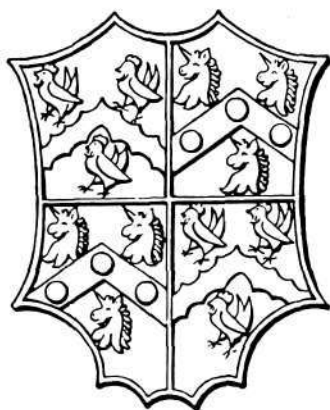




—Thomas More

ТОМАС
✠ МОР ✠
1478 ~ 1978

КОММУНИСТИЧЕСКИЕ
ИДЕАЛЫ
И
ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРЫ



МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО · НАУКА ·
1981

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

В. И. РУТЕНБУРГ

М $\frac{70304-155}{042(02)-81}$ 516—80.4703000000.

© Издательство «Наука», 1981 г.

ТОМАС МОР — МЫСЛИТЕЛЬ И ЧЕЛОВЕК ВОЗРОЖДЕНИЯ

Томас Мор — типичный англичанин и в то же время фигура общеевропейского порядка. Сочинения Мора выросли на английской почве, но их значение было не только общеевропейским, но и международным: они дошли до только что открытого Нового Света, где подверглись своеобразному социальному эксперименту. Идеи Мора, исходившие из проектов очищения церкви от догматизма, ее улучшения, сочетались с идеями итальянского гуманизма, и в целом были направлены не только на поиски путей к христианскому миру, но и к постановке широких проблем переустройства общества.

Как мыслитель Мор был реформатором и гуманистом. Как реформатор он выступал против Лютера и Тиндаля, против политического утилитаризма и крайнего фанатизма, столь противных гуманизму. Как гуманист Мор может рассматриваться в качестве сторонника «христианского гуманизма», который был направлен не столько на улучшение церкви и папства, сколько на сохранение всей европейской культуры Возрождения. И не только проблемы культуры, но и все стороны развития современного Мору английского и всего европейского общества подвергаются его осмыслению и приводят к одной из наиболее своеобразных картин нового общества. И если не лишены основания споры о справедливости провозглашения Мора основоположником или основателем утопического социализма, нет сомнений в том, что его «Утопия» своими идеями создания общества без частной собственности, основанного на принципах всеобщего труда, несмотря на естественные для своей эпохи ограничения и противоречия, сыграла немалую роль. Не случайно английский вариант утопии Мора породил Город Солнца Кампанеллы, а социалисты-утописты XIX в. несомненно стоят на их плечах. Имя Томаса Мора заслуженно начертано на обелиске великих социалистов, стоящем у Кремлевской стены.

Первые проблески идеи политического равенства появились у предпролетариата еще в XIV в. в ходе восстания чомпи в Италии, первые идеи равенства в труде и просвещении — у великих мыслителей Англии и Италии — Мора и Кампанеллы — в эпоху раннего капитализма. Естественно, что более полно они были разработаны в условиях зарождения пролетариата XIX в., когда они стали одним из источников марксизма.

Идеи гуманизма и совершенного общества, выдвинутые Мором, вплетаются в этот нарастающий процесс поисков новых социально-экономических порядков, долженствующих привести

к расцвету культуры и всестороннему развитию личности: «...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 заключается счастье жизни»¹.

Томас Мор — внук лондонских ремесленников и сын юриста, с юных лет обратившийся к изучению латыни, а затем юриспруденции, славился как адвокат предельной честностью и добросовестностью. Не лишен он был и смелости: молодой Мор выступил в парламенте против нового налогообложения, из-за чего ему пришлось надолго покинуть политическую арену. Немалой смелостью было и опубликование «Утопии», которая сделала его одним из самых популярных авторов Европы. Весьма вероятно влияние ее и на политику короля. Занимая впоследствии высокий государственный пост, Мор продолжал придерживаться своих принципов и взглядов и в конфликте с королем не пошел на компромисс, жертвуя своей жизнью. По размаху своего творчества, по глубине и смелости мысли, по своему непреклонному характеру Мор является одной из наиболее выдающихся фигур Возрождения, отличавшихся чертами титанов или гигантов в том высоком смысле слова, который Фридрих Энгельс применял к Леонардо да Винчи, Макьявелли, Дюреру...² Среди гуманистов были разнообразные по своему характеру деятели вплоть до соглашателей и циников, но не они определяли направленность эпохи. Томас Мор был одним из тех, кто по силе духа и мысли был истинным титаном. Его можно сравнить по высокой принципиальности и профессиональной убежденности, несмотря на различия в темпераменте, с Микеланджело, ни в чем не уступавшего в своей художественной деятельности и человеческом поведении. Мор может быть поставлен в один ряд с Леонардо, для которого основной заповедью жизни был научный эксперимент, поиск истины и совершенства. Как ученый Мор подобен Макьявелли по высокой образованности, тонкому остроумию, реальному осмыслению современной политической обстановки... Все эти выдающиеся люди Возрождения отличались силой характера и цельностью натуры, что и делало их титанами своей эпохи.

В советской научной литературе дана справедливо высокая оценка их титанизма. Исключение составляет лишь одна работа, в которой вопреки известным фактам и в обход источников возрожденческий титанизм этих деятелей безосновательно характеризуется как «аморальное самоутверждение» и «пожирание

¹ Мор Т. Утопия. М., 1978, с. 190.

² Энгельс Ф. Диалектика природы. — В кн.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 508.

жизни обыкновенных людей», а создатель учения политического реализма Макьявелли — вопреки высокой его оценке основоположниками марксизма — как беспринципный циник и проповедник «ужасов абсолютистски-полицейского государства». Зато мрачные годы правления Савонаролы всячески восхваляются, а сам он объявляется «образцовым гуманистом»³.

В исторической литературе клерикального направления искажается и образ Томаса Мора, который провозглашается одним из чисто католических мыслителей и святым. Этот сомнительный крен дал себя знать и в годы 500-летнего юбилея автора «Утопии».

Советская историческая наука отличается всесторонним объективным исследованием творчества, деятельности и роли Томаса Мора в истории социалистических учений и мировой культуры. Свидетельством тому данный сборник, составленный из докладов, прочитанных на юбилейных сессиях в Москве и Ленинграде⁴.

В. Рутенбург

³ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 445, 557, 558, 573 и др.

⁴ Научные сессии были организованы Комиссией по истории культуры Возрождения при Научном совете по истории мировой культуры АН СССР. Конференция в Ленинграде состоялась 21 марта 1978 г. в ЛОИИ АН СССР, в Москве — 29 мая 1978 г. в ИВИ АН СССР. О московской сессии см.: Стам С. М., Яброва М. М. Конференция, посвященная Томасу Морю. — В кн.: Средневековый город. Межвузовский научный сборник, вып. 5. Изд-во Саратов. ун-та, 1978, с. 189—192.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- CW* — The Complete Works of St. Thomas More in sixteen volumes. Yale University Press.
- C* — The Correspondence of Sir Thomas More/ Edited by Elisabeth Rogers. New York, 1970.
- EA* — Essential Articles for the study of Thomas More/ Edited by R. S. Sylvester and G. P. Marchadour. Hamden; Connecticut, 1977.
- Gibson* — St. Thomas More: A Preliminary Bibliography of His Works and of Moreana to the Year 1750/ Compiled by R. W. Gibson and J. Max Patrick. New Haven and London, Yale University Press, 1961.
- Op. ep.* — Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami, rec. per P. S. et H. M. Allen. 12 vols. Oxford, 1906—1958.
- Prévost* — André Prévost. L'Utopie de Thomas More. Présentation texte original, appareil critique exégèse, traduction et notes. Préface de Maurice Schumann. Paris, 1978.
- ROC* — Rabelais F. Oeuvres complètes/ Edition par Guy Demerson. Paris, 1973.
- ВДИ* — Вестник древней истории.
- ЖМНП* — Журнал министерства народного просвещения.
- Осиновский* — Осиновский И. Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М.: Наука, 1978.
- СВ* — Средние века.
- Утопия, 1953* — Мор Томас. Утопия/ Перевод с латинского и комментария А. И. Маленина и Ф. А. Петровского. М.: Изд-во АН СССР, 1953.
- Утопия* — Мор Томас. Утопия/ Перевод с латинского Ю. М. Каган. Ответств. редактор И. Н. Осиновский. М.: Наука, 1978.
- ФЭ* — Философская энциклопедия.
- Штекли* — Штекли А. Э. «Город Солнца»: утопия и наука. М.: Наука, 1978.

И. Н. Осиновский

ТОМАС МОР В ИСТОРИИ РЕНЕССАНСНОГО ГУМАНИЗМА



1977—1978 гг.¹ общественность многих стран торжественно отметила 500-летие со дня рождения Томаса Мора — великого гуманиста эпохи Возрождения. В ряде стран Европы, Америки, Азии состоялись научные симпозиумы и конференции, посвященные изучению наследия Томаса Мора и его значения для современной культуры. К этой знаменательной дате был подготовлен целый ряд специальных публикаций, вышедших как за рубежом, так и в нашей стране². Ближится к завершению первое полное научное издание

¹ Строго говоря, современные исследователи допускают вероятность обеих дат 7 февраля 1477 г. и 7 февраля 1478 г. в качестве даты рождения Томаса Мора (*Marc'hadour C. Thomas More's birth: 1477? or 1478. — In: Moreana, N 53, 1977, p. 5—10; Milward Peter. More Pilgrimage from Japan. Moreana, N 59—60, 1978, p. 99*).

² *Essential Articles for the study of Thomas More/ Edited by R. S. Sylvester and G. P. Marc'hadour. Hamden, Connecticut, 1977. 676 p.; Thought a Review of Culture and Idea, v. LII, 1977, N 206. — Fordham University Quarterly, p. 229—327; Mello Moser Fernando de. More's early Reputation in Portugal. — Moreana, N 57, 1978, p. 25—30; Tamura Hideo. Studies on More in Soviet Union. — In: Annals of the Society for the History of Social Thought, N 1, 1977, p. 159—170 (на японском языке); Sawada Akio. Thomas More in Japan. Tokyo, 1978. 127 p.; Studies on Thomas More. Tokyo, 1978 (на японском языке, указатели и библиография на английском); Thomas More and His Age/ Ed. by Akio Sawada, Hideo Tamura, Peter Milward. Tokyo, 1978. 478 p. (на японском и английском языках); Tamura Hideo. Making of Utopia: The Age of Thomas More. Chuo University Press, Tokyo, 1978, p. 229 (на японском языке); Moreana, N 53—56, 1977; N 57—60, 1978; *Prévost André. L'Utopie de Thomas More. Paris, 1978. 784 p.; Trapp J. B., Schulte Herbrüggen H. «The King's Good Servant» Sir Thomas More (1477/8—1535). London, 1978. 147 p.; Milward Peter. S. J. More Pilgrimage from Japan. — Moreana, N 59—60, 1978, p. 99—104; Осиновский И. Н. Томас Мор и его буржуазные критики. — Новая и новейшая история, 1978, № 3, с. 55—69; Карева В. В. «Утопия» Мора в предреволюционной Франции. — Там же, с. 70—77; Осиновский И. Н. Томас Мор: Утопический коммунизм, гуманизм, Реформация. М.: Наука, 1978. 326 с.; Мор Томас. Утопия/ Перевод с латинского Ю. М. Каган. Комментарии Ю. М. Каган и И. Н. Осиновского. Вступительная статья И. Н. Осиновского. М.: Наука, 1978. 415 с.; Штекли А. Э. «Утопия» Томаса Мора и социалистическая мысль. — Коммунист, 1978, № 18, с. 65—76; Левин Ю. Д. Ранние известия о Томасе Море в России. — Русская литература, 1979, № 1, с. 174—182; Каган Ю. М. О переводе на русский язык «Утопии» Томаса Мора. — В кн.: Тетради переводчика, вып. 16. М.: Международные отношения, 1979, с. 30—40. См. рец. Венцесласа Бубеничека на статью Ю. М. Каган в «Moreana» (N 63, t. 1, 1980, p. 100—104).**

сочинений Томаса Мора в 16 томах, выпускаемое Иельским университетом в США: уже опубликовано 9 томов в 13 книгах³. Это монументальное издание осуществляется коллективными усилиями многих ученых в разных странах, специализирующихся в области изучения культуры Возрождения. Выходу отдельных томов предшествовали многие публикации результатов исследований различных аспектов истории политической и философской мысли Европы XVI—XVII вв., а также целая серия источниковедческих и текстологических историко-литературных исследований по общим и отдельным вопросам истории культуры Возрождения, и в частности исследования, посвященные Томасу Мору и гуманистам его круга.

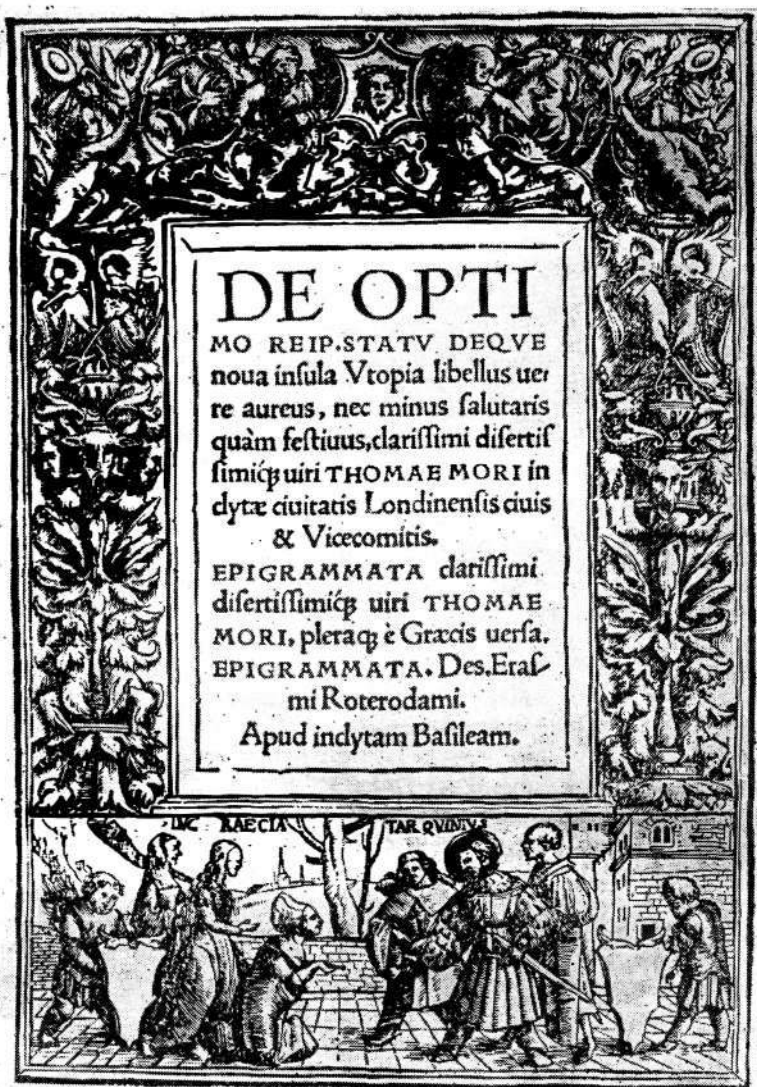
Влияние гуманистических идей Мора на европейскую культуру весьма многогранно. Прежде всего оно сказалось на истории общественных идей XVI—XVIII вв. как в самой Англии, так и во Франции, Италии, Испании, Латинской Америке. О различных аспектах этого влияния читатель может судить сам, ознакомившись с публикациями настоящего сборника.

Даже наступление Контрреформации в Европе, в целом способствовавшей развенчанию гуманистических идеалов и обнаружившей всю тщету надежд путем просвещения создать разумное и справедливое общество, о чем мечтали гуманисты предреформационной поры, — даже Контрреформация с ее духовным террором, иезуитами и инквизицией не смогла уничтожить гуманистическое наследие Мора⁴ и его единомышленников-эразмианцев. Это особенно наглядно подтверждает пример католических стран, таких, как Испания и Италия, где память о Томасе Море и его «Утопии» не исчезла и в период жестоких преследований Тридентского собора⁵.

³ *Sylvester, Richard S. Editing Thomas More: The Past and the Future.* — *Moreana*, N 58, 1978, p. 5—12.

⁴ В современной литературе приводятся сведения о популярности «Утопии» среди немецких крестьян и анабаптистов в период Контрреформации, когда Мор был уже казнен (см.: *Cantimori Delio. Riforma e Umanesimo.* — *Cantimori Delio. Umanesimo e religione nel Rinascimento.* Torino; Einaudi, 1975, p. 160).

⁵ Католическая церковь не всегда была благосклонна по отношению к «Утопии». Еще в XVII в. сочинение Мора либо целиком 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» («*Angliae ornamenti eximii*»). Например, в 3 части «*Index auctorum damnate*» от 1624 г., составленного в Португалии по инициативе епископа и генерала инквизиции Фернандо Мартина Маскаренаса, содержится запись о частичном запрещении базельского издания «*Lucubrationes*» Мора 1563 г. и полном запрещении «Утопии» или «речи некоего Рафаэля о наилучшем устройстве государства», поскольку в ней восхваляется многое, что «противно для христианского государства» (Fernando de Mello Moser. *More in Portugal.* — *Moreana*, № 57, 1978, p. 27—28). На титульном листе «Утопии», изданной в 1629 г. в Кёльне, указано: «...исправлено согласно



Титульный лист 3-го издания «Утопии».
Базель, 1518 г.
Гравюра на дереве Амброзия Гольбейна.

Большой интерес представляет влияние коммунистических идей «Утопии» на общественную мысль Франции в годы Великой революции XVIII в. Еще накануне революции, в 1780 г., а затем в 1789 г. вышло два издания нового перевода «Утопии» на французский язык, принадлежавшие писателю-публицисту и будущему архивариусу якобинского клуба — Тома Руссо⁶. Сейчас уже можно считать вполне установленным, что издание нового перевода Тома Руссо «содействовало распространению идей утопического коммунизма во Франции накануне революции», и таким образом «Утопия» Томаса Мора вливалась в общий поток социально-утопической мысли XVIII в., которая, по выражению современных французских исследователей И. Артиг и А. Собуля, «пленила воображение, звала к пропаганде... обогащала революционную дееспособность»⁷.

Примечательно, что именно перевод Т. Руссо, отразивший революционные настроения его автора и несомненно являвшийся фактом революционной пропаганды, именно этот перевод стал достоянием русской общественной мысли конца XVIII в. и был опубликован по-русски почти одновременно с книгой А. Н. Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву». «Путешествие» Радищева вышло в 1790 г., а перевод сочинения Мора в предшествующем году: «Картина всевозможно лучшего Правления, или Утопия. Сочинения Томаса Мориса, Канцлера Аглинского, в двух книгах. Переведена с Аглинского на Французский г. Руссо, а с Французского на Российский. С дозволения Управы благочиния. В Санктпетербурге. На иждивении И. К. Шнора. 1789».

По-видимому, сочинение Радищева и первый русский перевод «Утопии» — явления общественной мысли, органически близкие друг другу. И по понятным причинам восприятие их русской читающей публикой было далеко не однозначным. С одной стороны, они могли вызывать интерес и сочувствие либерально настроенных читателей, с другой — содействовать усилению охранительных настроений и страха перед «французской заразой» у ярых приверженцев самодержавия. Во всяком случае те скудные сведения об отношении в России к первому русскому переводу «Утопии», которыми мы располагаем, нуждаются в осторожной оценке. Благожелательная рецензия на русское издание «Утопии», опубликованная в мартовском номере «Московского журнала»

списку очищенных книг кардиналом и епископом Толедским» (Gibson, № 12, 13, р. 20—21). В частности, в кельйском издании был выпущен эпизод, содержавший критику монашеского сословия.

⁶ Иоаннисян А. Р. Коммунистические идеи в годы Великой французской революции. М., 1966, с. 93; Gury J. Thomas More Club, traduit par Thomas Rousseau, ou une Utopie pour le club des Jacobins. — Moreana, N 49, 1976, р. 79—86; Карева В. В. «Утопия» Мора в предреволюционной Франции. — Новая и новейшая история, 1978, № 3, с. 70—78.

⁷ Карева В. В. Там же, с. 78.



Io. Clemens. Hythlodæus. Tho. Morus. Pet. Aegid.

SERMONIS QVEM

RAPHAEL HYTHLODAEVS VIR EXIMIVS,
de optimo reipublicæ statū habuit, liber primus, per il-
lustrem uirū Thomam Morum indytæ Britannia-
rū urbis Londini & ciuem, & uiccomitem.



VVM NON EXIGVMO
menti negotia quædam in-
uictissim⁹ Angliæ rex HEN-
RICVS eius nominis octa-
uus, omnibus egregij princi-
pis artibus ornatissimus, cū
serenissimo Castellæ princi-
pe CAROLO controuersa
d nuper ha

Начальная страница «Утопии»
с изображением действующих лиц диалога.
Базель, 1518 г.

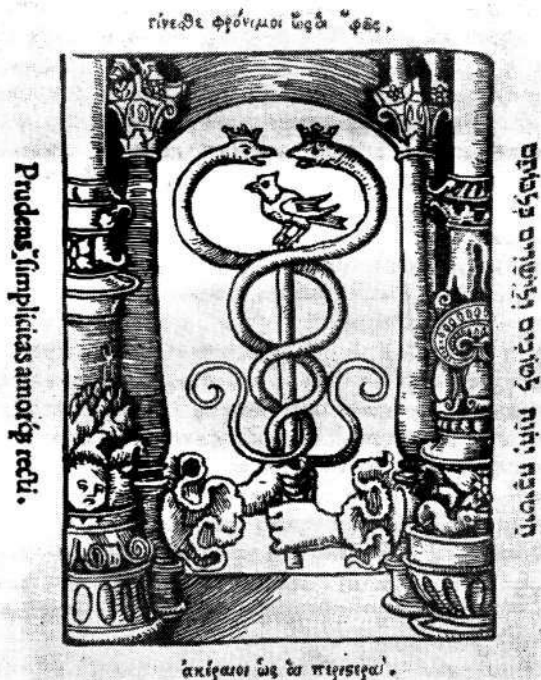
Гравюра на дереве Амброзия Гольбейна.

за 1791 г., ни в коей мере не может быть воспринимается как свидетельство популярности книги или выражение единодушия русской публики в оценке идей Мора. Даже такой факт, как появление в течение 1789—1790 гг. двух титульных изданий одной и той же книги, не только не свидетельствует о том, что «Утопия» «имела большой спрос»⁸, но как раз говорит об обратном, поскольку изменение титульного листа — чисто коммерческий прием, к которому часто прибегали в то время издатели-книготорговцы для более успешного сбыта изданий, не пользующихся спросом. Думается, что именно этим была обусловлена необходимость замены титульного листа при повторном выпуске первого русского перевода «Утопии». Вряд ли подобная мера имела какое бы то ни было отношение к цензурным соображениям, ибо цензурные условия того времени были более или менее благоприятные для аналогичных изданий, «дозволяемых» к печати «Управой благочиния», т. е. полицейской частью, где цензорами были, как правило, невежественные чиновники, не вникавшие в идейные тонкости литературного произведения. Этим и объясняется появление в печати крамольного «Путешествия» Радищева, опубликованного почти одновременно с новым титульным изданием того же перевода «Утопии»: «Философа Рафаила Гитлоде странствование в Новом Свете и описание любопытства достойных примечаний и благоразумных установлений жизни миролюбивого народа острова Утопии. Перевод с Аглинского языка сочинения Томаса Мориса. В Санктпетербурге, с дозволения Управы Благочиния на иждивении И. К. Шнора. 1790 года»⁹.

