевшего «свободно и правдиво изливать свои чувства», не страшась могущественных врагов (13, 72).

Нападая на Эразма, Дорп публично порицал его сатиру на теологическую софистику. Известно, сколь решительно и откровенно выражал Эразм свое неприятие лжетеологов: «Каждый день узнаю я на деле, до какой степени неразумны те, кто не выучился ничему, кроме софистического вздора» (13, 44). В послании к Дорпу Мор полностью разделяет Эразмово понимание теологии, отвергающее софистику, и решительно защищает автора «Похвалы Глупости».

---

вергал принцип бесспорности церковных авторитетов. Отрицая монополию церкви в науке, он тем самым отрицал схоластику. Выступление Рейхлина вызвало бурную ненависть обскурантов.

Он пишет Дорпу: «Твоя приписка в конце первого твоего письма — о том, что Эразм помиритя с теми теологами, которых взволновала «Глупость», если «Похвале Глупости» он противопоставит «Похвалу Мудрости», — право же, вызвала у меня легкую улыбку. Если они так думают, чего же они гnevаются? Весьма расхваленная «Глупость» изрядно и их похвалила. Кроме того, я не понимаю, как сможет Эразм смягчить их ненависть к себе, похвалив Мудрость? Он только усилит их ненависть, хочет он этого или нет, потому что вынужден будет прогнать их из свиты Мудрости, как он вынужден был принять их в число самых сведущих жрецов Глупости» (13, 72—73). Теологов, целиком погружившихся в схоластическую логику, Мор упрекает в том, что, посвятив себя софистике, они «никогда не снисходят до того, чтобы заглянуть в Библию, будто она не имеет никакого отношения к делу (теологии. — И. О.)» (13, 44). Именно этих теологов, подчеркивает он, и порицает Эразм.

В отличие от схоластов Мор не признавал самодовлеющей ценности диалектического искусства. Для гуманиста диалектика лишь орудие для постижения других наук. Мор выражал твердое убеждение, что именно таково было отношение к диалектике у самого Аристотеля. Конечным критерием, определяющим правильность любого логического построения, для Мора было то, в какой мере данное логическое рассуждение приближает разум к познанию изучаемого предмета. Согласно Мору, «диалектические примеры — это не что иное как продукт человеческого разума, это некие способы размышления, и разум отмечает, какие из них окажутся полезными для исследования вещей» (13, 34). Отвечая Дорпу, который демонст-

ративно отказывал Эразму в диалектическом искусстве и ставил его ниже профессиональных теологов-диалектиков, Мор писал: «Эразм, дарование и ученость которого всех восхищают, не может рассуждать хуже всех диалектиков, т. е. хуже студентов» (13, 34).

Отрицательно оценивая труд Эразма по исправлению Нового завета и его «Похвалу Глупости», Дорп намекал на некое сходство между Эразмовыми штудиями и одиозной деятельностью еретиков, осужденных церковью, например Иеронима Пражского. Подобные намеки были небезопасны для Эразма, и Мор, пытаясь образумить и усостыжить недавнего друга и соратника в гуманистических трудах, решает напомнить Дорпу о его собственных антиклерикальных сатирах, обличавших невежественных теологов в еще более энергичных выражениях, нежели Эразмова «Мория». Он вспоминает заодно, как восхитили Дорпа в свое время «колкие сатиры» Герарда Новиомагійского, в которых изображаются пороки монахов. «Сатиры Герарда,— пишет Мор,— кусают сильнее, чем «Глупость»... Стоит послушать, как нападает он повсюду на монахов... как описывает их гордыню, роскошь, невежество, попойки, обжорство, разврат, лицемерие...» (13, 68). По поводу стихов Дорпа Мор замечает: «Ты сам жалеешь понтификов и смеешься над ними, высмеиваешь и подкусываешь невежество, жизнь и нравы остальных епископов, за исключением лишь немногих; сам называешь теологов невеждами, ругателями, брюзгами, посвященными в науки, которые ведомы простонародью, напыщенно крикливыми, изливающими ядовитую желчь, бранчливыми, твякующими, с зубами, которые грызут плоть, лающими как псы на кого попало, неучены-

ми мужланами, наконец, почти что нелюдьми, которых следует покарать наихудшей казнью, но полагаешь, что «Глупость» не должна смеяться над глупостью этих самых теологов» (13, 71).

Послание Мора к Дорпу разоблачало пороки церкви, безнравственность и невежество духовенства, низкий уровень тогдашней университетской «науки наук» — теологии, вырождавшейся в софистику, отвлеченную схоластику при полном непонимании и даже игнорировании первоисточников христианского вероучения. Такое состояние церкви и теологии вызывало острую критику гуманистов разных стран. Этим и объясняется необыкновенный успех и широкий резонанс среди тогдашних ученых Эразмовой «Похвалы Глупости», выдержавшей кряду несколько изданий. Эразм превосходно выразил в своей небольшой книжечке те мысли и чувства, которые волновали гуманистов всей Европы, то, о чем писали многие его современники накануне Реформации, мечтая о реформе церкви и всего общества путем просвещения и искоренения безнравственности.

Схоластическое понимание теологии подробно освещал в своих сочинениях коллега Дорпа по Лувенскому университету, давний противник Эразма Жак Латомус, который утверждал, что правильно интерпретировать Библию могут только профессиональные теологи, владеющие искусством диалектики. Схоластическое понимание теологии допускало существование различия между концепцией и ее литературным контекстом. Теологи полагали, что суть христианской доктрины в вопросах веры и морали может быть схвачена в концептуальных терминах, не зависящих от общего литературного контекста Библии и сочинений отцов церкви. Теология постигает бога и его докт-

рину при помощи спекулятивного разума, и поэтому диалектика, или логика, является главным средством установления божественной истины. Диалектика незаменима потому, что сама доктрина не может быть точно сформулирована лишь на основе откровения, ибо откровение иногда приводит к ошибочным заключениям. Диалектическое искусство, руководствующееся строго разработанной системой логических правил, помогает избежать неверных выводов. Как отмечает М. Флейшер, эта точка зрения, отстаивавшаяся еще схоластами XIV в. и лувенскими теологами XVI в., в конечном итоге способствовала процессу «отделения теологии от библейского откровения» (80, 104). Итак, согласно схоластической концепции, диалектика есть основной инструмент теологии, она же и основное средство воспитания спекулятивной способности человеческого ума. В противоположность схоластической концепции гуманисты за основу теологии брали изучение Библии и сочинений отцов церкви. С их точки зрения, истинная теология должна включать только такое знание, которое необходимо и достаточно для спасения христианина. А это знание воплощается в св. Писании, патристике, древних религиозных обычаях и постановлениях церкви. При таком взгляде на теологию главными ее помощниками провозглашались, словесные искусства — грамматика и риторика.

Схоластическая теология была неприемлема для гуманистов: она рассматривалась ими как подмена подлинного знания фальшивыми истинами, добытыми путем логических ухищрений. Вот почему, всячески превознося значение первоисточников христианства, Колет, Эразм и Мор не придавали серьезного значения сочинениям средневе-

ковых схоластов, даже таких корифеев схоластики, как Иоанн Дунс Скот и Фома Аквинский. И когда Колет говорил о низком уровне образования духовенства, он имел в виду прежде всего недостаточное знание источников христианского вероучения. Основой реформы церкви, как полагали «христианские гуманисты», может стать только распространение не искаженного схоластическими толкованиями Евангелия и искреннего благочестия, руководствующегося стремлением жить по Евангелию. Эта практическая сторона идеала «христианских гуманистов», старавшихся привлечь как можно больше последователей, побуждала их по-новому оценивать роль риторического искусства, которому они придавали важное значение в повседневной проповеднической деятельности. Риторика означала для гуманистов больше, чем литературное, юридическое или даже политическое искусство. Для них это прежде всего искусство убеждать, благодаря которому истинная вера свободно распространяется и воспринимается; средство, побуждающее людей делать добро. Далекая от схоластической казуистики теология «христианских гуманистов» была направлена исключительно на пропаганду этических ценностей христианства. С точки зрения Эразма, Колета, Мора, у теологии вообще нет иной цели, нежели общение с богом путем изучения священных текстов и распространения полученного знания с помощью проповеди. Учитывая эту особенность, исследователи иногда называли гуманистическую теологию «риторической теологией» (см., напр., 80, 108). Позиция Дорпа и лувенских теологов, защищавших приоритет диалектики как основного инструмента теологии, и позиция гуманистов, отдававших предпочтение риторике как

практическому искусству, жизненное значение которого, по их мнению, было гораздо важнее отвлеченных логических спекуляций,— таковы были два различных подхода к теологии, ставшие предметом ожесточенной полемики. Историки культуры средних веков обычно связывают эти две позиции — *modus rhetoricus* и *modus logicalis* — с литературно-риторическим методом ранних отцов церкви и диалектико-спекулятивным методом эпохи схоластики (см., напр., 80, 105).

Гуманистический взгляд на риторику как на практическое искусство и одновременно философию, воздействующие на социальную практику, имеет вполне определенную связь с античной традицией, идущей от Исократы, Цицерона, Квинтилиана. Этот взгляд отстаивался уже на заре гуманизма Петраркой и Салютати (см. 25). С точки зрения Эразма и Мора, риторика приносит больше пользы, нежели диалектика, и в процессе познания, ибо правильно мыслить и хорошо говорить для гуманиста — понятия идентичные. Подчеркивая приоритет филологии по отношению к схоластической философии, гуманисты отстаивали определенную гносеологическую позицию. Окружающий мир воплощает в себе истину. Но обнаженную истину человек не видит. Риторика облачает истину в словесные одежды и дает возможность увидеть и познать ее. Для гуманиста, поклонника филологии, процесс познания истины через словесные искусства — это еще и наслаждение\*. И роль риторики здесь также велика. Принося наслаждение, риторика побуждает людей

---

\* На Эразма и его окружение несомненно повлияли труды Лоренцо Валлы, сыгравшего важную роль в борьбе против формализма схоластической науки.

к более активной мудрости, она дает особый стимул к добру и к просвещению человечества. Идея красоты и совершенства риторического искусства как источника познания и просвещения для общества, как средства укрепления и распространения этических ценностей составляет важнейший принцип гуманистической эстетики. Гуманистическая эстетика и сама филология гуманистов воплощали в себе новую форму идеологии, изнутри взрывавшей освященные веками традиционные схоластические представления о «царице наук» — теологии, которую эти деятели раннего буржуазного просвещения стремились использовать для пропаганды реформы общества.

Указанные идеологические принципы гуманизма были положены в основу известнейших литературных произведений, созданных накануне Реформации. М. Флейшер убедительно показал, как гуманистическая концепция риторического искусства реализуется в «Утопии», во многом объясняя литературную структуру этого шедевра (см. 80, 151). Мор как бы продолжает дело Эразма, который в «Похвале Глупости» столь же блестяще и оригинально использовал просветительские функции гуманистической риторики.

Оспаривая традиционный взгляд на диалектику и ее роль в тогдашней системе наук, Мор высказывал мысль, что сами по себе элементы диалектического искусства — тонкость анализа, строгость аргументации при доказательстве ни хороши, ни плохи. Они плохи тогда, когда превращаются в самоцель — «чистую логику». В схоластической логике умозрительные определения слов не соотносятся с их общим употреблением и формальные правила часто оказываются не в ладах со здравым смыслом. Гуманист считал абсурд-



ным стремление схоластов абсолютизировать диалектическое искусство, оторвать его от сферы позитивного знания, фиксируемого словесным искусством риторики. Для Мора диалектика была неотделима от риторики, так же как филология неотделима от конкретных наук. В своем понимании связи между риторикой и диалектикой он исходил из учения Аристотеля, заложившего основы риторики как науки.

Мор с горечью признавал, что по вине схоластов «в диалектику просочился вздор похуже, чем у софистов». Подлинного Аристотеля, который якобы «писал грубо», «усовершенствовали» с помощью «Малой логики» Петра Испанца. «Я совершенно уверен,— пишет гуманист,— что если бы Аристотель встал из могилы и поспорил с ними (схоластами.— *И. О.*), они бы его прекрасно завалили не только на софистике, но и на его собственной логике» (13, 38). В послании к Дорпу Мор приводит распространенный в то время набор схоластических нелепостей, которые служили в качестве примеров построения силлогизма при обучении диалектическому искусству в университетах. Варварская диалектика схоластов при помощи искусственных, нелепых силлогизмов уводит разум от понимания истинной природы вещей. Между тем «всякое правило надо выводить из самого смысла слова. Ибо если толкование правильно, то оно необходимо должно вытекать из самого предмета высказывания или из значения, присущего словам. Софисты своими хитростями в употреблении слов и своими обманами довели нас до того, что мы сами удивляемся, куда это мы забрели» (13, 40—41). Критикуя схоластическую логику, в частности известный учебник Петра Испанца «*Summulae Logicales*», известный также как

«Малая логика», Мор ратовал за восстановление логики Аристотеля.

В противопоставлении схоластической диалектике риторики и грамматики проявилось важное своеобразие гуманистической концепции, всего гуманистического мировоззрения. Возражая против уничижительного отношения к понятию «грамматик», Эразм писал: «Нельзя отрицать, что Иероним, Амвросий и Августин, на чьем авторитете главным образом основана наша теологическая система, принадлежат к разряду грамматиков» (78, 2, 325). Эту же мысль повторял и Мор в полемике с Дорпом. В послании к Дорпу Мор приводит веские аргументы, обосновывая приоритет филологического знания для изучения теологии. По его мнению, такой тонкий филолог, как Эразм, только и достоин называться истинным теологом, так как он превосходно владеет древними языками и может квалифицированно судить об источниках христианской веры. Зато Альберт Великий или же современный Мору теолог Фома Казтан для гуманиста не являются подлинными авторитетами. Ни тот, ни другой не знали греческого языка. Основываясь на одном диалектическом искусстве, они пытались толковать Аристотеля, не прочитав его в оригинале.

Подчеркивая решающее значение филологии для изучения «благородных наук», Мор утверждал, что без филологии, без знания древних языков нельзя успешно заниматься ни медициной, ни юриспруденцией. При этом он приводил в качестве примера своего друга и учителя Томаса Линакра. Именно будучи «грамматиком», т. е. в совершенстве владея греческим языком, этот ученый-медик смог правильно интерпретировать наследие великого Галена. По мнению гуманиста,

филология не может быть отделена от логики, права, теологии, так как без нее невозможно говорить о серьезном изучении наследия древних. Изучать логику для Мора — это значит изучать подлинного Аристотеля, изучать право — это значит штудировать «*Corpus Juris civilis*», изучать риторику — значит читать Демосфена, Цицерона, Квинтилиана.

Гуманистам было свойственно критическое отношение не только к средневековой схоластике, но и к сочинениям отцов церкви, к философскому наследию античности. Из идейного наследия своих предшественников они брали только то, что представлялось им полезным для дела реформы общества. Даже тогда, когда Колет, Мор и Эразм ратуют за восстановление в обществе христианской справедливости и призывают жить по Евангелию, они вкладывают в это свой, особый смысл, допуская отступление от средневековой христианской традиции, санкционировавшей существующие социальные отношения и призывавшей праведников уйти от мира. Для гуманистов проповедь ухода от мира была неприемлема.

Критический подход проявляется и в гуманистической оценке этических концепций эпикурейцев и стоиков. Для Мора и его друзей-гуманистов, в частности, были совершенно чужды такие черты стоической философии, как приверженность к созерцательной жизни и равнодушие к мирским заботам. Подтверждение тому мы находим и в «Утопии», и в сочинениях Эразма — «Похвала Глупости», «Жалоба мира», «Кинжал христианского воина», «Наставление христианскому государю» и др. Мор и Эразм, как и их наставник Колет, отдавали явное предпочтение активной гражданской жизни перед созерцательной жизнью

мудрецов-отшельников. Мудрость ради нее самой, не приносящая пользы обществу, — такая мудрость в понимании гуманиста сродни глупости.

Таким образом, полемика гуманистов против схоластики, отрицание значения схоластической диалектики и противопоставление ей риторики были одушевлены гуманистической программой реформы. Путь к исправлению социальной несправедливости гуманисты видели прежде всего в изменении традиционной схоластической системы образования и воспитания.

Существенная особенность мировоззрения Мора — гражданственность, провозглашение идеала служения общему благу. Таков, в частности, смысл «Утопии». Равенство прав всех на материальные блага сочетается с обязанностью каждого трудиться ради всего общества. Подобная постановка вопроса полностью исключала социально-индифферентное благочестие ради личного спасения. Однако в полном противоречии с гуманистическим идеалом справедливого общества был предлагаемый ими метод достижения этой цели. Ибо носителями предполагаемой реформы, по мысли гуманистов, должны были стать наиболее просвещенные представители правящей элиты. Ведь именно к сильным мира сего в первую очередь взывает гуманистическая риторика. Отчасти этим объясняется, что и «Похвала Глупости» и «Утопия» были написаны по-латыни и не предназначались для простого народа. В этом противоречии сказывался неизбежный разрыв между радикальной критикой общественных пороков, гуманистическим идеалом и реальной политической позицией мыслителей, отнюдь не предполагавших апеллировать к народным массам. Социально-политическая ограниченность гуманизма как ранней формы бур-

жуазного просвещения проявилась здесь со всей определенностью.

Гуманисты исходили из сложившейся социально-политической структуры феодального общества и отнюдь не предполагали радикальных мер, ломающих традиционные порядки. Тем не менее вся их просветительская деятельность, направленная против господствующей феодальной системы,— критика церкви, схоластики, сословной иерархии, социальных контрастов, осуждение корыстолюбия господствующих классов,— вся эта деятельность в целом подрывала духовную монополию церкви и феодальные устои.

ЛИТЕРАТУРА  
И ПОЛИТИКА

так, гуманист XVI в.— это прежде всего филолог, литератор (*literatus*), погруженный в латинские и греческие филологические штудии. Противопоставляя средневековой схоластической системе образования новые, гуманистические принципы воспитания, Мор и Эразм широко пропагандировали разностороннее светское знание. Значительная роль в гуманистической реформе образования отводилась античной светской литературе, особенно греческой. Отрицательное отношение Мора и Эразма к университетской схоластической науке, преклонение перед античной литературой было свидетельством их свободомыслия, нетрадиционного, критического типа мышления. Весьма показательно в этом смысле восторженное отношение Мора и Эразма к величайшему вольнодумцу и сатирику древности Лукиану, которого они оба переводили с греческого языка и всячески популяризировали среди людей своего круга.

В 1506 г. в Париже вышла книга, включавшая 28 диалогов Лукиана, переведенных на латинский язык Эразмом, и 4 диалога («Киник», «Менипп», «Любитель лжи», «Тираноубийца») в переводе

Мора. В предисловии к своим переводам диалогов Лукиана, своеобразной гуманистической апологии античного вольнодумца, Мор дал очень высокую оценку диалога «Киник». Это была трактовка Лукиана с позиций «христианского гуманизма», во многом раскрывающая специфику гуманистического восприятия античного наследия. По мнению Мора, в диалоге «Киник» Лукиан прославлял христианскую этику: он с явной симпатией изображал суровый образ жизни киников, привыкших довольствоваться немногим, и противопоставлял его изнеженной роскоши нравственно слабых людей. Поэтому, писал Мор, диалог Лукиана не мог не понравиться таким истинным христианам, как Иоанн Хрисостом. Мору казалось вполне очевидным, что в «Кинике» прославляются христианские добродетели: «стремление к простоте, воздержанности и скромности христианской жизни» (13, 11—12). Более своеобразное отношение к идейному наследию Лукиана, которого гуманист Мор рассматривает как своего союзника в деле возрождения «истинно христианской жизни», трудно себе представить. А между тем в своем восторженном почитании Лукиана Мор не был одинок. Точно так же трактовал Лукиана и Эразм.

В книге диалогов Лукиана Эразм и Мор опубликовали и свои оригинальные ответы-декламации на «Тираноубийцу», каждый из которых был намного пространнее самого произведения Лукиана. Несмотря на то что «Ответ на «Тираноубийцу»» Мора носит в значительной мере риторический характер, собственное отношение автора к убийству тирана выражено здесь достаточно определенно. Герой диалога Лукиана, по ошибке вместо тирана убивший его сына и тем не менее претендующий на вознаграждение, по словам Мора, дол-

жен был «либо убить самого тирана, либо никого не убивать» (15, 3, ч. 1, 96)\*. Показательно, что аргументацию Мора хвалил и Эразм, по существу разделявший точку зрения своего друга (см. 15, 3, ч. 1, 118).

Хотя рассуждения Мора и Эразма по поводу «Тираноубийцы» нельзя расценивать как памфлет против тирании, мы вправе предположить определенную связь между размышлениями гуманистов о сопротивлении дурным правителям и насущными политическими проблемами времени, обусловленными историческим процессом возникновения в Европе абсолютных монархий. Отчетливо выраженная антитираническая направленность этой самой ранней совместной публикации Мора и Эразма позволяет выявить идейные истоки политической концепции гуманистов начала XVI в. Показательно, что материал для размышления о тирании они черпают не у средневековых мыслителей, писавших на эту тему (Иоанн Солсберийский, Фома Аквинский, Джон Уиклиф и др.), а у Лукиана, имевшего к тому же дурную репутацию у католического духовенства. Таким образом, существует определенная идейная связь между гуманистической мыслью начала XVI в. и политическими представлениями античности. Творчество Лукиана, вызывавшее столь пристальный интерес Мора и Эразма, служило для них своеобраз-

---

\* Мнимый тираноубийца скрылся, оставив меч в теле убитого. Тиран, увидев бездыханное тело сына, закалывает себя тем же мечом. После всего случившегося «тираноубийца» требует себе награду. Не подвергая сомнению героизм тираноубийства, дарующего свободу угнетенным, Мор в данном конкретном случае обоснованно отвергает претензии «тираноубийцы», не усматривая в его поступке никакой доблести.





народа» (15, 8, 179). При этом, как полагают исследователи, Мор подразумевал не столько «Утопию», сколько некоторые эпиграммы и переводы из Лукиана вместе с указанным посланием к Ретголю.

Большое значение в борьбе гуманистов против схоластов имел грандиозный труд Эразма по изданию исправленного им греческого текста Нового завета с переводом на латынь и тщательным филологическим и историческим комментарием. Положив начало критическому изучению Библии и обнаружив многочисленные ошибки в общепринятом, признанном церковью тексте Нового завета, Эразм нанес удар по авторитету церкви и схоластической науки. Эразмов перевод Нового завета, напечатанный в 1516 г. в Базеле, Мор и его друзья — Дж. Колет, Т. Линакр, Дж. Фишер, а также покровитель Эразма — архиепископ Кентерберийский У Уорхем воспринимали как важный шаг к осуществлению реформы церкви, о которой они мечтали. В стихах, посвященных Эразму, Мор прославлял его труд как истинный подвиг ученого.

Мор видел в Эразме не только друга, но и единомышленника. Именно под влиянием Мора Эразм в 1509 г. написал свою знаменитую «Похвалу Глупости». Не подлежит сомнению, что в «Похвале Глупости» — этой остроумной и смелой сатире гуманиста на весь тогдашний «христианский мир» — нашли выражение не только взгляды Эразма, но и воззрения Мора, Колета и их друзей. В предисловии к книге, написанном в форме послания к «милому Томасу Морю», Эразм выразил восторженное восхищение многочисленными талантами друга и посвятил ему свою «Морию». Письмо Эразма заканчивалось словами:

«Прощай, мой красноречивый Мор, и Морию твою защищай всеусердно».

Эразм не ошибся в этом предвидении: «Морию» действительно пришлось защищать не только от нападок ученых-схоластов, но и от оскорблений и злобы невежественных монахов. Характерно начало одного из писем-памфлетов Мора в защиту Эразма: «Письмо знаменитейшего мужа Томаса Мора, в котором он опровергает яростное злословие некоего монаха, столь же невежественного, сколь и самонадеянного». Памфлет Мора был адресован монаху, обвинившему Эразма в том, что его сочинения «сеют раздор и смущают народ». В этом произведении, написанном в 1519—1520 гг., отчетливо сформулирован гуманистический идеал совершенного человека. Для Мора, прославлявшего разум, умудренный знанием древних философов и поэтов, ученость была проявлением доблести человеческого духа. Но ученость, по его мнению, не может быть самоцелью, она лишь путь к добродетели. Совершенный человек, в представлении Мора,— тот, кто, обладая просвещенным разумом, отличается гражданственностью и высокими нравственными достоинствами. Образцом человеческого совершенства для Мора стал Эразм. Дружбой с ним он дорожил и гордился. В Эразме его привлекали огромные познания, феноменальное трудолюбие, самоотверженное служение идеалу общего блага, как его понимали гуманисты. «Письмо...» важно для понимания эразмианского гуманизма, в частности его гносеологического аспекта. Рассматривая вопрос об отношении между верой, христианским откровением и природным разумом, Мор исходил из своеобразной апологии разума и опыта, которые, по его мнению, не только не противоречат

христианскому откровению, но и полностью совпадают с ним. И если учитель Мора Колет определял теологию как «откровение божественной истины и речь пророков» (75, 7), то Мор конкретизировал понимание теологии гуманистами: с его точки зрения, она согласуется с природным разумом и опытом людей. Исходя из этого, Мор рассматривал в «Письме к монаху» и социальную проблему: разум, пишет он, основываясь на горьком опыте человеческого страдания, позволяет обнаружить истину божественного откровения, воплощенную в наставлениях Библии о том, что частный интерес, частная собственность являются причиной порочного устройства общества и противоречат идее общего блага. Попытки соединить христианское откровение с авторитетом разума и опыта во многом объясняют позицию Мора и Эразма в период их полемики с Лютером и его последователями, доказывавшими ничтожество разума перед верой.