Однако, если полицейская Управа Благочиния могла и не разобратся в тонкостях разрешаемой к печати книги, умудренные читатели не только либеральной ориентации, вроде Н. М. Карамзина, но и консервативного, охранительного направления превосходно вникали во все тонкости и безошибочно судили об идейной ориентации подобного рода сочинений, пропагандировавших равенство и социальную справедливость. И не только вникали, но и подчас проявляли беспокойство, били тревогу, стараясь привлечь внимание начальства, дабы пресечь распространение «вредных» мыслей. И если благожелательная рецензия на «Утопию», опубликованная в издаваемом Н. М. Карамзиным «Московском журнале» выражала одно идейное направление, то сочинения, наподобие книги И. В. Лопухина, высказывали совершенно противоположное отношение к «мечтаньям равенства», и эту тенденцию самодержавной России также следует принять в расчет, когда

⁸ Ср.: Валлич Э. И. Н. М. Карамзин — первый русский рецензент «Утопии» Томаса Мора. — В кн.: История социалистических учений. М.: Наука, 1977. 244 с.

⁹ Как свидетельствует сопоставление обеих публикаций «Утопии» — 1789 и 1790 г., последняя являлась точной копией первой, за исключением указанного изменения титульного листа. См.: Валлич Э. И. — Там же, с. 244.



BA^SILEAE APVD IOANNEM
FROBENIVM MENSE
NOVEMBRI. M. D. XVIII.

Издательская марка Иоганна Фробена
с указанием выходных данных
базельского издания «Утопии»: ноябрь 1518 г.

мы исследуем общественное мнение, которому предназначался первый русский перевод «Утопии» Т. Мора¹⁰. Кроме того, восприятие идей «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

¹⁰ Лопухин И. В. Излияние сердца, чтущаго благость единоначалия и ужасающагося, взирая на пагубные плоды мечтания 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.

общественной мысли XVIII и последующих столетий должны рассматриваться диалектически, с точки зрения ленинского тезиса о «двух нациях в каждой современной нации и двух национальных культурах в каждой национальной культуре»¹¹.

Духовное наследие гуманиста, целостность и широта его личности, моральная бескомпромиссность, бескорыстие и политическая принципиальность, наконец, гибель во имя своих религиозных и политических убеждений — все это и по сей день оказывает влияние на мировую культуру, привлекая к Мору внимание и сердца миллионов людей в разных странах¹². Однако, отдавая должное многогранности наследия Мора и его влияния на современного человека, все же следует выделить 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 столь широкую и бессмертную славу ее автору. И это не случайно. На заре Нового времени Томас Мор первый предложил человечеству разумно обоснованное и оригинальное 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 неперемнным условием благосостояния и процветания справедливого общества.

Идея коммунистической общности зародилась еще в глубокой древности. Однако в каждую эпоху коммунистический идеал обретал свой особый, конкретный смысл как проявление интересов и чаяний определенных общественных слоев, выражавших протест против господствующей социальной системы.

Изучая возникновение коммунистических и социалистических идей и исследуя, в частности, предысторию научного коммунизма — зарождение и развитие утопического коммунизма, марксистская историография так или иначе связывает указанный исторический процесс с возникновением и становлением капиталистической формации. Главные методологические критерии, которым следует марксистская история общественной мысли, обусловлены принципом историзма, требующим всестороннего исследования исторической специфики изучаемых идей и выявления их классового содержания. Поскольку речь идет о предыстории марксизма — утопическом коммунизме, представляется целесообразным начинать исследование с эпохи генезиса капитализма и зарождения ранней буржуазии и предпролетариата. Именно инте-

¹¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 24, с. 120—121, 129.

¹² Убедительным подтверждением тому являются более 60 выпусков «Мореаны» — популярного международного научно-информационного бюллетеня, объединяющего «друзей Томаса Мора» во всем мире. Бюллетень выходит 4 раза в год и издается во Франции, в Анжере с 1963 г.

ресы последнего, на наш взгляд, выражал утопический коммунизм, с которым генетически связано возникновение научного социализма. Анализ объективного социального содержания общественных идей в тесной связи с эпохой, их породившей, является для нас основным теоретическим критерием, позволяющим четко определить границу между гуманизмом и утопическим коммунизмом. При всем своеобразии утопического коммунизма как идеологии предпролетариата его идейной основой в определенных условиях мог стать ренессансный гуманизм.

В «Утопии» Мора привлекает не только само по себе рационалистическое обоснование коммунистического идеала как наилучшей формы человеческого общежития, но прежде всего то, что, осуждая частную собственность, Мор откровенно защищает интересы трудящейся и эксплуатируемой части общества, чье главное богатство — рабочие руки, труд, столь низко оплачиваемый в условиях господства частной собственности, когда «богатые из дневного заработка бедных вымогают не только личным обманом, но и с помощью государственных законов». Поэтому само государство, основанное на господстве частной собственности, представляется автору «Утопии» как некий «заговор богатых», направленный против лучшей части общества — тех, кто трудится. Именно интересы трудового люда, о которых государство эксплуататоров нисколько не заботится, защищает Томас Мор, провозглашая свой коммунистический идеал. Автор «Утопии» совершенно недвусмысленно выступает здесь, как он сам пишет, от лица «земледельцев, угольщиков, работников, возниц и ремесленников, без которых не существовало бы вообще никакого государства»¹³. Таким образом, классовое содержание коммунистического идеала «Утопии» выражено Мором вполне определенно. Более того, сам протест против частной собственности, как это явствует из первой книги «Утопии», пафос которой в страстном осуждении ограблений и ограбления тружеников, сам этот протест порожден процессом первоначального накопления — насильственной ломкой традиционных отношений собственности, предшествовавшей утверждению капитализма. Несомненная связь коммунистического идеала «Утопии» с процессом зарождения раннекапиталистических отношений — важнейшее своеобразие коммунизма Томаса Мора, позволяющее рассматривать автора «Утопии» как родоначальника утопического коммунизма. Ибо здесь у Томаса Мора нет предшественников. Конечно, 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: идеи опережают

¹³ *Утопия*, с. 275—276.



Эразм Роттердамский.
Портрет работы Квентина Метсиса. 1515 г.



Петр Эгидий.
Портрет работы ~~Космича~~ Метиска. 1515 г.

более медленный процесс развития социально-экономических отношений, хотя в конечном итоге последние определяют возникновение общественных идей. В частности, возникновение идей утопического коммунизма на рубеже средних веков и нового времени было обусловлено зарождением капиталистической формации. 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 капитализма¹⁴.

Исследуя «Утопию», очень важно понять ее мировоззренческий контекст, отражавший общие идеалы гуманистов круга Эразма. Небезынтересно напомнить, что идея общности, получившая столь оригинальное воплощение в «Утопии», настойчиво обсуждалась среди гуманистов эразмианского кружка. Отзвуки этого мы находим в сочинениях Эразма, Колета и Бюде. Так, в «Адагиях», комментируя древнюю поговорку «Amicorum contemptum omnia», Эразм приходит к заключению, что Платон, Аристотель (имеется в виду «Этика») и Христос полностью согласны в том, что совершенное государство — это такое, где нет ни моего, ни твоего, но все общее¹⁵. В том же духе высказывался и Джон Колет, когда он отождествлял право частной собственности с испорченностью человеческой природы и противопоставлял ему общность всех благ в качестве закона добра и милосердия¹⁶. 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, подчеркивал Мор, противоречит единству и благу общества, и никакая иная страсть, кроме гордыни и частного интереса, не привносит более жестоких горестей в человеческую жизнь¹⁷. По словам Мора, «многое провидел Господь, когда он создал всё общим, и многое провидел Христос, когда снова попытался отвратить

¹⁴ «... 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» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 17—18. См. также примечание 27 на с. 684).

¹⁵ Erasmus opera omnia. Leyden, 1703, v. II, cols. 13—17.

¹⁶ Lupton J. H. A Life of John Colet. London, 1909, p. 134.

¹⁷ The Correspondence of Sir Thomas More, p. 204.

смертных от частного интереса к общему. Он, конечно, понимал, что наша падшая человеческая природа безмерно любит свое, не заботясь об общем. Об этом Он всегда говорил. Дело не в том, что каждый любит то, что ему принадлежит (свое поместье, свое недвижимое имущество, свои деньги), не в том, что он привержен к своей семье, к своей корпорации; важно, что само по себе стремление к тому, что мы зовем своим, отвращает нас от уважения к делам общим»¹⁸. Идея общности привлекала «христианских гуманистов», как наиболее отвечающая духу Евангелия, которое они рассматривали в качестве основы 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, блаженный 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 пословица «у друзей все общее» идентифицировалась с монашеством. И именно «христианские гуманисты» — Колет, Эразм, Мор — придали ей новый смысл¹⁹.

Гуманистическая программа реформы, с которой выступали в начале XVI в. гуманисты северного региона Европы, примыкавшие к кругу Эразма—Колета, за последние сто лет не раз привлекала внимание исследователей. Как известно, этим вопросом занимался еще Сибом, автор очень содержательной монографии об «оксфордских реформаторах» — Колете, Эразме, Море, а в последнее время такие исследователи, как Адамс, Суртц, Хекстер и особенно Флейшер²⁰. Из ряда исследований довольно отчетливо вырисовывается позитивное содержание гуманистического проекта реформы, свидетельствовавшего об активной гражданской позиции гуманистов, соединявших с идеей реформы церкви

¹⁸ Ibid., p. 195.

¹⁹ В частности, это отметил Мартин Флейшер в своем обстоятельном исследовании мировоззрения Т. Мора и его друзей северных гуманистов. См.: *Fleisher M. Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More*. Genève. 1973.

²⁰ *Seebohm F. The Oxford Reformers. Colet, Erasmus and More*. London. 1887; *Adams R. T. The better part of Valor. More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, War and Peace*. Washington, 1962; *Surtz E. The Praise of Pleasure. Education and Communism in More's Utopia*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1957; *Surtz E. Praise of Wisdom*. Chicago. 1957; *Hexter J. H. The Vision of Politics on the Eve of the Reformation*. London, 1973; *Fleisher M. Radical Reform and Persuasion in the Life and Writings of Thomas More*. Genève, 1973. В советской историографии этой проблемы касается М. М. Смирин в своей последней посмертно изданной книге «Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии» (М., 1978), см. также нашу монографию «Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, Реформация».

стремление к преобразованию общества на началах некоей социальной справедливости, понимаемой как воплощение в жизнь евангельских заветов Христа. Отчего приверженцев этого гуманистического движения, в определенном отношении непосредственно подготовивших Реформацию, ныне принято именовать как «христианских гуманистов».

Однако если содержание проекта в его этническом, теологическом и отчасти даже политическом аспектах неоднократно уже привлекало внимание исследователей, то проблема реализации реформы, как она мыслилась гуманистами, все еще изучена недостаточно. А между тем как раз эта сторона вызывала наиболее острые нападки со стороны схоластического лагеря. Исследование указанной проблемы во многом раскрывает и объясняет существо гуманистического филологизма, его просветительскую направленность, а тем самым выявляется смысл проекта реформы, его историческое содержание. Характерно, что пути и средства для осуществления реформы гуманисты круга Эразма искали в самой реальной действительности. Так, ни Мор, ни Эразм не были приверженцами эзотерического знания, хотя таковое было очень созвучно эпохе. Вспомним, что Пико делла Мирандола и Рейхлин изучали Каббалу и верили в магию чисел, а Фичино приписывал планетам силу воздействия на судьбы людей²¹. Ради эзотерической мудрости и некоей магической силы, якобы способной придать человеку небывалое могущество, некоторые гуманисты не только во времена Эразма, но и позже увлекались алхимией и астрологией. Тем примечательнее, что так называемые «христианские гуманисты» в своих мечтаниях о добром и справедливом обществе пытались оставаться реальными мыслителями. Известно, что Эразм и Мор совершенно в духе Лукиана беспощадно высмеивали мистику суеверий, погоню за фальшивыми богами, относясь к этому как к сплошному надувательству, которое свойственно лишь «невежественной черни»²². Они стремились исходить из реальных возможностей человека преобразовать несовершенный мир. Мор, в частности, выражал глубокую веру в природные способности людей, которые всегда можно развить с помощью труда и обучения в нужном направлении²³. Гуманистический оптимизм в трактовке человеческой природы и ее возможностей позволял по-новому взглянуть на самое христианство. Характерно, что ни Мор, ни Эразм никогда не проявляли интереса к метафизической проблематике христианской теологии, им было чуждо также пессимистическое представление об изначальной греховности человеческой природы, которое в течение веков культивировалось церковью. Гуманисты стремились придать оптимистический позитивный смысл своему новому пониманию

²¹ Fleisher M. Op. cit., p. 155—156.

²² *CW*, 3, pt. 1, p. 4, 6.

²³ См.: Мор—Гонелло 22.V.1518 г. — С, p. 120—123; *Утопия*, с. 311—317.

ERASMI ROTTERODAMI ADAGIORUM
CHILIADES TRES, AC CENTV.
RIAE FERETOTIDEM.

ALD. STUDIO SIS. S.

Quia nihil aliud cupio, q̄ prodesse uobis Studiosi. Cum uenisset in manus meas Erasmi Rotterodami hominis undecunq̄ doctiss. hoc adagiorū opus eruditum. uarium. plenū bonae frugis, & quod possit uel cum ipsa antiquitate certare, intermissis antiquis autorib. quos praeraueram excudendos, illud curauimus imprimendam, lati profuturum uobis & multitudi ipsa adagiorū, quae ex plurimis autorib. tam latinis, quā grācis studiose collegit summis certe laborib. summis uigiliis, & multis locis apud utriusq̄ linguae autores obiter uel correctis acute, uel expositis erudite Docet praeterea quos modis ex hisce adagiis capere utilitatem liceat, puta quē admodum ad uarios usus accommodari possint. Adde, qd̄ circiter decē milia uersuum ex Homero-Euripide, & ceteris Grācis eodē metro in hoc opere fideliter, & docte tralata habentur, praeter plurima ex Platone, Demosthene, & id genus aliis. An autem uerus sint, idem ῥηδός, idem καὶ τὸ πρὸς ἴσιν.

Nam, quod dicitur, αὐτὸς αὐτὸς ἀλλὰ.



Præponitur hisce adagiis duplex index: Alter secundum litteras alphabeti nostri. nam quæ græcæ sunt, latinæ quoq̄ habentur. Alter per capita ætærum.

христианской этики. Они считали, что христианская любовь, для которой, по их мнению, открыты сердца всех людей, в их глазах — некая созидаящая сила, способная не только объединить человечество, но и стать прочной основой справедливого общественного устройства. Важное место в концепции ренессансного «христианского гуманизма» занимала проблема единства человечества. С точки зрения таких мыслителей, как Эразм и Мор, осознанию единства человеческой цивилизации способствует сама естественная мораль, находящая опору в христианском понятии добродетели как любви к ближнему (*charity*). Выдвигая проект реформы общества, они пытались по-новому осмыслить и истолковать понятие христианской добродетели, долга, которым они придавали в первую очередь общественный, гражданский смысл. Так, долг и радость христианина, по мнению Эразма и Мора, состоят прежде всего в служении общественному благу, истинный последователь Христа обязан с радостью трудиться, совершенствуя те общественные институты, светские и церковные, от которых зависит счастье и благо ближних²⁴.

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

Проблема отношения гуманизма к схоластике имеет особенно важное значение для понимания гуманистического мировоззрения. Среди конкретно-исторических аспектов этой проблемы следует обратить внимание на изучение взглядов северных гуманистов предреформационной поры, на традиционную схоластику, в частности на диалектику и риторику, их роль и значение в тогдашней системе наук. Наиболее яркое отражение эта существенная проблема нашла в полемике между Эразмом и лувенскими теологами, резко выступившими против филологической критики священных текстов. Кульминацией спора явилось послание Томаса Мора в защиту Эразма, написанное в октябре 1515 г. и адресованное лувенскому гуманисту Мартину Дорпу, на первых порах поддерживавшему схоластическую позицию. Мартин Дорп порицал Эразма за «Похвалу глупости» и призывал его написать

²⁴ Fleisher M. *Op. cit.*, p. 167. Очевидная близость данной концепции к «гражданскому гуманизму» Леонардо Бруни и Лоренцо Валлы в еще большей степени объясняется популярностью среди гуманистов этики и политического учения Аристотеля (ср.: Брагина Л. М. *Итальянский гуманизм. Этические учения XIV—XV веков*. М., 1977, с. 127, 130, 139—144 и др.).

«Похвалу мудрости», дабы всем стала ясна благонамеренность автора «Мории».

Внешняя история конфликта такова. После критического послания Дорпа в сентябре 1514 г. Эразм в примирительном тоне пытался объяснить свою позицию в ответном письме в мае 1515 г. (Ор. ер. II, 90—114). Однако в августе 1515 г. Дорп разразился новым полемическим посланием против Эразма (Ор. ер. II, 126—136), после чего в спор вступил Мор, защищавший автора «Похвалы глупости».

Мор писал Дорпу: «Твоя приписка в конце первого твоего письма о том, что Эразм помирится с теми теологами, которых взволновала «Глупость», если «Похвале Глупости» он противопоставит «Похвалу Мудрости», честное слово, вызвала у меня легкую улыбку. Если они так думают, чего же они гневаются? Весьма расхваленная «Глупость» изрядно и их похвалила. Кроме того, я не понимаю, как сможет Эразм смягчить их ненависть к себе, похвалив Мудрость? Он только увеличит их ненависть — хочет он этого, или нет, — потому что вынужден будет прогнать их из свиты Мудрости, как был он вынужден принять их в число самых сведущих жрецов Глупости» (С, 72—73).

В угоду лувенским схоластам-теологам Дорп также неодобрительно отзывался о предпринятом Эразмом труде по исправлению «Нового Завета» на основе древнейших греческих текстов (С, 29), боясь, чтобы «верующие не пошатнулись в вере из-за различий в текстах» (С, 57). Предостерегая Эразма от перевода священных книг, Дорп выражал опасение, «как бы разные переводы не стали для верующих причиной сомнения, какой из этих переводов вернее...». Он полагал, что необходимо сохранить только один перевод, а «все прочие следует отбросить, дабы вера не пошатнулась» (С, 58). Этот аргумент был направлен против гуманистической программы реформы. Между тем гуманисты полагали, что христианская вера и церковь только укрепятся бы благодаря очищению литературных источников христианства от схоластических наслоений и искажений.

Отвергнув примирение с Эразмом и атаковав гуманистов, Дорп реабилитировал себя в глазах лувенских теологов как защитник традиционной теологии, основанной на диалектическом искусстве, и снова был допущен на теологический факультет, с которого его незадолго до этого отставили. Он даже был назначен президентом коллегии Святого Духа при Лувенском университете²⁵. После этого Дорп снова, и на сей раз окончательно, изменил свою позицию, вновь примкнув к гуманистам. Уже в своей вступительной лекции Дорп стал защищать Эразма и гуманистическую программу реформы. Из чего можно заключить, что пред-

²⁵ История спора Дорпа с Эразмом освещается в книге: *De Vocht Henry. Monumenta Humanistica Lovaniensia: Texts and Studies about Louvain Humanists of the First Half of the XVI-th Century.* Louvain, 1934, p. 139 ff.

шествующая позиция Дорпа как защитника схоластической теологии в значительной мере была продиктована конъюнктурными соображениями университетской карьеры.

Послание Мора к Дорпу — единственная в своем роде апология гуманистической доктрины, направленная против схоластической логики, педагогики, теологии. Мор решительно оспаривал охранительную позицию Дорпа, ссылаясь на авторитет самого «божественного Иеронима», который в свое время так же, как в то время Эразм, занимался переводом и исправлением текстов Священного Писания. Однако в первую очередь гуманист все же апеллировал не к авторитетам, как это было принято в схоластике, а к здравому смыслу, взывая к доводам разума (С, 61). По мнению Мора, сопоставление различных переводов и исправление их на основе древнейших греческих текстов только помогает уразуметь истинный смысл Писания. И это отлично понимали Иероним и Августин. На собственном опыте то же постиг Ориген и подтвердил выдающийся французский гуманист Жак Лефевр д'Этапль, «издавший в пяти разных видах Псалтирь» (С, 58). По глубокому убеждению Мора, издание исправленных текстов Священного Писания было столь же необходимо в XVI в., как и во времена Иеронима: «...улучшенные тексты ныне полезны церкви так же, как они были ей полезны прежде» (С, 59). Высоко оценивая совершенство Эразмова исправленного перевода Нового Завета, Мор снова подчеркивал 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 «нисколько не разбирается». Между тем в греческих текстах «словно в сундуках заключено ценное сокровище благородных наук», с помощью греческого языка, утверждал Мор, счастливейшим образом дошли до нас и все прочие науки и Новый Завет. Однако «как мало еще удовлетворительных переводов с греческого языка!» (С, 63—64).

Таким образом, и в «Послании к Дорпу», так же как в «Послании Оксфордскому университету» в марте 1518 г., Мор решительно настаивает на важном значении филологических штудий, в частности греческих, для воспитания и просвещения христиан. Подчеркивая необходимость изучения греческого языка и наследия античной культуры, Мор, в сущности, защищал антисхоластическую позицию гуманистов старшего поколения, столь четко обозначившуюся в рейхлиновском споре с кельнскими обскурантами о древнееврейских книгах²⁶ и впоследствии поддержанную

²⁶ В трактате о древнееврейском языке («De rudimenta linguae hebraicae»), изданном в 1506 г., Рейхлин ниспровергал принцип бесспорности церковных авторитетов. Отвергая монополию церкви в науке, Рейхлин тем самым отрицал схоластику: «Я почитаю св. Иеронима как ангела, и ценю Николая Лиру как великого учителя, но Истину я чту, как бога!» — писал



*Иоганн Рейхлин.
Гравюра на дереве неизвестного художника. Ок. 1515 г.*

молодыми эрфуртскими гуманистами в знаменитых сатирических «Письмах темных людей». Не случайно поэтому в том же послании к Дорпу Мор с горячей симпатией отзывался об Иоганне Рейхлине и решительно порицал противников и гонителей немецкого гуманиста, не могущих спокойно выносить даже его имени. «Господи! Такого человека. Глубочайший ученый — среди невежественнейших завистников, наивнейший — среди наиглупейших, честнейший человек среди пустых бездельников! На него напали

немецкий гуманист. Выступление Рейхлина вызвало бурную ненависть обскурантов (см.: Немилев А. Н. Немецкие гуманисты XV века. Л., 1979, с. 145 и далее).

с такой несправедливостью, что если бы он наложил на себя руки, казалось, надо было бы ему это простить» (С, 72). Как видим, Мор глубоко понимал весь трагизм личной 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 каким он отстаивал свои убеждения. Мор с нескрываемым восхищением писал о редком литературном даре Рейхлина, который умел «своим пером свободно и правдиво изливать свои чувства», не страшась могущественных врагов (С, 72). Из явных конъюнктурных побуждений, связанных с заботой об университетской карьере, М. Дорп, нападая на Эразма, пытался защитить лувенских теологов-схоластов, которых не могли не задеть антисхоластические выпады знаменитой «Похвалы глупости». С этой целью Дорп стал публично порицать Эразмову сатиру на теологическую софистику. Известно, сколь решительно и откровенно выражал Эразм свое неприятие лжетеологов-диалектиков: «Каждый день узнаю я на деле, до какой степени неразумны те, которые не выучились ничему, кроме софистического вздора» (С, 44). И Мор вполне понимал всю обоснованность этого утверждения своего друга. Он и сам не переставал возмущаться горе-диалектиками, которые фаршируют софистическим вздором «темные теологические вопросы, сочиняют до такой степени смешные предложения, что ничего смешнее и вообразить невозможно. Однако этой своей радости от их безумных бредней я с гораздо большим удовольствием предпочел бы радоваться тому, что глупцы образумились», — писал Мор (С, 41). В послании к Дорпу Мор полностью принимает эразмово понимание теологии, отвергающее софистику, и решительно защищает автора «Похвалы глупости» (С, 41—42). Теологов, целиком погрузившихся в схоластическую логику, Мор упрекал 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.] (С, 44). Именно этих теологов и порицает Эразм, подчеркивал Мор в своем послании к Дорпу.

В отличие от схоластов Мор не признавал самодовлеющую ценность диалектического искусства. Для гуманиста диалектика это — «орудие для постижения других наук». Мор выражал твердое убеждение, что именно таким было отношение к диалектике у самого Аристотеля (С, 37). Конечным критерием, определяющим правильность любого логического построения для гуманиста, оставалась практика — то, в какой мере данное логическое рассуждение приближает разум к познанию изучаемого предмета. Согласно Морю, «диалектические примеры — это не что иное, как продукт человеческого разума, это некие способы размышления, и разум отмечает, какие из них окажутся полезны для исследо-

MORIAE EFKAMION

uiendum fuit. Sed quid ego hæc tibi, pa-
trono tam singulari, ut causas etiam nō
optimas, optime tamē tueri possis? Va-
le discretissime More, & Moria tuā gna-
uiter defende. Ex Rure, Quinto Idus Iu-
nias.

MORIAE EFKAMION. i. Stulticiæ laus
Erasmi Roterodami Declamatio.
Stulticia loquitur.



Vtūq; de me ulgo
mortales loquūtur.
(neq; enim sum ne-
scia, q̄ male audiat
stulticia etiam apud
stultissimos) tamen

hanc esse, hanc inquam esse unam, quæ
meo numine deos atq; homines exhibila-
ro, uel illud abunde magnū est argumē-
tum, quod simul atq; in hunc cōtū fre-
quentissimū dictura prodij, sic repente
omniū uultus noua quadam atq; info-
lita hilaritate enituerūt, sic subito frōtē
exporrexistis, sic lato quodā & amabi-
li applausistis risu, ut mihi pfecto quot
quot undiq; p̄fetes itueor, pariter deo-
rum Home-

rexisistis) Frontem exporrigimus, cū hilarescimus. Contra moesti frontē cōis incedunt. Tamen Expor-
trahimus, quare in Chiliadibus Erasmi. Ipeorum Homericorum.) Facet go formis, ut.

Dis. Homerini

est in dignitate rerum
& sermonū, cuius præ-
cipua ratio habetur in
tragœdijs, comœdijs,
& dialogis. Quid
ego hæc tibi) *patronus*
patronus est. Patrono tā
singulari) Patronus hic
significat aduocatum
causarum. Nā aliquan-
do refertur ad libertū.
Est autē Morus præter
egregiam optimarum
literarum cognitiōem,
inter Britannicarum le-
gum professores, præ-
cipui nominis.

DECLAMATIO



Aptuo
cauit
decla-
mati-
onem
ut in-
telligas rem exercendi
ingenij causā scriptam,
ad lūm, ac uoluptatē.
Porro Moria fingit uel
terum more, ceu deam
quādam, suas laudes
narrantem, idq; deco-
re, quod hoc stultis pe-
culiare sit, seipsum ad-
mirari, deq; seipsis glo-
riose prædicare. (At
men hanc esse.) Hanc
facit accipiendū, p̄fetes
ut seipsum digito ostē-
dat. Frontem expor-
rigimus. cū hilaresci-
mus. Contra moesti
frontē cōis incedunt.
Tamen Expor-
trahimus, quare in
Chiliadibus Erasmi.
Ipeorum Homericorum.)
Facet go formis, ut.



Risus stul-
torum
Frontem expor-
rigimus. cū hilaresci-
mus. Contra moesti
frontē cōis incedunt.
Tamen Expor-
trahimus, quare in
Chiliadibus Erasmi.
Ipeorum Homericorum.)
Facet go formis, ut.

B ro singū

Страница из базельского издания «Похвалы Глупости» 1515 г.
с концовкой посвящения Томасу Морю.
На полях рисунки пером Г. Гольбейна Младшего.

вания вещей» (С, 34). Отвечая Дорпу, который демонстративно отказывал Эразму в диалектическом искусстве, ставя его ниже профессиональных теологов-диалектиков, Мор писал: «Эразм, дарование и ученость которого всех восхищают, не может рассуждать хуже всех диалектиков, то есть хуже студентов» (С, 34). Отрицательно оценивая труд Эразма по исправлению Нового Завета и его «Похвалу глупости», Дорп намекал на некое одиозное сходство между эразмовыми штудиями и деятельностью «еретиков», осужденных церковью, например Иеронима Пражского (С, 34). Подобные намеки были не столь уж безопасны 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 даже в еще более энергичных выражениях, нежели Эразмова «Мория» (С, 70—71). Он вспоминал задню, как понравились в свое время Дорпу «колки сатиры» Герарда Новиомагнийского²⁷, «в которых тот описывает отвратительнейшие пороки монахов» (С, 71). По поводу собственных стихов Дорпа Мор замечает: «Ты сам сострадаешь понтификам и смеешься, высмеиваешь и жалишь невежество, жизнь и нравы остальных епископов, за исключением очень немногих; сам называешь теологов невеждами, ругателями, брюзгами, посвященными в науки, которые ведомы простонародью, напыщенно крикливыми, изливающимися ядовитую желчь, бранчливыми, твякающими, с зубами, которые грызут плоть, лающими, как собаки, на всех, кто попадется, неучеными мужланами, наконец, почти что нелюдьми, которых следует покарать наихудшей казнью, но полагаешь, что «Глупость» не должна смеяться над глупостью этих самых теологов» (С, 71).

Послание Мора к Дорпу (1515) — убедительное свидетельство того, сколь распространенным среди гуманистов было в то время обличение пороков церкви: безнравственности и невежества духовенства, начиная от монахов и кончая епископами и самими папами, а также низкого уровня тогдашней университетской «науки наук» — теологии, вырождавшейся в логику, отвлеченную схоластику при полном непонимании и даже игнорировании первоисточников христианского вероучения. Подобное положение церкви и университетской науки вызывало острую критику и решительный протест гуманистов разных стран: Рейхлина, Эразма, Гуттена, Мора и многих менее прославленных их единомышленников. Этим и объясняется необыкновенный успех и широкий резонанс среди тогдашних ученых Эразмовой «Похвалы глупости», выдержавшей несколько изданий кряду. В своей небольшой книжечке Эразм

²⁷ Сатиры Герарда, по мнению Мора, «... кусают больше, чем «Глупость»... Очень стоит послушать, как нападает он повсюду на монахов... как описывает их гордыню, роскошь, невежество, попойки, обжорство, разврат, лицемерие...» (С, 68).

превосходно выразил те мысли и чувства, которые волновали гуманистов всей Европы и о чем писали многие его современники накануне Реформации, мечтая о реформе церкви и всего общества путем просвещения и искоренения безнравственности. Критический дух и жажда преобразований пронизывает многие произведения гуманистов того времени. Это полемические и сатирические сочинения знаменитого Рейхлина и его молодых последователей — авторов «Писем темных людей», это сатиры и эпиграммы Эразма, Томаса Мора, Герарда Гельденхауэра, Мартина Дорпа, Гуттена и др.

Характерно, что и для гуманистов и для их противников-схоластов главным критерием оценки значения той или иной науки, в частности риторики и диалектики, было ее служение теологии. Поэтому в ходе полемики неизбежно вставал вопрос о различном понимании гуманистами и схоластами самой теологии и ее роли в жизни христиан. В соответствии с этим по-разному оценивалось значение риторики и диалектики.

Схоластическую концепцию теологии подробно освещает в своих сочинениях коллега Дорпа по Лувенскому университету и давний противник Эразма — Жак Латомус²⁸, который утверждал, что правильно интерпретировать Священное Писание 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 Священного Писания и сочинений отцов церкви. Теология постигает бога и его доктрину при помощи спекулятивного разума, и поэтому диалектика или логика являются главным средством для установления божественной истины. Роль диалектики незаменима еще и потому, что сама доктрина не может быть точно сформулирована лишь на основе откровения. Ибо откровение иногда приводит к ошибочным заключениям. Зато диалектическое искусство, руководствующееся строго разработанной системой логических правил, помогает избежать неверных выводов²⁹. Итак, согласно схоластической кон-

²⁸ Об отношениях Латомуса с Эразмом см.: *Op. cit.* III, p. 519, 934, 936, а также в работах Хейзинги, Смита и др. (*Huizinga J. Erasmus and the Age of Reformation*. New York, 1957, p. 134—135; *Smith P. Erasmus. A Study of His Life, Ideals, and Place in History*. New York, 1962, p. 155; *Etienne J. Spiritualisme erasmien et theologiens louvanistes*. Louvain, 1956, p. 165; *Guelly R. L'Evolution des methodes theologiques à Louvain d'Erasmus à Jansénius*. — *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, v. XXXVII, p. 31—144; *Fleisher M. Op. cit.*, p. 104—105).

²⁹ Как отмечает Флейшер, эта точка зрения, отстаивавшаяся еще схоластами XIV в. и лувенскими теологами XVI в., в конечном итоге способствовала процессу отделения теологии от библейского откровения (*Fleisher M. Op. cit.*, p. 104).

цепции, диалектика есть основной инструмент теологии, она же и основное средство воспитания и тренировки спекулятивной способности человеческого ума³⁰. В противоположность схоластической концепции гуманисты, принадлежавшие к кругу Эразма, за основу теологии брали изучение Библии и сочинений отцов церкви. С их точки зрения, истинная теология интересуется только таким знанием, которое необходимо и достаточно для спасения христианина. А это знание воплощается в Священном Писании, патристике, древних священных обычаях и установлениях церкви³¹. При таком взгляде на теологию главными ее помощниками провозглашались словесные искусства — грамматика и риторика.

Схоластическая теология, выдвигавшая на первый план диалектику или логику, была неприемлема для гуманистов и означала, с их точки зрения, подмену подлинного, позитивного знания фальшивыми истинами, добытыми путем логических ухищрений. Вот почему всячески превознося значение первоисточников христианства — Священное Писание и патристику, Колет, Эразм и Мор не придавали серьезного значения сочинениям средневековых схоластов, даже таких титанов схоластики, как Дунс Скотт и Фома Аквинский³². И когда Колет говорил о низком уровне образования духовенства, он прежде всего имел в виду недостаток знания источников христианского вероучения — Библии и древних отцов церкви³³. Ратуя за реформу церкви, «христианские гуманисты» полагали, что основой таковой может стать только распространение не искаженного схоластическими толкованиями Евангелия и искреннего благочестия, руководствующегося стремлением жить согласно Евангелию. Эта практическая сторона идеала «христианских гуманистов», стремившихся увлечь за собой как можно больше последователей, побуждала их по-новому оценить роль риторического искусства, которому они придавали важное значение в повседневной проповеднической деятельности. Далекая от схоластической казуистики позитивная теология «христианских гуманистов» была направлена исключительно на практические цели — пропаганду и распространение этических ценностей христианства. В этом гуманисты видели путь к преобразованию общества на началах евангельской справедливости. 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»³⁴. Позиция Дорпа и его коллег — лувен-

³⁰ Ibid., p. 105.

³¹ С., p. 51—52.

³² Ср.: Эразм о Колете и его представлении об «истинной теологии». — *Op. er.* IV, p. 514—515, 520, 523.

³³ Lupton J. H. A Life of John Colet, p. 185.

³⁴ Fleisher M. *Op. cit.*, p. 108.

ских теологов, защищавших приоритет диалектики как основного инструмента теологии, и позиция гуманистов (Мора—Эразма), отдававших предпочтение риторике как практическому искусству, жизненное значение которого, по их мнению, было гораздо важнее отвлеченных логических спекуляций,—таковы два различных подхода к научному знанию, ставшие предметом ожесточенной полемики между гуманистами и схоластами. Историки культуры средних веков обычно ассоциируют эти две позиции — *modus rhetoricus* и *modus logicalis* — с литературно-риторическим методом ранних отцов церкви и диалектико-спекулятивным методом эпохи схоластики³⁵.

Итак, ратуя за возрождение христианской веры и преобразование общества на началах социальной справедливости и братства, гуманисты и саму теологию воспринимали чисто практически — прежде всего как источник позитивного знания о евангельских заветах Христа. Распространению и популяризации этих знаний, способных сделать людей добродетельными христианами, и должна была, по мысли гуманистов, служить теология. При таком подходе к теологии как некоей позитивной науке, действующей на социальную практику, главным помощником теологии должны были стать словесные искусства — грамматика и риторика. Гуманистический взгляд на риторiku как практическое искусство и одновременно философию, действующую на социальную практику, имеет вполне определенную связь с античной традицией, идущей от Исократы, Цицерона, Квинтилиана и отставшейся уже на заре гуманизма Петраркой и Салютати³⁶.

С точки зрения Эразма и Мора, риторика и в процессе познания приносит больше пользы, нежели диалектика, 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 одевает 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 к еще более активной мудрости. Она становится особым стимулом к добру и просвещению человечества. Восприятие красоты и совершенства риторического искусства —

³⁵ Ibid., p. 105.

³⁶ Jaeger W. *Paideia: the Ideals of Greek Culture*. New York. 1944; Исасва В. И. Особенности политической публицистики Исократы. — ВДИ, 1978, № 2; Гаспаров М. А. Цицерон и античная риторика. — В кн.: Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972; Кузнецова Т. И., Стрельникова И. П. Ораторское искусство в доевнем Риме. М., 1976; Брагина А. М. Итальянский гуманизм. М., 1977, с. 85, 103.

источника познания и просвещения для христианского общества, искусства, способствующего укреплению и распространению этических ценностей христианства, — составляет важнейший принцип гуманистической эстетики. При этом своеобразная гуманистическая эстетика и сама филология гуманистов воплощали в себе новую форму идеологии, взрывавшей изнутри освященные веками традиционные схоластические представления о царстве наук — теологии, которую эти деятели раннего буржуазного просвещения стремились использовать в практических целях — для пропаганды реформы общества на началах некоей евангельской справедливости, якобы тогда утраченной. Эти идеологические принципы гуманизма были положены в основу известнейших литературных произведений, созданных накануне Реформации. Профессор Флейшер убедительно показал, как гуманистическая концепция риторического искусства реализуется в «Утопии» и как она во многом объясняет литературную структуру этого шедевра³⁷. Мор как бы продолжает дело Эразма, который в «Похвале глупости» столь же блестяще и оригинально, как и автор «Утопии», использовал просветительские функции гуманистической риторики. Для Мора и Эразма риторика означала 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. В соответствии с этим, полагали гуманисты, теология должна учить христианской истине, а не заниматься логическими спекуляциями по поводу истины. «Теология, — писал Колет, — есть... откровение божественной истины и речь пророков»³⁸.

В предпочтении, которое гуманисты круга Эразма отдавали практическому благочестию, живой вере перед метафизической теорией и логическими спекуляциями, в их представлении о христианской жизни как практической реализации личной веры и христианской любви определенно сказалось влияние движения «нового благочестия» («*devotio moderna*»), которое вдохновляло Эразма и его друзей в их борьбе за реформу.

Оспаривая традиционный взгляд на диалектику и ее роль в тогдашней системе наук, Мор стоял на той точке зрения, что сами по себе элементы диалектического искусства — тонкость анализа, строгость аргументации при доказательстве — ни хороши, ни плохи. Они тогда становятся плохими, когда превращаются в самоцель — «чистую логику». Схоластическая логика, чьи умозрительные определения слов не соотносятся с их общим

³⁷ См.: Fleisher M. Op. cit., p. 151.

³⁸ «Theologia... est divinae veritatis revelatio et prophetarum sermo» (Colet J. Two Treatises on the Hierarchies of Dionysius/ Tr. and ed. J. H. Lupton. London. 1869, p. 169).

употреблением и чьи формальные правила часто не согласуются со здравым смыслом и практикой, представлялась Мору неимеющей никакой ценности³⁹. Стремление схоластов абсолютизировать диалектическое искусство, оторвать его от сферы позитивного знания, фиксируемого словесным искусством риторики, гуманист находил противоречащим здравому смыслу. Для Мора диалектика была неотделима от риторики, так же как филология неотделима от конкретных наук. В своем понимании связи между риторикой и диалектикой Мор исходил из учения Аристотеля, заложившего «основы риторики как науки, неотделимой от логики и диалектики, к тому же наделенной особой динамической выразительностью и подходом к действительности возможного и вероятного»⁴⁰. Гуманиста возмущала современная ему схоластическая диалектика, преподаваемая в университетах. Мор с горечью вынужден был признать, что благодаря схоластам «в диалектику просочился вздор, похуже, чем у софистов». Подлинного Аристотеля, который якобы «писал грубо», «усовершенствовали» с помощью «Малой логики» Петра Испанца. «Я совершенно уверен, — писал Мор, — что если бы Аристотель встал из своей могилы и поспорил с ними (схоластами. — И. О.), они его прекрасно посадили бы не только на софистике, но и на его собственной логике» (С, 38). Далее, Мор приводит распространённый в то время набор бессмысленных схоластических глупостей, которые служили в качестве примеров построения силлогизма при обучении диалектическому искусству в университетах (С, 38—40). По мнению Мора, варварская диалектика схоластов противоречит здравому смыслу, путем искусственных, нелепых силлогизмов она уводит разум от понимания истинной природы вещей. Между тем, полагал Мор, всякое «правило надо выводить из самого смысла слов. Ибо если толкование правильно, то оно необходимо должно вытекать из самого предмета высказывания или из значения, которое присуще словам. Софисты своими хитростями в употреблении слов и своими обманами довели нас до того, что мы сами глупеемся, куда это мы забрели» (С, 40—41).

Итак, вслед за Аристотелем Мор рассматривал значение риторики и диалектики исключительно с точки зрения их роли в процессе познания истинной природы вещей, а вовсе не как отвлеченные ценности⁴¹, подчеркивая прикладной характер обоих

³⁹ Ср.: *Fleisher M. Op. cit.*, p. 173—174.

⁴⁰ Лосев А. Ф. Античные теории стиля в их историко-эстетической значимости. — В кн.: Античные риторики. М., Изд. Моск. ун-та, 1978, с. 11.

⁴¹ Ср.: «Риторика — искусство, соответствующее диалектике, так как обе они касаются таких предметов, знакомство с которыми может некоторым образом считаться общим достоянием всех и каждого и которые не относятся к области какой-либо отдельной науки. Вследствие этого все люди некоторым образом причастны обоим искусствам, так как всем в известной мере приходится как разбирать, так и поддерживать какое-нибудь мнение».

искусств. Критикуя наследие схоластической логики, в частности известный труд Петра Испанского «*Summulae logicales*», Мор ратовал за восстановление логики Аристотеля. В противопоставлении схоластической диалектики — риторики и грамматики проявилась важная черта гуманистической концепции, всего гуманистического мировоззрения и его гносеологии в особенности. Возражая против уничижительного понятия «грамматик», Эразм писал: «Нельзя отрицать, что Иероним, Амброзий и Августин, на чьем авторитете главным образом основана наша теологическая система, принадлежат к разряду грамматиков»⁴². 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 мнению Мора, такой тонкий филолог, как Эразм, только и достоин называться истинным теологом, так как превосходно владеет древними языками и может правильно судить об источниках христианской веры. Зато Альберт Великий или же современный Мору теолог Каэтан для гуманиста не являются подлинными авторитетами, ибо они некомпетентны. Ни тот, ни другой не знали греческого языка, а в то же время, основываясь на одном диалектическом искусстве, пытались толковать самого Аристотеля, никогда не читав его в оригинале⁴³. Подчеркивая решающее значение филологии для изучения «благородных наук», Мор утверждал, что без филологии, без знания древних языков нельзя успешно заниматься ни медициной, ни юриспруденцией. Возражая Дорпу против уничижительного употребления слова «грамматик», Мор приводил пример своего друга и учителя Линакра. Именно будучи «грамматиком», т. е. в совершенстве владея греческим, этот ученый медик только и смог правильно интерпретировать наследие великого Галена. Таким образом и в медицине без филологии невозможно стать квалифицированным ученым⁴⁴. 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 — это значит читать Демосфена, Цицерона, Квинтилиана. А подлинная теология — это знание Священного Писания и патристики. Итак, филологизм гуманистов составлял существенную особенность их общего мировоззрения; без учета этой особенности нельзя понять своеобразия их просветительской деятельности, направленной против средневековых научных представлений, которые отстаивали схоласты. Выступление Мора против Дорпа,

как оправдываться, так и обвинять» (Аристотель. Риторика. — В кн.: Античные риторики. Изд. Моск. ун-та, 1978, с. 15).

⁴² *Op. er.*, v. II, p. 325.

⁴³ *C.* p. 65—66.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 65.

против схоластической диалектики и его защита риторики были вдохновлены программой реформ, направленных на гуманизацию и христианизацию повседневной жизни⁴⁵. Мор потому и ставил риторику выше диалектики, что она ближе к конкретной общественной жизни. Если смысл искусства риторики — воздействие на социальную практику, то и законы риторики следует выводить из социальной практики, а вовсе не из абстрактной теории. Воздействуя на христиан, риторическое искусство гуманиста побуждает человека быть добродетельным и становится источником добродетели для общества в целом. Добродетельное и радостное служение общему благу и недопустимость социально-индифферентного благочестия воспринимались гуманистами как основная обязанность христианина: быть христианином — значит вести христианский образ жизни. Следует подчеркнуть также, что гуманистам было свойственно критическое отношение не только к средневековой схоластике, к сочинениям отцов церкви, но и к философскому наследию античности в целом. Из идейного наследия древних «христианские гуманисты» брали только то, что представлялось им полезным для дела реформы общества. Поэтому даже и 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 неизбежность существующих социальных отношений и призывавшей праведников уйти от мира, поскольку идеал христианской жизни осуществим только на небесах или в монастырском уединении. Как проповедовал еще святой Иероним, в этом порочном мире человек может вести достойную христианскую жизнь только став монахом. Однако, как ни велик был моральный авторитет Иеронима среди «христианских гуманистов», проповедь ухода от мира была для них неприемлема.

Тот же критический подход проявляется и в гуманистической оценке этических концепций эпикурейцев и стоиков. Неоднократно отмечалось исследователями влияние указанных концепций на «Утопию». Однако, учитывая в целом оригинальный подход Мора к решению проблем этики и религии, было бы справедливее говорить об отличии его позиции от традиционных учений. В частности, для гуманиста были совершенно чужды такие черты стоической философии, как приверженность к созерцательной жизни и равнодушие к мирским заботам или же сугубый интерес к метафизическим проблемам. Подтверждение тому мы находим не только в «Утопии» Мора, но и в сочинении Эразма — «Похвала глупости»; «Жалоба мира», «Руководство христианского воина», «Наставление христианского государя» и др. И Мор, и Эразм, и их наставник Колет отдавали явное предпочтение активной общест-

⁴⁵ Fleisher M. Op. cit.; p. 171.