Попытки тогдашних теологов доказать «греховность» сочинений древнегреческих писателей и даже запретить изучение греческого языка получили у Мора резкий отпор. Свою позицию он выразил в послании к Оксфордскому университету. Послание было написано в начале 1518 г., когда влияние обскурантизма коснулось и Оксфордского университета, угрожая подорвать сложившиеся там некогда гуманистические традиции обучения.

Мор писал, что, как ему стало известно, в Оксфорде появилась некая влиятельная группа, именующая себя «троянцами», которая осмеивает и позорит всякого, кто изучает греческий язык и интересуется древнегреческой литературой. Борьба новоявленных «троянцев» против науки,

по словам Мора, приобрела форму настоящего помешательства, вызывающего тревогу у всякого здравомыслящего человека. Защищая светские науки от нападок теологов, гуманист высказывал убеждение, что «светская ученость приближает душу к добродетели» (13, 115). Невежда не может быть теологом. Чтобы проповедовать, надо сперва изучить законы человеческой природы и человеческого поведения. «А от кого можно лучше узнать все это, как не от поэтов, ораторов, историков?» (13, 116).

Подчеркивая первостепенное значение наследия греков для европейской цивилизации, Мор утверждал, что «греки как во всех прочих искусствах, так и в самой теологии открыли все самое лучшее». Латинское наследие, по его мнению, не может соперничать с греческим, особенно в области философии, где, «за исключением того, что оставили Цицерон и Сенека, нет ни одного учения римлян, а только греческие или же переведенные с греческого языка». А между тем «греческая ученость даже наполовину пока еще недоступна Западу» (13, 117). В заключение Мор призывал ученых Оксфордского университета немедленно дать отпор обскурантам и с еще большим рвением обратиться к изучению наследия древних писателей и философов. Он выражал надежду, что Оксфордский университет будет и впредь оставаться питомником учености, украшением королевства. Письмо Мора к оксфордским ученым имело большое значение для распространения гуманистических идей в Англии.

Все написанное Мором в канун Реформации отражало полные оптимизма мечты о переустройстве общества на разумных началах при содействии мудрых правителей. Политическая тема зани-

мает видное место в литературном творчестве английского гуманиста. Она звучит уже в самых ранних его латинских стихотворениях, написанных задолго до «Утопии». Вот, например, строки из эпиграммы, посвященной прекращению «Войны роз» и восшествию на английский престол новой династии — Тюдоров. «Добрый властитель каков? Это — пес, охраняющий стадо: он отгоняет волков. Ну, а недобрый? — Сам волк» (7, 35). В другой эпиграмме Мор пишет: «Король, законы любящий, с тираном лютым разнится. рабами всех зовет тиран, король — своими чадами» (7, 34). Обоснованию тираноборческих идей посвящены такие эпиграммы Мора, как «О хорошем и плохом властителе», «Какое состояние государства наилучшее», «Какая разница между тираном и властителем», «О страсти властвовать» и др.

Осуждая тиранию государей и противопоставляя тирану свой идеал государя, Мор решительно отвергает идею о божественном происхождении королевской власти и развивает мысль о происхождении ее от народа. На этом основании он считает не только возможным, но и необходимым ставить вопрос об ответственности государя перед народом, утверждая, что «народ своей волей дает власть и отнимает ее». «Любой принявший власть над многими людьми должник правленье вверивших. И во главе стоять не дольше должен он, чем захотят избравшие. Что ж так спесивы властелины жалкие, коль их правленье временно?» (14, 52).

О том, что тираноборческие мотивы в поэтическом творчестве Мора не были пустой абстракцией, обычной для гуманистов данью античной литературной традиции, но имели самое прямое отношение к политической жизни его времени,

свидетельствует и парламентская деятельность Мора при Генрихе VII, едва не окончившаяся для него трагически, и его поэма «На день коронации Генриха VIII, славнейшего и счастливейшего короля Британии» (1509), заклеймившая политические беззакония предыдущего царствования.

Поэма Мора на коронацию Генриха VIII не просто праздничный панегирик. Она отражает политические идеалы Мора, видевшего в образованном короле будущего покровителя ученых и возможного сторонника гуманистической реформы общества. Мор противопоставляет Генриха VIII предшествующему государю, поощрявшему налоговый произвол и террор в политике. Молодой король изображается автором поэмы как орудие торжествующей справедливости. Образ просвещенного государя, каким предстает в поэме молодой Генрих VIII, был бы неполным, если бы этот «идеальный» государь не заботился о поддержании и защите мира в королевстве. Одна из главных обязанностей доброго государя, как подчеркивали гуманисты, не допускать возобновления феодальных смут. Как видно из поэмы, Мор считает важной заслугой Тюдоров, соединивших в своем гербе белую розу Йорков с алой розой Ланкастеров, прекращение в стране феодальной смуты и внутренних распрей из-за короны. По мнению гуманиста, Генрих VIII достойно продолжает эту миролюбивую традицию своих предков. Но кроме опасности феодальных мятежей есть и другой источник смуты, еще более опасный. Это «возмущенья народного ярость». Однако просвещенному молодому королю, унаследовавшему такие добродетели своих предков, как «бережливость и щедрость, благочестивый ум и честное

сердце», не нужно страшиться смут. Поэма Мора — это по существу гуманистическая политическая программа, противопоставляющая деспотизму просвещенную монархию. Идеализированный портрет молодого Генриха VIII в поэме является как бы живым воплощением платоновской мечты о том, чтобы философы были царями, а цари — философами.

Проблема наилучшего политического устройства, наиболее совершенной с точки зрения общественного блага формы правления настойчиво разрабатывалась в гуманистической литературе эпохи Возрождения. Трактовка этой проблемы гуманистами XVI в. так или иначе связывалась с идеалом совершенного государя. Над вопросом о том, каким должен быть совершенный государь, способный обеспечить общественное благоденствие, размышлял Эразм в своих трактатах «Наставление христианскому государю», «Жалоба мира», а также в «Похвале Глупости». Этот вопрос был для Мора главным, когда он писал «Историю Ричарда III».

«История Ричарда III» — единственное историческое сочинение Томаса Мора. Это произведение создавалось им в двух вариантах: на английском и латинском языках. Причем оба варианта остались незавершенными и при жизни Мора никогда не публиковались. Английский текст «Истории Ричарда» первоначально был напечатан в составе исторических хроник Дж. Гардинга и Э. Холла в 1543 и 1548 гг., а затем переиздан в 1557 г. племянником Мора Уильямом Растеллом в собрании английских сочинений гуманиста (см. 8). Публикация Растелла — наиболее авторитетная.

В течение второй половины XVI в. «История



Ричарда» перепечатывалась авторами английских исторических хроник Дж. Стау и Р. Холиншедом. Хроникой Холиншеда, изданной в 1587 г., пользовался Шекспир, заимствовавший сюжет «Истории...» для своей трагедии «Ричард III».

Обе сохранившиеся версии «Истории Ричарда» охватывают довольно короткий период времени — от смерти Эдуарда IV до воцарения Ричарда III. Но, несмотря на незавершенность этой работы, несмотря на то, что в ней содержится ряд исторических неточностей, как это часто бывает с рукописью, которую автор не успел подготовить к печати, «История...» является произведением очень емкого содержания. Для исследователя культуры гуманизма оно представляет интерес во многих отношениях: и как произведение политической мысли, и как выражение взглядов Мора на исторический процесс, и как выдающийся литературный памятник, оказавший существенное влияние на последующее развитие английского литературного языка и английской литературы.

Противопоставляя два различных типа политических деятелей — Эдуарда IV и Ричарда III, Мор с наибольшей полнотой смог выразить свое собственное политическое кредо. В чудовищной фигуре Ричарда III он увидел антипод того идеального государя, о котором мечтали гуманисты. Самое важное, что определяет политическую концепцию Мора в «Истории Ричарда III», так же как в латинских эпиграммах и в «Утопии», — непримиримая ненависть ко всякому проявлению насилия, политического произвола, к тому, что он называет одним словом — тирания. Любая тирания, по его глубокому убеждению, в конечном итоге наносит ущерб общественному благу. Самым надежным средством против тирании Мор счи-

тает политическое равенство людей и демократическую форму правления. В «Истории Ричарда III» он не просто осуждает тиранию с точки зрения гуманистической морали, но и пытается глубоко осмыслить политическую систему управления в условиях королевского деспотизма, когда приемлемы все средства ради достижения и сохранения единовластия: и террор, и подкуп, и политическая демагогия с неременной апелляцией к религии и морали. Осуждая тиранию вообще, Мор недвусмысленно выражает свое отношение и к различным проявлениям политического произвола со стороны тюдоровской администрации. Не случайно замысел «Истории...» не исчерпывался описанием событий прошлого, а простирался и на тюдоровскую эпоху.

Написанная Мором история о том, как герцог Ричард Глостер стал королем Ричардом III, обнаруживает не только великолепный литературный дар писателя, но и глубокий политический анализ описываемых событий. С особенным блеском мастерство Мора — политика и писателя раскрывается в таких основных эпизодах его «Истории...», как внезапный арест и казнь бывшего приближенного Эдуарда IV У. Гастингса по приказу Ричарда с последующим демагогическим обоснованием этой расправы; выступление герцога Бэкингема перед горожанами Лондона с целью убедить их в законности прав Глостера на английскую корону; воскресная проповедь ученого-богослова доктора Шея в соборе св. Павла с той же целью и, наконец, лицемерная сцена народного избрания Ричарда на царство, так поразительно напоминающая аналогичную сцену пушкинской трагедии «Борис Годунов».

Прослеживая несчастную судьбу Гастингса,

Мор дает тонкий анализ политического механизма придворной борьбы за власть. В этой борьбе явно осуществляется пресловутый принцип «Цель оправдывает средства»: ради достижения власти и королевской короны «все средства хороши». Мор убедительно показывает, что трагическая история гибели Гастингса всего лишь эпизод на пути Ричарда к власти, лишь часть широко задуманного плана захвата короны.

Автора «Истории Ричарда» интересуют не только политические мотивы поведения участников исторических событий, но и их психология. Особенно ценно то, что Мор умеет показать отражение политических событий в общественном сознании, главным образом в той социальной среде, к которой он сам принадлежит. Важнейшие события «Истории...» даны как бы в двух планах: с точки зрения борющихся придворных группировок, т. е. тех, кто делал большую политику, и с точки зрения пассивных участников событий — представителей третьего сословия, в частности горожан Лондона, позиция которых отнюдь не была безразлична для борющихся за власть феодальных группировок. Общественное мнение, складывавшееся в этой лондонской городской среде, ярко отражено в историческом повествовании Мора. Все это придает «Истории Ричарда III» особый колорит, не имеющий аналогий среди исторических сочинений того времени. Особенно интересны в «Истории...» массовые сцены, в которых участвуют лондонские горожане.

Каждый из свидетелей политической комедии «избрания» короля достаточно ясно сознавал, что все дело было заранее оговорено. И тем не менее, пишет Мор, люди принимали происходящее так, как принимают правила игры, когда «ради хоро-

ших манер» надо притворяться, будто не знаешь того, что знаешь. Политическую игру автор «Истории...» сравнивает с игрой на театральных подмостках. И тот, кто поумнее, замечает Мор, не станет вмешиваться в королевские игры. Те же, которые иногда вмешиваются, только нарушают игру и приносят себе этим мало хорошего.

Это рассуждение имело для Мора глубокий смысл. По существу он размышляет здесь о гражданской позиции человека своей социальной среды. Итог его размышлений весьма пессимистичен: не надо вмешиваться в политику королей — этим ты ничего существенно не изменишь и лишь рискуешь погубить себя. Проблема гражданского долга и реальных возможностей человека в обществе, где в любой момент можно стать жертвой политического произвола, по-видимому, всегда стояла перед Мором. В «Утопии» он снова возвращается к ней (см. 6, 123—127). И по-прежнему его суждение на этот счет пессимистично. Однако, не меняя своей скептической точки зрения на неблагоприятную миссию, пытаться воздействовать на политику королей, автор «Истории Ричарда III» и «Утопии» сам вскоре поступает на королевскую службу и становится одним из советников Генриха VIII.

В «Истории Ричарда III» Мор показал себя тонким психологом, мастером литературного портрета, массовых сцен, внутренне напряженного, драматического действия. Эти качества во многом предвосхищают художественную выразительность шекспировской драмы «Ричард III». Мор блестяще использует литературный жанр апологии от противного как эффективное средство пропаганды гуманистической концепции совершенного государства. Формирование этого жанра и самой гумани-

стической политической доктрины, с одной стороны, происходило на основе изучения опыта политической истории Англии. С другой стороны, восприятие и осмысление этого исторического опыта углублялось и обогащалось благодаря широкому использованию Мором и его современниками-гуманистами античного наследия, и в первую очередь сочинений историков — Тацита, Светония, Плутарха и др. В этом смысле творчество Мора как с точки зрения литературной формы, так и с точки зрения его гуманистической концепции представляло собой результат сложного синтеза современного ему исторического опыта и античной историко-литературной традиции.

В своих политических размышлениях Мор уделяет много внимания вопросу о соотношении политики и морали. Он стремится установить нравственные критерии, которым надлежит следовать государю, чтобы его политика могла быть справедливой. Подобный подход к политике был вполне традиционным. Мор здесь очень близок к аристотелевскому пониманию политики. Но такова была лишь исходная позиция гуманиста. Результат его исследования оказался не столь однозначным.

В «Истории Ричарда III» Мор уже начинает воспринимать политику глазами человека эпохи Возрождения: политика рассматривается им в качестве самостоятельной, специфической категории, отделяемой от категорий морали и религии. Когда Мор, анализируя политические события, срывает с них моральные и религиозные покровы, обнажая их истинный политический смысл, сам его подход к политике близок к трактовке политики у Макиавелли. Характерно, что почти в то же время, когда Макиавелли писал свой знаменитый

трактат о государе, имея перед глазами Цезаря Борджиа, Мор размышлял над политическим опытом английского Цезаря Борджиа — Ричарда Глостера. Не случайно два выдающихся политических мыслителя в одно и то же время в разных концах Европы размышляли над историческим смыслом политики, свободной от морали. При всем различии исторических и политических судеб Англии и Италии начала XVI в. проблема тирании, равно как и проблема новых критериев при оценке политики королей, настоятельно выдвигалась самой жизнью, поскольку в разных странах Европы уже происходил процесс развития абсолютизма; европейский политический опыт стал богаче, сложнее. Поэтому и в исследовании политической истории недавнего прошлого появилась возможность выйти за рамки традиционных оценок и взглянуть на политику глазами человека Нового времени.

Как уже говорилось, замысел «Истории Ричарда III» был гораздо шире того, что автору удалось осуществить. Мор выражал намерение продолжить свое повествование и описать время царствования короля Генриха VII\*. По существу Мор собирался написать политическую историю своего времени. О том, как бы он ее написал, мы можем предполагать с большой степенью достоверности, поскольку в нашем распоряжении есть еще и другие источники, в которых отразилась

---

\* Весьма показательным в этом отношении утверждение анонимного биографа Т. Мора конца XVI в., известного под псевдонимом Ro:Va, о том, что Мор написал также книгу, посвященную истории Генриха VII. «...Либо эта книга была спрятана у родственников, либо потеряна из-за несчастий того времени, — писал биограф, — но я не сомневаюсь, что она была подобна оставшемуся» (118, 96).

точка зрения гуманиста на политические события его времени. Как Мор мог бы написать политическую историю Англии периода правления Генриха VII, можно судить, имея в виду также и его собственный политический опыт в качестве члена палаты общин, осмелившегося выступить в парламенте против финансового произвола королевских министров и едва не поплатившегося за это. О том, как Мор оценивал политический режим, существовавший в Англии при Генрихе VII, красноречиво свидетельствует, наконец, его поэма на коронацию Генриха VIII.

Как явствует из поэмы, и после гибели злощастного тирана Ричарда III, в правление «благородного государя, славной памяти короля Генриха VII» (15, 2, 82—83) политический произвол и тирания в Англии не исчезли, и, попробуй Мор продолжить свою «Историю...», попытайся он рассказать о времени правления Генриха VII, еще неизвестно, чем бы это могло для него обернуться. Бесспорно одно: и при Генрихе VIII печатать сочинение, подобное «Истории Ричарда III», столь недвусмысленно порицавшее не только и не столько злодея и узурпатора Ричарда, сколько тиранию как систему политического управления, прикрывающуюся видимостью соблюдения законов,— печатать такое сочинение было бы далеко не безопасно для его автора. Ибо, написанное о Ричарде III, оно не могло не вызывать у читателей весьма рискованных аналогий с политической системой тюдоровской Англии. Сам Мор ясно сознавал всю опасность своего замысла. Вот заключительный эпизод из английской версии «Истории Ричарда III», рассказывающий об откровенной беседе между герцогом Г. Бэкингемом и мудрым епископом Илийским (Д. Мортонем). «Я не люблю мно-

го говорить о государях,— признался епископ,— слишком уж это небезопасно: ведь даже если речь безупречна, поймут ее не так, как хотел бы говорящий, а так, как заблагорассудится правителю» (15, 2, 92—93). При этом он напомнил басню Эзопа о льве, который под страхом смерти запретил всем рогатым зверям находиться в лесу. В результате из леса в страхе побежали не только рогатые звери, но даже и те, кто имел на лбу шишку,— ведь неизвестно, а вдруг и про шишку скажут, что это рог.

И все же многое из того, чего по политическим соображениям Мор не смог сказать в своей неоконченной «Истории Ричарда III», он выразил в других сочинениях — в латинских эпиграммах и в «Утопии». В политическом идеале «Утопии» осуждение тирании как политической системы находит свое логическое завершение.

Гуманистическое мировоззрение Мора, чисто ренессансный интерес к человеку, к его внутреннему миру, уважение к человеческому достоинству независимо от социальной принадлежности отчетливо проявились в литературном творчестве английского гуманиста. Его сочинения, выражавшие идеи свободолюбия, в условиях феодальной Европы XVI в. имели глубоко прогрессивное значение, они способствовали развитию политической идеологии формирующейся буржуазии.



## «УТОПИЯ»



очинение, снискавшее Мору всемирную славу у будущих поколений, поразило и его современников-гуманистов, восхищавшихся пронизательностью, с которой автор отметил «полностью неведомые людям источники того, откуда в государстве возникает зло и откуда может в нем возникнуть благо...» (6, 97)\*. Под впечатлением «Золотой книжечки о наилучшем

---

\* Вскоре после выхода в свет латинского оригинала «Утопии» появилось несколько ее переводов на новые языки. В 1524 г. в Базеле Иоганном Бебелем было осуществлено первое издание произведения Мора на немецком языке. В 1548 г. в Венеции вышло первое итальянское издание «Утопии» в переводе Ортензио Ландо. Издание подготовил известный итальянский гуманист Анточио Франческо Дони, который вскоре и сам откликнулся на книгу Мора оригинальным сочинением — диалогом «Миры». В 1550 г. «Утопия» вышла на французском, в 1551 г. — на английском, в 1553 г. — на голландском языке. В 1637 г. был издан первый перевод «Утопии» на испанский язык, выполненный Франсиско де Кеведо.

Самые первые переводы сочинения Мора на новые языки воспроизводили лишь вторую его часть, содержащую описание идеального государства утопийцев, и полностью опускали первую книгу, посвященную критике огораживаний в Англии, а также внутренней и внешней политики феодальных государств тогдашней Европы.

устройстве государства» французский гуманист Гийом Бюде в 1517 г. утверждал, что и его столетие, и последующие века будут почитать «Утопию» как школу верных и полезных начал, «из которой каждый сможет брать и приспособлять перенятые установления к собственному своему государству» (6, 94).

Чем же так привлекало сочинение Мора его образованных современников? Прежде всего тем, что книга откликнулась на самые животрепещущие проблемы общественной и политической жизни. Массовое разорение крестьян и ремесленников, катастрофический рост нищеты наряду с богатством немногих, политический произвол феодальных верхов, грабительские войны, жестокие судебные расправы над теми, кого голод и нищета толкали на воровство, наконец, безнравственность государства, заботящегося лишь об интересах привилегированных сословий в ущерб трудящейся массе, — вот далеко не полный перечень тем, поднятых Мором в «Утопии».

Первое издание «Утопии», подготовленное заботами друзей Мора, прежде всего Эразма и Петра Эгидия, вышло в Лувене в декабре 1516 г. В марте 1517 г. Эразм и Мор уже вели переговоры о новом, исправленном издании книги, которое и было осуществлено в конце того же года в Париже. Затем последовало третье, базельское издание (март и ноябрь 1518 г.), предпринятое знаменитым типографом Иоганном Фробеном. Это издание считается наиболее авторитетным прижизненным изданием «Утопии».

Гуманистическая эрудиция, позволявшая осваивать опыт истории, сопоставлять прошлое с настоящим, существенно расширяла политический кругозор мыслителей XVI в. Наследие античных

философов, историков и политиков стало своеобразной школой для ранних буржуазных просветителей-гуманистов. Каждое сколько-нибудь оригинальное произведение общественно-политической мысли XVI в. обнаруживает определенную преемственность по отношению к идейному наследию античного мира. Не случайно в сочинениях Эразма, Мора, Бюде, Рабле и других видных гуманистов можно встретить множество явных и скрытых цитат из древних авторов.

Наиболее полный обзор и анализ источников «Утопии» и параллелей к ней из античной, средневековой и ренессансной литературы XV—XVI вв. дан в исследованиях Э. Сурца (см. 131. 132). Среди античных классиков, оказавших наибольшее влияние на автора «Утопии», Сурц называет Платона, Аристотеля, Плутарха, Цицерона, Сенеку, Диогена Лаэртского, Лукиана, Тацита, Исократ, Ксенофонта. Сурц отмечает также связь «Утопии» с английской средневековой литературой, с наследием итальянских гуманистов — Марсилио Фичино, Леона Баттисты Альберти, Франческо Патрици из Сиены и др.

Размышляя о наилучшем политическом устройстве, Мор и его современники-гуманисты сравнивали господствующую феодально-абсолютистскую политическую систему с античной демократией — с греческим полисным устройством и Римской республикой. Такие сопоставления мы находим в латинских эпиграммах Мора и в «Утопии». В стихах, написанных почти одновременно с «Золотой книжечкой...», Мор прямо говорит о преимуществе выборных республиканских учреждений (в частности, сената с выборным консулом) по сравнению с наследственной монархией: «Избран народом сенат, короли же рождаются в коронах; жребий

здесь правит слепой, там же — надежный совет. И понимает сенат, что он создан народом, король же думает, что для него создан подвластный народ» (7, 55).

Демократические политические симпатии гуманиста получили наиболее глубокое обоснование в «Утопии». Политический строй идеального государства Мора основан на выборности всех должностных лиц, ибо демократия наиболее адекватно выражает интересы общества в целом. Феодално-монархический принцип политического устройства представляется автору «Утопии» неприемлемым для идеального государства, где должно быть осуществлено подлинное народоправство. В этой связи никак нельзя согласиться с определениями политического строя утопического государства Мора как «выборной монархии» или «своеобразной ограниченной монархии», которые иногда встречаются в зарубежной и в советской литературе (см. 37). Подобные определения основаны на невнимательном прочтении оригинала «Утопии» и весьма свободном толковании термина «принцепс», что уже отмечалось в отечественной историографии (см. 23, 111). Среди переводчиков и исследователей «Утопии» установилась давняя традиция, идущая еще от первого переводчика этой книги на английский язык Р. Робинсона, согласно которой латинское слово *prinsepis*, обозначавшее высшее должностное лицо в государстве утопийцев, принято было переводить более понятным, хотя и не точным термином «князь» или «король» (см. 5, 116—117). Отсюда устойчивая тенденция подчеркивать монархические черты в политическом строе Утопии. Между тем пожизненно избираемый принцепс, или правитель, утопийцев отнюдь не располагает какой бы то ни было княжеской или ко-

ролевской властью в традиционном феодально-монархическом понимании. Это скорее всего высшее должностное лицо города, действия которого контролируются «собранием сифогрантов», сенатом и в исключительных случаях «собранием всего острова». В Утопии «принимать решения помимо сената или народного собрания о чем-либо, касающемся общественных дел, считается уголовным преступлением» (6, 181—182), а малейшее подозрение в стремлении правителя к тирании ведет к его смещению и избранию на эту должность нового лица, ибо «в хорошо устроенном государстве тирания ненавистна» (6, 181).

Рассуждая о наилучшем устройстве государства, Мор, как и многие его предшественники — античные авторы и мыслители Возрождения, основывался на учении Аристотеля. Следуя автору «Политики» Мор считал наиболее предпочтительной «смешанную» форму правления, т. е. государственный строй, в котором соединяется несколько форм (см. 60, 221—222). Аристотелевская идея смешанного правления находит в «Утопии» оригинальное воплощение. Государство утопийцев представляет собой федерацию из 54 самоуправляющихся полисов, или городов-государств. Все полисы с прилегающими сельскими округами имеют одинаковое устройство, для которого характерно смешанное правление с явным преобладанием демократии (см. 60, 47—48). Мор ограничивается описанием лишь одного, главного города утопийцев — Амаурота, поскольку, «кто узнаёт об одном из городов, узнаёт обо всех: так они похожи друг на друга...» (6, 177).