венной жизни с ее гражданскими устремлениями перед созерцательной жизнью мудрецов-отшельников. Мудрость ради нее самой, не приносящая пользы обществу, — такая мудрость в понимании гуманиста сродни глупости (ср.: Эразм. «Похвала Глупости»).

Таким образом, полемика гуманистов против схоластики и соответствующей ей системы образования, отрицание значения схоластической диалектики и противопоставление ей риторики были одушевлены гуманистической программой реформы. Цель реформы состояла в том, чтобы путем просвещения сделать жизнь людей гуманнее и справедливее, т. е. привести ее в соответствие с Евангелием, которому гуманисты круга Эразма—Колета придавали значение основного критерия для определения понятия справедливости, пользы, общего блага, якобы утрачиваемых из-за пренебрежения правящих сословий и церковных иерархов своими прямыми обязанностями. Путь к исправлению этой несправедливости, по мысли гуманистов, прежде всего в изменении традиционной схоластической системы образования и воспитания, которую надлежит привести в гармонию с поставленной целью — создания совершенного и справедливого христианского общества. Поведение людей в глазах гуманистов имело более важное значение, нежели доктрина сама по себе. В этом взгляде проявилась существенная особенность концепции Мора—Эразма, реалистический, гражданственный тип мышления. Для этих «христианских гуманистов» было явно недостаточным следовать завету святого Иеронима — заниматься самоусовершенствованием и самому быть добродетельным. Жить, подражая Христу, в их понимании означало стать источником добродетели для других, т. е. трудиться на благо всего общества. Это не просто этическая проблема, касающаяся индивидуума как такового, это социальная проблема, которая практически решалась лишь путем создания справедливого общества, основанного на началах равенства. Таков, в частности, смысл «Утопии». Равенство прав всех на материальные блага сочетается с почетной обязанностью каждого трудиться ради всего общества в целом. Подобная постановка вопроса в «Утопии» полностью исключала социально-индифферентное благочестие ради личного спасения. Именно это содержание вкладывали Мор и Эразм в понятие христианского долга, христианского образа жизни. Гуманистической концепции Эразма и Мора целиком отвечал смысл «Похвалы глупости» и «Утопии», почему оба произведения нашли столь широкий отклик среди гуманистов Европы.

Однако этому идеалу справедливости совершенно не соответствовал 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 взывает прежде всего гуманистическая риторика. Отчасти этим и объясняется то, что и «Похвала глупости»,

и «Утопия» писались по-латыни и не предназначались для простого народа. Прав М. Флейшер, подчеркивавший амбивалентный характер гуманизма Мора. Оценивая гуманистическую программу реформы и называя ее эгалитарной, исследователь справедливо уточнял, что «метод реформы был патерналистским»⁴⁶. В этом противоречии сказывался неизбежный разрыв между радикальной критикой общественных пороков, гуманистическим идеалом и реальной политической позицией мыслителя, отнюдь не предполагавшего апеллировать к народным массам. Социально-политическая ограниченность гуманизма как ранней формы буржуазного просвещения проявилась здесь со всей определенностью.

*

Историческое понимание ренессансного гуманизма как явления европейской культуры предполагает изучение его в процессе развития и эволюции. Чтобы правильно понять гуманистов-эразмианцев, к которым принадлежал Томас Мор, оценить их роль и значение в истории европейской культуры, необходимо учитывать эволюцию гуманизма в условиях социальных коллизий, углублявшихся под влиянием кризиса феодальной системы и генезиса капитализма в Европе. Отражением указанного процесса в идеологии XVI в. было наступление Реформации, а затем Контрреформации, оказавших серьезное влияние на гуманизм и его отдельных представителей. История общественной мысли Англии первой трети XVI в. особенно важна для уяснения исторических судеб таких идейных течений, как ренессансный гуманизм и Реформация. Английский материал позволяет наблюдать эти явления в развитии и взаимодействии, обнаруживая не только принципиальное расхождение между гуманистами и реформаторами по коренным проблемам тогдашней идеологии и политики, но также и определенную историческую связь Реформации с гуманизмом и даже некое их взаимопроникновение.

В самом деле, трудно представить выступление Уильяма Тиндела и его единомышленников, если бы им не предшествовало гуманистическое движение Джона Колета—Эразма с их проектом Реформы церкви. Хотя мы и решились подчеркнуть в нашей последней книге о Море принципиальные расхождения между «христианскими гуманистами» — эразмианцами и реформаторами, указывая на различный характер системы этических ценностей, созданной теми и другими, что особенно отчетливо прослеживается на материале полемики Мора—Эразма с Тинделом—Лютером о свободе воли, тем не менее следует учитывать многоплановый характер исторической связи гуманизма и Реформации в целом. Прежде всего по мере развития реформационного движения

⁴⁶ Fleisher M. Op. cit., p. 172.

в Англии гуманизм эволюционировал не только в сторону католицизма, но и в реформационном направлении. Здесь мы имеем в виду гуманистов, принявших тюдоровскую реформацию и видевших свой патриотический долг в служении абсолютизму. Для некоторых известных гуманистов английская реформация, идейную базу которой составили труды Тиндела и его единомышленников, положенные в основу работы реформационного парламента 1529—1536 гг. и отчасти реализованные в ряде законодательных актов, реформация под контролем абсолютизма оказалась вполне приемлемой. Не забудем, что и сам идеолог английской реформации Уильям Тиндел был человеком гуманистически образованным, выдающимся филологом и в известном смысле учеником Эразма. Во всяком случае, вопрос об отношении двух направлений в духовной культуре XVI в. — гуманизма и Реформации заслуживает специального исследования. Критическое наследие и некоторые позитивные идеи «христианских гуманистов» использовали реформаторы, долгое время полагавшие, что эразмианцы — их подлинники единомышленники. Вспомним, как Лютер ожидал поддержки от Эразма и упрекал его за отсутствие таковой, объясняя это одной лишь трусостью своего якобы «единомышленника». Нечто подобное произошло и с Тинделом, который, полемизируя с Мором, высказал предположение, что автор «Утопии» и защитник «Похвалы глупости» и Эразмова «Нового завета» не мог искренне осуждать его английский перевод Библии, а если делает это, то явно лицемерит, а в душе он его единомышленник.

Если критика гуманистов и реформаторов, направленная против католической церкви, имела много общего, то и противник у тех и других также подчас был один и тот же. Замечательное совпадение: самый серьезный оппонент Эразма в канун Реформации — Жак Латомус из Лувена, решительно протестовавший против вторжения дилетантов — поэтов и риториков в сферу теологии, в которой, по его мнению, господствует диалектическое искусство. И вот волею случая тот же Жак Латомус с его охранительной миссией оказывается в числе главных экспертов-теологов, подтвердивших обвинение Тиндела в ереси и тем осудивших его на смерть. Конечно, это чистая случайность, но в этой случайности проявилась логика истории.

Весьма существенна и в то же время сложна проблема эволюции гуманизма в условиях Реформации. С одной стороны, пример Томаса Мора, ставшего одним из рьяных защитников позиций будущей Контрреформации. В этой связи вспоминаются слова Энгельса о превращении «гуманизма в свою противоположность — католический изуитизм»⁴⁷. Однако не следует слишком расширительно толковать это высказывание, имевшее вполне конкретный смысл и не претендующее на исчерпывающее определение истори-

⁴⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 21—22.

ческих судеб ренессансного гуманизма в Европе или даже только в Англии. Энгельс отметил здесь лишь один из вариантов развития гуманистического движения. Ведь были и гуманисты, поддержавшие Реформацию. Впрочем, и с теми, кто оказался в лагере Контрреформации, не все просто. Не только робкий Эразм, но и даже и официальный деятель Контрреформации — кардинал Реджиналд Пол так никогда и не избавились от гуманистического наследия Колета с его критическим отношением к официальной церкви. Не случайно Эразм всегда оставался под подозрением у деятелей Контрреформации, а кардинал Пол, и находясь в Риме, среди князей церкви, все же так никогда и не заслужил подлинного доверия Римской курии, его эразмианская натура не без оснований постоянно вызывала подозрения. Не случайно, что и в период Тридентского собора из близкого окружения Пола выходили сочинения, отмеченные печатью гуманистических идей, характерных для «Утопии» Мора. Например, изданное во Флоренции в 1556 г. сочинение английского гуманиста Эллиса Хейвуда «II Мого»⁴⁸; книга названа так в память Томаса Мора. Сочинение вышло на итальянском языке. Ее автор — сын известного придворного драматурга Генриха VIII — Джона Хейвуда, служивший секретарем у кардинала Пола, которому он и посвятил свой труд о Томасе Море⁴⁹. «II Мого» — оригинальное произведение, сочетающее форму гуманистического диалога со схоластической основательностью и дотошностью в постановке и обсуждении вопроса о том, «что есть истинное счастье». Участники диалога — Томас Мор и шесть его собеседников, каждый из которых формулирует и обосновывает свое понимание истинного счастья. Разбирая вопрос о цели человеческой деятельности и природе истинного счастья, собеседники обращаются к извечной проблеме о соотношении между удовольствием и добродетелью. В качестве предполагаемой основы счастья последовательно рассматриваются богатство, достоинство, любовь, познание земного мира. Т. Мор, как основной участник диалога и главный арбитр, анализирует каждую точку зрения и с позиций «христианского гуманизма» дает синтетическое обоснование природы истинного счастья. Интересно отметить, что точка зрения Мора в диалоге «II Мого» близка к этической концепции добродетели и наслаждения, сформулированной в «Утопии», хотя оба сочинения разделяет период в 40 лет. Эта близость «II Мого» к «Утопии» особенно удивительна, если учесть, что сочинение Эллиса Хейвуда издано во времена Тридентского собора, в период разгула Контрреформации. Тем не менее совершенно в духе «Утопии» Мор в диалоге Хейвуда, отнюдь не отвергая значения жизненных благ, которые дают человеку богатство, знание,

⁴⁸ II Moro. Ellis Heywood's Dialogue in Memory of Thomas More/ Edited and translated with an Introduction by Roger Lee Deakins. Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts, 1972.

⁴⁹ Томас Мор приходился Эллису Хейвуду двоюродным дедом.

достоинство, любовь, все же основу счастья видит в духовном наслаждении, путь к которому в разумном самоограничении, когда разум контролирует чувственные потребности, дабы божественные способности и дарования человека, для блага коего существуют все богатства материального мира, были бы устремлены к высшим духовным наслаждениям. Что касается материальных благ, то они не должны быть помехой в этом, а, напротив, должны служить инструментом, помогающим человеку выполнить его высокое божественное предназначение, приблизить человека к Богу. Как показывает специальный текстологический анализ «II Мого», проведенный Роджером Ли Декинсом, в этом сочинении при всей традиционности поставленной проблемы, восходящей к «Сумме теологии» Фомы Аквинского, органично сплавлены воедино идеи Фичино, Пико и самого автора «Утопии»⁵⁰.

Говоря об эволюции гуманизма в условиях Реформации и Контрреформации, следует обратить внимание на изменение акцентов в самой трактовке гуманистами идейного наследия прошлого.

Известно, что формирование гуманистической концепции реформы общества, равно как и мировоззрения гуманистов в целом, происходило под влиянием идейного наследия античности и средних веков, активно осваивавшегося деятелями раннего буржуазного просвещения. Немалую помощь в освоении идейного наследия своих предшественников, особенно античных мыслителей, оказывали гуманистам их обширные филологические познания, позволявшие им в оригинале читать не только латинских писателей, но и греческих философов. При этом отношение гуманистов даже к наследию античных мыслителей, не говоря уже о средневековых авторах, было далеко не однозначно.

Так, у античных философов гуманисты заимствовали лишь те идеи, которые отвечали жизнеутверждающей, активной гражданской позиции, соответствовавшей стремлению реформировать жизнь христианского общества на разумных и справедливых началах. Последнее четко прослеживается на материале таких широко известных произведений гуманистической литературы, как «Похвала глупости» и «Утопия».

Например, если обратиться к этике идеального общества Утопии, станет очевидным знакомство Мора как с учением Эпикура, так и с философией стоиков. Элементы эпикурейской и стоической философии несомненно присутствуют в концепции утопийской этики, в частности в учении о наслаждении как цели человеческого бытия, классификации удовольствий; понимании истинного и ложного удовольствия. Тем не менее этику утопийцев мы не определим как эпикурейскую или как стоическую. Это гуманистическая этика.

⁵⁰ // *Moro*. Introduction, p. IX—XXXVII.

Как ни велико было влияние идейного наследия прошлого, все же содержание гуманистических и иных концепций всегда определяли потребности настоящего, в данном случае социальные и политические нужды XVI в. Примечательна в этом отношении своеобразная интерпретация учения стоиков в XVI в.

Итак, влияние стоической философии можно проследить в описании Мором обычаев утопийцев⁵¹. Среди граждан идеального государства Мора распространено убеждение, что только в добродетели и состоит счастье человека⁵². Но нигде в «Утопии» мы не найдем проповеди стоического учения о судьбе, долге, необходимости беспрекословного подчинения человека воле рока и любой политической власти, стоящей над ним. И совсем иной акцент приобретает трактовка наследия стоиков в идеологической жизни Европы эпохи Реформации, народных движений, Контрреформации и упрочения идеологии абсолютизма. Осуждение антифеодалных народных движений, подрывавших существующий социально-политический порядок, необходимость идеологического обоснования незыблемости абсолютистской власти государя получают свое выражение в сознательной популяризации таких черт стоической доктрины, как проповедь покорности человека перед лицом власти и оправдание репрессий по отношению к тем, кто угрожает божественному праву монарха. Популяризация этих черт стоической философии некоторыми гуманистами периода Контрреформации сопровождалась отрицательной оценкой демократических принципов политической системы, пропагандируемой в «Утопии», и особенно враждебным отношением к идее равенства, воплощенной в коммунистическом устройстве идеального государства Т. Мора.

Исторический и политический опыт народных движений, связанных с Реформацией, побуждал деятелей раннего буржуазного просвещения — гуманистов решительно пересматривать и переоценивать гуманистические идеалы предреформационной поры с их верой в разумное переустройство общества на началах справедливости и равенства людей независимо от сословной принадлежности. Весьма характерна в этом отношении позиция друга Мора — гуманиста Томаса Элиота⁵³, который уже в 1533 г. решительно полемизировал против самого понимания идеи справедливости как

⁵¹ Ср.: «Ныне же они полагают, что счастье заключается не во всяком удовольствии, но в честном и добropорядочном. Ибо к нему, как к высшему благу, влечет нашу природу сама добродетель» (Утопия, с. 212).

⁵² Добродетель определяется в «Утопии» как «жизнь в соответствии с природой» (там же).

⁵³ Stapleton T. The Life and Illustrious Martyrdom of Sir Thomas More/ Edited by E. E. Reynolds. London, 1966, p. 40. Томас Элиот (1490—1546) — дипломат и ученый, в 1531—1532 гг. был послом Генриха VIII при дворе Карла V. О дружбе Мора с Элиотом см.: Major J. M. Sir Thomas Elvot and Renaissance Humanism. Lincoln: Nebraska 1964; Weinberg Carole. More and Use of English in Education. — Moreana, N 59—60, 1978, p. 26—27.

общего блага, положенной в основу «Утопии». Прежде всего, утверждал Элиот, термин *Res publica* следует понимать как общественное достояние, что вовсе не подразумевает общего блага. Те же, кто ошибочно пропагандирует идею общности, понимая под этим равенство («все для всех должно быть общим без различия сословий»), — руководствуются скорее чувством, нежели благоразумием⁵⁴. Равенство противоречит социальному порядку. Для Элиота равенство — это мать хаоса. Если следовать благоразумию и естественной склонности человеческой природы, «равенство несовместимо с *Res publica*, ибо оно отрицает социальный порядок»⁵⁵. Только люди, которыми управляют страсти, а не разум, склонны приравнивать справедливость к равенству. Стремление руководствоваться чувством вместо разума характерно, в частности, для плебса. Поэтому во имя поддержания социального порядка плебсом должны управлять более сознательные члены общества. Подразумевая социально-политический опыт Реформации, сопровождавшейся выступлениями радикальной плебейской оппозиции, например анабаптистов, Элиот прямо говорит о необходимости репрессий против всех поборников равенства.

В полном соответствии с официальной абсолютистской идеологией Тюдоров гуманисты типа Элиота — Старки проповедовали беспрекословное подчинение подданных государю, оправдывая законность и целесообразность репрессий против любого нарушителя существующего общественного порядка. Как отмечают исследователи, столь явное перемещение акцентов от реформы к репрессии⁵⁶ в политических сочинениях английских гуманистов начала 20-х годов XVI в. наблюдается даже среди соратников автора «Утопии». Чем более репрессивным становится общество, отмечает Флейшер, тем более морализирующей становится его идеология. Именно эта тенденция свойственна политической идеологии английского общества периода Реформации, когда наряду с усилением репрессивных элементов в политических сочинениях одновременно наблюдается увлечение Сенекой, у которого тогдашние политические мыслители искали и находили подтверждение своим идеям о целесообразности беспрекословного подчинения репрессиям властей⁵⁷. В соответствии с этой охранительной концепцией воспринималась и античная традиция стоиков о необходимости противоборства страстям⁵⁸. В этой связи проповедь социального равенства решительно осуждалась гуманистами как опасное проявление неразумной страсти и одновременно оправды-

⁵⁴ *Eliot Thomas. The Book named The Governor/ Ed. S. E. Lehmberg. New York, 1962, p. 1.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 2.

⁵⁶ *Fleisher M. Op. cit.*, p. 162.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.* Как подчеркивалось, Элиот идентифицировал разумное начало с одобрением существующего социального порядка, критика которого представлялась ему не чем иным, как проявлением страстей, не внимающих разуму.

валясь необходимость репрессий против поборников равенства. Элиот, в частности, доказывал разумность и справедливость преследования и наказания всех, кто угрожает общественному порядку, а таковыми он считал проповедников равенства. В гуманистических политических концепциях реформационной эпохи идея подчинения индивидуума власти является преобладающей. Вместе с тем религиозные и социальные перевороты у тогдашних политиков определенно ассоциировались с Реформацией, с которой гуманисты, в частности, связывали социально-политическую трансформацию европейского общества и радикальные учения наподобие анабаптизма⁵⁹. Как это видно на примере Элиота, разумное начало в политических делах неизменно соединялось у гуманистов реформационной поры с представлением о стабильности политического порядка, основанного на социальном неравенстве. Тогда как критика этого порядка и проповедь социальной справедливости, под которой мыслился призыв к равенству, напротив, воспринимались теперь как проявление страстей, которые следует подавлять с помощью репрессий. И в этом смысле гуманист-политик рассматривал репрессию в качестве справедливой меры, являющейся естественным и постоянным атрибутом социального порядка⁶⁰. Это рассуждение о разумном начале и страстях в политических делах соответствует аналогичному представлению о противоборстве между душой и телом у индивидуума, когда телесные желания подавляются разумом⁶¹. Имея в виду данную аналогию, Флейшер резонно противопоставляет Элиоту точку зрения Мора в «Утопии», где, напротив, решительно отвергается традиционное суждение о прирожденной порочности телесной природы человека и утверждается, что не только душа, но и тело имеет свои законные и твердые права на наслаждение. Поэтому для счастья человека, для его истинного блага стремление к удовольствию души и тела и сохранение гармонии между ними вполне нормально и санкционировано «самой природой»⁶². И хотя Мор отдавал явное предпочтение духовным удовольствиям, он отнюдь не считал греховными также и удовольствия телесные, лишь бы только погоня за ними не причиняла ущерба обществу и ради удовольствий тела не приносились бы в жертву более высокие наслаждения души⁶³. Сопоставляя гуманистические идеи предреформационного и послереформационного периодов, нельзя не отметить существенного различия, например, в понимании роли человека по отношению к судьбе и долгу. Для гуманизма предреформационной поры (Мор, Эразм, Макьявелли) совсем не характерна стоическая трак-

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Eliot T. The Book, p. 2 cf.; Fleisher M. Op. cit., p. 161.

⁶¹ Eliot T. Of the Knowledge which maketh a wise Man/ Edited by E. J. Howard. Oxford, Ohio, 1946, p. 119—129 cf.; Fleisher M. Op. cit., p. 166.

⁶² Утопия, с. 213.

⁶³ Там же, с. 210—215.

товка этой проблемы — проповедь пассивного подчинения судьбе. Напротив, эти гуманисты склонны были подчеркивать активную роль общественной деятельности, способность человека во многом самому определять свою судьбу. (Ср.: Мор. Эпиграммы. История Ричарда III, Утопия; Эразм. Руководство христианского воина; Макьявелли. Государь). С точки зрения Мора и Эразма, отстаивавших свободу воли и значение добрых дел в жизни людей, социальная справедливость, мир и процветание общества — вполне достижимые цели. Важно только направить деятельность людей к осуществлению этих целей. Иная тенденция у гуманистов после-реформационной поры, проповедовавших беспрекословное подчинение человека власти и традиционным социальным порядкам (Элиот), а также у приверженцев этических учений реформаторов, отрицавших свободную волю человека и противопоставлявших ей полное подчинение высшей воле, предопределению.

Указанным тенденциям соответствует и две различных точки зрения на человека и его природу. Ни Мор, ни Эразм, будучи «христианскими гуманистами», не только не являлись слепыми приверженцами христианской догмы, но и не раз обнаруживали свое свободомыслие, предпочитая следовать разуму, а не догме, как того требовал официальный католицизм средневековья. Показательно в этом отношении весьма прохладное отношение обоих гуманистов к идее первородного греха, традиционному христианскому представлению об испорченности человеческой природы. Взгляд Мора и Эразма на человека и его возможности был достаточно оптимистичен. Понимание гражданского долга и активное служение общему благу, а вовсе не пассивное смирение проповедовали эти «христианские гуманисты» в канун Реформации.

Совершенно иной взгляд на проблему человека отстаивали приверженцы реформационных учений, сосредоточившие внимание на идее порочности человеческой природы и необходимости всемерного обуздания этой порочной природы. Так, «человек Кальвина, да и Лютера, подобно стоическому человеку», является порочным от природы⁶⁴. Реформаторы не жалели усилий, обличая и развенчивая порочную человеческую природу. Мор и Эразм вовсе не были равнодушны к человеческим порокам, но они предпочитали обличать пороки общества, полагая, что люди прежде всего жертвы общественной несправедливости и собственных заблуждений и предрассудков. Упразднив то и другое, можно избавить людей и от пороков. Путь к реформе для «христианских гуманистов» состоял в просвещении общества, в распространении среди христиан евангельских заветов, которыми якобы давно уже пренебрегает официальная церковь. Согласно концепции Мора, выраженной в «Утопии», отнюдь не первородный грех (который,

⁶⁴ Об оживлении интереса к философии стоиков в XVI в. и влиянии стоицизма на политическую идеологию абсолютизма и Реформации (кальвинизм, пуританство) см.: *Fleisher M. Op. cit.*, p. 163.

кстати, в «Утопии» ни разу не упомянут, хотя о пороках общества говорится много) и вовсе не порочные наклонности людей — причина человеческих бед, но прежде всего несправедливое общественное устройство. Поэтому, с точки зрения гуманиста, единственный реальный путь к реформе и достижению социальной гармонии — в ликвидации общественной несправедливости, отмене частной собственности.

Итак, подражание Христу, проповедовавшееся «христианскими гуманистами», наполнялось вполне конкретным социальным содержанием. Не случайно для автора «Утопии» и его единомышленников основу христианского учения составляла любовь к ближнему (*charity*), которой, по их убеждению, должны быть пронизаны все аспекты человеческой деятельности. И даже для личного спасения, в отличие от Лютера, Мор считает любовь к человеку более важной, чем веру⁶⁵. Автор «Утопии» дает нам ясно понять, что справедливое общественное устройство, предполагающее отмену частной собственности и всех сословных привилегий, только и может навсегда покончить с основными человеческими пороками, и в частности с гордыней (*superbia*) которую вот уже столетия тщетно пытаются победить самые красноречивые и авторитетные христианские проповедники. Между тем все в руках самого человека, никакое проклятие первородного греха не может мешать ясному осознанию причин общественной несправедливости и активной, действенной любви к ближнему, несущих людям реальное освобождение от вековых бед. Характерно, что и в период полемики с реформаторами, когда Мор не хотел и помышлять о своих былых утопических мечтаниях, полагая это несвоевременным и неуместным в обстановке ожесточенной борьбы и социальных потрясений эпохи Реформации, но даже и тогда, в полемике с Лютером и Тинделом, гуманист продолжал отстаивать свое кредо — любовь к ближнему (*charity*) есть высшая христианская добродетель, отсюда способность человека к добрым делам, которые важнее теологических ухищрений, ибо в них реальный путь к совершенству человека и спасению⁶⁶.

Таким образом, судьбы гуманизма в условиях Реформации и Контрреформации далеко не однозначны. Думается, что наиболее плодотворный путь к дальнейшему уяснению исторической связи и своеобразия гуманизма и Реформации в комплексном изучении этих явлений, рассматриваемых в их развитии на протяжении длительного времени.

⁶⁵ *More T. Omnia Latina Opera.* Louvain, 1565, p. 71 verso; *Fleisher M.* Op. cit., p. 166.

⁶⁶ *Fleisher M.* Op. cit., p. 164.



О ГУМАНИСТИЧЕСКОМ ИНДИВИДУАЛИЗМЕ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ АНГЛИИ В XV—НАЧАЛЕ XVI В.



топия» Т. Мора давно оценена как произведение, положившее начало новому направлению общественной мысли в Европе — утопическому социализму. Но среди аргументов этой оценки исследователи незаслуженно мало внимания уделяли анализу этической концепции Мора, изложенной в разделе «Утопии», посвященном взглядам утопийцев на счастье и способы достижения его людьми, а также выяснению того, чем отличается эта концепция от этических взглядов гуманистов XV—XVI вв. — представителей «первой формы буржуазного просвещения»¹. В поисках идейных корней общественных взглядов Мора в «Утопии» для многих исследователей давно стало традицией ограничиваться только античной философией и христианской теологией, с чем согласиться никак нельзя. «Утопия», несмотря на всю утопичность ее общественного идеала, была произведением для своего времени весьма актуальным; в нем затрагивались или разрешались многие проблемы, выдвинутые социальной и идейной жизнью Европы и Англии на стадии перехода от феодализма к капитализму. Европейский гуманизм XIV—XV вв. был одним из идейных источников утопического социализма Мора, и это необходимо должным образом учитывать. А между тем именно недостаточное внимание к этому явилось одной из причин того, что в работах советских исследователей иногда дается нечеткий ответ на вопрос о том, следует ли считать автора «Утопии» утопистом или гуманистом?

К началу XVI в. гуманистическое мировоззрение эпохи Возрождения в Западной Европе достигло значительных успехов, что проявилось и в разработке этической концепции индивидуализма — важнейшего компонента этого мировоззрения. Индивидуализм есть особая этическая концепция. Ее сущность состоит в том, что отдельный индивид рассматривается как основная движущая сила общества, и соответственно этому за ним признается полная свобода определять линию своего поведения в обществе и устанавливать для себя моральные нормы, цель которых заключается в достижении личного счастья. Итальянские гуманисты

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 21. Более полно этические взгляды Мора и их оценка изложены в монографии И. Н. Осинковского «Томас Мор» (М., 1978).

XIV—XVI вв., высоко оценивая значение земной жизни человека и поднимая его достоинство, пропагандировали идею его моральной полноценности, смысл которой многими из них понимался так: человеку в его земной жизни надлежит стать свободной личностью и своими силами достигнуть счастья, пользуясь для этого мирскими благами. В этические взгляды своего времени они внесли два важных положения, а именно: человек — высшее на земле существо, он обладает свободой воли и в силу этого в своей деятельности в земной жизни сам создает себя, а основной побудительной причиной его деятельности является стремление к удовольствиям, которое обусловлено природой человека и составляет основу его счастья.

В этом отношении большое значение имели взгляды на счастье человека флорентийского гуманиста Леонардо Бруни, поклонника Аристотеля. Наиболее полно он изложил их в трактате «О моральной философии», написанном в 1421 г. Охарактеризовав этические взгляды эпикурейцев, стоиков и перипатетиков, он пришел к заключению, что стремление к счастью в человеке «заложено самой природой», что оно состоит в получении земных «благ», а достигается прежде всего в результате деятельности самого человека, направляемой добродетелями. Сводить счастье к одним наслаждениям нельзя: в человеке есть разум и чувства, и именно добродетели должны сдерживать его чувства и направлять его усилия по пути «совершенной деятельности»².

В 1431 г. в Италии появился трактат Лоренцо Валла «О наслаждении как истинном благе», в котором отвергалось церковно-христианское понимание цели человеческой жизни — достигнуть с помощью церкви спасения от наказания за грехи. Определяя новый этический принцип деятельности людей, соответствующий гуманистическому пониманию человека и его земной жизни, Валла развил мысль древнегреческого материалиста Эпикура о полезных удовольствиях как «первом и прирожденном благе» людей, составляющем «начало и конец счастливой жизни». Он утверждал, что природа поставила перед человеком «наслаждения и дала душу, склонную к ним», и, поскольку она предложила смертным людям многочисленные блага, цель людей состоит в том, чтобы уметь хорошо «пользоваться ими», более того, только в руках людей находится «власть последовать благам». Таким образом, человек, подчинившись природе, будет жить счастливо, «словно с ласковой матерью». Соответственно этому Валла определял цель деятельности людей и суть их счастья: «Итак, наслаждение (*voluptas*) —

² Эльфонд И. Я. Этические воззрения Леонарда Бруни. Статья депонирована в ИНИОН при АН СССР. — Информационный бюллетень, 1976, № 12; Реякина Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV—первой половине XV вв. М., 1977, с. 156—207; Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV—XV вв. М., 1977, с. 118—136.

это благо, к которому повсюду стремятся и которое заключается в удовольствии души и тела, что греки называли «гедона». А добродетели человека есть только средства достигнуть того или иного наслаждения, их назначение — в пользе, которую человек, наслаждаясь благами, получает. При этом счастье приносят только полезные человеку удовольствия, как телесные, так и духовные»³.

В конце XV в. итальянский гуманист Пико дела Мирандола в трактате «Речь о достоинстве человека» в сочиненных им словах бога, обращенных к созданному им Адаму, наиболее полно выразил новое понимание индивида как свободной в своих поступках и целях личности. «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по твоему решению, во власть которого я тебя представляю... Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты сам предпочтешь... Рождающемуся человеку Отец дал семена и зародыши разнородной жизни, и соответственно тому, как каждый их возделает, они вырастут и дадут в нем свои плоды»⁴.

Гуманистическое мировоззрение в Италии в XIV—XV вв. сложилось в процессе осознания духовных потребностей общества в начальный период его перехода от феодализма к капитализму⁵. Но поскольку в этот период новый классовый антагонизм, свойственный капиталистическому производству, еще недостаточно развился и не проявлял себя в полную силу, направленность индивидуалистической этики ранних гуманистов была главным образом антифеодалной, а они сами еще не стали «буржуазно-ограниченными»⁶. Поэтому есть все основания называть эту этику гуманистическим индивидуализмом.

Однако Англия в XIV в. еще не вступила в период разложения феодализма и возникновения капиталистического уклада, и

³ Памятники мировой эстетической мысли, т. 1. М., 1962, с. 486—487; Антология мировой философии/ Перевод Н. В. Ревякиной. М., 1970, т. 2, с. 79; Материалисты древней Греции. М., Госполитиздат, 1955, с. 211; Ревякина Н. В. Ук. соч., с. 190—207; Брагина А. М. Ук. соч., с. 136—151; Сапрыкин Ю. М. Принцип индивидуализма в английской политической литературе конца XV—XVI вв. — СВ, вып. 38. М.: Наука, 1975, с. 48—49.

⁴ *Pico della Mirandola. De hominis dignitate. Opera omnia*, t. I. Hildesheim, 1969, p. 314—315; Памятники мировой эстетической мысли/ Перевод А. М. Брагиной. М., 1962, т. 1, с. 507—508; Брагина А. М. Ук. соч., с. 224—232.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. 1, с. 17; Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 25, ч. II, с. 365; Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 434.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 346.

«материальное основание» гуманизма в ней тогда еще появилось, а только лишь складывались предпосылки его. Тем не менее из содержания «Кентерберийских рассказов» великого английского поэта Д. Чосера при всей кажущейся их тематической пестроте совершенно определенно выявляются черты нового гуманистического понимания человека, которое до него в Англии никто не выдвигал. Это произошло потому, что Чосер в последний период его творчества воспринял и пропагандировал гуманистические идеи о человеке и его счастье, выдвинутые его знаменитыми итальянскими современниками Петраркой и Боккаччо, и, таким образом, стал зачинателем английского гуманизма, опередив на некоторое время появление в средневековой Англии материального основания этого течения общественной мысли — новых социально-экономических отношений.

Значительные успехи товарно-денежных отношений и кризис барщинной системы хозяйства в Англии его дней привели к тому, что разбогатеть любыми средствами стало главным стремлением многих современников поэта — феодалов и их вассалов, королевских слуг и судей, монахов и церковных служителей всех рангов, богатых крестьян и бюргеров. Чосер был озабочен вопросом о том, как не допустить, чтобы в поведении современных ему англичан «частная польза» не возобладала бы над «общей пользой», а поскольку, как он полагал, земное бытие людей есть часть божественного творения и имеет самостоятельную ценность, то не следует осуждать их, когда они стремятся своими силами достигнуть личного счастья. Однако личное счастье может быть настоящим, т. е. достойным человека, только тогда, когда человек, добиваясь его, полностью подчинит свое поведение любви между людьми, ибо такая любовь есть общий закон природы и общества и на ней должны основываться как личные отношения между людьми, так и отношения между тремя сословиями общества. Только такие отношения являются гуманными, т. е. основанными на разуме и справедливости. Таким образом, главную роль в достижении примата «общей пользы» над «частной пользой» в Англии Чосер отводил человеку, который может и должен усилиями своего разума и воли подавить порочные стремления.

Идею о любви как всеобъемлющей космической силе, соединяющей живую и мертвую природу на основе гармонии, Чосер заимствовал у А. Бозция — позднеримского философа, автора популярного в средние века философско-этического трактата «Об утешении философии», который поэт перевел на английский язык. Однако он эту идею соединил с гуманистическими взглядами на человека и его счастье, подчинив полностью осуществление любви в обществе личным усилиям людей. Именно соблюдая взаимную любовь между собой, люди будут правильно пользоваться земными благами соответственно их сословному и материальному положению и гармоничное сочетание общей и частной пользы будет

осуществлено. Сдерживать себя — важное моральное качество человека, которому Чосер придавал большое общественное значение. И король должен быть высоконравственным и умным правителем государства, памятуя всегда, что обязан заботиться об «общей пользе» всех своих подданных. Чосер называл те качества, которыми должен обладать король в Англии, чтобы этого достигнуть: справедливость и милосердие, любовь к своему народу, честность и соблюдение норм права, «ненависть к насилию» и почитание бога.

Таким образом, гуманистическая идея о моральной полноценности человека в его земной жизни была важнейшей идеей Чосера, хотя основные компоненты взглядов поэта на общество и государство в Англии оставались традиционными: бог, три сословия, король, «общее благо». Поэтому есть все основания именно с Чосера начинать «английскую национальную гуманистическую традицию»⁷. Это относится и к истории политической мысли.

Изучение развития политических идей в Англии XV в. подтверждает этот вывод. В этот век важных изменений в экономической и социальной жизни страны значительно возрос интерес англичан к светской культуре и гуманистическим идеям, о чем свидетельствует много фактов. Так, произведения Чосера, и особенно его «Кентерберийские рассказы», приобрели широкую известность и читались с интересом даже в семьях провинциальных дворян. А культурой итальянского Возрождения стали увлекаться и некоторые аристократы, из которых более известен был Хемфри, герцог Глостерский — четвертый сын короля Генриха IV — он переписывался с Леонардо Бруни и проявлял большой интерес к его переводам сочинений Аристотеля⁸. Тем не менее развитие гуманистических взглядов в Англии в это время протекало медленно, и это объяснялось объективным обстоятельством — до второй половины XV в. в стране капиталистические отношения еще не сложились. Поэтому не удивительно, что у учеников и последователей Чосера — поэтов Т. Окклива и Д. Лидгейта, в отличие от их современников — итальянских гуманистов, проблема индивидуализма не вызвала особого интереса. В обстановке назревания кризиса сословной монархии в Англии, который привел во второй половине XV в. к войне Алой и Белой Роз, оба

⁷ Boethius A. Tractates. De consolatione philosophiae. Cambridge; London, 1973, p. 226—227; Chaucer G. Works. Oxford, 1915, p. 435, 456, 638, 703, 704, 521, 523, 537, 491—492. См.: Сапрыкин Ю. М. Социально-политические идеи английского крестьянства в XIV—XVII вв. М., 1972, с. 84—89; Он же. О гуманистических идеях Д. Чосера. — Вестник Московского Университета. История, 1978, № 1, с. 59—64; Самарин Р. М. «...Этот честный метод...». М., 1974, с. 160.

⁸ См.: Сапрыкин Ю. М. Социально-политические взгляды английского крестьянства, с. 120—123; Fortescue J. De Laudibus Legum Angliae, Cambridge, 1942, p. 148; Weiss R. Humanisme in England during XV-th Century. Oxford, 1957.

поэта пропагандировали две традиционные для средневековых политических учений идеи — о необходимости нравственного совершенства короля и о сотрудничестве всех сословий в обществе.

Особенно любопытны в этом отношении идеи Джона Лидгейта, монаха-бенедиктинца и поэта, которому покровительствовал герцог Глостерский. В 1430—1433 гг. он написал большой стихотворный трактат под примечательным для его времени названием «Падение государей», использовав при этом произведение Боккаччо «О несчастиях славных мужей». Подражая Чосеру (его «Рассказу монаха» в «Кентерберийских рассказах» — Лидгейт это сам отмечает⁹), он в 9 книгах своей поэмы-трактата описал много случаев, допускаемых Фортуной «превратностей судьбы» в жизни правителей государств в различные времена, их возвышения и падения. Но монах путешествующим с ним в Кентерберии паломникам рассказывал о подобных случаях непостоянства Фортуны для того, чтобы убедить их согласиться с идеей феодального католицизма о ничтожности земной жизни людей, а Лидгейт же преследовал другую цель — светскую — убедить государей вести себя добродетельно. Известен такой факт: герцог Глостерский советовал Лидгейту в поэме обязательно указать средства против капризов Фортуны, и поэт выполнил этот совет. В заключительной части своей поэмы он падения государей объясняет двумя причинами — их нежеланием оказывать богу «должное почитание» и плохим их поведением. Поэтому Лидгейт убеждал государей, вполне в духе гуманистической веры Чосера в человека, самим изменить свое поведение — должным образом почитать бога и вести себя добродетельно. В назидание правителям он указывал: «там, где господствует добродетель (*vertue*), достигнимо счастье (*felicite*)»; и тот, кто более всего «почитает добродетель, поднимается к богу» вопреки всем превратностям коварной Фортуны¹⁰.

Идее необходимости согласия сословий в обществе Лидгейт посвятил свою басню «Гусь, овца и лошадь». Перед судом льва и орла предстали гусь, овца и лошадь, поспорившие о том, кто полезнее людям, — каждый из них считал таковым себя. Суд вынес такой приговор: природа, создавая этих животных, «разделила между ними свои дары» и определила каждому из них «добрую цель», поэтому все они приносят пользу людям и для разноголосий между ними нет оснований. Мораль этой политической басни поэтом сформулирована так: «Ни один человек — будь он из высокого или низкого сословия — не имеет права презирать своего соседа»¹¹.

⁹ Lydgate's Fall of Princes. London, 1924, p. 1017.

¹⁰ Lydgate's Fall of Princes, p. 1011—1022; Brewer D. The Relationship of Chaucer to the English and European Traditions. — Chaucer and Chaucerans. London, 1967, p. 203—220; Pearsall D. John Lydgate. London, 1970.

¹¹ Lydgate J. Political, Religions and Love Poems. London, 1866, p. 36—42.

Но гуманистическое наследство Чосера в XV в. использовалось и иначе. Его идеи о моральной полноценности человека в земной жизни и о необходимости его личное счастье сочетать с «общей пользой» для всех сословий тоже нашли своих сторонников и продолжателей, причем они все явственнее приспосабливали эти идеи к политическим интересам преуспевающих бюргеров, мелких и средних дворян и зажиточных крестьян, потому что хозяйственная деятельность «общин» (commons), куда входили в Англии названные социальные группы, имели первостепенное значение для благополучия английского королевства, его короля и всех сословий общества. Так, в политических песнях, которые во множестве появились в Англии XV в., отчетливо высказывалась идея, отражавшая чаяния преуспевающей части «общин» (commons), а именно: королю необходимо прежде всего заботиться о материальном благополучии «общин», повышении их роли в государстве и защищать их от произвола магнатов, так как от этого зависит благосостояние других сословий и самого короля. «Народ принадлежит богу, а не им» — вымогателям, — говорится в одной песне. В 1450 г. в Англии произошло восстание Джека Када, в котором активное участие приняли «общины» ряда графств. Возросшая политическая активность «общин» и их формирующиеся взгляды на королевскую власть нашли свое выражение в двух идеях, которые выявляются из программных документов этого восстания: 1) король не должен быть выше законов страны и обязан им подчиняться, как и все подданные; 2) подданные и их имущество не принадлежат королю, и он не должен разорять «общины» своими произвольными поборами. Любопытно, что после этого восстания поэт Эшби убеждал короля учитывать в его политике интересы «общин», и потому среди других советов рекомендовал ему читать исторические хроники, а также «первых поэтов нации», и прежде всего Чосера и Лидгейта¹².

В процессе образования капиталистического уклада в Англии начиная со второй половины XV в. преуспевающие слои бюргерства, зажиточных крестьян и мелких средних вотчинников начали превращаться в новые классы — буржуазию и новое дворянство, и, таким образом, становились «противовесом» феодальному дворянству, что, как известно, являлось необходимым социальным условием создания в Англии абсолютизма. Эта объективная реальность Англии во второй половине XV в. нашла свое идейное отражение в политическом учении Джона Фортеस्कью, юриста и судьи, участвовавшего в судебной расправе с участниками восстания Джека Када, канцлера королевства и воспитателя наследника Генриха VI Ланкастера. Все его учение пронизывает мысль

¹² Twenty six political and other Poems. London, 1904, p. 55, 56, 62, 92; Ashby's Poems. London, 1899, p. 39, 32, 35, 43, 29, 18—20; Сапрыкин Ю. М. Социально-политические взгляды английского крестьянства. гл. II.

о необходимости в Англии в годы войны Роз создать сильную монархию, или «смешанную монархию», как он ее называл. Его политическое учение основывается на следующих основных положениях. Английская монархия, в отличие от деспотического правления короля во Франции, есть одновременно «королевское» и «политическое» правление потому, что король в Англии не имеет права самочинно, без согласия своих подданных изменять законы страны и издавать новые, а также облагать подданных поборами. Согласие подданных на это выражает парламент¹³. Парламент — орган усиления королевской власти, и его согласие с королем непременное условие процветания английского государства.

Из трактатов Фортескью выясняется, что «достоинство» монархии в Англии состоит в обеспечении благополучия ее подданных. За несколько десятилетий до Макиавелли в Италии он пришел к мысли о том, что важнейшим элементом счастья человека является его материальное благополучие, хотя не сформулировал эту мысль как обобщение. Но она определенно выявляется из его сравнения материального положения французов и англичан второй половины XV в. и восхваления им общественных порядков и общего права Англии. Именно благодаря им каждый житель Англии якобы обладает полной свободой пользоваться всем, что дает его ферма, — плодами земли, приплодом своих стад и т. д. Все улучшения, которые он вводит в хозяйстве сам, или те, кого он держит в услужении, являются его собственностью, и он ими пользуется без ограничений и без риска быть лишенным этой собственности королем или кем-либо другим¹⁴.

Свое явно идеализированное описание материального благополучия преуспевающих слоев «общин» в Англии XV в. Фортескью сопроводил таким примечательным заключением: «каждый человек в Англии имеет все, что необходимо ему, чтобы вести спокойную и счастливую жизнь» соответственно «своему сословному положению» (*secundum status suos*), и, по его мнению, это есть «плоды» господства в стране порядков «смешанной» монархии¹⁵. Но счастливую жизнь «общин» Фортескью связал не только с существованием сильной монархии и ее правильной политикой на основе общего права, но и с определенным этическим требованием, обязательным для всех подданных этого государства, в том числе и для короля, а именно: неукоснительным и точным исполнением ими законов этого государства.

Ум человека, — писал Фортескью, — имеет «естественную склонность к благу» (*naturaliter Bonum appetit*) и ничего другого не желает, кроме достижения блага. «Счастье — это венец всех человеческих стремлений», «наивысшее благо» для людей, и, чтобы

¹³ Fortescue J. De Laudibus Legum Angliae. Cambridge. 1825. p. 26—38, 218—219, 221; The Governance of England. Oxford, 1885. p. 109—110, 114—118.

¹⁴ Fortescue J. De Laudibus... p. 126—137, 129—131, 244—245, 242—243.

¹⁵ Ibid., p. 137, 245.

его достигнуть, люди должны обладать самыми высокими нравственными качествами — добродетелями и всегда им следовать в своем поведении. Но среди этих добродетелей выделяется важнейшая — «истинная справедливость», которая должна господствовать в государстве, так как без нее счастье людей невозможно. Поэтому Аристотель ее называет «совершенной добродетелью». Такая справедливость, утверждает Фортескью, является «наивысшим благом» для подданных государства, и достигается она их подчинением законам и точным их исполнением; в обществе она воплощается в правосудии¹⁶. «Человеческие законы, — утверждает Фортескью, — есть не что иное, как правила, посредством которых обучаются совершенной справедливости», и потому ее следует называть «соответствующей законам справедливостью». Поэтому «счастлив тот, кто наслаждается справедливостью, подчиняясь праву государства, и тем самым достигает блаженства — самого высокого блаженства и счастья, которые только есть в этой быстротекущей жизни, — и обладает наивысшим благом»¹⁷.

При этом, как и подобает апологету сильной королевской власти, Фортескью особо оговаривает, что справедливость в Англии есть «предмет королевской заботы», что без нее король не сможет справедливо судить и хорошо управлять страной. Она воплощена в общем праве Англии, которое вполне соответствует интересам ее жителей. Таким образом, в политическом учении Фортескью государству и его законам отводилась роль важнейшего источника общего блага — без него индивидуальное счастье каждого подданного было невозможно.