Во главе каждого из городов Утопии стоит правитель; его избирают пожизненно путем тайного голосования. Наряду с правителем в городе

действует коллективный орган власти — сенат. Решающая роль принадлежит амауротскому сенату, в котором ежегодно собираются по три «старых и умудренных опытом гражданина» от каждого города для обсуждения общегосударственных дел. Амауротский сенат — этот совет старейшин, — по-видимому, и есть наивысший орган власти в Утопии, если не считать народного собрания всего острова, созываемого лишь в самых исключительных случаях. Функции высших органов власти утопийцев обрисованы Мором лишь в самых общих чертах и далеко не всегда ясны. Наиболее важная функция амауротского сената — постоянный контроль над производством и распределением в общегосударственном масштабе, дабы на территории острова поддерживались равенство и изобилие.

В Утопии все важные вопросы предварительно обсуждаются в каждой семье, затем особые должностные лица — сифогранты, избираемые по одному от 30 семейств, обсудив дело с гражданами, которых они представляют, совещаются друг с другом и объявляют свое решение сенату. Следовательно, народ через своих представителей постоянно контролирует деятельность сената. Народ сам выдвигает кандидатов на пост главы города, а 200 сифогрантов путем тайного голосования выбирают из них наиболее пригодного. Помимо сифогрантов, представляющих категорию низших должностных лиц в государстве утопийцев, граждане избирают высших магистратов — траниборов, являющихся ближайшими советниками правителя во всех общественных делах. Таким образом, республика утопийцев — это как бы «одна большая семья», основанная на принципе равенства.

Высшие должностные лица и сам правитель в

Утопии избираются из числа ученых. В политическом строе Утопии воплощается гуманистическая мечта о разумном устройстве общества. Согласно Морю, только просвещение, только решающая роль ученых в управлении государством ведут к торжеству разума над невежеством и суевериями и тем обеспечивают благополучие в мирских делах. Правители должны стать учеными, а ученые — правителями. Ведь еще Платон, пишет Мор, утверждал, что «государства только тогда будут счастливы, когда царствовать станут философы...» (6, 149). К научным занятиям побуждаются все граждане. Для этого на острове созданы благоприятные условия. Каждый утопиец располагает достаточным досугом, для всех граждан ученые ежедневно по утрам читают лекции, любой обнаруживший способности к наукам освобождается от повседневного обязательного труда и переводится в разряд ученых.

Основой процесса познания Мор считает материальный опыт. Науки, процветающие в Утопии, не только целиком основываются на практике, но и служат ей. Так, в результате тщательного изучения природы утопийцы научились предугадывать дожди, ветры и прочие перемены погоды. Мор подчеркивает, что знания утопийцев, позволяющие им предсказывать погоду, ничего общего не имеют с гаданиями и суевериями, но получены благодаря долгому опыту наблюдений. Жители Утопии успешно занимаются астрономией. Они изобрели ряд остроумных приборов, с помощью которых можно вести точные наблюдения, и весьма сведущи в науке о движении небесных тел. Зато, иронизирует Мор, они ничего не знают об астрологии, «обо всем этом обмане лживых прорицаний по звездам» (6, 210).

Основанные на изучении окружающего мира науки утопийцев Мор противопоставлял схоластике. В наследии древних, по его словам, утопийцы высоко ценят труды естествоиспытателей — Гипократа, Галена, Феофраста. Жители Утопии достигли больших успехов в математике, диалектике, музыке. Однако, с юмором замечает Мор, если утопийцы почти во всем равняются с древними, то они далеко уступают изобретениям новых диалектиков, т. е. схоластов (см. 6, 209). Длинный перечень древних авторов, пользующихся большим уважением в Утопии, — свидетельство симпатий самого гуманиста к античной, преимущественно греческой, культуре. Утопийцы хорошо знают и ценят Платона и Аристотеля, Гомера, Софокла, Еврипида, Лукиана, Геродота, Фукидида, Плутарха и других древних авторов.

Широте умственных интересов утопийцев способствует глубоко демократическая система образования. Все граждане Утопии обоего пола проходят обязательное обучение в школе. Это обучение не ограничивается усвоением теории, но сочетается с практическими занятиями земледелием и ремеслом, протекающими в форме игр и упражнений. Говоря современным языком, это не что иное, как принцип политехнизации обучения, свидетельствующий о прогрессивных педагогических взглядах Мора.

По мнению автора «Утопии», высшее образование в совершенном обществе должно быть доступно всем людям физического труда. Каждый гражданин Утопии, обнаруживший интерес и способности к научным занятиям, получает от государства освобождение от повседневного труда для основательного изучения наук. Подобный демократизм в деле образования, конечно, был необыч-



ным явлением в то время. Гуманистический идеал просвещения у Мора обретал новые качества, предвосхитившие некоторые черты системы образования при социализме. В этом Мор намного опередил своих современников, деятелей раннего буржуазного просвещения.

Автор «Золотой книжечки» мечтал о таком устройстве общества, где человек обретает реальную возможность счастья, в том смысле, как оно понималось гуманистами: обеспеченный досуг и свобода для творческой деятельности, в которой предпочтение отдается научным занятиям. «...Власти не занимают граждан против их воли излишним трудом, поскольку государство это так устроено, что прежде всего важна только одна цель: насколько позволяют общественные нужды, избавить всех граждан от телесного рабства и даровать им как можно больше времени для духовной свободы и просвещения. Ибо в этом, полагают они, заключается счастье жизни» (6, 190). Но для занятий науками нужна прежде всего свобода от материальных забот. В классовом обществе такая свобода всегда обеспечивается за счет эксплуатации человека человеком. Гуманист же мечтал о равенстве и справедливости для всех людей, о том, чтобы дать одинаковые возможности для счастья каждому члену общества. Первым условием для этого Мор считал всеобщий обязательный труд, дабы ни один из граждан не мог жить за счет другого. Равномерное распределение труда между всеми гражданами, полагал Мор, позволит обществу сократить необходимый повседневный труд до 6 часов в сутки и одновременно даст возможность в изобилии обеспечить граждан всем, что нужно для нормальной жизни. Но только всем самым необходимым. Трезво оценивая хозяйствен-

ные возможности своего времени (то, что мы называем сегодня уровнем развития производительных сил), автор «Утопии» предвидел, что предлагаемая им мера все же не сможет обеспечить безграничного изобилия материальных благ и того роскошного образа жизни, который был доступен, например, наиболее богатым представителям феодальной знати. Гуманист и не ставил целью создание условий для удовлетворения неограниченных материальных потребностей общества в целом и каждого в отдельности, полагая, что для счастья человека предпочтительнее разумное самоограничение в пользовании материальными благами, но избавление от «телесного рабства», от изнурительного труда по добыванию средств к жизни, и духовное творчество. Без самоконтроля в пользовании материальным богатством, по мнению Мора, невозможно обрести подлинное счастье, хотя гуманист вовсе не отвергает и наслаждения материальными благами. Ограничивая себя в более примитивных радостях — довольствуясь грубым платьем, простой пищей и скромным жилищем, утопийцы зато обретают духовную свободу, возможность жить богатой духовной жизнью. В нарочитой скромности, отчасти даже суровости образа жизни счастливого острова Утопии виден не только протест гуманиста против безумного расточительства и духовного убожества господствующих классов, но и гениальное предостережение против нравственной деградации, бездуховности, к которой неизбежно приводит человека и общество чрезмерная погоня за материальными благами, примитивными наслаждениями. Аскетизм автора «Утопии» можно с полным основанием рассматривать как призыв к воспитанию умения наслаждаться самыми простыми благами, как своеобраз-

ный протест против самой идеи общества потребления.

Исследователи, подчеркивающие аскетизм и суровость утопийского образа жизни, обычно ссылаются то на монастырский идеал средневековья, то на антигуманный характер самого утопического мифа (см., напр., 74. 92. 98. 144). В действительности же истоки этого аскетизма коренятся в своеобразии ренессансной гуманистической этики, которая отнюдь не совпадает с традиционной христианской этикой, но скорее противоречит ей. Гуманистическая концепция защищала оптимистический взгляд на человека. Согласно этой концепции, человеку самой природой предопределено стремление к счастью. Земное счастье человека и всего общества — основной предмет философских раздумий автора «Золотой книжечки». Уже в самой постановке проблемы Мор отходит от средневековой христианской морали, подчеркивавшей греховность человеческой природы и призывавшей к аскетическому восприятию мира, к добровольному отказу от мирских соблазнов ради небесного блаженства в потустороннем мире. Гуманист не только не упоминает о «первородном грехе падшей человеческой породы», который должно искупить умерщвлением грешной плоти, но исходит из противоположного. «Утопия» учит, что человек от природы добр, что разум влечет его к добру, справедливости, счастью — не только для себя, но и для ближнего. Особая красота и привлекательность человеческого бытия, согласно Морю, — в служении людям. «...Похищать чужое удовольствие, гоняясь за своим, — несправедливо. И, напротив, отнять что-нибудь у самого себя и отдать это другим — как раз долг человечности и доброты; этот долг никогда не забирает у нас столько,

сколько возвращает нам назад» (6, 214). Отказываясь от меньших радостей, человек обретает большее наслаждение, которое он находит в нравственном удовлетворении, в сознании исполненного долга перед людьми.

Итак, в противоположность христианскому аскетическому идеалу Мор стремится найти тот идеал гармонии физических и духовных благ, который, по понятиям гуманиста, только и может обеспечить всю полноту индивидуального счастья человека. Другой аспект проблемы счастья — соотношение индивидуального и общественного. Не может быть счастлив человек, эксплуатируя себе подобных. Подлинное счастье индивидуума предполагает благополучие всего общества в целом.

Европейскому обществу XVI столетия, основанному на социальном неравенстве и эксплуатации, Мор противопоставил свой идеал — глубоко продуманную схему общественного строя, при котором нет частной собственности. Все материальные блага принадлежат здесь труженикам. Общими в Утопии являются не только природные богатства, но и вся продукция общественного производства — она поступает в распоряжение всех граждан. В Утопии действует принцип распределения всех материальных благ по потребностям. Государство в лице сената производит учет и распределение продуктов потребления в интересах всего общества. Каждый отец семейства в Утопии бесплатно получает все, что нужно ему и его близким, ведь «всех товаров вполне достаточно и ни у кого нет страха, что кто-нибудь пожелает потребовать более, чем ему надобно...» (6, 193).

В отличие от некоторых древних утопий (например, «Государства» Платона), главное внимание уделявших общественному потреблению и про-

возглашавших общность потребления, Мор пытается найти справедливую систему организации производства. В Утопии изобилие материальных благ. Каковы его источники? Прежде всего здесь нет частной собственности, а труд обязателен для всех. Помимо сельского хозяйства, которым заняты все, каждый изучает еще какое-либо ремесло, а иногда и несколько ремесел. Таким образом, в Утопии нет людей, ведущих паразитический образ жизни. Мор подробно перечисляет те категории населения в современном ему государстве, которые он считает худшей частью общества, живущей трудами других. Это женщины, не занятые полезным трудом, это «праздная толпа священников и монахов», знатные владельцы поместий с их многочисленной челядью и, наконец, «здоровые и крепкие нищие-бездельники, прикрывающиеся какой-нибудь болезнью...» (6, 186). Так же как и этих паразитов, Мор порицает всех, кто своим ремеслом обслуживает богачей, изготавливая предметы роскоши. Если всех праздных занять полезным трудом, то, как он полагает, понадобится немного времени для изготовления в достаточном количестве и даже с избытком всего того, что требуют польза и удобство.

Проектируя новую организацию труда, Мор утверждал, что такая система трудовой повинности, как в Утопии, отнюдь не превращает труд в тяжелое бремя, каковым он был для тружеников всей тогдашней Европы. Обязательный труд в государстве утопийцев является здоровой потребностью и удовольствием для человека. Сифогранты в Утопии следят за тем, чтобы никто не работал с раннего утра до поздней ночи и не утомлялся «подобно вьючному скоту». Когда нет необходимости в шестичасовой работе, а в Утопии это бы-

вает довольно часто, на повседневный труд отводится еще меньше времени.

Таким образом, Мор полагает, что обилие материальных благ может быть достигнуто благодаря уничтожению социального паразитизма и системе всеобщей трудовой повинности. Однако сами по себе эти меры еще не могут избавить общество от «порабощающего человека подчинения его разделению труда» (1, 19, 20) и создать изобилие. Они не способны освободить людей от многих видов тяжелого и неприятного труда. Реальное воплощение гениальной мечты Томаса Мора о всеобщем изобилии, позволяющем перейти к распределению по потребностям, исторически возможно лишь на высшей фазе коммунизма. «...Когда вместе с всесторонним развитием индивидов вырастут и производительные силы и все источники общественного богатства польются полным потоком, лишь тогда можно будет совершенно преодолеть узкий горизонт буржуазного права, и общество сможет написать на своем знамени: Каждый по способностям, каждому по потребностям!» (1, 19, 20). Но для этого нужен колоссальный рост производительных сил, который немислим без развития науки и техники.

Автор «Утопии» не придает техническому прогрессу существенного значения. Технический уровень рисуемой им цивилизации — уровень Европы начала XVI в. Не удивительно поэтому, что проблему тяжелых и неприятных работ Мор вынужден решать с помощью рабства или религии. Например, при общественных трапезах все наиболее грязные и трудоемкие работы исполняются рабами. Здесь Мор не выходит за пределы платоновской утопии. Наряду с рабами такой труд несут и некоторые свободные граждане Утопии,

делающие это в силу своих религиозных убеждений.

Рабы в Утопии, так же как и в идеальном государстве Платона,—бесправная категория населения, обремененная тяжелой общественной трудовой повинностью. Они закованы в цепи и «постоянно пребывают в работе». Правда, в отличие от рабовладельческого государства Платона удельный вес рабов в общественном производстве Утопии незначителен, ибо основными производителями все же являются полноправные граждане. Рабство здесь имеет специфический характер: оно является также наказанием за преступления и средством трудового перевоспитания. Главным источником рабства в Утопии является уголовное преступление, совершаемое кем-либо из ее граждан. Причем Мор подчеркивает, что рабство в Утопии полагается за такое преступление, которое в Европе обычно карается смертью.

Рабство в качестве меры наказания, заменяющей смертную казнь, Мор противопоставил жестокому уголовному законодательству европейских государств XVI в., согласно которому простая кража в большинстве случаев каралась смертью. Мор выступал решительным противником применения смертной казни за уголовные преступления, ибо ничто в мире, писал он, по ценности не может сравниться с человеческой жизнью (см. 6, 138). Таким образом, рассматривать рабство в Утопии следует конкретно-исторически — в связи с практикой тогдашнего уголовного законодательства. Удел рабов в Утопии, очевидно, был легче, чем положение большинства задавленных нуждой и эксплуатацией крестьян и ремесленников в тюдоровской Англии. Не случайно Мор пишет, что некоторые трудолюбивые бедняки из другого народа

предпочитали пойти в рабство к утопийцам добровольно. Сами утопийцы, принимая таких людей как рабов, относились к ним с уважением и обращались с ними мягко, отпуская их обратно на родину по первому желанию, да еще и награждая при этом.

Существование рабов в идеальном государстве явно противоречит принципам равенства, на основе которых Мор проектировал общественный строй Утопии. Совершенно очевидно, что ни о каком полном равенстве в «Утопии» говорить не приходится. И дело здесь не только в наличии бесправной категории рабов, занятых самыми тяжелыми видами труда, но и в явно привилегированном положении людей умственного труда, ученых, из сословия которых выбираются правители идеального государства и траниборы. Привилегией ученых является также освобождение их от повседневного, обязательного для всех прочих граждан Утопии физического труда. Именно здесь отчетливее всего обнаруживается социальная ограниченность ренессансного гуманизма, выдвигавшего на первый план элитарный принцип, подчеркивавшего первостепенное значение интеллектуального труда и духовных ценностей и соответственно роль представителей духовной элиты в жизни общества.

Между тем уже во времена Мора были мыслители, которые более радикально, нежели гуманисты, подходили к проблеме равенства, например идеолог и вождь Крестьянской войны в Германии Томас Мюнцер, чье религиозное учение, проповедовавшее в христианской форме пантеизм, местами даже приближалось к атеизму, а «политическая программа была близка к коммунизму...» (1, 7, 370—371). В отличие от автора «Утопии» этот мыслитель был революционным вождем кре-



стьянства и плебейства и требовал «немедленного установления царства божьего на земле» путем революционного насилия. Под «царством божьим» Мюнцер понимал такой общественный строй, в котором не будет ни частной собственности, ни классовых различий и восторжествует наиболее справедливый, с его точки зрения, идеал общности имущества и полного равенства (см. 1, 7, 371).

Для гуманиста XV—XVI вв. труд для обеспечения средств существования — это «телесное рабство», которому противопоставлялась духовная, интеллектуальная деятельность. Ни у одного гуманиста при всем его уважении и сочувственном отношении к простым людям труда мы не встретим апологии труда как такового. Достойным человека гуманист считает лишь умственный труд, которому только и должно отдавать свой досуг. В понимании физического труда лишь как телесного бремени мы находим объяснение многих сторон утопического идеала Мора. Мор предпочитает всеобщую трудовую повинность и скромную, но обеспеченную всем необходимым жизнь на началах равенства, нежели осуществление порочного принципа неограниченного досуга для избранных за счет эксплуатации остальных членов общества.

Основная хозяйственная единица Утопии — семья. При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что семья утопийцев необычная и формируется она не только по принципу родства. «Семья» утопийцев представляет собой в значительной мере искусственное образование, создаваемое на основе профессиональной принадлежности ее членов. «По большей части каждого выучивают ремеслу старших. Ибо к этому чаще всего влекутся они от природы. Если же кого-либо привлекает к себе иное занятие, то его принимает

другое хозяйство (семейство.—И. О.), ремеслу которого он хотел бы обучиться» (6, 183—184). Отношения в семье строго патриархальные. Во главе семьи стоит старейший. «Жены служат мужьям, дети — родителям и вообще младшие... старшим» (6, 192—193). В Утопии распространено почитание предков. Патриархальные отношения в семье, а также ярко выраженный ее ремесленный, профессиональный признак живо напоминают реальный прототип семейной общины утопийцев — идеализированную ремесленную общину средних веков.

В отличие от традиционного порядка вещей, когда город выступал по отношению к деревне как эксплуататор, горожане-ремесленники Утопии одновременно являются и земледельцами. Граждане по очереди переселяются в прилегающие к городу сельские округа, где работают в течение двух лет, а по истечении срока возвращаются обратно в города, к ремесленному труду. Жители города считают себя по отношению к деревенской округе «скорее держателями, чем владельцами этих земель» (6, 174). Искусственно созданный семейно-патриархальный коллектив Мор считает наиболее приемлемой формой организации труда как в ремесле, так и в земледелии. Главная производственная ячейка в сельском хозяйстве Утопии также большая община, насчитывающая не менее сорока членов — мужчин и женщин — и вдобавок еще двух прикрепленных к ней рабов. Во главе такого сельского «семейства» стоят «хозяин и хозяйка, почтенные и в годах» (см. 6, 174—175).

Автор «Утопии» пытался по-своему преодолеть исторически сложившееся противоречие между городом и деревней, однако он делал это слишком упрощенно, заставляя своих утопийцев время от

времени переселяться на два года из города в деревню. Мор видел, что земледельческий труд, особенно в условиях Англии XVI в., при тогдашней технике сельского хозяйства, был тяжелым бременем для тех, кто занимался им всю жизнь. Стремясь облегчить труд земледельца в своем идеальном обществе, Мор превращает земледелие в обязательную, хотя и временную повинность для всех граждан.

Социально-политическому строю Утопии соответствуют принципы ее внешней политики. В противоположность феодально-рыцарской морали, считавшей военное ремесло делом чести и славы, утопийцы решительно осуждают войну как род деятельности, недостойный человека. Для них «нет ничего бесславнее славы, добытой на войне» (6, 242). Сурово осудив в «Утопии» политику феодальной агрессии, Мор, однако, далек от пацифизма. При всей ненависти утопийцев к войне они опытные и храбрые солдаты, которые не только готовы с оружием в руках защищать свой остров от любого захватчика, но и всегда рады помочь дружественным народам «защитить свои пределы». Столь же охотно жители Утопии помогают любому народу свергнуть ненавистное иго тирана. При этом, ведя войну, утопийцы стремятся избежать кровопролития, дабы народ враждебной страны не страдал из-за безумной политики своих правителей. Они предпочитают побеждать врага искусством и хитростью. Даже тогда, когда их побуждают к войне, утопийцы преследуют одну цель — любым путем сделать войну излишней. В такой форме Томас Мор — гуманист высказал свое отношение к феодальным войнам, сопровождавшимся массовыми убийствами, разрушениями городов и опустошениями.

Для понимания гуманистической концепции Мора необходимо наряду с социально-политическими проблемами «Утопии» исследовать также ее этический и религиозный аспекты.

Нетрудно заметить, что главное в утопийской этике — это проблема счастья. Как полагают жители «Утопии», человеческое счастье заключается в удовольствии, наслаждении, но не во всяком, а лишь в «честном и добропорядочном», основанном на добродетели и устремленном в конечном итоге к высшему благу (см. 6, 210; 212). Ставя и решая эти «вечные» проблемы, Мор обнаруживает основательное знакомство с древнегреческой философией, в частности с Платоном и Аристотелем. Об этом свидетельствует не только общность поставленных проблем и общность терминологии, но и многочисленные почти текстуальные совпадения «Утопии» с диалогами Платона «Филеб», «Государство», а также «Этикой» Аристотеля.

Речь идет о глубоком понимании существа этической философии Платона, без искажений и христианской тенденциозности, которую было бы естественно предположить у католика Мора. Прежде всего это обнаруживается, когда Мор рассматривает такие важнейшие категории, как «удовольствие» и «наслаждение». «Удовольствие» в этике утопийцев определяется как «всякое движение и состояние тела и души, пребывая в которых под водительством природы, человек наслаждается» (6, 215). Так же как и в диалоге Платона «Филеб», в «Утопии» дается тщательная классификация родов и видов удовольствий, которые подразделяются на истинные и ложные. Истинные удовольствия — это в первую очередь духовные, и в особенности «та сладость, которую порождает созерцание истины» (6, 220). К ис-

тинным относятся также телесные удовольствия, отвечающие здоровой человеческой природе и не причиняющие вреда окружающим. Само здоровье утопийцы признают величайшим удовольствием и основой всего. При всем жизнеутверждающем характере этики «Утопии», отвергающей аскетизм и прославляющей неотъемлемое право человека на счастье и земные радости, Мор далек от проповеди плоского гедонизма. Напротив, подобно Сократу в диалоге Платона «Филеб», автор «Утопии» убийственно иронически относится к самой идее, что человек способен испытать полное удовлетворение, наслаждаясь физическими удовольствиями (см. 6, 223).

«Первыми и самыми главными» утопийцы считают удовольствия, связанные с упражнением в добродетели и сознанием праведной жизни (см. 6, 222). При этом в духе учения стоиков под добродетелью подразумевается «жизнь в соответствии с природой», к которой, по мнению утопийцев, люди предназначены самим творцом (см. 6, 212). Но если природа внушает человеку быть добрым к другим, то она не велит ему «быть суровым и беспощадным к себе самому», напротив, сама природа предписывает нам наслаждение «как предел всех наших деяний...» (6, 213). Иными словами, автор «Утопии» исходит из убеждения, что аскетизм противоречит человеческой природе. Такова реакция гуманиста на феодально-католическую этику.

Утопийцы любят и ценят красоту тела, силу, проворство. Им присуще чувство благоговения перед красотой мира. Они считают, что «презирать красоту, ослаблять силы, обращать проворство в лень, истощать тело постами, причинять вред здоровью и отвергать прочие благодеяния природы в

высшей степени безумно» (6, 224). Исключение, согласно этике утопийцев, допустимо лишь тогда, когда человек добровольно пренебрегает своим благом ради пламенной заботы о других и об обществе, «ожидая взамен этого своего труда от Бога бóльшего удовольствия» (6, 224).

Жители счастливого острова с радостью и благодарностью признают милость «матери-природы», одарившей человека способностью наслаждаться душой и телом. Впрочем, они убеждены, что следовать надо не всякому влечению природы, а лишь тому, которое повинуется разуму. «...Разум возжигает у смертных... любовь и почитание величия Божьего, которому мы обязаны и тем, что существуем, и тем, что способны обладать счастьем... он наставляет и побуждает, чтобы мы жили в наименьшей тревоге и наибольшей радости и прочим всем помогали в достижении того же» (6, 212). Этика утопийцев обосновывается и аргументируется прежде всего доводами разума. Утопийцы считают свою этику наиболее разумной прежде всего потому, что она полезна для общества в целом и для каждого члена общества в отдельности.