Но, высказывая эти мысли о счастье подданных и роли государства в достижении его, Фортескью был точен в своих социальных симпатиях. Он считал, что королю необходимо прежде всего заботиться о благополучии состоятельных членов «общин» и поднимать их роль в управлении государством, для чего он рекомендовал ряд конкретных мер. Так, в политическом учении Фортескью, по существу, выдвигался идеал новой формы феодальной монархии в Англии — абсолютизм. Это дает основание оценить политическое учение Фортескью как начало нового буржуазно-дворянского направления в политической мысли Англии.

Вырабатывая свои этические взгляды, Фортескью пользовался античным наследием. По его признанию, определение счастья как «наивысшего блага», «венца» всех желаний людей он заимствовал у греческих философов. Но полагал, что счастье индивида достигается тогда, когда его стремление получить удовольствие подчинено добродетелям. Хотя, замечает он, «перипатетики видели это благо в добродетели, эпикурийцы — в удовольствии, а стоики — в чести, все греческие философы сходятся на том, что есть

¹⁶ *Fortescue J. De Laudibus...*, p. 10—11, 212—213, 15, 215.

¹⁷ *Ibid.*, p. 12—13, 213.

одна добродетель, без которой счастье как исполнение земных желаний людей недостижимо, — это справедливость». Подчеркивая это, Фортеस्कью ссылаются на подобное же утверждение итальянского гуманиста XV в. Леонардо Бруни Аретино в его трактате «О моральной философии», который он читал¹⁸.

Из анализа этических взглядов Фортеस्कью нетрудно убедиться, что на него, как и на Бруни, большое влияние оказали мысли Аристотеля о справедливости.

В «Этике» Аристотеля сказано: справедливым называется все, что соответствует законам государства, и что воплощенная в законах государства справедливость становится общим благом, т. е. общественной добродетелью. Поэтому «человек, преступающий законы, несправедлив, а держащийся законов — справедлив». «Справедливость — совершенная добродетель. Справедливость является величайшей из добродетелей и более удивительная и блестящая, чем вечерняя или утренняя звезда; поэтому-то мы и говорим в виде пословицы: «в справедливости заключаются все добродетели»¹⁹. (Отметим, что Фортеस्कью в 4 главе «Похвалы законам Англии» использует сравнение Аристотелем справедливости с вечерней и утренней звездой.)

Несомненно, мысли Аристотеля о необходимости укрепить «средний» класс в государстве и о «среднем» государственном строе, в котором преобладает «средний» зажиточный класс, как лучшим государственным строем были использованы Фортеस्कью при рассмотрении им английского государства его дней и выявлении экономически поднимающихся слоев «общин» и их роли в обществе²⁰.

Дальнейшая разработка проблем гуманистического индивидуализма в английской политической мысли была связана с Томасом Старки — младшим современником Мора, капелланом Генриха VIII, широко образованным гуманистом. Он провел несколько лет в Падуанском университете, в котором он получил степень доктора гражданского права, был автором обширного трактата об Англии его времени, поданного им своему венценосному патрону в 1536 г., т. е. через год после казни Мора. Это было время острой идейно-политической борьбы в Англии, вызванной проведенной Генрихом VIII англиканской реформацией церкви, в которой король и его правительство постоянно ощущали недостаток в публицистах, способных убедительно защищать абсолютистские принципы власти английского короля и его церковное верховенство. Но, хотя Старки был именно таким публицистом и не раз демонстрировал это в своих памфлетах, написанных до названного трактата, Генрих VIII не внял советам своего

¹⁸ Fortescue J. De Laudibus... p. 11—12, 212.

¹⁹ Аристотель. Этика. СПб., 1908, V, 2, 3, 5; Он же. Политика. М., 1911, с. 165, 129.

²⁰ Аристотель. Политика, с. 219, 231; Кечекьян С. Ф. Учение Аристотеля о праве и государстве. М.; Л., 1947, с. 122—140.

образованного капеллана создать идеальное государство в Англии, проект которого вместе с обстоятельной гуманистической аргументацией содержался в этом трактате. Трактат Старки не был опубликован ни при Генрихе VIII, ни позже и пролежал в архиве до 1871 г., когда он был впервые издан как ценный памятник общественной мысли Англии начала XVI в.

Такая судьба трактата объяснялась тем, что гуманистические идеи и социальная ориентация его автора не были приемлемы для Генриха VIII. Короля интересовали тогда две проблемы — доказать божественное происхождение королевской власти и необходимость на этом основании полного и беспрекословного подчинения подданных этой власти. Сторонники реформации У. Тиндел, Р. Сампсон и С. Гардинер доказывали это, используя высказывания о светской власти из Нового Завета. Вот как Уильям Тиндел в своем трактате «Подчинение христианина, и как христианские правители должны управлять» (1528) формулировал свою главную идею: «каждая душа подчиняется авторитету высших властей. Нет власти, кроме как от бога. Власти, которые существуют, установлены богом, поэтому кто сопротивляется властям, тот сопротивляется повелению бога». Не удивительно, что Генрих VIII был в восторге от этого трактата. В 1533 г. появилось издание проповеди настоятеля часовни Ричарда Сампсона в защиту королевской супрематии, в которой на основании нескольких высказываний из Послания римлянам апостола Павла и из Евангелия Петра утверждалось, что английский король получил свою власть от бога как его «викарий», и потому все светские и духовные лица в Англии должны ему подчиняться «ради господина»²¹.

В своем трактате Старки попытался разрешить три задачи: определить, что такое «истинное государство» вообще, отчего приходит в упадок английское государство его дней и какие средства помогут создать «истинное государство» в Англии. «Самый мудрый из философов» Аристотель считал, что благо и процветание государства должно основываться на благе и процветании индивида, и потому Т. Старки особенно подробно рассматривает то, что составляет «благо каждого отдельного человека», его счастье. Он соглашается с эпикурейцами в том, что люди стремятся к наслаждению и пользе, однако, по его мнению, руководствоваться в своих поступках только этими целями люди не должны, потому что это подчинит их порокам и подорвет общее благо государства. Бог сотворил человека и дал ему душу и тело, а также предоставил ему свободу воли, пользуясь которой человек должен сам совершать свои поступки. Для этого ему дан еще разум — это «искра божественности» — который должен руководить человеком

²¹ The whole works of W. Tyndall John. Frith and Doct. Barns. London, 1573, p. 109; *Strype J. Ecclesiastical Memorials*, vol. I, pt 1. Oxford, 1822, p. 172. 236,

в его общественной жизни, подчиняя «страсти человека настолько, насколько это требует природа человека»²².

Кроме того, эта же природа требует от человека жить в обществе и находиться под властью истинного государства, т. е. жить активной «гражданской жизнью», стремление к которой у человека заложено самой природой. Поэтому главный принцип гражданской жизни Старки определяет так: один должен всегда быть готов помочь другому «добрым делом и правильным поведением». А поскольку человек обладает «земным телом», необходимым компонентом его счастья является еще «изобилие мирских благ». Но оно не должно быть единственной целью его жизни, хотя такая опасность для человека существует в нем самом, потому что его природа порождает в нем «много страстей и порочных желаний» и они могут подавить разум и отвлечь такого человека от его «естественного счастья»²³.

Именно это, заявляет Старки, и наблюдается в Англии его дней, где одни имеют слишком много, другие — мало, а третьи — не имеют ничего. Поэтому, явно критикуя односторонность этического принципа эпикурейской философии, Старки замечает: «Но наслаждение (*plesure*) и польза (*profit*) так затемнили разум и так вводят людей на поводу, что трудно освободить их от этой вредной уверенности в своей правоте, которая является причиной всех ошибок в человеческой жизни. Причина разрушения всякого государства возникает тогда, когда каждый человек, ослепленный наслаждением или пользой, не руководствуется в своих поступках тем, что соответствует его достоинству и превосходству его природы над другими созданиями в мире, а, ослепленный невежеством и испорченным суждением, воспринимает не лучшее, а худшее»²⁴.

Как видно, Старки, как и других гуманистов XV—начала XVI века, очень занимал вопрос о том, как удержать индивида от вредного для гражданской жизни людей увлечения своей пользой. Он не принял полностью основной постулат индивидуалистической этики о том, что индивид сам определяет линию своего поведения и дает оценку своим поступкам, не считаясь ни с какими другими критериями. Именно в этом заключался смысл его полемики с теми, кто утверждал, что в этике «все основывается на мнении человека», даже определение того, в чем состоят добродетели и пороки людей, не считаясь совсем с предписаниями природы. Старки назвал это вредное для общества убеждение «слепотой» людей и, чтобы излечиться от этой болезни, рекомендовал им поднять свой моральный уровень²⁵, следуя в жизни за стои-

²² *Starkey T. A Dialogue between Cardinal R. Pole and T. Lupset. London, 1871, p. 32, 33.*

²³ *Ibid., p. 8, 12, 13, 14, 28, 31, 42, 44, 46, 66, 92.*

²⁴ *Ibid., p. 31, 35, 65, 66.*

²⁵ *Ibid., p. 16—18.*

ками, видевшими идеал в добродетельной жизни соответственно природе. Развивая это положение, Старки утверждает, что природа, чтобы удержать человека от полной свободы в его поведении, вложила в разум и сердце каждого человека положительные стремления или естественные добродетели — они вечны и неизменны (для всего человечества), не зависят от национальных и религиозных различий людей. Эти добродетели таковы: быть умеренным в наслаждениях тела, защищать себя от насилий со стороны других людей и терпеливо переносить невзгоды, которых «нельзя избежать», жить с другими людьми в обществе и делать добро друг другу, почитать бога как создателя и владыку мира, а также высокий пример того, как люди должны соблюдать названные естественные добродетели в своей жизни. Позитивные законы всякого государства должны основываться на естественных добродетелях, предписанных людям природой.

Отсюда следует, что подчиняться законам страны «есть определенная добродетель»²⁶.

Вместе с этим Старки в противоположность этике стоиков, а также церковному аскетизму особо подчеркивает, что для счастья человека, кроме естественных добродетелей, людям необходимы еще «мирские блага», так как человек является соединением души и тела. Но люди этими благами «владеют неодинаково» — некоторые имеют больше благ, другие меньше. Тем не менее Старки признает такое положение нормальным, потому что природа, по его мнению, отвергает равенство людей в обладании теми благами, которые являются обязательным компонентом счастья. По этому поводу в диалоге есть такая примечательная формулировка: «ни один человек не лишается природой возможности достигнуть счастья, хотя все люди не могут достигнуть на высшей ступени счастья». «Наивысшего счастья», считает Старки, достигает только тот человек, кто соединяет свое «мирское процветание» с добродетельным поведением, так как это «более всего соответствует природе человека»²⁷.

А вот другая формулировка в диалоге Старки, которая раскрывает смысл его требования к индивиду обязательно соединять свое мирское процветание с добродетельным поведением. Богатство людей и мирское изобилие не должны рассматриваться как поощрение людей предаваться «пустым и временным удовольствиям», они предназначены для таких целей — сначала удовлетворение «собственных нужд» людей, а затем «помощь тем, кто нуждается и впал в нищету»²⁸.

Поэтому суть счастья человека Старки определяет так: нравственные достоинства (т. е. добродетели) человека вкупе с «мир-

²⁶ Starkey T. A Dialogue..., p. 13—14, 33—41.

²⁷ Ibid., p. 42, 44, 46.

²⁸ Ibid., p. 36, 38.

скими благами», которые он имеет. Эта общая формулировка раскрывается им следующим образом: счастье составляют три компонента: 1) здоровье, сила и красота тела человека, 2) изобилие мирских вещей, необходимое для его жизни «соответственно его сословию», и, наконец, 3) его добродетельное поведение, что означает не тратить свое здоровье и богатство на пустые удовольствия, а только на удовлетворение своих потребностей, не причиняя вреда обществу, а также оказывать помощь тем, кто находится в несчастье, т. е. бедным людям²⁹.

Как явствует из всего содержания трактата, реальная основа этики Старки состояла в признании обязательного существования частной собственности, имущественных и сословных различий в обществе и в уверенности каждого индивида в возможности достигнуть личного счастья в рамках этих различий в обществе. В связи с этим любопытно его положение, предвосхищавшее пуританский идеал второй половины XVI в., — каждый человек приобретает мирские блага и достигает нравственного совершенства индивидуально, своим старанием в труде. «Бог, — говорится в трактате, — в своей мудрости установил, что человек не может приобрести какую-либо вещь и достигнуть совершенства без своих заботы и усилий, труда и старания — именно на них, как на деньги, мы можем купить всякую вещь у бога, который есть всего лишь продавец (merchant) всякой вещи». Именно собственность побуждает людей трудиться, т. е. является источником добродетели. И тот, кто в достижении счастья преисполнен соответствующих забот и прилагает необходимые для этого труд и усердие, избежит пороки, на которые его побуждает необузданное стремление к наслаждению и к своей пользе. Именно поэтому «мирское счастье» и процветание в земной жизни, подчеркивает он, не лишают человека блаженства в небесной жизни — все дело в том, что своим богатством надо пользоваться не нарушая естественные добродетели.

Вместе с этим, опасаясь, чтобы мысль о труде как средстве получения индивидом «мирских вещей» и достижения нравственного совершенства может привести к оправданию уравнилельных требований относительно имущества и прав людей, Старки высказывает такую мысль: «если человек рожден для труда на свое и общее благо, то это отнюдь не значит, что все должны быть рабочими и обрабатывать землю, наоборот, в обществе одни должны быть духовными лицами, другие — джентльменами, чтобы управлять обществом, а третьи — слугами, удел которых трудиться на благо всего общества, выполнять свои повинности в пользу тех, кто управляет, и оказывать им должное почтение»³⁰.

²⁹ Ibid., p. 34—37.

³⁰ Ibid., p. 15, 164, 207—209, 42, 37. См.: Исаенко А. В. К вопросу об этике английских пуритан в XVI в. и ее буржуазной сущности. — В кн.: Проблемы всеобщей истории. М., 1974, с. 219—234.

Старки не мыслит себе английского общества без наличия огромной массы бедных людей. И хотя в отличие от тех, кто имеет собственность, бедняки не наслаждаются изобилием мирских вещей, они, утверждает он, тоже могут быть счастливы. Для доказательства этого он использует христианскую идею о блаженстве, которое ожидает бедного человека в небесной жизни, как награде за его покорность и терпение в земной жизни. «Хотя, — пишет он, — человек подавлен несправедливостью судьбы и мирскими несчастьями, все же, если этот человек преисполнен добродетельных целей и честных намерений в своей жизни, бог даст ему после земной жизни вечное счастье и радость. Надеждой на это человек в земной жизни утешается и поддерживает себя и никак не может впасть в несчастье»³¹.

Установив, в чем, по его мнению, состоит счастье индивида, Старки на этой основе определяет и сущность «истинного государства». Его выводы основываются на положениях, взятых из «Политики» Аристотеля: счастье индивида есть основа счастья государства как совокупности этих индивидов. Поэтому главная цель истинного государства заключается в том, чтобы всеми средствами способствовать достижению индивидами счастья. Но выполнить эту роль государство сможет тогда, когда воплотит в своих законах и праве те естественные добродетели людей, которые природа запечатлела в сердце и разуме каждого человека. Поэтому Старки определяет государство как «политический порядок людей, вошедших в согласие на основе добродетели и честности такого сорта, которая от природы соответствует достоинству человека»³². И все люди обязаны подчиняться «гражданскому праву», но только «пока оно не против закона бога или природы», т. е. пока его основу составляют естественные добродетели.

Старки — апологет сильного светского национального государства в Англии, он считает гражданскую жизнь людей, воплощенную в государстве, главным источником прогресса в жизни человечества и в этой связи подчеркивает важность — исполнения людьми своего долга перед государством, состоящего в выполнении ими гражданских законов и в подчинении порядкам этого государства. Он оптимист — торжество идеального государства было не в прошлом, в мифический золотой век, а наступит в будущем с успехами того нового в экономической и социальной жизни, что уже появилось в Англии его дней, хотя это новое необходимо освободить от влияния корыстных устремлений индивидов. Его идеальное государство — абсолютная монархия английского типа.

³¹ *Starkey T. A Dialogue...*, p. 63.

³² *Ibid.*, p. 19.



Изображения острова Утопии. Из 1-го издания «Утопии», Лувен, 1516 г.

Итак, этические взгляды Старки по своему социальному содержанию отражали интересы новых поднимающихся классов средневековой Англии — буржуазии и нового дворянства — в начальный период перехода от феодализма к капитализму; когда Старки осуждает увлечение людей наслаждениями и личной пользой, объективно это прежде всего относилось к классу английских феодалов в период разложения феодализма, образ жизни которого он критиковал в трактате.

Характеристика развития гуманистического индивидуализма в Италии и Англии в период его формирования показывает, что этой новой этической концепции были присущи непреодолимые противоречия. Они проявлялись в том, что ее адептам приходилось в своих взглядах соединить признание права каждого человека на земные блага и достижения, таким образом, счастья с признанием незыблемости господства в обществе частной собственности, имущественных и классовых различий, в силу чего масса трудового народа фактически лишалась возможности достигнуть счастья. Более того, при наличии таких различий сама по себе свобода поведения индивида, возводимая индивидуалистической этикой в обязательный жизненный принцип, перед преуспевающим в жизни индивидом открывала ничем не ограниченный простор для осуществления корыстных устремлений во вред другим членам общества.

Поэтому попытки сторонников этой концепции преодолеть ее противоречия посредством включения в нее идеи о необходимости добродетельного поведения людей и оказания помощи бедным, а также усиления влияния государства и его законов на общество практического значения не имели. Только Т. Мор в своей «Утопии», написанной за 20 лет до трактата Старки, выдвинул этическую концепцию, в которой противоречия, свойственные гуманистическому индивидуализму его времени, были преодолены.

Гитлодей об утопиях рассказывает: главным и первенствующим у них является спор о том, «в чем именно заключается человеческое счастье». Далее поясняется, что после размышлений и споров по этому поводу, изучив идеи античных философов, а также доводы их религии, они пришли к такому ответу: все действия людей, в том числе и их добродетели, «имеют конечную цель — удовольствие и счастье», причем не всякое удовольствие, а только «честное и добропорядочное», как духовное, так и телесное. В качестве важного аргумента такого заключения утопийцы ссылаются на бога и природу, потому что, во-первых, человек обладает душой, которая «по благости божией рождена для счастья», и, во-вторых, сама природа предписывает им «приятную жизнь, то есть удовольствие, как предел всех наших действий». И соответственно этому добродетель утопийцы определяют



Остров Утопия. Из 3-го издания «Утопии».
Базель, 1518 г.

Гравюра на дереве Амброзия Гольбейна.

на манер стонков как жизнь, согласную с предписаниями природы³³.

В своем определении сути счастья Мор использует античное наследие, а также то, что писали о счастье итальянские гуманисты XV в. Как видно, принципиальное расхождение этики Мора с этикой гуманистического индивидуализма заключалось не в понимании сути счастья, а в том, как люди должны его добиваться. Мор начисто отвергнул принцип достижения счастья индивидом, который выдвигали сторонники гуманистического индивидуализма, а именно, индивид сам своими усилиями должен добиваться своего счастья. Как установил Мор, если в обществе господствует частная собственность, этот принцип обязательно порождает неравенство в распределении между людьми благ природы, которые предназначены им всем для их пользы и счастья. Главный источник этого неравенства — существование в обществе частной собственности. В заключительной части «Утопии», противопоставляя справедливые и гуманные порядки общества Утопии другим странам, где их нет, Мор пишет: «... в других странах каждый знает, что, как бы ни процветало государство, он все равно погибнет от голода. Поэтому необходимость побуждает его прежде принимать в расчет себя, а не народ, т. е. других людей». И это происходит потому, что, «пока есть у каждого своя собственность», обществу «нет вовсе никакой возможности излечиться и воротить свое здоровье». «От того, что когда кто-нибудь, основываясь на определенном праве, присваивает сколько может, то, как бы ни было велико богатство, его целиком поделят между собой немногие»³⁴.

А вот как Гитлодей критикует порядки современных Мору государств в Европе. «Разве справедливо и благородно такое государство, которое расточает столь великие дары так называемым высокородным, золотых дел мастерам и прочим такого рода бездельникам или же лысецам, изобретателям пустых удовольствий?! Оно нисколько не заботится о земледельцах, угольщиках, рабочих, возницах и ремесленниках, без которых не существовало бы вообще никакого государства. Именно частная собственность и деньги, утверждает Мор, породили в таком обществе корыстолюбие и множество преступлений, как, например, в Англии «ненасытная алчность немногих» — лордов и аббатов — привела к огораживаниям и обрекла на немощные страдания многих крестьян. Заканчивая свою критику «процветающих государств» начала XVI в., Гитлодей вполне обоснованно называет их

³³ More T. Utopia... from the edition of march 1518, and in English from the first edition of Ralph Robinson's translation in 1551/ Ed. by Lypion J. Oxford, 1895, p. 187—189, 192; Утопия, с. 210—213.

³⁴ More T. Utopia, p. 299, 104—105, 106—107; Утопия, с. 163, 164, 273.



«заговором богатых под предлогом и под именем государства думающих о своих выгодах»³⁵.

Приведенные высказывания Мора в «Утопии» свидетельствуют о том, что он в своих исканиях выхода из противоречий феодального общества в начальный период перехода от феодализма к капитализму встал на защиту интересов трудового народа и пришел к заключению, что при господстве частной собственности в обществе и стремления индивидов присвоить как можно больше земных благ достижение счастья всеми членами общества совершенно невозможно. Поэтому индивидуалистический принцип этики в «Утопии» им отвергался как противоречащий самой природе — высшему критерию у утопийцев. Об этом утопийцы говорили так: «природа приглашает смертных помогать друг другу, чтобы жить веселее [это она делает совершенно справедливо, ибо никто не возвышается над участью рода человеческого настолько, чтобы природа пеклась лишь о нем одном, она равно благоволит ко всем, объединенным общим видом]»³⁶.

Отвергнув, таким образом, частную собственность и индивидуалистический принцип достижения счастья, утопийцы осознали необходимость добиваться личного счастья совместным трудом всех членов общества, в котором господствует общественная собственность, т. е. следовать новому, по существу, в своей жизни принципу коллективизма — антиподу индивидуализма. Вот как сами утопийцы обосновывали этот новый этический принцип, ссылаясь на природу: она «приглашает смертных помогать друг другу», чтобы жить хорошо; но она так же «велит» каждому не пренебрегать «своими выгодами», однако не причиняя при этом невыгод другим³⁷.

Таким образом, основные черты этого нового принципа поведения людей впервые в истории общественной мысли в Европе начал пропагандировать именно Мор в своей «Утопии». Нужно по достоинству оценить и другую мысль Мора: следовать новому принципу достижения счастливой жизни утопийцев обязывали и материальные условия их жизни, созданные, как говорится в «Утопии», общественными законами о распределении удобств жизни (то есть «основы удовольствия») которые впервые ввел в Утопии ее мудрый и справедливый царь Утоп. Этими законами была уничтожена частная собственность, введена собственность общественная и общая для всех утопийцев обязанность трудиться, организовано общественное производство семей утопийцев и справедливое распределение среди них произведенных продуктов и изделий. Так, в обществе утопийцев материально обеспечивалось правильное сочетание личного блага с общественным. В «Уто-

³⁵ More T. *Utopia*, p. 302, 303; *Утопия*, с. 275—276.

³⁶ *Ibid.*, p. 192; *Утопия*, с. 213.

³⁷ *Ibid.*, p. 192; там же, с. 213—214.

пии» по этому поводу говорится: «Соблюдать эти законы, заботясь о своей выгоде, — дело благоразумия, думать, кроме того, о выгоде общества — признак благочестия...». Как «афоризм эта же мысль сформулирована так: «...похищать чужое удовольствие, гоняясь за своим, несправедливо»³⁸.

Критика Мором частной собственности и индивидуализма и противопоставление им общественной собственности и нового этического принципа коллективизма было крупнейшим событием в идейной жизни Европы, оказавшим большое влияние на дальнейшее развитие освободительных идей в истории человечества. Это означало, что Мор, написав «Утопию», вышел за рамки гуманизма его современников и стал зачинателем утопического социализма как нового направления общественной мысли в Европе.

³⁸ Ibid., р. 193; *Утопия*, с. 214. См.: *Осиновский*, с. 182—183.



ТОМАС МОР И ДЖОН СКЕЛТОН



Томас Мор и Джон Скелтон были современниками и, хотя принадлежали разным поколениям (Томас Мор на 17 лет моложе Скелтона), оба представляли ранний этап гуманизма в Англии.

Английские гуманисты жили либо в преддверии Реформации, либо являлись ее свидетелями (судьбы Томаса Мора Реформация коснулась непосредственно, Джон Скелтон не дожил до нее). По драматизму время не знало себе равных. «Веками люди, — пишет А. Аникст, — жили под гипнозом христианского вероучения, создавшего грандиозный комплекс идеологических иллюзий. Но вот пала духовная диктатура церкви, и вместе с нею стали рушиться многие прежние иллюзорные представления. Казалось бы, человечество должно было встретить это с чувством облегчения. На самом деле это было не так. Для многих людей гибель средневекового мировоззрения была страшной духовной трагедией. Им казалось, что рушатся не иллюзии, а все основы жизни. Социальные потрясения, коснувшиеся масс, оказались ужасающими»¹. Реформация была сложна не только сама по себе (как идеологическое явление), но и как одна из форм, в которых протекала буржуазная революция: она знаменовала собою смену двух экономических формаций.

Оба писателя, относящиеся, казалось бы, к кабинетным ученым-гуманистам, тем не менее проявляли живой интерес к экономике родной страны. Положение голодающего крестьянства нашло свое отражение в сатирической поэме Скелтона «Колин Клаут» (1519—1524 гг.), вся она написана от лица деревенского бродяги, скорбно и гневно взирающего на то, что творится во круг. Как и в «Утопии» Мора, созданной несколькими годами ранее, мы находим у Скелтона бьющие в глаза контрасты нищеты и роскоши, безнадёжного отчаяния и вызывающей сытости:

За дело вас клянут.
О горе, близок суд.
Сидите вы на тронах,
Как дьяволы в коронах,
И ваш презренный прах —
В бесценных жемчугах.

А как страна стенает,
Общины изнывают,
Как бремя возрастает
Поборов и растрат!
И всей стране сулят
Конец, и крах, и ад.

(«Колин Клаут»)²

¹ Аникст А. Творчество Шекспира. М., 1963, с. 42—43.

² ... In slandering you for truth.
Alas, it is great ruth!

Like princes aquilonis,
Some say ye sit in thrones,

Ответственность за бедствия низов Томас Мор возлагает на монарха (см. его эпиграммы «Какая разница между тираном и властителем», «Добрый принцепс — отец, а не господин», «О добром царе и народе», «О хорошем и плохом властителе»³) и на систему общественных отношений (в «Утопии»: «когда я внимательно наблюдал и размышлял обо всех государствах, которые процветают и донныне, честное слово, не встретил я ничего, кроме некоего заговора богатых, под предлогом и под именем государства думающих о своих выгодах»⁴), отрицая ее справедливость, и в первую очередь на институт частной собственности («если же она останется, то у наибольшей и самой лучшей части людей навсегда останется страх, а также неизбежное бремя нищеты и забот»⁵); Скелтон же винит во всем лишь духовенство. Принцами-«аквилонами» — дьяволами, торжествующими на тронах, Скелтон именует вовсе не королей, но князей церкви, духовных пастырей.

Пусть Церковь — в темноте греховной,
Прелаты — в истине духовной:
Их важный вид, их гордый взгляд
Красноречиво говорят,
Что выше сфер они парят.

А слухи между тем несутся,
что пастыри-де не пекутся
о том, как овцы их пасутся.
Зато не лень им никогда
Постричь духовные стада.
Тянуть с овцы за клоком клока,
Пока не станет голым бок!

(«*Colyn Clout*»)⁶

Конечно, Томас Мор тоже порицал духовенство за алчность, невежество, праздность и т. д. (см. эпиграммы «На некоего низкого и алчного епископа», «О моряках, выбросивших в бурю за борт монаха, которому они покаяться в своих грехах», «На епископа Постума», «На неуча епископа, о котором ранее есть эпиграмма, обращенная к Постуму», «На некоего толстого монаха, у которого на устах было постоянно, что знание делает

And shrine your rotten bones
With pearls and precious stones;
But how the commons groans,
And the people moans

For prestes and for loans
Lent and never paid,
But from day to day delayed,
The commonwealth decayed...

(«*Colyn Clout*»)

The Complete Poems of John Skelton Laureate/ Ed. by Ph. Henderson. London, 1958. Здесь и далее переводы стихов О. А. Седаковой.

³ Мор Томас. Эпиграммы. История Ричарда III («Литературные памятники»). М.: Наука, 1973.

⁴ Утопия, с. 276.

⁵ Там же, с. 164.

⁶ The Church is put in fault;
The prelates be so haut,
They say, and look so high,
As though they would fly
Above the starry sky.

Lay men say indeed
How they take no heed
Their silly sheep to feed,
But pluck away and pull
The fleeces of their wool,—
Unneth they leave a lock
Of wool among their flock!

(«*Colyn Clout*»)

напыщенным», «На монаха, который был против сравнения друзей с братьями», колкие выпады против паразитической жизни монахов в первой части «Утопии»); однако Мор не делал попыток выделять духовенство как главное звено в цепи социальных зол. Реализация реформационного требования лишить духовенство его привилегий не казалась ему панацеей от всех этих социальных зол — и в этом он был провидцем событий, последовавших вскоре. Накопившееся в народе раздражение против алчности и спеси духовенства (а поскольку церковь все больше вмешивалась в мирские дела, пренебрегая своими духовными обязанностями, то и ответственность за мирские дела падала на нее же), нашедшее свое выражение и в поэтическом творчестве Склелтона, поддержало в Генрихе VIII мысль отобрать у церкви земли и богатства почти безнаказанно. Когда это было сделано, лишь ничтожная часть отобранного у церкви перешла государству: остальное было использовано королем. Этот вариант, предвиденный Мором, не мог вызвать у него сочувствия, когда настал горький час его выбора между жизнью и смертью. Подобной прозорливостью Склелтон не обладал.

Джон Склелтон (1460—1529) — магистр искусств, переводчик Цицерона и Диодора Сицилийского, автор английской грамматики, оратор, священник и воспитатель короля Генриха VIII. В свое время Эразм писал принцу Генри: «Ведь есть в ваших владениях свет и слава английской словесности — Склелтон, который способен не только возбудить ваш аппетит к знанию, но и порядком насытить ваш голод»⁷. Он был после Чосера первым поэтом, писавшим на английском языке.

Томас Мор не надеялся на немедленное воплощение идеала своей «Утопии» в жизнь («я охотно признаю, что в государстве утопийцев есть очень много такого, чего нашим странам я скорее бы мог пожелать, нежели надеюсь, что это произойдет»⁸), он верил, что словом можно сразу переделать мир, его критика общественных пороков глубока и тонка, но произнесена она по-латыни и тихим голосом. Склелтон же верил в действенность слова. Он жаждет быть услышанным большинством населения и предпочитает говорить на родном языке:

Книжка, смелей!
Иди, не робей
Ученых мужей.
Шлю тебя в путь
не как-нибудь:
Родной язык —

Твой проводник.
Дойдешь верней
К сердцу людей.
А латинский труд
Лишь клерки прочтут.

(«Лавровый венок»)⁹

⁷ Цит. по кн.: Nelson W. John Skelton, Laureate. N. Y., 1964, p. 72.

⁸ Утопия, с. 279—280.

⁹ Go, little quair,
Demend you fair,

Take no despair.
Though I you wrate

Веря в силу острого слова (сатира «Против злых языков»), Скелтон в словесных баталиях занимал самую активную наступательную позицию; он сознавал, что сатира требует мужества — и гордился тем, что он неутомимый хулигатель и обличитель зла.

Меж страхом и упованьем
Влачу я существованье,
И плод моего старанья —
Увы, не большая корысть.

Но буду напоминаем
О том, что слово с деяньем
В высоком своем призванье
Неразделимо слились.

(«Лавровый венец») ¹⁰

Выступая как поборник правды, благородного слова, Скелтон в отличие от Мора обнаруживает недостаток аналитической глубины. Его критика социального зла часто абстрактна, он смешивает великое зло и зло преходящее, пороки значительные и мелочи. В отличие от мягкого Мора, всесторонне постигающего природу людей, Скелтон в своей критической запальчивости нетерпим.

Интересно проследить, как относились эти два самых видных писателя тогдашней Англии к одним и тем же явлениям. Прекрасно отдавая себе отчет в порочности духовенства, Мор провозглашает в «Утопии» веротерпимость. Скелтон же призывает кару на головы всех отступников от канонической веры, а фактически сам является тем, кто исподволь готовит Реформацию. Скелтон при этом не лицемерен, он лишь противоречив.

Вокруг каждого — свои легенды. Мор из сострадания женится на старшей из двух сестер, а не на младшей, которая ему больше нравилась; Скелтон, будучи пламенно верующим священником, имеет внебрачных детей (рассказывают эпизод — Скелтон демонстрирует пожаловавшимся на него епископу прихожанам своего незаконнорожденного младенца: «Ну, что вы скажете, милые соседи? Разве этот ребенок не так же прекрасен, как лучшие из ваших? Вот если бы он был без рук или ног, можно было бы жаловаться»).

Несомненно, Томас Мор и Джон Скелтон часто видели друг друга, но никаких следов от их общения не сохранилось.

After this rate
In English letter;
So much the better

Welcome shall ye
To some men be;
For Latin workes
Be good for clerkes...

(«The Garland of
Laurel»)

¹⁰ Tween hope and dread
My life I lead,
But of my spead
Small sikerness;

Howbeit I rede
Both word and deed
Should be agreed
In nobleness.

(«The Garland
of Laurel»)



*Генрих VIII и Генрих VII.
Эскиз для гобелена Г. Гольбейна Младшего.*

В день коронации Генриха VIII оба поднесли ему свои оды. «Томаса Мора, лондонца, поздравительная песнь на день коронации Генриха VIII, славнейшего и счастливейшего короля Британии, и Екатерины, его счастливейшей королевы» в форме панегирика представляет собою развернутую программу действий для короля-философа, ежели Генрих VIII таковым окажется. Томас Мор не льстит королю, но как бы побуждает его быть достойным похвал. Этот панегирик Томаса Мора — тоже своеобразная утопия, гуманистическая утопия абсолютизма. Желаемое выдается за действительное: оздоровление общества; уменьшение поборов; расцвет торговли, ремесел и наук; укрепление законности; отказ от произвола, доносов. Хваля Генриха VIII, Томас Мор набрасывает идеальный образец абсолютного монарха («О, если б доблесть такую души в сочетании с телом можно бы было постичь, в помощь природу призвав! Больше того, и лицо как бы доблесть собой излучает, истинно, это лицо — вестник достойной души. Как рассудительный ум преисполнен зрелости мудрой, сколько покоя в его сердце, лишенном сует! Как он умеет свой жребий нести, любым управляя, сколько о скромности он кроткой являет забот! Как безмятежная кротость питает спокойствие духа! Сколь далеко отстоит спесь от подобной души!»). Томас Мор как бы хочет сказать, что Генрих VIII будет достаточно мудр, чтобы добровольно ограничивать свою власть сознанием общественной пользы («Власть без границ погубила поистине добрые взгляды»). Основой абсолютизма он провозглашает любовь народа к королю, мудро сочетающему интересы всех сословий («И если прежде совсем отстраняли любое сословье, сразу же снова к себе все он сословья привлек»). Соединение Алой и Белой Роз Мор славит как залог прекращения смут.

Поздравление Скелтона — «Хвала и Слава, возданные нашему Высочайшему Королю» — не отличается глубиной оды Мора, хотя и оно гуманистическое: Скелтон приветствует воссоединение в лице Генриха VIII Алой и Белой Роз и надеется, что это будет залогом мира, процветания и славы Англии, избавлением от всех гражданских смут, чему король должен способствовать. Скелтон, как и Мор, выражает удовлетворение отставкой ненавистных народу приспешников прежнего короля Генриха VII — Эдмунда Дадли и Ричарда Эмпсона:

Король дарует нам закон.

И вот закон неодолим.

И суд над ними предрешен;

Но кто защитой будет им?

Народ-истец молчит, гоним,

Измучен, нищ — он будет тих.

И это горе — дело их¹¹.

¹¹ Of this our noble king
The law they shall not break;

Как относились друг к другу Скелтон и Мор, прямых указаний в источниках мы не находим, но Джон Скелтон был в 1494—1504 гг. воспитателем принца — будущего короля Генриха VIII, а Томасу Мор с 1518 г. довелось быть советником короля. Юноша Генрих VIII, оказавшийся на троне вместо своего умершего брата, поразил гуманистов блеском начитанности и разносторонностью интересов и после своего отца, угрюмого и унылого скареда, казался надеждой не только Англии, но и Европы.

Королю Томас Мор посвящает и другие стихотворения («Первым рожден был век золотой, серебряный — следом, медный — за ним, и давно ль был и железный еще. Вновь золотые года возвратились с тобою, о принцепс. Если бы славный Платон дождал до этого дня!»). Мор не устает говорить об обязанностях правителя, об ответственности правителя перед народом: такова эпиграмма «Не охрана, но добродетель гарантирует королю безопасность».

Однако очень скоро наступило разочарование. Безграничное честолюбие толкнуло Генриха VIII на бесплодную борьбу с Францией, стоившую Англии огромного напряжения сил. Безумная роскошь двора разоряла страну, росли налоги.

Разочарование в Генрихе VIII Джон Скелтон выразил в пьесе «Великолепие», которую он намерен был поставить при дворе с назидательными целями. Мораль пьесы сводится к следующему: Великолепие (под этой аллегорической маской выведен Генрих VIII) попадает в беду — оказывается во власти пороков, потому лишь, что пренебрегло Чувством Меры, своим самым надежным и верным другом.

Основной конфликт пьесы — столкновение Чувства Меры и Свободы, борющихся за дружбу главного персонажа (Генриха VIII). Скелтон настаивает, что Свобода, не ограниченная Чувством Меры, пагубна.

Известны также сатирические поэмы Скелтона, направленные против временщика Томаса Вулси.

По сравнению с позитивной этической программой Скелтона (чувство меры) призыв к аскетизму Томаса Мора кажется более жестким. Следует, однако, обратить внимание, что «аскетизм» его «Утопии» по своей природе не имеет ничего общего со средневековым религиозным аскетизмом: ограничение идет не ради умерщвления плоти как таковой, но ради идеи справедливости, ради расширения внутренней свободы. Достоинно также внимания, что автор «Утопии» ни в одном случае не презирует человеческой

They shall come to reckoning;
No man for them will speak:
The people durst not creake
Their griefes to complain,
They brought them in such pain.

природы. Даже сам стиль «Утопии» учитывает особенности человеческой природы, в том числе и человеческие слабости.

Мор борется с гордыней, «адской змеей», тоньше, чем Скелтон («Нынешние нравы», «Почему вы не являетесь ко двору?»). При этом, нападая на носителей этого зла — гордыни, Скелтон не замечает, что сам он, опьяняясь собственной неумеренной энергией, не страдает излишней скромностью. В поэме «Лавровый венок» он, поэт-лауреат, называет себя и «британским Катуллом», и «британским Гомером». Ведь в те времена гордыня зачастую была оборотной стороной дерзания.

Оба они — Мор чаще, Скелтон реже — прибегали к эзопову языку. Творчество Мора, тонкого психолога, отличается внутренней поэзией. Приемы Скелтона грубее и лежат на поверхности. Задумав уколоть английское правительство, Скелтон называет стихотворение «Парижский парламент», пишет его на французском языке, затем тут же переводит его на латынь — и уж потом дает на родном английском.

Справедливость умерла.
Правда ей не помогла
И сама занемогла.
И с тяжелой головой
Удалилась на покой.
Право, видно, выясняет,
Где Макар телят гоняет,
Разум следом поспешает,
А куда — никто не знает.

Кто же скажет, как нам быть,
Чтобы первых разбудить,
Чтобы двух вторых догнать
Да покрепче привязать?
Ведь при деньгах, говорят,
Не придут они назад¹².

Так сравнительный анализ произведений Скелтона и Мора бросает еще один луч на специфику творчества автора «Утопии».

¹² Justice now is dead;
Truth with a drowsy head,
As heavy as the lead,
Is lain down to sleep,
And taken no keep:
And Right is over the fallows
Gone to seek hallows,
With Reason together.
No man tell whither.

No man will undertake
The first twain to wake;
And the twain last
— Be withhold so fast
With money, as men sayn,
They cannot come again.



В. В. Карева

ФРАНСУА РАБЛЕ И ТОМАС МОР

Гуманистическая утопия
в романе «Гаргантюа и Пантагрюэль»



момента выхода в свет «Утопии» Томаса Мора (1516) ее судьба тесно связана с Францией. Уже второе латинское издание «Утопии» было осуществлено в Париже в 1517 г. в типографии Жюля де Гурмона¹. Несколько лет спустя слово «утопия» появилось во французском языке: как название вымышленной страны великанов вводит его в свою книгу «Гаргантюа и Пантагрюэль» Франсуа Рабле².

Мы не располагаем прямыми свидетельствами самого Рабле о его знакомстве с книгой Мора.

Однако обширная переписка между гуманистами позволяет судить о том, что «Утопия» стала достоянием общеевропейской гуманистической культуры, вызвав многочисленные отклики в работах гуманистов, которые искали формы общественного устройства, наиболее полно отвечающие новым идеалам. «Утопию» либо воспринимали как желанный образец, либо полемизировали с ней, но во всяком случае не оставались равнодушными к высказанным идеям. Круг французских гуманистов первых десятилетий XVI в., к которому принадлежит Рабле, был достаточно тесен, а осведомленность в проблемах и интересах этого круга — весьма основательной, так что «Золотая книга» Мора вряд ли могла пройти незамеченной Рабле, тем более что он был знаком с теми гуманистами, многие из которых были непосредственно связаны с Мором, находились в курсе его творческой и политической деятельности. Не исключена возможность, что Рабле читал «Утопию» в издании 1517 г., открывавшееся письмом Гийома Бюде к английскому гуманисту Томасу Лупсету. В этом письме Бюде — один из наиболее значительных деятелей французского Возрождения, друг Эразма Роттердамского — дает высокую оценку произведению Мора и выделяет три установления утопийцев: равен-

¹ Gibson, p. 3.

² Первая книга «Пантагрюэль, король дипсодов» вышла в свет в Лионе в 1533 г., затем в корпусе романа она стала второй; следующая — «Повесть о преужасной жизни великого Гаргантюа» — напечатана в 1544 г., третья — «Героические деяния и речения доброго Пантагрюэля» в 1546 г., четвертая — «Героические деяния и речения доблестного Пантагрюэля» в 1552 г., пятая книга — «Героические деяния и речения доблестного Пантагрюэля» появилась в 1564 г., уже после смерти Рабле.



Франсуа Рабле (?). Гравюра Хопвуда.

ство граждан, любовь к миру и покою, презрению к золоту и серебру³.

С 1521 г. Рабле состоял в переписке с Бюде⁴. Сохранилось также письмо Рабле к Эразму — другу и во многом единомышленнику Мора⁵. Рабле говорит о большом влиянии, которое ока-

³ См. письмо Бюде к Томасу Лупсету в кн.: *Утопия*, с. 86—94.

⁴ *Rabelais F. Oeuvres complètes/ Edition par Guy Demerson. Paris, 1973, p. 936—938 (далее — ROC).*

⁵ Письмо адресовано некоему Бернару Салиньяку, но, как убедительно доказал Ж. Платтар, истинным его адресатом был Эразм, тогда как Салиньяк, вероятно, исполнял лишь роль посредника (см.: *Plattard J. Vie de F. Rabelais. Paris; Bruxelles, 1928, p. 93 (N 3).*)

зал на него Эразм: «Вы никогда не видели моего лица и не знали даже моего имени, но Вы воспитали меня; вы никогда не переставали кормить меня чистейшим молоком Вашего божественного знания; тем, что я есть и чего я стою, только Вам одному я обязан. Если я умолчу об этом, то окажусь самым неблагодарным человеком в настоящем и в будущем»⁶.

Долгое время Рабле был секретарем и личным врачом братьев Дю Белле, крупных политических деятелей Франции. Жан Дю Белле, будучи послом Франциска I в Риме, принимал участие в бракоразводном процессе Генриха VIII и хорошо знал сложившуюся в Англии обстановку, включая конфликт Мора с королем⁷.

Говоря о знакомстве Рабле с обстоятельствами жизни Мора и его творчеством, следует назвать еще одно имя. Мы имеем в виду поэта-гуманиста, каноника собора Парижской Богоматери Жермена де Бри. Его стихи в честь капитана французского корабля «Кордельер», затонувшего в бою с английским судном «Регент» в 1512 г., Рабле упоминает в IV книге романа⁸. Эти стихи послужили поводом для литературной полемики между де Бри и Т. Мором⁹.

Более того, некоторые исследователи, сторонники историко-аллегорического толкования Рабле, считали Томаса Мора прототипом одного из действующих лиц второй книги «Гаргантюа и Пантагрюэль». С Мором идентифицировали некоего «ученого мужа» по имени Таумаст, который прибывает из Англии в Париж и терпит поражение в диспуте с Панургом. Этот спор, возможно, содержит гротескное отражение полемики Мора и де Бри¹⁰. Косвенным подтверждением этого могут быть слова Рабле: «Что касается вопросов, предложенных Таумастом¹¹, — писал Рабле, — а также знаков, которые использовались в ходе дискуссии, я мог бы вам их изложить на основании их собственных рассказов, но до меня дошел слух, будто Таумаст написал об этом большую книгу и издал ее в Лондоне, в которой он все осветил, ничего не упустив. Поэтому до времени я воздерживаюсь»¹².

⁶ ROC, p. 949.

⁷ В письме к Жану Дю Белле, отправленном из Лиона в Италию в сентябре 1534 г., Рабле упоминает дебаты в Риме по вопросу об отношении к действиям английского короля (см.: ROC, p. 958).

⁸ ROC, L. IV, ch. 21, p. 643.

⁹ См.: Lavoie C. La fin de querelle entre Germain de Brie et Thomas More. — Moreana, N 50, 1976, p. 32—44.

¹⁰ См.: Oeuvres de Rabelais. Paris, 1880, p. 412, N 1; см. также: Pantagruel. Paris, 1922, p. IX; Prévost.

¹¹ Принятая в первом русском переводе транскрипция имени «Thaumaste» как «Томаст» делает для русского читателя сходство имен героя Рабле и Мора еще более одутымым (см.: Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль/Перевод А. Н. Энгельгардта. СПб., 1901, кн. 2, с. 43).