Другой критерий, которым руководствуются в своей этической философии граждане совершенного государства,— религия, постулирующая идею бессмертия души и ее божественного предназначения к счастью. Утопийская этика подкрепляется также верой в загробное воздаяние за добрые и дурные дела. В «Утопии» нет места для религиозных распрей и ненависти. Каждый гражданин может исповедовать ту религию, которая ему нравится. Религии утопийцев отличаются друг от друга не только на всем острове, но и в каждом городе. Общим для них является то, что

они предписывают всем гражданам строгое соблюдение разумных и полезных для всего общества норм морали и установленных политических порядков. Утопийцы строго соблюдают закон, по которому никого нельзя наказывать за его религию (см. 6, 258 — 259). Поэтому в Утопии уживаются и языческие верования, и христианство.

Однако большая часть жителей Утопии верит в «некое единое божество, вечное, неизмеримое, неизъяснимое», являющееся причиной всего сущего, т. е. создателем Вселенной (см. 6, 255—256). Таким образом, автор «Утопии» отдает явное предпочтение некой форме деизма. Такая религия не имеет ничего общего ни с католицизмом, ни с будущим протестантизмом. Истоки ее можно обнаружить в концепции универсальной религии флорентийских неоплатоников и Николая Кузанского.

Всякий, кто отрицает бессмертие души, не пользуется доверием утопийцев, но не из-за религиозного предубеждения, а вследствие ложной идеи о несовместимости нравственности с атеизмом. Неверие в бессмертие души Мор отождествлял с полным отсутствием моральных принципов, предусматривающих необходимость сочетания личных и общественных интересов. И в этом он оставался сыном своего времени. Однако даже в отношении атеистов жители острова не применяют никаких репрессий в силу убеждения, что никто не волен над своими чувствами (см. 6, 260).

Идея веротерпимости, которую защищал Мор накануне Реформации, задолго предвосхитила принцип, сформулированный лишь в конце XVI в. «Нантским эдиктом», не говоря уже о том, что в решении религиозного вопроса автор «Утопии»

был намного последовательнее, чем составители этого документа.

Религия утопийцев проникнута духом рационализма и имеет довольно утилитарный характер. Она освящает лишь то, что отвечает интересам всего общества. Автор «Утопии» настойчиво пытается согласовать религию с общественной пользой и доводами разума. В своем неосознанном стремлении вырвать человеческий разум из религиозных пут, предоставив ему безграничные возможности к познанию, он приходит к тому, что объявляет все разумное угодным богу. Рационалистический момент в религии утопийцев играет настолько важную роль, что в конечном счете голос разума воспринимается ими как глас божий; сам процесс познания окружающего мира обретает под пером гуманиста божественную санкцию.

Очевиден разительный контраст между рационалистической, лишенной конфессионализма гуманистической религией Утопии, с ее веротерпимостью и уважением к религиозным верованиям других народов, и официальным католицизмом времен Реформации, религиозных войн и народных еретических движений. Однако сам Мор, создававший «Утопию» в период гуманистических исканий путей реформы церкви, накануне эпохи Реформации, по-видимому, не считал религиозную концепцию «Утопии» противоречащей христианской религии. Более того, он, вероятно, желал бы, чтобы католицизм, упрощенный и очищенный от схоластики в результате реформы, позаимствовал некоторые черты религиозной концепции утопийцев.

Такова была трактовка религиозно-этических проблем у Томаса Мора в период, предшествовавший Реформации. Впоследствии под влиянием Реформации взгляды Мора сильно эволюциони-



ровали в сторону ортодоксального католицизма.

Религиозно-этическая концепция «Утопии», несомненно, возникла под влиянием гуманистического движения за реформу церкви; она непосредственно обусловлена потребностями времени, которые позднее реализуются в реформационном движении: у нее те же социальные и идеологические корни, что и у Реформации,— кризис феодального общества и его господствующей церковно-католической идеологии. И в этом смысле религиозная концепция «Утопии» есть не что иное, как попытка идейного преодоления кризиса феодальной идеологии, предпринятая на основе гуманистической доктрины «естественной религии». Основная тенденция, определяющая существо и самостоятельное значение новой, гуманистической этики, сводится к обоснованию теории нравственности исходя из самой природы человека как разумного существа, для которого естественно и нормально стремление к совершенству и счастью. Своеобразие этой доктрины заключалось в синтезе античной этики (элементов этики Платона, Эпикура, стоиков) и очищенного от схоластического догматизма христианства. Это, разумеется, не означает, что языческая философия греков и христианство как официальная идеология феодального общества не противоречат друг другу. Не случайно с наступлением Реформации широкая гуманистическая трактовка религиозно-этических проблем у Мора, пожелавшего остаться в лоне католической церкви, уступает место конфессионализму, нетерпимости к «еретикам», т. е. ко всем тем, кто хотя бы в малейшей степени расходился с официальной католической доктриной в таких вопросах, как авторитет церкви и папы, свобода воли, отношение веры к разуму и т. д.

Оригинальность Мора как мыслителя эпохи Возрождения в том, что он ищет путь к совершенной этике в радикальном переустройстве общества на началах социальной справедливости, равенства и братства. Уничтожив собственность и деньги, утопийцы добились коренного решения ряда этических проблем, над которыми тщетно бились поколения мыслителей античности и средневековья. В частности, отменив деньги, «утопийцы избавились и от алчности. Какое множество бед отсекали они, какую жатву преступлений вырвали они с корнем!» (6, 276). Исчезли многие социальные пороки и конфликты: «обманы, кражи, грабежи, раздоры, возмущения, тяжбы, распри, убийства, предательство, отравления, каждодневно наказывая которые, люди скорее мстят за них, чем их обуздывают...» (6, 276—277). Там, где господствует частная собственность, общественное и личное благо не только не совпадают, но нередко противоречат друг другу, ибо каждому известно, что «если он сам о себе не позаботится, то, как бы ни процветало государство, он все равно погибнет от голода; поэтому необходимость побуждает его прежде принимать в расчет себя, а не народ...» (6, 273). Отсюда непреодолимое противоречие морали классового общества; нормой индивидуального поведения становится борьба за существование — эгоистическое преследование личных выгод и лицемерная мораль: «...если даже и говорят повсюду о благополучии общества, то заботятся о своем собственном» (там же). Только при условии общественной собственности на средства производства, по Мору, возможно действительное совпадение интересов индивидуума и общества. Таким образом, гуманист не ограничивается порицанием человеческих пороков и провозглашением

абстрактных этических принципов, но выводит универсальный принцип совершенной этики — этики бесклассового общества, где моральным провозглашается то, что отвечает интересам большинства — трудящихся. Это выдвигает Мора в ряды передовых мыслителей, чье историческое значение выходит далеко за пределы их эпохи.

Важную идеологическую роль в развитии социально-политической концепции автора «Утопии» наряду с античным наследием играло религиозное свободомыслие — в форме так называемого христианского гуманизма, проповедовавшего в качестве истинного учения Христа идею всеобщей религии, которая была своеобразным выражением гуманистической оппозиции ортодоксальному христианству как господствующей идеологии феодального общества. Это была своеобразная попытка гуманистически истолковывать христианство, найти идейное обоснование необходимости социально-политических реформ. Таково было своеобразие идейной среды, к которой принадлежал автор «Утопии». Как писал Ф. Энгельс, подобно всякой новой теории, «социализм должен был исходить прежде всего из накопленного до него идейного материала, хотя его корни лежали глубоко в материальных экономических фактах» (1, 19, 189).

Самым существенным моментом в так называемом христианском гуманизме был рационалистический критерий в трактовке идеологических и социально-политических вопросов, составлявший в то время наиболее сильную, наиболее перспективную сторону в развитии гуманизма как формы раннего буржуазного просвещения. Таким образом, расчищался путь новому, антифеодальному мировоззрению будущего буржуазного общества.

## МОР И РЕФОРМАЦИЯ



Большое влияние на судьбы европейского ренессансного гуманизма оказала Реформация. Poleмика против Реформации определяет содержание литературной деятельности Томаса Мора в 20—30-х годах XVI в.

Выступление Лютера против католической церкви и папства и Великая крестьянская война в Германии (1524—1525) были восприняты Мором и его единомышленниками как звенья одной цепи. Резкая и грубая критика Лютера, направленная против католицизма, по мнению гуманистов-эразмианцев, носила слишком разрушительный характер и полностью дискредитировала дело реформы церкви, за которую боролись «христианские гуманисты». Полностью солидаризировавшись в этом отношении с Генрихом VIII, Мор в своем «Ответе Лютеру» (1523) рассматривал лютеранство не только как враждебное выступление против католической церкви, но и как попытку под маской благих намерений добиться ниспровержения традиционных институтов церкви и государства, грозящую всеобщей анархией (см. 15, 5, 14; 16).

Лютер исходил из того, что для праведного образа жизни достаточно одного закона — закона

Евангелия и если бы правители были добрыми и проповедовали истинную евангельскую веру, в человеческих законах не было бы нужды. Поэтому, подчеркивая исключительное значение веры, Лютер отвергал сколько-нибудь существенную роль человеческого закона для внутренней жизни христианина. Иную позицию занимал Мор. Чем бы ни обосновывалось пренебрежение к закону, обеспечивающему традиционный порядок, будь то несовершенство закона или необыкновенные добродетели правителя, для Мора — юриста и гуманиста это было неприемлемо как потенциальная угроза деспотизма и тирании. Лютерово «оправдание одной лишь верой», с точки зрения Мора, создавало реальную угрозу упразднения всех действующих законов, угрозу всеобщего хаоса. Он был убежден, что для общества нет ничего хуже, чем произвол, проповедуемый даже с наилучшими намерениями, поэтому все же лучше иметь плохие законы, чем не иметь никаких. Как политик Мор был настроен достаточно скептически, чтобы питать иллюзии насчет замены несовершенных законов милосердием и любовью к ближнему, основанным на лютеранской проповеди веры. В противоположность Лютеру Мор настойчиво подчеркивал позитивный смысл гражданского права. По его убеждению, именно человеческий закон, а не закон бога конституирует существующий общественный порядок. Этот человеческий закон не только обеспечивает наказание за отдельные преступления, такие, например, как воровство, но он есть единственный закон, устанавливающий и регулирующий существующий порядок собственности (см. 15, 5, 274).

По мнению Мора, хотя частная собственность была учреждена только на основе человеческих

законов, эти человеческие законы, закрепляющие и охраняющие установленный порядок, обязательны для всех людей. Но даже в условиях «естественной общности», т. е. при отсутствии частной собственности, люди не могли бы жить совсем без законов. Именно законы предписывают определенным группам общества обязанность трудиться, а также предотвращают преступления, ведущие к бунтам и беспорядкам, которые обязательно возникли бы даже в условиях «естественной общности», если бы не законы. Тем более, считает Мор, необходимы законы в современном ему обществе (см. 15, 5, 274—276).

Мор настаивал на приоритете закона перед судьями и должностными лицами, которые им руководствуются; он решительно отвергал положение Лютера о приоритете добрых судей перед законами, сформулированное в «Вавилонском пленении церкви». По мнению гуманиста, всякое справедливое решение судьи должно иметь основание в законе. Если же упразднить законы и оставить все на свободное усмотрение судей, они станут вести себя деспотически. В результате народ не только не будет свободнее, но окажется в условиях рабства, повинувшись законам, которые меняются со дня на день. Выступая поборником закона, Мор ведет себя как юрист, воспитанный на английском праве, где статут играл очень важную роль, четко определяя границы юридической свободы действия судьи.

Что же касается законов церкви, то здесь особое значение в полемике Мора с Лютером приобрела проблема церковного обычая. Лютер отказывался рассматривать церковный обычай как закон для христиан, полагая, что обычай может иметь силу закона только в гражданских делах.

На это Мор отвечал, что обычай христиан в делах таинств и веры важнее любого обычая в гражданских делах, ибо гражданский обычай, имеющий силу закона, основывается только на человеческом согласии, церковный же обычай действует благодаря «божественному вдохновению» (см. 15, 5, 414).

В отличие от Лютера Мор видел в церковных обрядах некое соединение божественного акта с разумным согласием людей, воспринимающих божественную основу ниспосылаемых обрядов. По мнению Мора, истинное единство христиан воплощается лишь в традиционной католической церкви, которую Лютер пренебрежительно называет папистской. Для Лютера истинная церковь мыслилась как узкий круг избранников божьих внутри официальной, большой церкви. Лютер вообще не отрицал, что у христиан должна существовать церковь со своими священнослужителями и обрядами, но они, по его убеждению, не играют никакой роли в деле спасения. Внутреннюю природу церкви, ее существо, согласно учению Лютера, может определять только вера. Таким образом, Лютер отдавал предпочтение духовной, «невидимой» церкви, противопоставляя ее церкви видимой. Мор же решительно оспаривал попытки реформатора определять церковь лишь на основе ее внутренней природы.

В противоположность Лютеру, отвергавшему авторитет папы, Мор обосновывал необходимость повиновения римскому престолу, апеллируя к понятию единства и согласия церкви как неременного условия благополучия в самой церкви и поддержания социального порядка. Такая точка зрения на папство по существу предвосхищала одну из главных идей контрреформации. В период по-

лемики с Лютером для Мора уже не подлежало сомнению божественное происхождение папской власти (см. 13, 498). А ведь не кто иной, как сам Мор, за два года до того как сформировалась его концепция папства, предупреждал Генриха VIII о политической опасности чрезмерной поддержки авторитета папы. Такова была историческая логика развития гуманистической концепции церкви и папства, совершавшегося под воздействием Реформации.

Мор, однако, был далек от того, чтобы рассматривать папский престол в качестве единственного авторитетного органа вселенской церкви. Он понимал католическую церковь как широкую корпорацию. Наиболее адекватным выражением церковной общности, под которой подразумевались все христиане, с точки зрения Мора, был вселенский собор, обладающий властью в случае необходимости смещать и назначать папу. Мор не противопоставлял друг другу высшие органы церкви (папу и собор), он утверждал, что церковь нуждается в них обоих. И тот и другой верховный авторитет католической церкви Мор рассматривал сквозь призму более общей идеи, характерной для политической и религиозной мысли северного гуманизма,— идеи единства и согласия всего христианского мира.

Между тем Лютер подвергал сомнению почти все церковные авторитеты, решительно отрицая существующую духовную иерархию, без которой не мыслилась католическая церковь. Папство, епископы, доктора теологии, университеты, чистилище, культ святых, постановления соборов, индульгенция, месса, монашеские обеты, таинства,— все это, согласно Лютеру, не находит подтверждения в св. Писании и, следовательно, не обнаруживает



своего божественного происхождения. Все эти установления являются, утверждает он, «семенами, посеянными в поле господнем сатаной при содействии верховной власти римского идола» (15, 5, 256). С точки зрения Лютера, если церковь будет избавлена от этого тяжкого бремени, она станет блаженнейшей, а народ — свободным. По мнению Мора, трудно придумать что-либо страшнее и безобразнее этой «разнузданной свободы», якобы проповедуемой Лютером, свободы, при которой «народ будет неукротим... не станет признавать законов, не будет подчиняться правителям...» (15, 5, 256). Чтобы такой порядок восторжествовал, пишет Мор, дайте только человеку веру, что он не обладает свободной волей в своих делах, — дайте ему возможность все свои злые деяния приписать богу и, уповая на божье прощение, освободиться от ответственности за свои дела.

В действительности Лютер никогда не проповедовал той «разнузданной свободы», которую ему приписывал Мор. Напротив, уже в своем трактате «О свободе христианина» (1520), рассуждая о двоякой (духовной и телесной) природе христианской свободы, Лютер определенно отдавал предпочтение свободе духовной\*. «...Христианин, — писал он, — в силу веры так возвышается над всеми вещами, что он духовно делается господином всех вещей... Но это не значит, что мы властны над всеми вещами телесно, что мы можем всем владеть, всем пользоваться» (97, 2, 17). В этом трактате и в своих более поздних произведе-

---

\* Эта и некоторые другие ранние работы Лютера, в которых высказывались аналогичные идеи, либо остались неизвестными Морю, либо сознательно не были приняты им во внимание.

дениях Лютер четко сформулировал идею о целесообразности существования в обществе двух порядков — духовного и светского, опирающихся на две самостоятельные системы права — божественного и естественного. Пока мир еще не совершен, нельзя руководствоваться одним лишь божественным правом, нужны законы и светская власть. Понятие христианской свободы, учил Лютер, не следует распространять на практическую деятельность человека: духовно христианин может быть свободен и оставаясь крепостным.

В период Великой крестьянской войны Лютер осуждал крестьян и плебейство Германии и бранил их за злоупотребление евангелической свободой, истолкованной как «глупая телесная свобода». Религиозное учение Лютера освящало авторитетом веры светскую власть, освобождая ее от нравственно-религиозной ответственности перед людьми, поскольку «светская власть есть божье установление» (97, 2, 362—363).

Мору не было известно многое из того, что писал Лютер. Но даже если бы он знал своего противника не только по двум-трем сочинениям начала 20-х годов (когда его религиозно-политическая доктрина находилась в процессе формирования), если бы он был знаком с сочинениями Лютера конца 20-х — начала 30-х годов и представлял себе во всей сложности эволюцию его замыслов умеренной Реформации с ее политическим консерватизмом, преклонением перед законностью и порядком феодальных князей и государей, то и тогда гуманист наверняка не стал бы более снисходительным к реформатору. И причина этого — в несовместимости доктрины гуманизма с проповедью добровольного смирения, того, что К. Маркс метко назвал «рабством по убеж-

деню» или «превращением мирян в попов» (1, 1, 422—423). Духовный аскетизм, проповедуемый Лютером, оборачивался полным презрением к светским ценностям. «Достоинство веры,— писал Лютер,— заключается в том, что она свертывает шею разуму и душит зверя, который иначе мог бы задушить целый мир со всеми его творениями». Разум, по его словам, есть «первая из потаскух дьявола». Поэтому Лютер считал, что, отдавая предпочтение вере и отказываясь от разума, «мы приносим богу самую приемлемую жертву, какая только может быть ему принесена» (цит. по: 35, 9).

Отрицание Лютером значения разума, светского знания, литературы, которые, по мнению гуманистов, укрепляют нравственность, отрицание самого гуманистического принципа религиозно-философских исканий, до поры до времени позволявшего гуманистам сочетать и синтезировать светское и религиозное знание, духовное наследие античной культуры и христианскую этику, обнаруживает систему ценностей, принципиально отличную от гуманистической. И гуманизм и Реформация являются продуктом изменений, происшедших в надстройке феодального общества в результате кризиса феодальной идеологии. Сам же этот кризис, как известно, был обусловлен глубинными изменениями социально-экономической структуры феодального общества. Развитие гуманизма и процесс Реформации были взаимосвязаны. Однако оба этих течения, каждое из которых было по-своему оппозиционным по отношению к феодальному обществу, создали системы ценностей, несовместимые друг с другом. Одна вела к религиозному скептицизму, культу разума и освобождению человека от пут догматизма и

церковных предрассудков, к торжеству светского начала над религиозным, светского знания над церковной схоластической ученостью. Другая система ценностей, создававшаяся Реформацией и сосредоточенная на собственно религиозных вопросах, основывалась на стремлении деспотически подчинить мирскую жизнь человека жестким нормам протестантской морали. Такова основа идейной непримиримости между гуманистом Мором и реформатором Лютером.

Эти идейные разногласия углублялись специфической Реформации как течения более радикального, более непримиримого по отношению к господствовавшей феодальной идеологии — католицизму, нежели гуманизм. Существенная особенность европейского гуманизма заключалась в просветительском характере этого идейного движения. «Первая форма буржуазного просвещения» — так характеризовал гуманизм Ф. Энгельс, говоря о Море и его единомышленниках (1, 22, 21). Эта особенность гуманизма нашла отражение в их программе. Мор, Эразм и их сторонники проповедовали необходимость реформы в рамках существовавшей социально-политической системы. Всякая иная, более радикальная форма критики и оппозиции, угрожавшая насильственным ниспровержением недостойных правителей и пастырей, особенно в условиях начавшихся социальных движений Реформации, представлялась гуманистам-просветителям эразмианского типа опасным потрясением основ общественного и политического порядка, преддверием бунта черни. В созидательный характер политической самодеятельности народных масс никто из них не верил. Разрушительное, революционное выступление народных масс неизменно воспринималось гуманистами как анархия, угро-

жающая уничтожением всех духовных и культурных ценностей, которыми они так дорожили. Вот почему у Мора не могло быть непредвзятого отношения к Реформации Лютера, в которой он, как опытный политик, яснее, чем сам реформатор, угадывал разрушительные политические последствия, о которых Лютер на первых этапах своей борьбы против католической церкви и папы, по видимому, даже не подозревал.

Этические и политические противоречия между гуманизмом и Реформацией получают свое развитие в полемике Мора с английскими последователями Лютера — У. Тинделом, Р. Барнзом, С. Фишем, Дж. Фришем.

Рьяного приверженца Лютера — Уильяма Тиндела, который перевел Библию на английский язык, Мор называл «предводителем английских еретиков» (8, 1037). Подобно Лютеру, Тиндел утверждал, что главное для христианина — это вера, которая является «матерью всех добрых дел». Человек оправдывает себя не делами, а лишь верой. Но вера и добрые дела не зависят от нас, поскольку они представляют собой «божий дар», вслед за Лютером проповедовал Тиндел.

В 1529 г. Мор издал свой первый трактат против Тиндела — «Диалог о ересях», в котором доказывал, что его противник подрывает авторитет церкви. Перевод Нового завета на английский язык, осуществленный Тинделом, Мор считал насквозь тенденциозным и ошибочным, служащим орудием вредной и опасной доктрины. Тиндел не остался в долгу и в 1531 г. выпустил «Ответ на диалог сэра Томаса Мора», оспаривавший позицию Мора. На это Мор ответил новым сочинением — «Опровержение ответа Тиндела» (1532—1533).

Мор и в период полемики с Тинделом разделял убеждение Колета и Эразма о важном значении популяризации Нового завета. Он положительно оценивал саму идею перевода св. Писания на английский язык. Хотя Мор не видел в этом панацеи от всех пороков церкви и общества в целом и вовсе не думал, что без Писания на английском языке души англичан обречены на гибель, он все же считал желательным, чтобы англичане — и духовенство, и миряне — могли читать Новый завет на своем родном языке. Однако, когда в «Диалоге о ересях» собеседник Мора задает ему вопрос относительно перевода Тиндела, он решительно заявляет, что тот столь плох, что его даже нельзя исправить: порочная тенденциозность сближает этот перевод с еретической Библией Уиклифа, также «злостно» стремившегося доказать правоту собственных заблуждений. Перевод Дж. Уиклифа, говорит он, в свое время «испортил немало народу», и не только в этом королевстве, поскольку «зараженные ересью» латинские книги Уиклифа распространялись далеко за пределами Англии. Они были изучены Яном Гусом и использованы, чтобы «сокрушить все чешское королевство, уничтожить веру и добродетель и привели к гибели многие тысячи человеческих жизней» (10, 230—231). Почти все идеи Лютера, по мнению Мора, заимствованы им у Дж. Уиклифа. Обращаясь к авторитету такого переводчика Библии, как Иероним, Мор напоминал, сколь ответственное дело — перевод св. Писания. Библия не может быть объектом частной интерпретации каждого христианина. Порицая Лютера и Тиндела, Мор утверждал, что простой народ не может без посредника в лице церкви «постичь сокровенный смысл Библии» (см. 10, 244—245).

В «Диалоге о ересьях» Мор с негодованием осуждает идею Лютера и его последователей о несвободе человеческой воли. По учению Лютера об абсолютном божественном предопределении, которое он изложил в трактате «О рабстве воли» (1525), направленном против сочинения Эразма «О свободе воли» (1524), спасение христианина зависит не от его воли, а только от веры и милости бога, ниспосылающего веру. У человека нет свободы выбора, его воля бессильна что-либо изменить. Она подобна вьючному скоту: кто ею завладеет, тому она и подчиняется. Завладеет ею бог, и человек «охотно пойдет туда, куда господь пожелает». Если же человеческой волей завладеет сатана, человек пойдет за ним. И нет у него «никакой воли бежать к одному из этих ездоков или стремиться к ним, но сами ездоки борются за то, чтобы удержать человека и завладеть им» (96, 18, 635). Для гуманистов это учение было неприемлемо. Эразм, Мор и их сторонники исходили из идеи свободы воли и упрекали Лютера в том, что он снимает с людей всякую ответственность за их дурные деяния, перекадывая все на бога. По убеждению гуманистов, человек обладает свободой выбора и, следовательно, несет нравственную ответственность за свои поступки перед богом и людьми. Лютеранская концепция предопределения, отрицания свободы воли в понимании Мора позволяет оправдывать любое злодеяние, совершаемое последователями «новой веры», и в действительности есть не что иное, как проповедь безграничного индивидуализма, прикрываемого авторитетом Евангелия. Гуманист видел прямую связь между учением Лютера и варварским разграблением Рима в 1527 г. войсками Карла V, значительную часть которых составляли лютера-

не. Именно они, пишет Мор, грабили не только город, но и собственных союзников, творили всевозможные бесчинства и зверства, убивали священников прямо в храмах, оскверняли алтари, уничтожали иконы. Однако, «поскольку нет никакой свободы воли, значит, один бог помимо их воли творит все зло, которое они совершают» (10, 276).

Как гуманист, Мор не мог примириться с презрительным отношением лютеран к разуму. В «Диалоге о ересьях» и «Опровержении ответа Тиндела», так же как и в «Ответе Лютеру», он выступает против попыток реформаторов третировать разум, противопоставить ему веру с ее откровением. Разум и откровение в вопросах веры, утверждает Мор, не противоречат друг другу. Разум не враг, а слуга веры, ибо по самой своей природе он обращен к поиску истины. Однако Мор все же признает, что не всякая истина доступна разуму. Так, за пределами разума находятся тайны божественного промысла. И тем не менее разум остается могучим источником познания, составляющим величайшее счастье бытия (8, Kg. V). Итак, в трактовке разума Мор обнаруживает двойственный подход. С одной стороны, касаясь вопроса о соотношении философии и теологии, разума и веры, он склоняется к традиционной мысли, что философия должна быть служанкой теологии, разум — слугой веры. И в этом все еще сказывается влияние господствовавших в средние века представлений. С другой стороны, весьма примечательно, что и в теологической полемике с реформаторами Мор продолжает защищать кредо гуманизма, отстаивая авторитет разума. Познание истины при помощи разума он рассматривает как одно из величайших наслаждений, доступных че-



ловеку. Даже в трактовке собственно религиозных проблем Мор апеллирует к авторитету разума.

Правильное понимание темных и спорных текстов Писания, по мнению Мора, возможно лишь тогда, когда с католической верой сочетается «свет естественного разума». Разум помогает найти истину путем исследования и сопоставления спорных текстов Писания с другими, а также с комментариями отцов церкви и с основными положениями католического вероучения. Мор полностью разделяет надежды Колета и Эразма на возрождение и «возрастание» благочестия среди христиан в результате научного изучения и пропаганды св. Писания. При этом цель гуманистической критики и исследования текстов Писания была отнюдь не в том, чтобы, апеллируя к разуму, подвергать сомнению авторитет Библии или подрывать авторитет церкви. Цель гуманистических штудий заключалась в критике «библейского суеверия», т. е. слепого, догматического восприятия Писания, при котором написанное слово превозносится выше человеческого разума. По убеждению гуманистов, их просветительская деятельность должна способствовать оздоровлению, нравственному возрождению церкви. Иная цель была у реформаторов, которые полагали, что папистская церковь безнадежно испорчена: ее нельзя лечить, а нужно уничтожить и заменить другой, истинной, реформированной на основе св. Писания. Разум и все иные, «внешние» по отношению к Библии авторитеты, по их мнению, не могут приниматься в расчет при создании этой новой церкви.

В основе просветительской деятельности гуманистов, критиковавших пороки духовенства, и сочинений реформаторов — два различных отношения к церкви. Однако теперь для нас ясно, что и

те и другие объективно содействовали одному и тому же историческому процессу — ниспровержению духовной диктатуры церкви. И гуманисты и реформаторы способствовали ослаблению влияния господствующей идеологии феодального общества — католицизма. И в этом смысле можно констатировать, что гуманизм подготовил Реформацию. В дальнейшем же пути гуманизма как более умеренного, просветительского движения, заведомо избегавшего обращения к широким массам и рассчитывавшего лишь на поддержку «просвещенных» государей и духовенства, расходятся с путями Реформации как более радикальной оппозиции феодализму, апеллировавшей к революционным настроениям буржуазных и предпролетарских элементов феодального общества. И если такие гуманисты, как Эразм, Мор и их сторонники в различных странах Европы, рассматривали Реформацию лишь в негативном плане, как «подстрекательство к мятежу», то реформаторы в свою очередь склонны были упрекать гуманистов в непоследовательности и даже предательстве. Именно так Лютер расценивал позицию Эразма, не желавшего его поддерживать, а Тиндел — позицию Мора. Как справедливо отмечал Р. Пайнеас, «Тинделу казалось просто невероятным, чтобы человек, защищавший Эразма от нападков теологов и написавший эпиграммы против духовенства, позднее мог искренне порицать сочинения, схожие с теми, которые он сам когда-то написал... Тинделу не приходило в голову, что ранние сочинения Мора никогда не преследовали той цели, к которой стремился реформатор, т. е. ниспровержения порочной церкви. Поэтому он открыто обвинял Мора в неискренности по отношению к защищаемой им католической церкви» (113, 116).

Автор «Диалога...» не ограничивается критикой доктрины Лютера с точки зрения богословия и этики, он тщательно анализирует роль Реформации в социально-политической борьбе своего времени. Мор дает ту же оценку политического аспекта учения и деятельности Лютера и его последователей, что и в «Ответе Лютеру». При этом «Диалог...» развивает и еще более заостряет ранее сформулированные положения о разрушительном для феодального общества характере лютеранской доктрины, подтверждая это анализом политических событий, связанных с развитием европейской Реформации, и в первую очередь Великой крестьянской войны в Германии. «Светским правителям,— писал Мор,— было отрадно внимать этим проповедям (проповедям Лютера.— И. О.), направленным против духовенства... так как они сами зарились на церковное добро. Однако с ними вышло так, как с собакой в басне Эзопа. Она хотела схватить зубами еще и отражение сыра в воде, а самый-то сыр и выронила. Лютеровские крестьяне вскоре набрались такой смелости, что поднялись против светских государей. Если бы последние вовремя не спохватились, то, зарясь на имущество других, сами могли бы легко потерять собственное. Однако они спаслись тем, что за лето уничтожили в этой части Германии 70 тысяч лютеран... И все-таки эта безбожная секта благодаря бездействию властей так окрепла, что наконец народ принудил правителей также принять ее» (10, 272—273). Эта яркая и глубокая характеристика роли Реформации Лютера в событиях 1524—1525 гг. в Германии отнюдь не исчерпывает политического содержания «Диалога...». Показательно вообще отношение Мора к ереси как к идеологии, представляющей угрозу

для феодального государства. «Преследование еретиков,— пишет Мор,— добрые государя ведут не только в целях защиты веры, но и для сохранения мира среди народа» (10, 302).

Таким образом, в «Диалоге» против Тиндела Мор использовал уроки недавнего политического опыта Германии для дополнительной аргументации ранее выдвинутых положений о политической опасности Реформации. Это не значит, что автор «Утопии» и «Диалога...» утратил понимание социальной несправедливости и порочности феодальной системы. Это означает лишь, что Мор как политик, гуманист и человек, преданный католической вере, воспринимал подрыв господствующей идеологии как угрозу анархии.

Другая проблема, к которой Мор вновь обращается в «Диалоге...»,— отношение между верой и делами христиан. Позиция Мора в этом вопросе обнаруживает сходство с концепцией Эразма, считавшего, что без доброй воли и добрых дел христианский обряд не имеет силы. Подчеркивая важность добрых дел в жизни христиан, гуманисты предреформационной поры, и в частности Мор, иногда свободно ставили знак равенства между общечеловеческими добродетелями, как, например, простота, умеренность, скромность, прославлявшимися античными писателями, и христианскими этическими нормами. Но вот прошло почти два десятилетия, наступила пора Реформации, воочию показавшая гуманистам, сколь опасно для устоев феодального общества свободное толкование богословско-этических проблем христианской веры. Времена изменились, вчерашние «вольнодумцы» — «христианские гуманисты» логикой истории оказались отброшены в лагерь защитников «старого порядка». В этом прояви-

лось своеобразие их мировоззрения как ранней, незрелой формы буржуазного просвещения.

В понимании Тиндела человеческие дела слишком несовершенны и все, что человек может предложить богу,—это его вера, но даже и она оказывается не чем иным, как божественным даром, предопределенным милостью божьей. Для Лютера и Тиндела любая попытка заслужить награду перед богом своими делами была бы богохульством. Мор занимает другую позицию. Да, перед богом даже самые добрые дела человека несовершенны. Тем не менее в мире, который создан богом, добрые дела играют важную роль в спасении, и люди «должны работать так хорошо, как только могут», в противном случае человеку остается раскаиваться в том, что он не выполнил свой долг перед богом (см. 15, 8, 1081—1082).

Эта теологическая концепция Мора имеет непосредственное отношение к политике. По его убеждению, создав мир, человека, бог учредил государство и сделал человека частью общества, в котором большинство людей подчиняется и лишь немногие приказывают. Таково, по Мору, неременное условие нормальной жизни общества. Люди обязаны подчиняться своим государям, ибо «правители имеют власть от бога, который требует повиноваться им, а иначе мир погрузился бы в хаос» (15, 8, 56). Созидающая историческая роль классовой борьбы угнетенных для гуманиста Мора была непонятна. Отсюда — категоричные утверждения об опасности критических суждений народа о своих правителях и необходимости беспрекословного послушания властям. «Весь свой яд,— писал Мор,— Лютер подсластил особым средством — свободой, которую он выхвалял народу, убеждая, что, кроме веры, тому решитель-

но ничего не нужно... Он учит людей, что, раз они верующие христиане, то Христу они придется чем-то вроде двоюродных братьев; поэтому, кроме Евангелия, они совершенно от всего свободны и им не приходится считаться с обычаями и законами, как духовными, так и светскими» (10, 272—273). Мор отнюдь не сомневался в обоснованности критики реформаторами «греховности» и порочности католического духовенства и пап. Но еще большим пороком и грехом самих реформаторов, с его точки зрения, было распространение ими смуты неповиновения среди простого народа. И римский папа может оказаться грешником, но для исправления этого положения в церкви имеются иные средства, нежели памфлеты реформаторов. Существует вселенский собор, который может увещевать самого папу и даже низложить его.

Политический аспект, как видим, нередко превалирует у Мора над теологическим. Стремление к ниспровержению «испорченной» церкви он рассматривает как угрозу ниспровержения существующего порядка. Тем не менее собственный опыт Мора, мыслителя и политика, настойчиво опровергает эту его реакционную доктрину, убедительно доказывая, что автор «Утопии» и государственный деятель, осужденный за измену, в действительности был весьма далек от беспрекословного подчинения существующему порядку. И в этом, несомненно, проявились сила и величие Мора, как человека эпохи Возрождения, причудливо сочетавшиеся у него с чертами традиционного средневекового мировоззрения.

Среди известных Морю учений Реформации наиболее опасной и разрушительной ему представлялась доктрина анабаптистов в силу ее радикаль-

ного характера. Мор осуждал анабаптистов прежде всего за то, что они не признают ни духовных, ни светских властей, призывают к уничтожению частной собственности, проповедуя общность имущества, вплоть до общности жен, и в довершение всего отрицают божественную сущность Христа, объявляя его всего лишь человеком.

В отличие от анабаптистов, отстаивавших уравнительный принцип «арифметического равенства» в распределении всех благ, автор «Утопии» выступал за «геометрическое равенство», при котором хотя и обеспечиваются достаток и благоденствие всех граждан, но отвергается уравниловка и каждый вознаграждается по его заслугам перед всем обществом (см. 62, 55—56). Мор воспринимал учение анабаптистов как проповедь полной анархии и отрицание всех законов, как полнейшую аморальность. Анабаптизм представлялся ему торжеством всего самого низменного, злого, что только есть в человеке. Все еретики (читай — последователи Лютера и Тиндела) в понимании Мора либо заведомо злы по природе своей, либо простаки, обманутые злыми. Но в обоих случаях они одинаково опасны и заслуживают самых суровых репрессий.

Жесткая и непримиримая позиция Мора по отношению к ересям Реформации несомненно означала отход от гуманистических принципов религиозной терпимости, некогда сформулированных в «Утопии». Эту историческую эволюцию раннего буржуазного просвещения имел в виду Ф. Энгельс, когда писал о превращении гуманизма в свою противоположность — католический незуитизм (см. 1, 22, 21—22).

Кризис феодальной системы и наступление Реформации, подорвавшие вековую монополию

церкви в области идеологии, чему объективно способствовала и просветительская деятельность гуманистов, в конце концов поставили Мора перед необходимостью выбора: либо содействовать окончательному краху традиционных феодальных идеологических и политических институтов, либо перейти в лагерь контрреформации. Мор предпочел второе, поскольку ни он, ни его единомышленник Эразм не находили, да и не могли найти, той социально-политической силы, которая могла бы стать основой гармоничного, разумного и справедливого общества. Перед лицом острых социально-политических коллизий эпохи Реформации и крестьянской войны, как никогда прежде, стало очевидным, что гуманизм — эта ранняя форма буржуазного просвещения — исчерпал себя, пережив крах прежних иллюзий, и прежде всего иллюзии единства христианства как гарантии неизблемости христианской цивилизации.

Ренессансный гуманизм утратил историческую перспективу. Но его наследие не погибло, ибо оно не только подготовило реформационный взрыв против феодальной церкви, но и заложило идейный фундамент эпохи Просвещения, воспринявшей веру гуманистов в человека и его разум.

Последнюю попытку Мора апеллировать к иллюзорно спасительной идее единства всех христиан мы находим в «Диалоге об утешении», который он писал, уже будучи узником Тауэра, в ожидании казни. По-прежнему оставаясь приверженцем католической доктрины, Мор на сей раз готов даже допустить, что в толковании некоторых вопросов, касающихся веры и добрых дел, лютеране, возможно, и правы, но теперь, когда «всему христианскому миру угрожает опасность турецкого



нашествия» \* и от христиан, как никогда, требуется единство и сплочение в борьбе против общего врага, у него, Мора, больше нет желания продолжать теологические споры (см. 15, 12, 37—38).

Если христианство в средние века, будучи идеологией господствующего класса, давало ему идеологическую форму принуждения народных масс к повиновению, являясь своего рода «благочестивым обманом», то столь же благочестивым самообманом было полагать, что на основе идеи единого христианского мира можно реформировать католическую церковь и создать справедливый социально-политический порядок. Реформа, о которой мечтал Мор, реформа, построенная на христианском единстве общества как вселенской церкви, с самого начала была чистой утопией, за которую этим мыслителям только и оставалось цепляться в страхе перед социальными и политическими коллизиями, раздиравшими феодальную Европу эпохи Реформации.

Гуманистическая социальная критика кануна Реформации у Мора и Эразма, восхищавшая их современников и потомков, в эпоху Реформации, когда антифеодальное движение приобретало четкие классовые формы, исчерпала себя. Безысходность и утопичность позиции гуманистов, примкнувших к контрреформации и продолжавших отстаивать христианское единство, тем явственнее, что сами они, как это видно из их прежних сочинений, написанных в канун Реформации, в лучшие

---

\* К началу XVI в. под властью Турции находился почти весь Балканский полуостров. В 1526 г. войска султана Сулеймана Великолепного одержали победу над венграми и их союзниками в битве при Мохаче. В 1529 г. полчища турок уже опустошали Венгрию.

дни гуманизма воспринимали пресловутое единство католической церкви скорее иронически. В многочисленных сатирах гуманистов настойчиво повторялась мысль о порче церкви «во главе и членах» от папы до последнего монаха и священника. И в этом отношении контрреформационная утопия вселенской церкви была несомненным шагом назад. Она свидетельствовала о тупике, в котором оказался «христианский гуманизм».



Влияние гуманистических идей Мора на европейскую культуру весьма многогранно. Прежде всего оно сказалось на истории общественных идей XVI—XVIII вв. как в самой Англии, так и во Франции, Италии, Испании, Латинской Америке.

Даже контрреформация в Европе, в целом способствовавшая развенчанию гуманистических идеалов и обнаружившая всю тщетность надежд путем просвещения создать разумное и справедливое общество,— даже контрреформация с ее духовным террором, иезуитами и инквизицией не смогла уничтожить гуманистическое наследие Мора и его единомышленников. Это особенно наглядно подтверждает пример таких католических стран, как Испания и Италия, где память о Томасе Море и его «Утопии» не исчезла и в период жестоких преследований времен Тридентского собора.

Духовное наследие гуманиста, цельность и широта его личности, моральная бескомпромиссность, бескорыстие и политическая принципиальность, наконец, гибель во имя своих убеждений — все

это и по сей день привлекает к Мору сердца миллионов людей в разных странах. Отдавая должное многогранности наследия Мора, следует выделить в нем главное, что, с нашей точки зрения, целиком уместается в «Золотой книжечке о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия». Среди многого написанного гуманистами именно эта маленькая, но поистине золотая книжечка обеспечила бессмертную славу ее автору. На заре Нового времени Томас Мор первым предложил человечеству разумно обоснованное решение проблемы социальной справедливости на основе уничтожения классовых различий и утверждения коммунистической общности и равенства всех людей. Отмену частной собственности и всеобщий обязательный труд автор «Утопии» провозгласил неизменным условием благосостояния и процветания справедливого общества. Тем самым Мор наметил для будущих поколений единственно возможное решение главного противоречия буржуазного общества — противоречия между трудящимися и эксплуататорами, между трудом и капиталом.

Идея коммунистической общности, выражавшая мечту о социальной справедливости и протест против угнетения и эксплуатации человека человеком, зародилась еще в глубокой древности. Однако в каждую эпоху коммунистический идеал обретал особый, конкретно-исторический смысл. Главные методологические критерии, которым следует марксистская история общественной мысли, основаны на принципе историзма, требующем всестороннего анализа исторической специфики изучаемых идей и выявления их классового содержания. Исследуя зарождение и развитие утопического коммунизма, марксистская историогра-

фия так или иначе связывает этот исторический процесс с возникновением и становлением капиталистической формации. Поскольку речь идет о предыстории марксизма — утопическом коммунизме, представляется целесообразным начинать его исследование с эпохи генезиса капитализма и зарождения ранней буржуазии и предпролетариата.

Осуждая частную собственность, Мор открыто защищает интересы трудящейся и эксплуатируемой части общества. Само государство, основанное на господстве частной собственности, представляется автору «Утопии» как некий «заговор богатых», направленный против лучшей части общества — тружеников. Мор совершенно недвусмысленно выступает здесь, как он сам пишет, от лица «земледельцев, угольщиков, работников, возниц и ремесленников, без которых не существовало бы вообще никакого государства» (6, 275). Таким образом, классовое содержание коммунистического идеала «Утопии» выражено Мором вполне определенно. Сам протест против частной собственности, как это явствует из первой книги «Утопии», пафос которой в страстном осуждении огораживаний и ограблений трудового народа, порожден процессом первоначального накопления — насильственной ломкой традиционных отношений собственности, предшествовавшей утверждению капитализма. Несомненная связь коммунистического идеала «Утопии» с процессом зарождения раннекапиталистических отношений — важнейшее своеобразие произведения Томаса Мора, позволяющее рассматривать его как основоположника утопического коммунизма. Ибо здесь у Томаса Мора нет предшественников. Несомненно, как система взглядов утопический коммунизм

и утопический социализм окончательно складываются лишь в условиях появления машинного производства, но зарождение этого направления в истории мировой общественной мысли относится к началу капиталистической эры. Таково своеобразие истории идеологии: общественные идеи опережают более медленный процесс развития социально-экономических отношений, хотя в конечном итоге последние определяют их возникновение. Имея в виду произведения представителей утопического коммунизма — Т. Мора и Т. Кампанеллы, Ф. Энгельс подчеркивал непосредственную обусловленность коммунистических теорий XVI и XVII столетий социальными коллизиями эпохи генезиса капитализма. «...При каждом крупном буржуазном движении вспыхивали самостоятельные движения того класса, который был более или менее развитым предшественником современного пролетариата. Таково было движение Томаса Мюнцера во время Реформации и Крестьянской войны в Германии, левеллеров — во время великой английской революции, Бабёфа — во время великой французской революции. Эти революционные вооруженные выступления еще не созревшего класса сопровождались соответствующими теоретическими выступлениями; таковы в XVI и XVII веках утопические изображения идеального общественного строя...» (1, 20, 17—18, см. также прим. 27 к с. 18).

Выдающуюся роль передовых идей великих утопистов в истории мировой общественной мысли высоко оценивал В. И. Ленин. Так, говоря о предшественниках марксизма — социалистах-утопистах XIX в. — А. Сен-Симоне, Ш. Фурье, Р. Оуэне, Ленин писал, что, несмотря на всю фантастичность и весь утопизм их учений, эти мы-

слители «принадлежат к величайшим умам всех времен... которые гениально предвосхитили бесчисленное множество таких истин, правильность которых мы доказываем теперь научно...» (2, 6, 26). Эти слова с достаточным основанием могут быть отнесены также и к Томасу Мору — великому предшественнику социалистов-утопистов XIX в.

---

## ПИСЬМО ЗНАМЕНИТЕЙШЕГО МУЖА ТОМАСА МОРА,

В КОТОРОМ ОН ОПРОВЕРГАЕТ ЯРОСТНОЕ  
ЗЛОСЛОВИЕ НЕКОЕГО МОНАХА,  
СТОЛЬ ЖЕ НЕВЕЖЕСТВЕННОГО,  
СКОЛЬ И САМОНАДЕЯННОГО

Дражайший брат во Христе, мне доставили твое длинное письмо, обнаруживающее удивительные признаки твоей любви ко мне. [...]

Итак, ты полагаешь, что цель труда Эразма как раз в том, чтобы начать раскол и стать причиной суесловия. Скажи, пожалуйста, он смущает простой народ, который никогда и не узнал бы, о чем он пишет, если бы не люди, которых, вроде Каина, мучает зависть, когда они — как им и подобает — с поникшим лицом видят, что дым от жертвы брата поднимается вверх, а от их жертвы — стелется понизу! \*\* Они пытаются убить невинного человека своими нечестивыми происками, ополчаясь против истины, криками подстрекая народ к мятежу! Они могли бы успокоить его своим молчанием, однако они взбудоражили его, рассказывая ложь; напоминанием о правде им надлежит снова укротить его. В противном случае они только сами и создают раскол. Если Эразм трудится для ученых, то эти

---

\* На русском языке публикуется впервые. Перевод выполнен Ю. М. Каган по изданию: *The Correspondence of sir Thomas More*, ed. E. Rogers. New York, 1970, N 86, p. 165—206. Адресат письма — предположительно Джон Батмансон (ум. 1531), единственный английский монах, нападавший на Эразмово издание Нового завета, автор книги «Против замечаний Эразма Роттердамского» и других неизданных сочинений, которые не сохранились. Здесь дается вторая часть письма. В первой Мор касается теолого-лингвистических вопросов, затрагиваемых его корреспондентом в связи с Эразмовым изданием Нового завета.

\*\* Быт. 4, 5. Здесь и далее примечания переводчика.



люди, понимая, что они не в состоянии защитить свое дело перед разумными, набрасываются на Эразма перед невежественной толпой, дерзко выносят ученые споры на суд непросвещенных и получают глупое одобрение толпы, потому что мудрым они понравиться не могут. Если бы они молчали об этом перед толпой или же говорили ей правду, не существовало бы никакого раскола. По какой причине и мог бы возникнуть раскол из-за того, что переводчики, обозначая одно и то же, употребляют разные слова? Здесь можно ответить словами Амвросия, которые ты недавно бросил Эразму. Он говорит: «По-моему, если нет расхождения в смысле, то нет расхождения и в словах»\*. Ты опасешься, как бы таким образом не получилось, что у нас окажется бесчисленное множество изданий, потому что, судя по твоим словам, в мире существует немало людей, либо равных Эразму по знанию греческого языка, либо определенно превосходящих его в этом. Я не знаю, какое число для тебя больше, чем «мало», но если ты станешь называть поименно, то я не сомневаюсь, что равных ты обнаружишь меньше малого, а превосходящих — меньше одного (если присовокупить сюда еще и знание Священного писания, без которого никакое владение языком не будет достаточным для этого поприща). Конечно, у меня нет сомнений, что труды Эразма приведут к тому, что в дальнейшем появится много людей, которые это же переведут заново; вполне возможно, они будут уверены, что то или другое место они поняли вернее; но я не думаю, что кто-то окажется столь ученым или столь наглым, чтобы возомнить, будто бы, переведя снова все, что сделал Эразм, он создаст нечто стоящее.

Но если и было бы много изданий, какой от этого вред? То, что тебя пугает, святой Августин считает весьма полезным. Даже если все переводчики и не могут быть равны, то один переведет вернее одно место, а другой — другое. Ты говоришь, что при этом читателю будет неясно, какому же из столь многих изданий можно больше верить? Это, разумеется, правильно, если читатель — настоящая дубина, у которой нет ни ума, ни рассудка. В противном случае он мог бы сообразить, что, как говорит Августин, из разных переводов гораздо легче выбрать верный. Скажи, пожалуйста, почему тебя так пугает опасность разных, отличающихся друг от друга переводов, но

---

\* *Migne J. P. Patrologia Latina 15, 1568.*

нисколько не удивляет чтение многочисленных толкователей, у которых нет никакого согласия ни в точности текста, ни в его смысле? Часто и их разногласия полезны, так как они дают ученым повод подумать и вынести суждение. Как полезны издания псалмов в разных переводах и с разночтениями, и они не вызывают у церкви никакого возмущения! Ничто не может в большей мере помочь тому, кто решил заняться их изучением, если только он не до такой степени глуп, чтобы полагать достаточным чтение Вьенских комментариев\*.

Я почти пренебрег тем, что тебе кажется очень важным, а мне представляется таким бессильным и слабым, что может развалиться от малейшего дуновения ветра. Но так как я понял, что это — самое важное место в твоей защите, то решил повторить твои собственные слова, чтобы ты не мог потом пожаловаться, будто бы я при передаче искажаю твои мысли. Значит, ты говоришь следующее: «Я просто не перестаю удивляться слепоте многих людей, которые думают, что было бы хорошо вернуться к греческим или еврейским текстам, хотя всем известно, что по коварству иудеев и разным заблуждениям греков их тексты будут очень сильно искажены и наполнены отбросами многочисленных ошибок. Добавь еще, что из-за чрезмерной древности эти тексты неминуемо искажены больше, чем наши. Я не говорю при этом, что еще святой Иероним в свое время засвидетельствовал, что латинские тексты были в лучшем состоянии, чем греческие и еврейские». Что касается меня, то я просто удивляюсь, что ты не перестаешь удивляться, так как ты легко можешь понять, что когда-то святому Иерониму, конечно же, представляли все эти возражения и все они были опровергнуты. Ибо, прежде всего, он считает глупым верить, будто весь народ может замыслить порчу решительно всех книг. Не говоря о других несуразностях, эти люди не могли хоть сколько-нибудь надеяться навсегда сохранить в тайне то, что они якобы сделали, а как только стало бы известно, что свое дело они могут защитить не иначе, как только порчей текстов, они стали бы сомневаться, как бы все не рассыпалось и не провалилось по доносу кого-нибудь из своих. Я полагаю, ты тоже понимаешь, что известное всему народу невозможно сохранить в тайне. Также, я думаю, ты понимаешь, что

---

\* Имеются в виду толкования Библии, принятые на Вьенском соборе (1311).

искажение книг обнаруживалось бы всякий раз при переходе евреев к христианам и не менее этого — при переходе греков к латинянам. Кроме того, с тех пор как книги на обоих языках находились не только у язычников, но попадали также и в руки истинно верующих, было даже необходимо исправлять свои тексты для пользы других или же изобличать ошибки по своим верным текстам. А что касается тех мест, по поводу которых у нас есть расхождения с греками или с евреями, то здесь их книги совпадают с латинскими и почти никогда не возникает вопроса о тексте; трудность всегда была в значении и толковании. На этом основании ты легко можешь заключить, что раз они оставили нетронутыми те места, которые могли весьма сильно изменить их учение, то они не хотели изменять книги в других местах, тех, которые не важны.

Ты говоришь, что наши тексты вернее, чем греческие. Если так, то почему Августин советует обращаться к греческим книгам всякий раз, когда есть сомнение в латинских? Или ты охотнее примкнешь к Иерониму, который, как ты говоришь, пишет, что еще в его время греческие тексты были вернее, чем еврейские, а латинские — вернее греческих? Все остальные доводы, которые ты приводишь, кажутся мне весьма пустыми. Прочитав же это, я, признаюсь, был немало потрясен, потому что Иероним никогда не был для меня неуважаемым автором; в этом деле он заслуживает весьма большого уважения; если он думал, что греческие книги более правильны, чем еврейские, а латинские лучше греческих, то, может быть, другие люди и нашли бы здесь какую-нибудь лазейку, мне же, однако, от этого не убежать. Впрочем, я и впрямь стал удивляться, неужели Иероним так думал? Ведь я знал, что он не мог сказать ничего более противоречащего его же собственному утверждению. Мне не попадалось место, где он это говорит, потому что, казалось, он никогда и не мог этого сказать. Думая об этом все упорнее, я словно в тумане стал припоминать, что когда-то я читал об этом в своде папских декретов. Хватаю книгу, надеюсь поймать тебя на ошибке; я был почти уверен, что ты взял это оттуда, и надеялся, что ты неправильно понял. Когда же я нашел это место, то просто упал духом и почти потерял надежду: я увидел, что объяснение этого места в точности совпало с тем, что ты написал. И хотя — кем бы ни был человек, который издал этот комментарий, — я не настолько боялся его учености, чтобы не думать, что и

он может ошибиться в Иерониме, я, однако, испугался своей уверенности в том, что этот священный том декретов, который приписывает всему миру совершенно нерушимые законы, составляется с такой тщательностью, что в нем вообще не должно быть ничего непонятного. Впрочем, обдумывая мысль Иеронима, я отвлекся. Иероним, после того как он обсудил недостатки в греческих рукописях, решил очистить Ветхий завет и восстановить истину в соответствии с еврейским текстом, а грязь в латинском тексте Нового завета вычистить в соответствии с греческими источниками; но я хорошо знал, что он не мог быть таким глупцом, чтобы думать, будто греческие рукописи вернее, чем еврейские, а латинские — вернее, чем греческие. Можно ли было сказать или вообразить что-нибудь более противоположное его мнению? Когда я об этом думал, мой дух стал склоняться к сомнению в тщательности толкования, а не в мудрости Иеронима. Поэтому я вернулся к этому месту. Оно в конце того Послания, которое начинается словами «Моего желания»\*. Боже милостивый! Я увидел, какую позорную ошибку допустил автор объяснения! Ведь у Иеронима здесь сказано следующее: «Иное дело, если они доказали, что свидетельства, взятые у апостолов, противоречивы, и латинские тексты в лучшем состоянии, чем греческие, а греческие — в лучшем, чем еврейские». Ведь ответив на возражения, которые, как он полагал, представляют ему завистники, он, наконец, показал, что они не заслуживают ответа, если они так поразительно глупы, что верят, будто бы греческие тексты правильнее, чем еврейские, а латинские — правильнее, чем греческие. Не понимая того, как он это говорит, автор толкования отбрасывает несколько слов, от которых зависит смысл, и, приводя остальное, приписывает Иерониму как раз то, что сам Иероним считал весьма глупым. Поди теперь верь этим «Суммуляриям», которым теперь так верят, что считают почти ненужными тех авторов, обирая которых и раздувают они свои «Суммы»!

Разрушив цитадель его перевода и объяснения, бодро приступаешь к расхищению меньших крепостей.

В первую очередь ты набрасываешься на «Глупость»\*\* — действительно, большой, многолюдный город. Так как им правит женщина, которая привыкла вести

\* См. «Patrologia Latina» 22, 152 А.

\*\* Т. е. на книгу Эразма Роттердамского «Похвала Глупости».

дела, не советуясь с воинами, а легкомысленно и по своей прихоти, ты надеешься завоевать его без труда. Но погоди! Предупреждаю, что завоевать его тебе будет не так легко, как ты думаешь. Прежде всего, Соломон говорит: «Бесконечно число глупцов»\*. Во-вторых, там, где нет ума, его отсутствие восполняет наглость. Конечно, если ты станешь добиваться, жители без околичностей примут тебя как гражданина, но они никогда не смирятся с тобой как с победителем, готовые скорее пожертвовать собою, чем кому-нибудь повиноваться. Впрочем, шутки в сторону, в этой «Глупости» меньше глупости и гораздо больше благочестия, чем в тех ваших — лучше было бы мне сдержаться, но я не побоюсь сказать — чем в тех ритмических речах, которыми ваши друзья надеются покорить всех святых. Сколько раз, восхваляя их, они славят их такими глупыми песенками, глупее которых при всем старании не может придумать ни один бездельник. Однако же немало их шуток теперь проникло в храмы и приобрело большое влияние — в особенности из-за музыкального сопровождения; поэтому мы гораздо меньше преданы трезвым и серьезным молениям, учрежденным некогда святыми отцами. Для христианства было бы важно, если бы понтифики вообще запретили эти нелепости, — я не сомневаюсь, что когда-нибудь они так и сделают. В противном случае хитрый враг добьется того, что паства Христова постепенно привыкнет слушать вместо благочестивых речей глупости, а Он хотел, чтобы она была простой, хотел, чтобы она была мудрой.

Я не беру на себя защиту «Глупости», потому что в этом нет надобности. Книга давно уже получила одобрение, лучшие люди высказали свое суждение в защиту Эразма и против клеветы его завистников. Выступая от их имени, Дорп — человек весьма сведущий в мирских и священных науках — собрал все, что они могли придумать, и, дабы не показалось, что он кривит душой, красноречиво все это изложил, так что тебе теперь будет трудно предъявить такие упреки, которые уже прежде не были отвергнуты. Но ты нашел нечто новое, говоря, что Эразм в «Глупости» играет роль Мосха\*\*. Я думаю, что мне не

---

\* Еккл. 1, 15 (Вульгата).

\*\* Мосх — греческий ритор из Пергама. См.: Гораций. Послания 1, 5, 9. Адресат послания Горация защищал Мосха, обвиненного в отравлении друзей. Мор, возможно,

удастся опровергнуть эту хулу, потому что я просто не понимаю, что это значит и кто такой этот Мосх. Ведь я не до такой степени глуп и самоуверен, чтобы стараться выглядеть учение, чем есть. О некоем Моме \* мне приходилось слушать, но я отнюдь не уверен, что его звали Мосх.

Что касается «Диалога Юлия» \*\*, то я никогда особенно не интересовался тем, кто его автор и какого рода это сочинение, так как и о том, и о другом слышал разные суждения. Одно я знаю наверное: сразу же после кончины Юлия зрелище, посвященное этому событию, было показано во время народных игр в Париже. Многие знают, что досточтимый отец Пончер — епископ Парижский, который был здесь послом, приписывал эту книгу Фаусту \*\*\*. Это, однако, не мешает тому, что Эразм, который не был знаком с Фаустом, имел эту книгу еще до издания. Если ты приводишь в доказательство стиль Эразма, то здесь мне трудно удержаться от смеха, и я думаю, что, не разбираясь ни в стиле, ни в красноречии, ты не разрешаешь Эразму — общепризнанному знатоку всех тонкостей речи — судить о стиле сочинений Иеронима, но воображаешь, что способен отличить Эразмов стиль среди великого множества ученых, каждый из которых пытается подражать речи Эразма. Предположи, что эта книга — его, предположи, что он против войны и что его раздражают бурные времена, что он от всей души желал бы установления мира и успокоения страстей. Прежде всего следует винить тех людей, которые несвоевременно опубликовали книгу, написанную в свое время. И потом, скажи пожалуйста, разве монаху больше приличествует выискивать ошибки у брата своего, когда долг требует, чтобы он пребывал в одиночестве и оплакивал свои грехи, а не порицал чужие? Если же книга кого-нибудь и оскорбила, то, я думаю, у нас ты найдешь мало признательности, приписывая эту книжечку Эразму; для дела было бы лучше, если бы этот труд остался безымянным

---

не помнил этого послания Горация и не понял намек своего корреспондента.

\* Мом (греч. миф) — сын Ночи, олицетворение злоязычия.

\*\* Произведение Эразма, написанное после смерти папы Юлия II. Эразм старался скрыть свое авторство.

\*\*\* Т. е. профессору риторики и поэзии в Сорбонне Фаусто Андрелини (1460—1518).

и не было бы спора об установлении автора. За тем, что писал Лютер, пусть следит тот, у кого есть время. Что касается Эразма, то я не сомневаюсь, что все написанное им написано так, как это приличествует благородному человеку. Ты не говоришь, что можешь сказать что-то определенное, но если так, ты мог бы удержаться от злословия; я думаю, тебе доставляет удовольствие эта война колкостей — по чашке и крышка! Ясно, что тебя привлекла возможность упомянуть Эразма рядом с Лютером. Странно, как мало сообразительности ты везде показываешь. И меня немало удивляет этот непомерный досуг, который ты можешь уделять еретическим и схизматическим книгам, — если ты только говоришь правду. Может быть, столь малое число хороших книг и вынуждает тебя тратить свое скудное время на очень плохие книги? Ведь если эти книжечки очень хороши, зачем ты их осуждаешь? Если они плохи, то зачем ты их читаешь? Ты не можешь стать знатоком, который, исправляя ошибки, предостерегает мир, заботу о котором ты отверг, удалившись в монастырь. Читая нелепости, что иное ты делаешь, как не учишься им?

Я не совсем понимаю, почему ты проводишь хорошие часы за плохими текстами, если только на беседы и еще худшие измышления ты не тратишь еще больше времени, чем на плохие тексты? Я вижу, что решительно нет такой сплетни, недоброжелательства, беславия, которые не донеслись бы до твоей кельи. А мы-то читаем, что когда-то были монахи, столь далеко отошедшие от мира, что они не позволяли себе прочитать даже письма, посланного к ним друзьями, дабы оно не вынудило их оглянуться на Содом, который они оставили! Теперь же, как вижу, они читают и еретические, и схизматические книги, и огромные тома, наполненные сущими пустяками. То, что они страшились услышать в миру и от чего — дабы не знать об этом — они бежали в монастырь, теперь хитрый враг приносит беглецам и искусно проталкивает в их кельи. Их необычный образ жизни служит им только для того, чтобы легче обманывать доверчивых; их досуг служит им для того, чтобы тратить больше времени на поношения; уединение нужно удалившимся для того, чтобы им не было стыдно перед людьми; закрытые кельи — чтобы вольготнее завидовать чужой славе. Каждый, кто входит в эти кельи, прежде всего умилостивляет Бога молитвой Господней, дабы Он освятил их беседу и сделал ее спасительной. Но какая польза в молитве Господней

для клеветы и поношений! Разве это не упоминание имени божиего всуе?! К этому очень подходит то место из Евангелия, которое ты приводишь против Эразма. Потому что, конечно, не всякий, кто говорит Богу «Господи! Господи!», войдет в Царство небесное. Поэтому, когда я смотрю на твое письмо, полное злословия и хулы, поношения и глумления, то мысленно возвращаюсь к чистоте и милым свойствам твоей юности, когда ты был далек от такого рода пороков, которые были бы извинительнее при том образе жизни. Конечно, если бы я судил об остальных чертах твоего характера по этому письму, я бы несомненно вспомнил то стихотворение Овидия, в котором Деянира упрекает Геркулеса:

Лучше ты начинал, чем кончаешь: последние первых  
Ниже дела, и несхож с мальчиком нынешний муж\*.

Однако же я не столь несправедлив, чтобы судить обо всем по одному письму. Я скорее склонен поверить, что, чем лучше и благороднее твой нрав в остальном, тем с большей враждебностью какой-то бес завидует твоим достоинствам. Когда ты бежишь из его западни, он выскакивает из засады и еще хитрее опутывает тебя и притягивает к себе; потом, превратившись в ангела света, он овладевает нашим боевым строем так, чтобы, видя, мы не видели, чтобы в наших помраченных глазах темное становилось белым и белое — черным, чтобы чужие добродетели были грязными, а наши собственные пороки сверкали и льстили нам; когда он нападает на чужую славу, то называет это братским предостережением. Значит, зависть и гнев считаются любовью и рвением по отношению к Богу; невежество называется простотой и святой неискусшенностью; высокомерный нрав сливет твердой и нерушимой стойкостью; вообще при каком-нибудь успехе других людей мы почти его не замечаем и всегда потворствуем своим собственным страстям.

Подобным образом в своем письме ко мне ты, предостерегая меня, унижаешь Эразма, но ни один из твоих жестоких упреков к нему не относится; большинство прямо обрушивается на твою голову. Ведь тебе его стиль кажется подражательным, в то время как твои солецизмы больше отдают маслом для лампы, нежели напоминают изящный слог Эразма. Ты нападаешь на его едкость и заявляешь, что он на все набрасывается как пес, а сам в одном только этом письме грызешь его больше, чем он

---

\* «Геронды» IX 23 сл. (пер. С. А. Ошерова).



грыз когда-либо кого-нибудь. Если кто-либо посмотрит на все его книги и все письма, то если что-нибудь и отыщет у него, издавшего бесчисленное количество томов, если и снесет отовсюду в одну кучу все плохое, что Эразм написал о людях, даже и не называя их имен, хотя многие из них заслужили гораздо худшего, эта куча, кажется, будет ниже превышающей пирамиды глыбы нагроможденных упреков, обрушенных тобой на Эразма, которого ты назвал по имени. Это при том, что он тебя никогда не оскорблял, а своими сочинениями помогал в твоих занятиях и оказывал тебе неоценимые благодеяния.

Ты вопишь, что он высокомерен, так как он посмел заметить ошибки других людей. Себя же ты мнишь очень скромным, когда нападаешь на него за то, в чем он прав, и отвергаешь у него то, за что его хвалят те, которые видят в твоих заявлениях необычайную нескромность. Я мог бы тебе назвать многих из них; они весьма прославлены и своими добродетелями, и своей ученостью; повсюду наперебой они благодарят Эразма за его столь ценный труд. Впрочем, я не стану говорить обо всех таких людях в других странах, потому что ты их не знаешь и, вероятно, тебе неизвестно их значение. Я назову одного-двух из наших соотечественников, таких, которым стыдно было бы противоречить. Я называю, и считаю долгом чести назвать, досточтимого отца во Христе — отца Джона, епископа Рочестерского, человека, известного своей ученостью не менее, чем добродетельностью; в этом его не превзошел никто из ныне живущих. Я называю Колета, учение и святее которого у нас никого не было уже несколько столетий. Существуют их письма, отправленные не только к Эразму; в них можно увидеть благодарность (хотя, возможно, они не думают ни о чьей пользе и решительно намерены своей ложью нанести ущерб другим). Существуют их письма к другим людям; в них они вслестически убеждают тщательно прочитать перевод Эразма и сулят от этого большую пользу. Джон Лонгленд, декан Солсберийский — его заслуги можно определить кратко: это второй Колет; красноречие его можно услышать, чистоту его жизни можно увидеть! Он не перестает говорить, что Эразмовы занятия Новым заветом помогли ему понять его больше, чем почти что все прочие комментарии, которые у него были. Если ты не веришь этим людям, у меня нет причины вспоминать кого-нибудь еще. Конечно, ты много на себя берешь, если столь сильно порицаешь именно то, что они так сильно хвалят. Кроме этого, разве

Верховный понтифик\* не одобрял уже дважды то, что ты порицаешь? Викарий Христов наподобие божественного оракула объявил его полезным, а ты — дитя, пророк Высшей Силы — убеждаешь, что это вредно. То, что почтил своим одобрением Верховный Правитель христианского мира, ты — невежественный, несчастный, темный монах — из норы своей кельи грязнишь своим гнойным языком. Тебе-то вот и следует позаботиться о том, что ты советуешь делать Эразму: рассуждать не более, чем следует, но рассуждать трезво. Разве то, что ты сам делаешь, отличается от того, в чем ты его обвиняешь? Ты не знаешь праведности божией и хочешь установить свою. То, что Верховный понтифик несколько раз благочестивым образом одобрил, ты ничтоже сумняшеся нечестиво осуждаешь!

Главное твое доказательство против Эразма — то, что он просто не сведущ в Писании, а ты, конечно, очень сведущ. На изучение Писания он потратил немногим меньше лет, чем ты прожил на свете. Я не вдаюсь в то, превосходишь ли ты его талантом или усердием; я точно знаю и могу тебе это честно сказать: не столь сильно ты превосходишь его, чтобы за очень короткое время суметь достигнуть того, чего он не смог достигнуть за гораздо более долгое время. Но странно, что его, состарившегося в изучении Писания, нескромно поучаешь ты — молодой самоучка, у которого никогда не было времени на учение. Странно, что ты считаешь себя знающим и столько раз приводишь доказательства, изобличающие, что ты не понимаешь предмета. Наконец, ты полагаешь, что сделал чрезвычайно важное дело, высмеяв Эразма, надергав для этого отовсюду множество центонов\*\* из Священного писания. Словами Писания ты пользуешься не иначе, как обыкновенно делают остряки-паразиты в комедиях. Насколько нет ничего нечестивее этого, настолько же нет и ничего легче.

Недавно, например, какой-то шут-бездельник подражал брату-проповеднику повадкой, выражением лица и жестами; во время проповеди, которая была непристойна, смешна и вся наполнена цитатами из Священного писания, он рассказал о том, как обычно ведут себя монахи. Это

---

\* Имеется в виду папа Лев X, восхвалявший просвещенность Эразма.

\*\* Центоны — произведения, составленные из разных переосмысленных цитат.

была бесстыдная история об одном братце, добивавшемся какой-то бабенки и изнасиловавшем ее. Бездельник нафаршировал эту мерзкую и грязную сплетню центами из Писания так, что каждое место из Писания говорило о том, как этот монах добивался ее, как он обесчестил прелюбодейку, как его поймал неожиданно пришедший муж, а пойманного схватил и кастрировал. Каждое слово было взято из текстов Священного писания, и все было так ловко пригнано, что, хотя все и было по смыслу диаметрально противоположно, никто, однако, не мог удержаться от смеха. Но и напротив: никого это не рассмешило настолько, чтобы не вызвать негодования такого рода издевательством над Священным писанием. Не было недостатка и в людях, которые говорили, что по скрытой воле божией выходит так, что многие монахи уже давно привыкли искажать слово божие; встречаются и шутомонахи, которые противомонашествуют и своим примером сбивают с толку других людей, как бы опровергая самих себя\*.

Если грешно злоупотреблять Священным писанием для непристойных целей, то, конечно, еще грешнее злоупотреблять поношением другого человека, как это делаешь ты.

Не более извинительно и то, что все это ты пишешь мне, зная, что я его друг. Это еще больший грех. Ведь если бы ты говорил это кому-нибудь, кто ненавидит Эразма, ты только отвратил бы от него того, кто и раньше уже от него отвращался. Ныне же ты стараешься оторвать от него наиболее привязанного к нему человека. Поэтому, как я уже сказал прежде, когда вспоминал, каким тихим и скромным ты был в юности, я просто не мог не огорчиться и не удивиться появившейся у тебя в зрелые годы нескромности — не стану говорить о более тяжких недостатках. И это при том жизненном положении, которое говорит не только о полной приниженности, но и о презрении к себе. Когда я пытаюсь в тишине доискаться до причины, по которой это произошло, то, кроме зависти — общего врага, который и есть тот самый скрытый источник, откуда, как из нечистого потока, вытекают все пороки, — кроме некоторых пособников зави-

---

\* В оригинале ставшее поговоркой выражение римского комедиографа Теренция «...suo gladio jugularent» — бить кого-либо его же собственным оружием («Девушка с острова Андрос» 958).

сти, которые, как видно, пропитали ядами твою простоту, я понимаю, что бóльшая часть яда исходит у тебя из чувства не нового и не редкого у людей. Впрочем, никакая другая страсть не причиняет делам человеческим более тяжких бед! Это чувство, которое заставляет почти каждого человека по какой-то тайной приверженности к себе так предпочитать свое сословие, что он не замечает его пороков и оказывается не в состоянии выносить того, кто на них указывает. Я вижу, что ты помрачен вот этим самым чувством и тебя в твоём пристрастии к делам ордена подстрекает желание говорить плохо о том, кого все ордена оценили хорошо — не менее того, чем он достоин; ты же пытаешься оклеветать его, сделать предметом ненависти и зависти. Ты говоришь: «Сколько раз он набрасывается на монастырские уставы, на соблюдаемые монашеских обрядов, на строгость жизни, на святость уединения, наконец, на все, что менее всего соответствует его бродяжнической жизни и общению с людьми!» Читая эти слова, я легко догадался, что тебя здесь пришпорило: конечно, твоё собственное монашеское рвение. Я и не сомневаюсь, что любому хорошему человеку все монашеские порядки в высшей степени дороги и по сердцу; я их не только всегда любил, но и почтительным образом соблюдал, относясь обыкновенно с бóльшим почетом к очень бедному, но добродетельному человеку, чем к тому, кто прославился своим богатством или блеском происхождения. Впрочем, я, разумеется, очень хотел бы, чтобы и все остальные люди возможно больше почитали вас и ваш орден; вы, конечно, заслужили это своими делами; я верю, что ваша помощь облегчит страдания этого мира. (Ибо, если велико значение молитвы одного праведника, то каким должно быть значение неутомимой молитвы стольких тысяч людей?) С другой стороны, я хотел бы, чтобы вы сами в своём превратном рвении были менее снисходительны к самим себе и не старались исказить добрые слова или же неверно истолковывать добрые помыслы, когда кто-нибудь касается ваших дел. Я не знаю, почему тебе пришлось не по вкусу слова Эразма, но точно знаю, что до сих пор не встречал никого, кто бы понял написанное им как отвержение монашеских обрядов; я чаще встречал тех, которые соблюдают их с чрезмерным суеверием, опасно полагаются на них и своей собственной глупостью губят дело, само по себе не плохое. Я думаю, что таких более чем достаточно, и, при всем твоём благорасположении к своим, ты не откажешься признать, что

таких людей много. Каким бы святым ни было дело, хитрый враг всегда готов как-нибудь причинить вред; во всем противоположный Богу, он пытается из наших добрых дел сделать злые, тогда как Бог создает добрые дела из наших злых дел! Сколь много ты найдешь людей, которые блюдут обряды своего ордена не менее ревностно, чем заповеди божии! А знаешь ли ты ордена, которые из-за своих порядков не враждуют с другими орденами? Пока они сами стараются не быть святыми, а казаться, и это относится к таким установлениям каждого ордена, в которых нет необходимости; в том, что касается дел серьезных и более важных, они все едины и очень старательно заботятся об их соблюдении. На сколько группировок, на сколько сект разделен один и тот же орден?! И какая смута! Какие разыгрываются трагедии то из-за цвета одежды, то из-за подпоясывания или же какого-нибудь еще установления! Если ими и не следует вовсе пренебречь, то они, конечно, не столь важны, чтобы из-за них лишать благодати! Но гораздо хуже то, что существует много таких людей, которые кичатся своим орденом и так нахохливаются, что им кажется, будто они уже на небесах и, восседая на солнечных лучах, смотрят со своей высоты вниз на народ, как на муравьев; и не только на мирян, но также и на священников за оградой своего монастыря! Для большинства из них нет ничего святого, кроме того, что они сами делают.

Бог предвидел многое, когда сотворил все общим; многое предвидел и Христос, когда Он снова попытался призвать людей от частных забот к общим. Конечно, Он понимал, что наша испорченная человеческая природа безмерно любит частное не без ущерба для общего. Жизнь показывает это повсеместно. Ведь каждый не только любит свое поместье или же свои деньги, не только печется о своем сословии или о своем братстве, но все, что мы по какой-либо причине зовем своим, отзывает наши чувства от заботы о делах общих. Даже свои посты мы предпочитаем общим. Если мы выбираем себе какого-нибудь святого, то часто почитаем его больше, чем десятерых более значительных святых, только по той причине, что он — наш, а остальные принадлежат всем. Если бы кто-нибудь сейчас порицал такого рода поведение, то он не осуждал бы благочестие простого народа, а скорее предостерегал бы от того, чтобы под прикрытием благочестия не прокралась к нам нечестивость. Например, чтобы никто не отвергал других людей, у которых есть своя достойная причина

почитать какого-либо святого. Ведь некоторым может показаться, что они чрезвычайно привержены к своему благочестию, и от любви к своему отдельному святому они выволакивают из храма святого покровителя других людей и бросают его в грязь. Такого рода порядки и частные священнодействия у нас \* иногда плохо кончаются. Я думаю, что и у вас они не всегда кончаются хорошо. Но для многих чем больше собственного, тем это больше ценится. Здесь многие больше ценят свои обряды, чем монастырские, монастырские — больше, чем те, которые приняты в ордене, те, которые присущи их ордену, — больше тех, которые являются общими для всех. Но все же то, что присуще монахам, они ценят выше, чем то низкое и дешевое — в том числе и их собственное, — что является общим для всего христианского люда: вроде таких, например, обычных добродетелей, как вера, надежда, любовь, страх божий, смирение и тому подобное.

Но ведь это не ново. Очень давно Христос укорял избранный народ: «Зачем вы преступаете заповедь Божию ради предания вашего?» \*\* Я не сомневаюсь, что те, кто так поступает, скажут, что это не так. Кто же настолько безрассуден, чтобы признать, что свои обряды для него важнее, чем заповеди Божии? Но если он им не подчиняется, то считает их бесполезными! Если таких людей спросят, они без сомнения на словах ответят правильно, но дела их опровергнут сказанное. Пусть меня назовут лжецом, если нет таких вот монахов, которые в иных местах хранят молчание, так что в монастыре на прогулке их и за большие деньги не заставишь пробормотать что-либо, но едва отойдут хотя бы на шаг, как уже без опасения выкрикивают свои жестокие хулы. Нет недостатка и в таких, которые боятся, что придет дьявол и унесет их живыми в ад, если только они посмеют изменить привычную одежду, но их не беспокоит, что они берут деньги, противятся своему аббату, а потом и смещают его. Ты полагаешь, будто мало таких, которые считают, что если они на молитве пропустили какой-нибудь стихок, то этот грех следует искупать слезами, но они ничтоже сумняшеся безо всякого страха бесчестят себя весьма низкими клеветническими сплетнями, которые длиннее самых длинных их молитв? Вот так они сокрушают комара, проглатывая целого слона.

---

\* Т. е. у мирян

\*\* Матф. 15, 3.

Конечно, таких людей, которым кажется, что монашеское звание очень высоко поднимает их над участью простых смертных, существует гораздо больше, чем я хотел бы. Однако добрая половина их — не злые люди, а безумцы; они сладко бредят, и все, что диктует им их глупый разум, они принимают за божественное вдохновение; они верят, что достигли третьего неба\*, меж тем как правильнее было бы сказать, что они достигли третьей степени сумасшествия. Их неистовство гораздо опаснее, чем бред тех, которые столь сильно возгордились и вообразили себя маленькими святыми, что не только осуждают, но и не обсуждают, не сравнивают прочих людей с собою; и не по какой-либо иной причине, а всего лишь из благоговейной преданности своим обычаям и гордости своим жалким соблюдением обрядов. Некоторым из этих людей кажется, что они будут в безопасности, так как под защитой таких заступников они смогут совершать любые злодеяния.

Я, например, знаю одного монаха из ордена, который ныне считается чрезвычайно благочестивым — и думаю, что это соответствует действительности. Этот человек — а он давно уже не новичок и провел в монастыре много лет — был весьма предан соблюдению устава и так в этом преуспел, что его поставили во главе монастыря. Монашеским установлениям, однако, он был более верен, чем заповедям Божиим. Он скользил от одного греха к другому и наконец дошел до того, что совершил жесточайшее преступление, тяжелее которого невозможно себе представить, и даже не просто преступление, но чрезвычайно сложное преступление: к убийствам и к злодеяниям он решил добавить еще и святотатство. Так как одному, полагал он, свершить все эти проступки невозможно, он привлек к себе несколько головорезов и разбойников, которые и довели до конца самое чудовищное из всего, что я когда-либо слышал. Их схватили и бросили в оковы. Впрочем, я решил не рассказывать всего, поэтому не стану называть имена виновных, чтобы не ожила старая ненависть к невинному ордену. Однако — почему я и решил об этом поведать — от участников этого преступления я слышал, что когда они захаживали в келью к этому монашку, то никогда не заводили речи о преступлении, не войдя перед этим в его часовню Святой Девы и не преклонив колени, умолившая Ея, как это и подобает, ангельским приветствием. Со-

---

\* 2 Коринф. 12. 2.

вершив все, что было предписано обрядом, вполне благочестиво приступали они наконец к невероятному злодеянию. Это преступление было чрезвычайно жестоким; то, о котором я расскажу, с виду легче, а на самом деле вреда от него было немногим меньше, и вред этот распространился, разумеется, гораздо шире.

В Ковентри был один братец из тех францисканцев, которые еще не стали лучше, как того требует святой Франциск. В городе, пригороде, в соседних и близлежащих городишках он говорил, что если человек каждый день читает псалтырь Святой Деве, то он избежит проклятия. Это с удовольствием слушали и верили, что на небо ведет такая ровная дорога. Местный пастырь, человек честный и ученый, решил, что тот говорит глупости, однако некоторое время не обращал на это внимания, думая, что от этого не будет никакого вреда. Он полагал, что благочестие умножится, если народ станет более благочестивым, глубже почитая Святую Деву. Когда же он наконец посмотрел на свой загон, то понял, насколько эта парша загрязнила его стадо; и хуже всего, что тот, кто более всего читал псалтырь, не иначе как был уверен, что ему предоставляется свобода делать все что угодно: ведь грешно было бы сомневаться в чем-нибудь касающемся неба, если столь уважаемый человек, братец, свалившийся с неба, обещал это с такой уверенностью. Тогда только пастырь принялся убеждать людей в том, что, хотя они и поют псалмы по десять раз на день, они не должны меньше верить. Он сказал, что хорошо, если они хорошо читают, но, конечно, они хорошо сделают, если будут читать это без той уверенности, которая появилась у некоторых из них. В противном случае лучше было бы бросить все эти молитвы, а вместе с ними бросить и все преступления, которые весьма уверенно совершаются под прикрытием этих молитв. Когда он сказал это с кафедры, они очень разгневались, подошли к нему, свистели, шикали, потом стали повсюду говорить, что он — враг Девы Марии. На следующий день брат взошел на кафедру и, стараясь как можно сильнее задеть пастыря, начал с текста: «Удостой меня хвалением своим, Святая Дева! Дай мне силы против врагов твоих». Говорят, что, собираясь вести в Париже диспут о непорочности девы, этот текст использовал некий Скот\*. Люди выдумывают, что его тотчас же тогда от-

\* Т. е. философ-схоластик и теолог Иоанн Дунс Скот (1265—1308).



несло в Лютедию на защиту Святой Девы более чем за триста миль. Что еще сказать? Брат с легкостью убедил своих слушателей в том, что пастырь глуп и нечестив.

Когда обстановка уже накалилась, случилось, что я отправился в Ковентри навестить свою сестру. Только я сошел с лошади, как меня спросили: «Может ли быть проклят тот, кто каждый день читает псалтырь Святой Деве?» Я засмеялся в ответ на смешной вопрос. Меня предупредили, что так отвечать опасно и что святейший учнейший отец учил совершенно противоположному. Я на все это не обратил внимания, потому что меня это несколько не касалось. Вскоре меня пригласили на обед. Обещаю и прихожу. И вот входит старый монах — развалина, суровый, угрюмый. За ним следует мальчик с книгами. Я сразу понял, что мне готовят бой. Усаживаемся. Не теряя времени, хозяин тотчас же задает вопрос. Монах отвечает то же, что он говорил прежде. Я молчу. Я не люблю вмешиваться в полные ненависти бесплодные споры. Наконец они спросили, как мне кажется. Поскольку уже нельзя было молчать, я ответил, что я думаю, но коротко и небрежно. Тогда монах выступил с длинной подготовленной речью. За обед он напел столько, что этого хватило бы почти на две проповеди. Главное в этих рассуждениях зависело от чудес; о многих из них, как он проболтался, он узнал из «*Magiale*» \* и из других книжиц такого же пошиба, которые он велел выложить на стол, чтобы сделать свой рассказ более авторитетным. Когда же он наконец кончил, я скромно ответил, что, прежде всего, во всей этой проповеди не было сказано ничего такого, что могло бы убедить тех, кто, возможно, и не признает перечисленных им чудес, не отступая при этом от веры Христовой. Если же эти чудеса действительно были, то они не имеют никакого отношения к делу. Легче найти владыку, который может иногда простить что-нибудь врагам по заступничеству своей матери, но нет такого глупца, который, пообещав безнаказанность преступникам, расположившим к себе определенным послушанием его родительницу, провозгласил бы закон, поощряющий их дерзость по отношению к нему самому. Когда с обеих сторон многое было сказано, добился я того, что его все похвалили, а меня высмеяли как дурака. Стараниями злых людей, под маской благочестия споспешествующих своим грехам, дело

---

\* Возможно, одна из книг, издававшихся как пособия для священников.

наконец дошло до того, что справиться с ним можно было, лишь употребив весьма большие усилия епископа.

Я вспоминаю это не потому, что хочу взвалить на монахов бремя преступлений, — ведь одна и та же земля возвращает и целебные травы, и вредные, — и не с целью осуждения дурного ритуала, по которому они славят Святую Деву — спасительнее этого ничего не может быть, — но потому, что некоторые люди до такой степени верят в это, что видят полнейшую безопасность для свершения гнусностей. Это и есть то самое, что Эразм считает достойным порицания и чем он возбуждает к себе гнев. Но почему их не раздражает святой Иероним? Или же святейшие отцы, которые еще больше говорят о грехах монахов и гораздо суровее их преследуют? Какая хитрая старая змея! Как она всегда обмазывает аконит медом, чтобы никто не боялся ее яда! Как она портит вкус и вызывает тошноту, всякий раз когда нам дают противоядие! Люди, которые нами восхищаются и прославляют наши поступки, называют нас блаженными и святыми, т. е. те, которые обманывают нас и ведут от глупости к безумию, — эти люди, разумеется, чисты и благожелательны; их мы тоже называем добрыми и благочестивыми! Те же, которые делают для нас более полезное дело, которые говорят нам правду о том, каковы мы, те — псы лающие, грызущие, злобные, завистливые! И это должны слушать те, которые не обвиняли в грехе, называя кого-нибудь по имени, должны слушать от тех, которые открыто обливают грязью других людей!

Поэтому я теперь вижу, что слова комедиографа относятся не к какому-нибудь другому месту, а как раз к монастырю: «Уступчивость друзей родит, а правда — ненависть»\*. Клеветник Руфин бранил Иеронима за правду, в то время как все добрые и честные читатели добро и честно верили правде. Эразм не только написал правду, но он сделал это с таким изяществом, что ему отовсюду шлют благодарственные письма; в том числе и монахи всех орденов, а в особенности твоего ордена. Ныне же ты плоско и чванливо нападаешь на него, хулишь его и поносишь, а ведь в основе твоих занятий лежит смирение. За смирение ты великими хвалами славить не только свой орден! За святые установления, священное уединение, благочестивое соблюдение обрядов, бдения, суровый образ жизни

---

\* Теренций. Девушка с острова Андрос I 1, 41.

и посты! А Эразма ты попираешь ногами, как собаку, изображая его псом лающим и болтуном! Когда я читаю эти слова, написанные столь благочестивым пером, мне кажется, я почти что слышу смиренные слова благочестивого фарисея: «Благодарю, Тебя, Господи, что я не таков, как прочие люди, например, как этот мытарь» \*.

Хотя я полагаю, что благочестивее воздавать хвалы добрым людям, чем заниматься обвинениями, однако я сейчас не собираюсь писать похвальное слово Эразму. Прежде всего, потому что это не в наших силах: настолько мы для этого не годимся. Во-вторых, лучшие и ученейшие люди всего мира наперебой оспаривают право на это, и они сделают так, что когда-нибудь его одобряют те, у кого глаза сейчас словно ослепли от яркой молнии, затуманились завистью и кто не может этому противостоять. Впрочем, если эти ученые и замолчат, то подобно тому, как при жизни Эразма его благодеяния получают одобрение людей хороших, так и после его смерти — я молюсь о том, чтобы она долго еще не приходила, — зависть исчезнет и его дела обретут всеобщее одобрение. Что касается меня, то, поскольку хорошие люди и не нуждаются в похвалах, я удержусь от высказываний, чтобы из-за меня не усилилась зависть тех людей, ум которых столь нечестив, что они питаются любой клеветой, но чахнут, когда хвалят хороших людей.

Полагаю, что, не оскорбляя их, я, по крайней мере, могу сказать следующее. Если кто-нибудь увидит, сколь прилежен Эразм, сколь велики, сколь хороши книги, которые он один издал, и сколь их много, то он поймет, что этого хватило бы и не на одного человека; я думаю также, он легко обнаружит, что если бы Эразм был даже и менее добродетелен, то у него не осталось бы времени на грехи. Если же кто-нибудь беспристрастно посмотрит на его дела поближе, оценит их пользу и обдумает свидетельства тех людей, на труды которых упал его свет, до которых дошел его пыл, то, я думаю, этот человек, конечно, поймет, что сердце, из которого вырывается огонь благочестия, которое воспламеняет других, само при этом не остается холодным. Я полагаю, что эти похвалы не подходят для зависти, и ни один недоброжелатель не станет этого отрицать; впрочем, я не говорил бы о них, если бы не твоя брань, которая и сейчас не позволяет мне оста-

---

\* Лук. 18, 9 слл.

новиться, а неизбежно тянет меня за собой дальше. У кого хватило бы терпения слушать твои грубые нападки, когда ты называешь его бродягой за то, что он иногда меняет место, чего он почти никогда не делает, если этого не требует от него общее благо! Как будто бы совершенная святость и заключается в том, чтобы постоянно сидеть на одном месте вроде устрицы или губки, приклеившейся навсегда к одному и тому же камню! Если это правильно, то недостаточно хорошо устроен орден миноритов, члены которого по достойным причинам бродят по всему свету и который, если я не ошибаюсь, святее всех других орденов. Тогда и Иероним не был прав, пребывая то в Риме, то в Иерусалиме. Менее всего соответствовали вашему пониманию святости святейшие апостолы, потому что в то время, как вы сидите, вернее, еще до того, как вы осели на одном месте, они обошли всю землю. Я это говорю не для того, чтобы сравнить с ними Эразма или предотвратить клеветнические насмешки, но чтобы показать тебе, что, подобно тому как перемена места часто не заключает в себе греха, так и в сидении на одном месте не всегда есть какая-то особенная святость.

Но вернусь к Эразму. Каким бы ни было в нем все остальное — а оно прекрасно, — его бродяжничество, на которое ты столь рьяно нападаешь, я, конечно, без сомнения предпочитаю любой вашей добродетели, как бы она ни нравилась вам самим. Я думаю, что сейчас всякий, кто хочет наслаждаться жизнью и кто боится работы, предпочтет сидеть с вами, а не бродяжничать с ним. Ведь если посмотреть на труд, то Эразм иногда за один месяц делает больше, чем вы за много месяцев. Если же взвесить пользу от его труда, то за один месяц он иногда помогает всей церкви больше, чем вы за годы, если только ты не считаешь, что чье-нибудь постничество и жалкие молитвы имеют такое большое значение, как все замечательные книги, по которым учится праведности весь мир. Кажется, Эразму приятно, когда, пренебрегая зимним бурным морем, плохой погодой и всеми земными делами, он споспешествует общему благу. Но не такая уж приятная вещь тошнота во время плавания, мучения от качки, всегда стоящая перед глазами опасность смерти и кораблекрушения при непогоде. Не считаешь ли ты наслаждением то, что он столько раз пробирается сквозь дремучие леса, дикие заросли, преодолевает каменные вершины и крутые горы, идет по дорогам, полным разбойников, изнуренный переходом, усталый, часто плохо принятый в гостинице, и не находит у

вас ни пищи, ни ночлега? Особенно когда все эти беды, которые легко утомили бы даже молодого и сильного человека, должно выдержать несчастное стареющее тело, потерявшее силы от занятий и трудов! Поэтому почти очевидно, что все эти беды уже давно должны были бы его свалить, однако же Бог (который повелевает солнцу своему восходить над добрыми и злыми) все-таки сохраняет его для пользы благодарных! Откуда бы он ни возвращался, он всем привозил редкостные плоды своих странствий, себе же — ничего, кроме пошатнувшегося здоровья и вызванного его добрыми делами злословия самых злых людей. Ему так дороги его поездки, потому что их требуют его занятия, т. е. общее благо, которое он сам часто приобретает потерей личного блага, весьма охотно лишаясь его. Во время этих странствий, на которые ты так набрасываешься, он встречает людей, известных своей ученостью и жизнью; в нем всегда появляется что-то, что потом порождает нечто важное для общей пользы науки. Если бы он больше ценил свое собственное благо, у него сейчас было бы хоть сколько-нибудь менее подорванное здоровье и он был бы гораздо богаче и зажиточнее, потому что все властители и почти все правители наперебой стараются привлечь его к себе своими прельстительными дарами. Повсюду, где он живет, от него исходит польза, как от солнца, которое на всех льет свои лучи. Поэтому, конечно, и он заслужил, чтобы на него со всех сторон лились разные блага. Так как он целиком посвятил себя благу других людей, не требуя для себя никакой награды на земле, то и я не должен сомневаться в том, что милостивейший Господь вознаградит его и воздаст ему в полной мере. Когда я сравниваю Эразма, которого ты презираешь, с тобою и сопоставляю ваши заслуги, насколько это возможно сделать человеку, то у меня появляется несомненная надежда, что настанет наконец день, когда каждый из вас получит по достоинству. И пусть я надеюсь, что твоя награда будет очень велика, — я хочу, чтобы она была чрезвычайно большой, — Бог, однако, оценит вас обоих по справедливости и предпочтет его бродяжничество твоей усидчивости; и Он сделает это без ущерба для тебя, из расположения и даже благосклонности по отношению к тебе. Так как все содействует благу, то я уверен, что Бог предпочтет его красноречие твоему молчанию, а его молчание будет Ему угодно больше твоих молитв, его еда — больше твоего постничания, сон — больше твоих бдений! Наконец, все, из-за чего ты взираешь на него с такой надменностью,

будет для Бога выше всего, что так сладко льстило тебе в течение всей твоей жизни.

Хотя мне и стыдно это сказать, но у меня нет сомнения в том, что ты никогда ни на кого не нападал бы с таким высокомерием, если бы не был на удивление убежден в своей святости! Для монахов нет ничего губительнее! Из любви к тебе я желаю тебе быть от этого подальше! Ведь и мне, и людям, которые подобно мне качаются на волнах в этом несчастном мире, было бы полезно взирать на вас снизу вверх и видеть в вашем ордене не иначе как образец жизни ангельской! Оцепенев от чужой добротели, мы увидели бы, насколько хуже наша собственная жизнь. Да и вам не очень-то полезно рассуждать о чужом жизненном пути и осуждать людей, которые зачастую лучше вас. Лучше, если ты привыкнешь смотреть по-иному даже и на тех, которые ведут более низкий образ жизни, не только скромнее относясь к себе, но и заботясь обо всех; если, несмотря на добрую надежду, будешь — в соответствии с тем, что сказано, — опасаться, как бы когда-нибудь не упасть: «Кто стоит, пусть смотрит, чтобы не упасть»\*. Если раньше ты не падал, то очень хорошо подумать об этом, когда тебе показалось, что ты поднялся очень высоко, т. е., когда ты вступил в орден. Я говорю так не из-за того, что сомневаюсь в том, что Мария избрала себе лучшую часть\*\*, но из-за того, что думаю следующее: вся праведность человеческая — как лохмотья грязные, и людям следует с подозрением относиться даже к своим добрым делам. Возможно, тебе было бы невредно усомниться и испугаться, действительно ли ты близок Марии, избрал ли ты ее часть, предпочитая ее дар, который Христос предпочел дару Марфы, рвению апостолов. Тебе не кажется, что ты слишком легко себя испытываешь, убежав в свое священное уединение? Ты уходишь от греховных наслаждений в скрытом от нас присутствии Бога, который видит нас гораздо яснее, который исследует наши сердца глубже, чем это делаем мы сами. Глаза его видят наши пороки. Может быть, ты ушел от дел, уклонился от трудов и обрел радость покоя в тени благочестия, убежал от неприятностей, завернул в платок талант, который тебе доверили, и не пустил его в оборот, а потерял.

Такого рода размышления, конечно, обогатят тебя, потому что они дадут тебе возможность не гордиться своим

\* 1 Коринф. 10, 12.

\*\* Лук. 10, 42.

орденом (гибельнее этого ничего нет) и не придавать слишком большого значения соблюдению его ритуала, надеяться больше на христианскую веру, чем на свою собственную, зависеть не от того, что ты можешь сделать сам, но от того, чего ты не можешь сделать без божией помощи. Поститься ты можешь сам, бодрствовать можешь сам, молиться можешь сам, можешь делать это даже с помощью дьявола! Истинно же христианская надежда, отчаявшись в собственных заслугах, верит лишь в милость Божию. Истинно христианская любовь — та, что не пыжится, не гневается, не ищет себе славы и вообще ничего не ищет, кроме одной только божией благодати, которая дается даром, по Его воле. Чем больше у тебя будет доверия к этим общим христианским добродетелям, тем меньше у тебя будет веры в святость своего ордена или же в свою личную; чем меньше ты в них станешь верить, тем более полезны они тебе будут. Ибо только тогда Бог посчитает тебя верным рабом, когда сам себя ты будешь считать рабом негодным. Разумеется, мы можем [так думать], даже если мы будем делать все, что можем; я молю Бога о том, чтобы каждый из нас делал это, и Эразм тоже; и не только это, но и гораздо больше; а если случится, что мы сделаем много, то хорошо бы нам думать, что мы вовсе ничего не сделали. Потому что этот путь более всего помогает подняться туда, где никакая чужая добродетель не станет нас мучить, где любовь людей к другому человеку не выжмет из воспаленных глаз ни одной завистливой слезы.

В конце ты пишешь, чтобы я был скромен и никому не показывал твоего письма; но я не понимаю, какое отношение это имеет к моей скромности? С твоей стороны, несомненно, было бы признаком скромности или же определенного благоразумия, если бы ты показал это письмо меньшему числу людей; это было бы признаком скромности, если письмо тебе кажется очень хорошим; признаком благоразумия, если оно тебе кажется очень плохим. Ныне же у тебя новый вид скромности — требовать от меня молчания как в случае, если бы тебе не нравилось твое письмо или же как если бы ты был против похвалы. Но так как тебя самого подзадоривает зуд тщеславия, ты выискиваешь тех людей, у которых такая же парша, чтобы с одинаково приятной пользой и почесаться и почесать других! Когда я слышал отовсюду, что твое изящнейшее, продиктованное Святым Духом письмо так меня изменило, что я отрекся от сочинений Эразма, то я подумал, что мне необходимо засвидетельствовать свое мнение письменно,

дабы победить глупость этих людей, если они верят в это, или же одолеть их злобность, если они всё выдумали. Ведь я не могу судить о том, как подействовало на них твое письмо. Как говорится в пословице, ослам по вкусу чертополох. Разумеется, я в этом письме не увидел ничего столь блестящего, чтобы оно меня ослепило и белое мне перестало казаться белым.

Поэтому из-за пустейшего твоего хвастовства или из-за хвастовства твоих друзей я подумал, что надо объявить об этом открыто. Но я решил не бесславить тебя, не называть в письме твоего имени, которое мне все-таки дорого, и вычеркнуть его из твоего письма, которое находится у меня. Что бы ни сказали и ни подумали об этом письме люди — нет сомнения в том, что хорошие и ученые люди станут говорить и думать о нем очень плохо, — тебя, однако же, не коснется ни стыд, ни позор. Я очень рад, что после неистовства ты все-таки пришел в себя и под конец стал спокойнее, допуская надежду на то, что твой гнев против Эразма может прекратиться на не слишком трудном условии. Ибо ты пишешь так: «Однако же, я перестану быть врагом Эразма и даже с удовольствием подружусь с ним, если он исправит свои незначительные оплошности». Вот каково! Облагодетельствовал! Не то следовало бы опасаться, как бы он, бедный, не размок от слез, лишившись всякой надежды обрести когда-либо расположение такого человека! Но если ты теперь предлагаешь столь легкие условия мира и твои требования справедливы, то, несомненно, он охотно им подчинится и все исправит, как только ты покажешь ему его ошибки. Ибо до сих пор ты только показывал свои. Ты называешь незначительными оплошностями употребление слова *verriculum* вместо *sagena* и *remitte* вместо *dimitte*, *discumbentibus* вместо *discumbentium*\* и все в таком роде; когда он употребляет латинское слово вместо варварского, литературное вместо ошибочного, ясное вместо темного, когда исправляет ошибку переводчика или погрешность переписчика, передает греческое выражение на латинском языке! Все ошибки, повторяю, он исправит, чтобы ты не был его

---

\* *Verriculum* и *sagena* — синонимы («невод»), но первое слово латинское, а второе — греческое заимствование; *dimitte*, *remitte* также могут быть синонимами (в значении «отпусти», «прости»); *discumbentibus*, *discumbentium* — два разных падежа одного и того же слова («возлежащим», «возлежащих»).



врагом! И все варваризмы, и все солецизмы, все, что было темным, каждый стих, который проспали, каждую оплошность переписчика. Все это богатство Эразм восстановит и снова по доброй воле возвратит в святилище, потому что, я думаю, если бы он взял это из храма, то совершил бы не только кражу, но и святотатство. Кажется, его несколько не испугает возможность отчуждения от него всех хороших и ученых людей, которых он покорил этим своим трудом, если взамен всех них он обретет наконец тебя и это примирение. Т. е. вместо народа — неких высоких начальников, вместо просвещенных людей — дуумвиров.

Но — шутки в сторону. Одно ты сделал правильно и благочестиво, поэтому я искренно и чистосердечно хвалю тебя за то, что, говоря о существовании всего лишь незначительных оплошностей, которые надлежит исправить, ты говоришь это стыдливо, как и приличествует твоей скромности. Однако этим ты снимаешь с себя преступную ложь и признаешь, повторяю я, вымыслом и обманом все то, что ты весьма пылко говорил сначала о ереси, о схизме, о глашатае антихриста. Я не настолько в тебе отчаялся и не так плохо о тебе думаю, чтобы полагать, что ересь, схизма, глашатай антихриста для тебя — незначительные, маленькие оплошности; ведь гнусность этих преступлений превосходит любое зло. Поэтому, так как я вижу, что ты отказываешься от своих тяжких обвинений, я не намерен с тобою спорить о незначительных вещах.

Будем считать несказанным все сказанное обеими сторонами! Пусть весь этот шум, возникший из ничего, превратится в ничто и трагедия станет комедией! Прощай, и если ты не хочешь жить замкнуто под замком без пользы, то лучше посвяти себя духовному покою, чем такого рода спорам.

## ЛИТЕРАТУРА

---

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е.
2. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч.
3. Картина всевозможно лучшего правления, или Утопия. Сочинения Томаса Мориса. Канцлера Аглинского, в двух книгах. СПб., 1789.
4. *Мор Т.* Утопия. Пер. с лат. А. Г. Генкель при участии Н. А. Макшеевой. Изд. 2-е. СПб., 1905.
5. *Мор Т.* Утопия. Пер. с лат. и комментарии А. И. Малеина и Ф. А. Петровского. Вступит. статья В. П. Волгина. М., 1953.
6. *Мор Т.* Утопия. Пер. с лат. Ю. М. Каган. Вступит. статья И. Н. Осинковского. М., 1978.
7. *Мор Т.* Эпиграммы. История Ричарда III. М., 1973.
8. The Workes of Sir Thomas More Knyght, sometyme Lord Chauncellour of England, wrytten by him in the English tonge, ed. William Rastell. London, 1557.
9. Sir Thomas More's Utopia, ed. Ch. Collins. Oxford, 1930.
10. The Dialogue Concerning Tyndale by Sir Thomas More, ed. W. E. Campbell and A. W. Reed. London, 1927.
11. The English Works of Sir Thomas More, ed. W. E. Campbell. London — New York, 1931.
12. The Apologye of Sir Thomas More, knyght, ed. A. I. Taft. London, 1930.

13. The Correspondence of Sir Thomas More, ed. E. F. Rogers. Princeton, 1947.
14. The Latin Epigrams of Thomas More, ed. and transl. L. Bradner and Ch. A. Lynch. Chicago, 1953.
15. The Complete Works of St. Thomas More, 16 vols. New Haven — London, 1963.
16. L'Utopie de Thomas More, ed. A. Prévost. Paris, 1978.
17. *Алексеев М. П.* Славянские источники «Утопии» Томаса Мора. — *Алексеев М. П.* Из истории английской литературы. М.—Л., 1960.
18. Античные риторика. М., 1978.
19. *Аристотель.* Политика. — Соч., в 4-х томах, т. 4. М., 1983.
20. *Аристотель.* Никомахова этика. — Там же, т. 4.
21. *Барг М. А.* Ричард III — сценический и исторический. — Новая и новейшая история, 1972, № 4.
22. *Барг М. А.* Шекспир и история. М., 1976.
23. *Бонташ П. К.* Высшие органы власти в Утопии Томаса Мора. — Проблемы правоведения, вып. 36. Киев, 1977.
24. *Бонташ П. К., Прозорова Н. С.* Томас Мор. М., 1983.
25. *Брагина Л. М.* Итальянский гуманизм. Этические учения XIV—XV веков. М., 1977.
26. *Волгин В. П.* Французский утопический коммунизм. М., 1960.
27. *Волгин В. П.* Наследие утопического социализма. — История социалистических учений. М., 1962.
28. *Волгин В. П.* Очерки истории социалистических идей. С древности до конца XVIII в. М., 1975.
29. *Володин А. И.* О понятии «утопический социализм». — История общественной мысли. Современные проблемы. М., 1972.
30. *Володин А. И.* Утопия и история. М., 1976.
31. *Гвиччардини Ф.* Соч., М., 1934.

32. Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977.
33. Застенкер Н. Е. Будущее по Томасу Морю. — Будущее науки. Международный ежегодник. М., 1976.
34. Иоаннисян А. Р. Коммунистические идеи в годы Великой французской революции. М., 1966.
35. История философии, т. 3. М., 1943.
36. Каган Ю. М. О переводе на русский язык «Утопии» Томаса Мора. — Тетради переводчика, вып. 16. М., 1979.
37. Кан С. Б. История социалистических идей. М., 1963.
38. Каутский К. Томас Мор и его Утопия. М., 1924.
39. Каутский К. Предшественники новейшего социализма, т. II. М.—Л., 1925.
40. Кузнецов К. А. Опыты по истории политических идей в Англии (XV—XVII вв.). Владивосток, 1913.
41. Левин Ю. Д. Ранние известия о Томасе Море в России. — Русская литература, 1979, № 1.
42. Макиавелли Н. Избр. соч. М., 1982.
43. Маркиш С. Знакомство с Эразмом из Роттердама. М., 1971.
44. Мортон А. Л. Английская Утопия. М., 1956.
45. Мухачев В. В. Родоначальник утопического социализма (К 500-летию со дня рождения Томаса Мора). — Вестник Московского университета. Серия теории научного коммунизма, 1978, № 1.
46. Немилев А. Н. Немецкие гуманисты XV века. Л., 1979.
47. Осинковский И. Н. Томас Мор. М., 1974.
48. Осинковский И. Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, реформация. М., 1978.
49. Осинковский И. Н. 500-летний юбилей Томаса Мора и зарубежная историография. — Социальные движения и борьба идей. М., 1982.

50. Плавский Э. И. Испанская литература XVII—середины XIX века. М., 1978.
51. Платон. Соч., в 3-х томах. М., 1968—1972.
52. Семенов В. Ф. Огораживания и крестьянские движения в Англии XVI века. М.—Л., 1949.
53. Сказкин С. Д. К вопросу о методологии истории Возрождения и гуманизма. — Средние века, XI. М., 1958.
54. Смирин М. М. Идея свободы воли в ранних произведениях Эразма Роттердамского. — Средние века, 37, М., 1973.
55. Смирин М. М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. Очерки из истории гуманистической и реформационной мысли. М., 1978.
56. Соколов В. В. Европейская философия XV—XVII веков. М., 1984.
57. Гарле Е. В. Общественные воззрения Томаса Мора в связи с экономическим состоянием Англии его времени. Приложения: переводы «Утопии» с латинского. СПб., 1901.
58. Шалькевич В. Ф., Уколов А. Ф. Томас Мор — родоначальник утопического социализма. — Вестник Белорусского университета. Серия: история, язык, литература, 1978, № 1.
59. Томас Мор 1478—1978. Коммунистические идеалы и история культуры. М., 1981.
60. Штекли А. Э. «Город Солнца»: утопия и наука. М., 1978.
61. Штекли А. «Утопия» Томаса Мора и социалистическая мысль. — Коммунист, 1978, № 18.
62. Штекли А. Э. «Родоначальник утопического коммунизма» и «проблески коммунистических идей». — История социалистических учений. М., 1982.
63. Эразм Роттердамский. Похвала Глупости. М., 1960.
64. Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. М., 1969.

65. Эразм Роттердамский. Стихотворения. Иоанн Секунд. Поцелуи. М., 1983.
66. Яковенко В. И. Томас Мор. Его жизнь и общественная деятельность. СПб., 1981.
67. Adams R. P. The better part of Valor. More, Erasmus, Colet and Vives on humanism, war and peace. Washington, 1962.
68. Ames R. Citizen Thomas More and his Utopia. New York, 1969.
69. Anderegg M. A. Utopia and early More Biography. — Moreana, 1972, N 33.
70. Avineri Sh. War and Slavery in More's Utopia. — International Review of Social History (Amsterdam) 1962, vol. 7, pt. 2.
71. Becker H., Barnes H. Social Thought from Lore to Science, vol. 1. New York, 1961.
72. Bisinger J. Der Agrarstaat in Platons Gesetzen. Leipzig, 1925.
73. Bridgett T. E. Life and Writings of Sir Thomas More. London, 1891.
74. Chambers F. R. W. Thomas More. London, 1935.
75. Colet J. Two Treatises on the Hierarhies of Dionysius, tr. and ed. J. H. Lupton, London, 1869.
76. Colet J. An exposition of St. Paul's epistle to the Romans. London, 1873.
77. Erasmus. Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami, 10 vols. Lugduni Batavorum, 1703—1706.
78. Erasmus, Desiderius. Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, ed. P. S. Allen, H. M. Allen, 12 vols. Oxford, 1906—1958.
79. Essential Articles for the study of Thomas More, ed. R. S. Sylvester and G. Marc'hadour. Hamden, Connecticut, 1977.
80. Fleisher M. Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More. Genève, 1973.

81. *Froude J. A.* Life and Letters of Erasmus. London, 1895.
82. *Gibson R. W., Patrick J. M.* St. Thomas More: A Preliminary Bibliography of His Works and Moreana to the Year 1750. New Haven — London, 1961.
83. *Gury J.* Thomas More traduit par Thomas Rousseau ou une Utopie pour le club des Jacobins. — Moreana, 1976, vol. XVIII, N 49.
84. *Hall E.* The Triumphant Reign of King Henry VIII, 2 vols. London, 1904.
85. *Harpfield N.* The life and death of Sir Thomas Moore, knight, sometymes Lord high Chancellor of England, ed. E. V. Hitchcock. Oxford, 1932.
86. *Herbrüggen H. S.* Sir Thomas More, Neue Briefe. Münster, 1966.
87. *Hexter J. H.* More's Utopia, the Biography of an Idea. Princeton, 1952.
88. *Hexter J. H.* The Vision of Politics on the Eve of the Reformation. London, 1973.
89. *Hogrefe P.* The Sir Thomas More circle. A program on ideas and their impact of secular drama. Urbana, 1959.
90. *Hollis Ch.* Thomas More. London, 1934.
91. *Huizinga J.* Erasmus and the Age of Reformation. New York, 1957.
92. *Johnson R. S.* More's Utopia, Ideal and Illusion. New Haven — London, 1969.
93. Letters and Papers, Foreign and Domestic of the Reign of Henry VIII, 21 vols., ed. J. S. Brewer and J. Gairdner. London, 1862—1910.
94. *Lewis C. S.* English Literature in the Sixteenth Century. Oxford, 1954.
95. *Lupton J. H.* A life of John Colet. London, 1909.
96. *Luther M. D.* Martin Luthers Werke. Weimar, 1883.
97. *Luther M.* Luthers Werke in Auswahl. Unter Mit-

wirkung von Albert Leitzmann herausgegeben von Otto Clemen. Bonn, 1912—1913.

98. *Mackie J. D.* The Earlier Tudors. Oxford, 1962.

99. *Marc'hadour G.* L'Univers de Thomas More. Paris, 1963.

100. *Marc'hadour G.* Thomas More et la Bible. Paris, 1969.

101. *Marc'hadour G.* The Bible in the Works of Thomas More, pt. I—V. Nieuwkoop, 1969—1972.

102. *Marc'hadour G.* Thomas More on la sage folie. Paris, 1971.

103. *Marius R. C.* Thomas More's View of the Church.—The Complete Works of St. Thomas More, vol. 8, pt. III, 1973.

104. *Maynard T.* Humanist as Hero. The Life of Sir Thomas More. New York, 1947.

105. *Mc. Conica J. K.* English Humanists and Reformation Politics. Under Henry VIII and Edward VI. Oxford, 1965.

106. *Mc. Cutcheon E.* Denying the Contrary: More's Use of Litotes in Utopia.—Essential Articles for the study of Thomas More, ed. R. S. Sylvester and G. Marc'hadour. Hamden, Connecticut, 1977.

107. *More C.* The Life of Sir Thomas More. London, 1726.

108. *Moreana.* 1478—1945. A preliminary check list of material by and about St. Thomas More. By F. Sullivan and M. P. Sullivan. Kansas City, 1946.

109. *Moreana.* Materials for the Study of Saint Thomas More. By Frank and Majie Padberg Sullivan. Los Angeles, 1964.

110. *Morton A. L.* The English Utopia. London, 1952.

111. *Onken H.* Die Utopia des Thomas Morus und Machtproblem in der Staatslehre. Heidelberg, 1922.

112. *Onken H.* Nation und Geschichte. Berlin, 1935.



113. *Pineas R.* Thomas More and Tudor Polemics. London, 1968.
114. *Prévost A.* Thomas More et la crise de la pensée européenne. Lille, 1969.
115. *Reynolds E. E.* The Trial of St. Thomas More. London, 1964.
116. *Reynolds E. E.* Thomas More and Erasmus. London, 1965.
117. *Reynolds E. E.* The Field in Won. The Life and Death of St. Thomas More. London, 1968.
118. *Ro:Ba:* The Life of Syr Thomas More, Sometymes Lord Chancellour of England by Ro: Ba: Ed. E. V. Hitchcock and P. E. Hallett with additional notes and appendixes by A. W. Reed. London, 1950.
119. *Roper W.* The Lyfe of Sir Thomas Moore, knighte, ed. E. V. Hitchcock. Oxford, 1935.
120. *Routh E. M. G.* Sir Thomas More and his Friends (1477—1535). London, 1935.
121. *Sargent D.* Thomas More. New York, 1948.
122. *Saulnier V. L.* Mythologies Pantagrueliques. L'Utopie en France: Morus et Rabelais. — Les Utopies à la Renaissance. Bruxelles — Paris, 1963.
123. *Schoeck R. J.* More, Plutarch, and King Agis: Spartan History and the Meaning of Utopia. — *Philological Quarterly*, 1956, N 35.
124. *Schoeck R. J.* Sir Thomas More, Humanist and Lawyer. — *University of Toronto Quarterly*, 1964, N 26.
125. *Schoeck R. J.* A Nursery of Correct and Useful Institutions. On Reading More's Utopia as Dialogue. — *Moreana*, 1969, N 22.
126. *Seebohm F.* The Oxford Reformers. Colet, Erasmus and More. London, 1887.
127. *Smith P.* Erasmus. A Study of His Life, Ideals and Place in History. New York, 1962.
128. *Stapleton Th.* Thoma Stapletono Tres Thomae Dvaci, 1588.

129. *Stapleton Th.* The Life and illustrious Martyrdom of Sir Thomas More. In the translation of P. E. Hallett. Ed. and annotated E. E. Reynolds. London, 1966.

130. St. Thomas More, Action and Contemplation, ed. R. S. Sylvester. Yale University Press, 1972.

131. *Surtz E.* The Praise of Pleasure. Philosophy, Education, and Communism in More's Utopia. Cambridge (Massachusetts), 1957.

132. *Surtz E.* Praise of Wisdom. Chicago, 1957.

133. *Sylvester R. S.* «Si Hitlodaeo Credimus»: Vision and Revision in Thomas More's Utopia. — Essential Articles for the study of Thomas More. Hamden, Connecticut, 1977.

134. *Sylvester R. S.* Thomas More: Humanism in Action. — Ibidem.

135. *Thirsk J.* The Agrarian History of England and Wales. 1500—1640, vol. IV. Cambridge, 1967.

136. Thought. A Review of Culture and Idea. — St. Thomas More Issue. Fordham University Quarterly, 1977, vol. LII, N 206, September.

137. *Thompson C. R.* Translations of Lucian by Erasmus and St. Thomas More. Ithaca. 1940.

138. *Tyndale W.* The Parable of the Wicked Mammon. Antwerpen, 1528.

139. *Tyndale W.* An Answere unto Syr Thomas More. Antwerpen, 1531.

140. *Tyndale W.* Exposition of seynt John. Antwerpen, 1531.

141. *Tyndall W., Frith J., Barnes R.* The Whole Workes of W. Tyndall, John Frith and Doct. Barnes, Three Worthy Martyrs... collected and compiled in one Tome together, ed. J. Foxe. London, 1573.

142. *Vespucci A.* The first four Voyages. Reprinted in Fascimile and translated. From the rare original... 1505—1506. London, 1893.

143. *Vocht H.* Monumento Humanistica Lovaniense:

Texts and Studies about Louvain Humanists of the First Half of the XVI-th Century. Louvain, 1934.

144. *Williamson J. A.* The Tudor Age. London, 1953.

145. *Zavala S.* La Utopia de Thomas Moro en la Nueva España. Mexico, 1937.

146. *Zavala S. A.* Sir Thomas More in New Spain. A Utopia Adventure of the Renaissance. London, 1955.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

---

- Августин Аврелий (Блаженный) 23, 47  
Авинери Ш. 13  
Адамс Р. П. 42  
Альберти Л. Б. 82  
Аристотель 16, 23, 24, 45, 49, 56—58, 82, 84, 87, 99
- Барнз Р. 116  
Бебель И. 80  
Болейн А. 33, 38  
Борджа (Борджа) Ц. 77  
Бруни Л. 45  
Буслидий И. 25  
Бюде Г. 11, 16, 81, 82
- Валла Л. 45, 54  
Волгин В. П. 10, 17, 18  
Володин А. И. 18, 19
- Гален Клавдий 57, 87  
Гардинг Дж. 71  
Генрих VII 77, 78  
Генрих VIII 26, 31—39, 70, 71, 78, 107, 111  
Герард Новомогаийский 50  
Гербрюгген Г. Ш. 9, 10  
Геродот 87  
Гиппократ Косский 87  
Гольбейн Г. Младший 30  
Гомер 87  
Гроцин У. 23  
Гус Я. 117
- Демосфен 58  
Джонсон Р. С. 8, 9
- Диоген Лаэртский 82  
Дони А. Ф. 80  
Дорп М. 45—51, 53, 56, 57  
Дюамель П. 7, 8
- Еврипид 87  
Екатерина Арагонская 33, 35, 39
- Застенкер Н. Е. 18
- Иероним 17, 47, 117  
Иероним Пражский 50  
Иоанн Дунс Скот 53  
Иоаннисян А. Р. 18, 19  
Иоанн Солсберийский 63  
Исократ 54, 82
- Кампанелла Т. 18—21, 133  
Карамзин Н. М. 14, 15  
Карл V 35, 118  
Каутский К. 10  
Квинтилиан Марк Фабий 54, 58  
Кеведо-и-Вильегас Ф. де 80  
Колет Дж. 16, 17, 23, 24, 42, 43, 52, 53, 58, 65, 67, 117, 120  
Ксенофонт Афинский 82  
Кучеренко Г. С. 18
- Ландо О. 80  
Латомус Ж. 51  
Ленин В. И. 41, 133  
Лефевр д'Этапль Ж. 47  
Линакр Т. 23, 57, 65  
Лопухин И. В. 15

- Лукан 24, 43, 61—65, 82, 87  
 Лютер М. 31, 32, 67, 107—118, 121, 122, 124, 126  
 Макиавелли Н. 76  
 Марк К. 41, 113  
 Мелье Ж. 18, 19  
 Морелли 18, 19  
 Мэки Дж. Д. 12  
 Мюнцер Т. 95, 96  
 Николай Кузанский 102  
 Онкен Г. 13  
 Ориген 47  
 Оуэн Р. 21, 133  
 Пайнеас Р. 7, 121  
 Патрици Ф. 82  
 Петрарка Ф. 54  
 Петр Испанец 56, 57  
 Пико делла Мирандола Дж. 43  
 Платон 16, 24, 82, 87, 91, 99, 100, 104  
 Плутарх 76, 82, 87  
 Поршнев Б. Ф. 18  
 Рабле Ф. 82  
 Радищев А. Н. 14  
 Растелл У. 71  
 Рейхлин И. 43, 47, 48  
 Ричард III 72—74, 77, 78  
 Робинсон Р. 6, 83  
 Ропер У. 34  
 Руссо Т. 13  
 Салютати К. 54  
 Светоний Транквилл Гай 76  
 Сенека Луций Анней 82  
 Сен-Симон К. А. де 21, 133  
 Сибом Ф. 42  
 Смирин М. М. 42  
 Сократ 100  
 Софокл 87  
 Стау Дж. 72  
 Сурц Э. 42, 82  
 Тацит Публий Корнелий 76, 82  
 Тиндел У. 6, 116, 117, 121, 123, 124, 126  
 Уиклиф Дж. 63, 117  
 Уильямсон Дж. А. 12  
 Уолси Т. 34  
 Уорхем У. 65  
 Феофраст 87  
 Фицино М. 43, 82  
 Фишер Дж. 35, 36, 65  
 Флейшер М. 17, 42, 52, 55  
 Фома Аквинский 10, 53, 63  
 Фохт Г. 45  
 Франциск I 34  
 Фриш Дж. 116  
 Фробен И. 81  
 Фукидид 87  
 Фурье Ф. М. Ш. 21, 133  
 Хекстер Дж. Г. 42  
 Холиншед Р. 72  
 Холл Э. 71  
 Цицерон Марк Тулий 54, 58, 82  
 Чэмберс Ф. Р. У. 7, 9  
 Шекспир У. 72  
 Штекли А. Э. 20, 21  
 Эванс Дж. 11, 12

Эгидий П. 25, 26, 81

Эдуард IV 72, 73

Эзоп 122

Эмис Р. 10

Энгельс Ф. 41, 106, 115,

126, 133

Эпикур 104

Эразм Роттердамский (наст.

имя Герхардс Г.) 10, 11,

16, 17, 23—30, 42—46,

48—55, 57, 58, 61—63,

65—67, 71, 81, 82, 115,

117, 118, 120, 121, 123,

127, 128

## ОГЛАВЛЕНИЕ

---

Глава I. СПОР О ТОМАСЕ МОРЕ . . . . .	4
Глава II. ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ . . . . .	22
Глава III. ГУМАНИЗМ ПРОТИВ СХОЛАСТИКИ	42
Глава IV. ЛИТЕРАТУРА И ПОЛИТИКА . . .	61
Глава V. «УТОПИЯ» . . . . .	80
Глава VI. ТОМАС МОР И РЕФОРМАЦИЯ . .	107
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ . . . . .</b>	<b>130</b>
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ . . . . .</b>	<b>135</b>
<b>УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН . . . . .</b>	<b>161</b>
<b>ЛИТЕРАТУРА . . . . .</b>	<b>164</b>

О-73 Осиновский И. Н.  
Томас Мор. — М.: Мысль, 1985. —  
174 с. — (Мыслители прошлого).  
30 к.

Книга рассказывает о жизни и творчестве английского гуманиста, основоположника утопического социализма Томаса Мора. В ней раскрываются социально-политические взгляды мыслителя, прослеживается эволюция его мировоззрения, определяется его роль в истории общественной мысли эпохи Возрождения и Нового времени.

Для широкого круга читателей.

О 0302010000-060 42-85  
004(01)-85

ББК 87.3(3)  
1Ф



Игорь Николаевич Осиновский

ТОМАС МОР

---

Заведующая редакцией Л. В. Литвинова  
Редактор В. П. Гайдамака  
Младший редактор К. К. Цатурова  
Оформление художника А. И. Ременника  
Художественный редактор С. М. Полесницкая  
Технический редактор Е. А. Молодова  
Корректор Э. Н. Смирнова

ИБ № 2852

Сдано в набор 25.07.84. Подписано в печать 05.12.84.  
Формат 70×90<sup>1</sup>/<sub>2</sub>. Бумага для глубокой печати. Гарн. академическая.  
Печать высокая. Усл. печ. листов 6,43. Усл. кр.-отт. 6,58.  
Учетно-изд. листов 7,38. Тираж 70 000 экз. Заказ № 1006. Цена 30 к.  
Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.  
Типография издательства «Калининградская правда»,  
236000. Калининград обл., ул. Карла Маркса, 18.