¹² Rabelais F. Oeuvres complètes. Paris, 1973, p. 300. Здесь и далее переводы цитат сверены с русскими переводами романа — А. Н. Энгельгардта (СПб., 1901 г.), Вл. Паста (М.; Л., 1929), Н. Любимова (М., 1973).

Дело в том, что Мор, оскорбленный стихами де Бри в честь французского капитана, написал эпиграмму, которую включил в сборник, вышедший у Фробена в марте 1518 г. Это в свою очередь усилило полемику между де Бри и Мором. В спор Мора и Жермена де Бри для примирения участников вынуждены были вмешаться крупнейшие европейские гуманисты, прежде всего Эразм. Таумаста и Панурга примиряет Пантагрюэль, образ которого, как полагают некоторые исследователи, вобрал в себя многие черты Эразма¹³. Если рассматривать эпизод с Таумастом (как и большую часть других эпизодов романа) как гротескно-пародийное отражение действительности, или, пользуясь выражением М. М. Бахтина, как ее «карнавально-праздничное развенчание», то такая параллель вполне возможна. Здесь уместно вспомнить и Эразмово сближение «столь далеких по существу» Мории и Мора в его «Похвальном слове Глупости»¹⁴. Может быть, в таком случае эпизод с Таумастом — это еще один из приемов включения романа Рабле в гротескный диалог с книгой Эразма?

И все-таки при всем соблазне данная (как, впрочем, и любая другая¹⁵) идентификация образа Таумаста не может считаться вполне доказанной.

Важнее установить степень влияния «Утопии» на роман Рабле, место Рабле в берущей начало от произведения английского гуманиста идейной и культурной традиции. Подчеркнем в этой связи вывод, который делали (при всем различии оценок) многие исследователи Рабле — от Мишле, через школу Лефранка, до современных исследователей, от А. Н. Веселовского до М. М. Бахтина. Мир Рабле — это мир грандиозной утопии, мир утопического равенства и свободы. Утопические черты, присущие всему европейскому гуманизму, отчетливо проявляются уже в пространственных характеристиках мира героев Рабле. Это еще не устоявшееся, не определившее своих границ, формирующееся, пульсирующее, подобно биологическому телу, пространство. Оно человечно, потому что соотносено с обитающим в нем, познающим его и себя человеком. Пространство книги Рабле — это весь земной мир, спрессованный до размеров Франции, Турени, луарских общин. И в то же время — это луарские общины, Турень, Франция, расширившие свои горизонты настолько, что в них вместился весь мир, открывшийся современникам великих мореплавателей и тающий в себе возможность и неизбежность новых открытий.

¹³ Впрочем, Лот идентифицировал Пантагрюэля с Гиљомом Дю Белле (см.: Lole G. La vie et l'oeuvre de François Rabelais, Paris, 1938, p. 387).

¹⁴ Как замечает Л. Е. Пинский, «вся парадоксальность „Похвального слова“ коренится в диалектическом взгляде, согласно которому все вещи сами по себе противоречивы и „имеют два лица“» (Эразм Роттердамский. Похвала Глупости. М., 1960, с. 128).

¹⁵ В частности, были попытки идентифицировать Таумаста с Бедой Английским (см.: Oeuvres de Rabelais. Paris, 1880, p. 412, N 1).

Свои законы имеет в книге и время, отличное от исторического и астрономического. В ней нет «прошлого», «настоящего» и «будущего» в обычном и для нас, и для людей XVI в. значении этих слов. «Настоящее», если воспользоваться терминологией М. М. Бахтина, амбивалентно; крепко и органически сцепленное с прошлым, оно несет в себе будущее, в котором утопия должна стать реальностью.

Особенность утопического мира Рабле заключается в том, что он вбирает в себя целый ряд утопических миров второго порядка, зачастую организованных на разных, не схожих между собою принципах. Это и Телемская обитель, и сказочно-утопические острова, и страна, разместившаяся во рту Пантагрюэля, и собственно государство великанов Грангузье, Гаргантюа и Пантагрюэля.

Небезынтересно отметить, что утопический мир «Золотой книги» Мора, несмотря на его большую, в сравнении с миром Рабле, однородность и упорядоченность, включает, кроме собственного утопийского государства, ряд других вымышленных, т. е. тоже утопических, государств.

Выше уже отмечалось, что Рабле именует государство великанов Утопией. Вряд ли это случайно. Скорее наоборот; Рабле рассчитывал на определенные ассоциации с книгой Мора. Утопия называется родной страной Пантагрюэля, поскольку его отец Гаргантюа был женат на Бадбек — «дочери короля амавротов в Утопии»¹⁶. Именно из Утопии отправлено в Париж письмо Гаргантюа сыну¹⁷. Рабле своеобразно дополняет историю Утопии. В частности, он описывает борьбу утопийцев с вторгшимися в страну дипсодами. Перейдя границу, дипсоды «опустошили великую страну Утопии и осадили столицу амавротов»¹⁸. Пантагрюэль, учившийся в Париже, поспешил в родной город, которому угрожала опасность. После длительного путешествия он и его спутники «в конце концов прибыли в гавань Утопии, находящуюся на расстоянии трех миль с небольшим от столицы амавротов»¹⁹. Характерно, что при описании плавания Пантагрюэля в числе реальных и вымышленных стран и островов последним на пути в Утопию называется «королевство Ахория»²⁰. «Ахория» в переводе с греческого означает «безместная». Однако местоположение этой «безместной» страны по отношению к Утопии можно устано-

¹⁶ ROC, p. 222. У Мора жители его Утопии именуются «утопийцами». Однако и термин «амавроты» (amaurotes) восходит к книге Мора, который называет Амауротом (Amaurotum) столицу Утопии. У Рабле столица амавротов не имеет названия.

¹⁷ ROC, p. 249.

¹⁸ Ibid., p. 308.

¹⁹ Ibid., p. 312.

²⁰ Ibid.

вить, обратившись к тексту сочинения Мора, где ахорийцы — это народ, живущий «к юго-востоку напротив острова Утопии»²¹.

Совпадения терминов, причем терминов топографического и этнографического характера, знаменательны. Всего в тексте «Гаргантюа и Пантагрюэля» термины «Утопия», «утопийцы», «утопийский» употребляются 15 раз, преимущественно во второй книге романа²².

Сравнительный анализ «Утопии» и «Гаргантюа и Пантагрюэля» показывает, что сложившиеся в рамках одной гуманистической культуры идейные миры Мора и Рабле тесно соприкасаются, обнаруживая как черты общности, так и черты различия.

В книге Рабле имеется несколько эпизодов, которые, на наш взгляд, непосредственно сопоставимы с «Утопией». К их числу, в частности, относятся эпизоды так называемой пикрохольской войны и войны с дипсодами, чрезвычайно важные для определения социальных и политических позиций Франсуа Рабле.

Проблема войны и мира была одной из наиболее острых в первой трети XVI в. Многочисленные войны, которые вели европейские правители, последствия их для судеб стран и народов, как побежденных так и победителей, заставляли задумываться над природой войн, их характером, способом ведения и т. д. Именно к этой эпохе относится появление первых в европейской истории трактатов о вечном мире²³.

Социальная важность и политическая злободневность проблемы войны и мира с самого начала сделала ее неотъемлемой частью вопросов, обсуждавшихся и в ранних европейских утопиях. Нет сомнения, что и Мор, и Рабле разделяли точку зрения Эразма, заявлявшего в трактате «Жалоба мира»: «Война... противна всему сущему: она — первопричина всех бед и вол, бездонный океан, поглощающий все без различия»²⁴. Трактат этот был издан в 1517 г., через год после выхода в свет «Утопии». Однако аналогичные идеи высказывались Эразмом и раньше — в «Руководстве христианскому воину», «Похвале Глупости» и других произведениях. Обличительный пафос сентенции Морин из Эразмовой «Похвалы Глупости» прослеживается во многих высказываниях Гитлодея в «Утопии». Он же определяет эмоциональную окраску «батальных» страниц «Гаргантюа и Пантагрюэля». «А вообще-то война, столь всеми прославляемая, ведется дармоедами, сводниками, ворами, убийцами, тупыми мужланами, нерасплатившимися должниками и тому подобными подонками

²¹ Утопия, 1953, с. 83; *More Th. Complete Works*, vol. 4. *Utopia* (далее — *CW*, 4)/ Ed. by E. Surtz, I. H. Hexter. New Haven; London, 1965, p. 88.

²² *Saulnier V. L. L'Utopie en France: Morus et Rabelais*, p. 155.

²³ См.: Андреева Н. С. Проблема мира в западноевропейской философии. М., 1975.

²⁴ Трактаты о вечном мире. М., 1963, с. 40.

общества, но отнюдь не просвещенными философами»²⁵. Разве не родственна эта тирада из «Похвалы Глупости» не только по сути, но и по форме многим страницам Рабле?

Вслед за Эразмом Мор и Рабле не скрывают своего отрицательного отношения к войне. Утопийцы, по словам Мора, «сильно гнушаются войною, как деянием поистине зверским... Они никогда не начинают войны зря, а только в тех случаях, когда защищают свои пределы или прогоняют врагов, вторгшихся в страну их друзей, или сожалеют какой-либо народ, угнетенный тиранией, и своими силами освобождают его от ига тирана и от рабства: это делают они по человеколюбию»²⁶. В этом утопийцы Мора почти ничем не отличаются от утопийцев-пантагрюэлистов и подданных «папаши Грангузье», которые также начинают военные действия (если можно назвать военными действиями каскад площадных трюков, в которые выливается война у Рабле) только в ответ на нападение противника. Местами осуждение войны в «Утопии» и романе Рабле почти буквально совпадают.

Критикуя завоевательную политику французского короля Франциска I, Мор устами Гитлодея заявляет, что он бы «посоветовал оставить Италию и сказал бы, что надо сидеть дома, так как и одно Французское королевство слишком велико, чтобы им мог надлежаще управлять один человек, а потому пусть король откажется от мысли и расчетов на приобретение других земель»²⁷. Для вящей убедительности Гитлодей приводит в качестве примера постановления ахорийцев (тех самых, которые и у Рабле, и у Мора являются соседями утопийцев), которые во время одного из завоевательных походов своего короля предложили ему «удержать за собою одно, какое он хочет, царство, так как на два у него не хватит власти»²⁸.

В романе Рабле Грангузье после нападения на его владения пикрохольского воинства говорит одному из пленников: «...по евангельскому учению — нам надлежит охранять и оборонять собственные наши земли, владеть и править собственными нашими землями, а не вторгаться с враждебными целями в чужие... Сидеть бы ему (Пикрохолю. — В. К.) у себя дома и блюсти в нем порядок, как подобает королю, а не осквернять мой дом и не грабить его дотла»²⁹.

Исследователи Рабле довольно единодушны в трактовке конкретно-исторического смысла пикрохольской войны, и в частности военного совета Пикрохоля, видя в ней сатирическое обвинение завоевательной политики императора Карла V, сопоставимую

²⁵ Эразм Роттердамский. Похвала Глупости. М., 1960, с. 30.

²⁶ Утопия, 1953, с. 181; *СШ*, 4, р. 198, 200.

²⁷ Там же, с. 83; *ibid.*, р. 88.

²⁸ Там же, с. 84; *ibid.*, р. 90.

²⁹ *РОС*, р. 176.

с обвинением автора «Утопии» внешней политики Франциска I. Смена объекта критики, учитывая национальную и государственную принадлежность обоих авторов, вполне объяснима, но она (смена) тем не менее не отменяет главного — резко отрицательного отношения английского и французского гуманистов к войнам вообще и к претензиям на «мировое» господство в частности.

Однако, будучи реалистами, и Мор, и Рабле уделяют большое внимание ведению войны, коль таковая по той или иной причине началась, и послевоенному устройству, причем их симпатии безусловно находятся на стороне тех, кто, как мы сказали бы сейчас, ведет справедливую, оборонительную войну. (Мы специально применяем здесь эту систему понятий, используемую скорее при анализе политического трактата, чтобы лишний раз подчеркнуть, что энциклопедический характер романа Рабле позволяет подойти к нему и с такой меркой, которая отнюдь не заменяет и не отменяет других ракурсов исследования.)

И Мор, и Рабле придают большое значение роли военного искусства и интеллекта в ведении войны. Утопийцы Мора предпочитают победам, соединенным с кровопролитием, победу с помощью искусства и хитрости³⁰. Этот же мотив военной хитрости, ловкости, одерживающих победу над грубой физической силой, звучит и в размышлениях Рабле о более гуманных, если можно так выразиться в отношении войны, способах ее ведения: «Короли, герцоги, туры и пешки, запомните урок: хитрость (*ruse, angin*) лучше, чем сила»³¹. В «Утопии» также весьма подробно описывается целая система этих хитростей. В частности, утопийцы распространяют среди населения вражеской страны воззвания, в которых «обещают огромные награды тому, кто погубит вражеского государя; затем меньше, хотя также очень хорошие награды, назначаются за каждую отдельную голову тех лиц, чьи имена объявлены в воззваниях. Эти лица, с точки зрения утопийцев, стоят на втором месте после государя, как виновника раздора с ними... Наряду с этим и сами внесенные в списки приглашаются действовать против товарищей, причем им обещаются те же самые награды и вдобавок безнаказанность»³².

Другими словами, речь идет о подкупе граждан противной стороны с целью деморализации правителя и его окружения. Но этим дело не ограничивается. Если подкуп не удастся, утопийцы «начинают разбрасывать и выращивать семена междоусобий», а при отсутствии внутренних раздоров «побуждают и направляют на врагов их соседей, для чего откапывают какую-нибудь старую и спорную договорную статью, которые у королей всегда имеются в изобилии»³³. Мор отмечает, что утопийцы «называют такой об-

³⁰ *Утопия*, 1953, с. 183; *CW*, 4, p. 202.

³¹ *ROC*, p. 321.

³² *Утопия*, 1953, с. 185; *CW*, 4, p. 202, 204.

³³ Там же, с. 186; *ibid.*, p. 204.

раз действий и человеческим, и милосердным», поскольку «смерть немногих виновных искупает жизнь многих невинных, обреченных на смерть в сражении». Особо подчеркивается, что «массу простого народа утопийцы жалеют почти не меньше, чем своих граждан. Они знают, что эти люди идут на войну не по своей воле, а гонимые безумием государей»³⁴. Соответственно с таким подходом к делу решается вопрос и о послевоенной политике в отношении побежденных. «Сдавшиеся города они (утопийцы. — В.К.) охраняют, но и завоеванные не разграбляют, а убивают противившихся сдаче, прочих же защитников обращают в рабство. Все мирное население они оставляют нетронутым»³⁵.

Что касается Рабле, то, как мы уже имели возможность убедиться, его отношение к королям-завоевателям во многом сходно с отношением Мора. Развенчивая короля-завоевателя Анарха, который во главе дипсодов вторгся в Утопию, Рабле превращает его после поражения в продавца зеленого соуса. Панург, руками которого осуществляются все эти метаморфозы, заявляет: «Это — первостатейный король. Я хочу сделать из него порядочного человека. Эти чертовы короли словно телята (veaux): ничего-то они не знают, ни на что не годны, только и умеют, что причинять зло несчастным подданным, да ради своей елиственной и мерзкой прихоти будоражить весь мир войнами. Я хочу приспособить его к ремеслу и сделать из него уличного торговца зеленым соусом»³⁶.

Но в остальном картина, рисуемая Рабле, даже если учитывать жанровую специфику произведения, существенным образом отличается от моровской.

Главной целью Пантагрюэля после окончательного покорения Дипсодии было «возродить, заселить и украсить этот малолюдный и в большей своей части пустынный край». Для этого он «переправил туда колонию утопийцев численностью в 9 876 543 210, не считая женщин и детей, — всякого рода ремесленников и преподавателей всех свободных искусств»³⁷. Гротескный характер этого числа-гиганта очевиден. Но очевидно и другое: число 9 876 543 210 — самое большое из чисел, которые могут быть выражены без повтора элементов десятичного цифрового ряда — это гротескный символ идеальной политики Пантагрюэля³⁸. Любое изменение или перестановка цифрового ряда нарушили бы абсо-

³⁴ Утопия, 1953. с. 186; *СШ*. 4, р. 204.

³⁵ Там же с. 194; *ibid.* р. 214.

³⁶ *ROC*. р. 343.

³⁷ *ROC*. р. 373.

³⁸ Ср. точку зрения М. М. Бахтина, полагающего, что суть «гротескных раблезианских чисел» состоит в том, что «все они подчеркнуто уклоняются от уравновешенных и спокойных, солидных и завершающих чисел... Все его числа беспокойны, двусмысленны и незавершенны... На таком числе нельзя построить гармонической и завершенной вселенной» (*Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле. М., 1965, с. 506—507*).

лютную завершенность числа. Таким образом, гротескная форма служит здесь, как и во многих других эпизодах романа, для выражения абсолютного совершенства³⁹.

Именно обсуждая вопросы устройства побежденной страны, Рабле наиболее отчетливо формулирует свое понимание обязанностей идеального правителя: «Для того чтобы держать в повиновении и удержать вновь завоеванную страну, вовсе не следует... грабить народ, давить, душить, разорять, притеснять и управлять им с помощью железных прутьев». И далее: «Словно новорожденного младенца, народ должно поить молоком, нянчить, заботиться. Словно вновь посаженное дерево, его должно подпирать, укреплять, охранять от всяких бурь, напастей и повреждений...»⁴⁰. Созвучие этой концепции Рабле ренессансным представлениям об отношениях между правителем и народом не требует доказательства. Вслед за Мором, Эразмом и другими гуманистами Рабле повторяет слова Платона о государстве, которое будет счастливым лишь тогда, когда цари станут философами, а философы царями⁴¹.

И в этом он разделяет общую позицию мыслителей XVI в., включая Эразма и Мора, которые, при всем их различии во взглядах на конкретные проблемы современности, рассматривали формулу Платона как афористическое выражение политического идеала гуманизма, как принципиальный момент размышлений об идеальном государстве.

В попытках определить существо социально-политического идеала самого Рабле исследователи неизбежно обращаются к телемскому эпизоду первой книги романа, оригинальность и необычность которого породила бесчисленное количество трактовок, концепций, догадок. Более того, идейно-содержательная и художественно-стилистическая цельность и законченность этого эпизода дает возможность самостоятельно рассмотреть идеи и концепции, которые в нем выражены, и уже на этой основе проанализировать сопряженность их с общей мировоззренческой линией романа, органической частью которого является телемский эпизод.

Сторонники «аллегорической» трактовки сюжета и образов романа пытались найти исторические или литературные аналогии и для Телема. В нем видели то один из замков Гийома Дю Белле, то двор Маргариты Наваррской⁴², то идеальное изображение придворного быта Франциска I⁴³, отмечали сходные моменты

³⁹ Ср. цифровой ряд 9 876 543 210 с теми, которые облагоустроит Рабле при описании хозяйственной деятельности Панурга в замке Рагу. Вместо абсолютной завершенности здесь пароллия на абсолютность, удвоение гротеска (6 789 106 789; 2 435 768 и 2 435 769; 1 234 554 321).

⁴⁰ ROC, p. 374—375.

⁴¹ Ibid., p. 175.

⁴² Charpentier C. Rabelais et le Génie de la Renaissance. Paris, 1941, p. 133.

⁴³ Lenoire P. Quelques aspects de la pensée de Rabelais. Paris, 1954, p. 63.

в сочинениях античных, средневековых и ренессансных писателей⁴⁴. Что касается идейной и композиционной нагрузки телемского эпизода в структуре романа, то ее также определяют по-разному, хотя большинство исследователей и рассматривают Телема как своеобразную утопию, созданную гением Рабле⁴⁵. При этом одни специалисты считают его ключевым для всего романа (в России основоположником этой точки зрения был А. Н. Веселовский⁴⁶). Другие, напротив, склонны рассматривать его как в некотором роде побочный, не имеющий прямого отношения к основному сюжету и потому в определенном смысле случайный. В их числе — выдающийся исследователь творчества Рабле М. М. Бахтин. Не отрицая утопического характера телемского эпизода, он, однако, полагает, что «Телем... выпадает из системы раблезианской образности и стиля», поскольку «это не народно-праздничная, а придворно-праздничная гуманистическая утопия, от которой веет больше придворным кружком принцессы Маргариты, чем народной карнавальная площадью»⁴⁷. Тезис о «выпадении» Телема из образной системы романа вызывает возражения, хотя бы уже потому, что он ставит под сомнение идейную и мировоззренческую цельность книги Рабле и, будучи доведен до логического конца, вынуждает рассматривать написанные одновременно части, в данном случае главы I книги, как несвязанные друг с другом. Более справедливым представляется замечание Бахтина, сделанное им в другом месте его исследования, согласно которому Телем — «гуманистическая утопия, отражающая влияние книжных (преимущественно итальянских) источников», с од-

⁴⁴ Gauthiez P. Etudes sur le seizième siècle. Paris, 1893; Burot M., Hollier D. Rabelais ou c'était pour rire. Paris, 1972; Meltra C. Rabelais secret. Une religion de la joie. Paris, 1973; Lefranc A. Etude sur le «Gargantua». Oeuvres de François Rabelais. Paris, 1913; Plattard J. Thélème. Oeuvres de François Rabelais. Paris, 1913; Ménager D. Introduction à la vie littéraire du XVI^e siècle. Paris, 1968; Febvre L. Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais. Paris, 1942.

⁴⁵ Lenoire P. Quelques aspects de la pensée de la Rabelais. Paris, 1954; Diéguez M. de. Rabelais par lui-même. Paris, 1962; Lefebvre H. Rabelais. Paris, 1955; Saulnier V. L. Mythologies Pantagruéliques. L'Utopie en France: Morus et Rabelais. — Les Utopies à la Renaissance. Bruxelles; Paris, 1963; Marin L. Les corps utopiques rabelaisiens. — Litterature, 1976, Février, N. 21. Paris; Larousse. В советской литературе см., в частности: Евинина Е. М. Франсуа Рабле. М., 1948, с. 53; Пинский А. Е. Реализм эпохи Возрождения. М., 1961, с. 125; Артамонов С. Д. Франсуа Рабле. М., 1964, с. 120; Розанова А. А. Социальная и научная фантастика в классической французской литературе XVI—XIX вв. Киев, 1974. В числе гуманистических утопий XVI в. упоминается Телем и в последних советских работах, посвященных «Утопии» и «Городу Солнца» (см.: Осиповский Н. Н. Томас Мор и его «Утопия». — В кн.: Мор Т. Утопия. М., 1978, с. 20—21; Штекли, с. 57—58).

⁴⁶ Веселовский А. Н. Рабле и его роман. — Избранные статьи. Л., 1939.

⁴⁷ Бахтин М. М. Указ. соч., с. 151.

новременным присутствием в ней элементов образности и некоторых других народно-праздничных моментов⁴⁸.

В западной историографии было стремление представить телемский эпизод и как простую игру ума, как логическую конструкцию, не имеющую никакой связи с реальной исторической действительностью. Концепции такого рода бытуют и поныне. В частности, современный французский исследователь К. Меттра полагает, что Телем в своем «внеисторическом расположении» представляет собой бегство от несчастий и неустойчивости истории⁴⁹.

Телем называют иногда своеобразной «коммунистической утопией», развивающей идеи Томаса Мора. Такой точки зрения придерживается, в частности, французский историк и социолог Г. Лефевр, который находит у Рабле сложное переплетение черт «аристократического коммунизма» с представлениями о «золотом веке» и сказочной стране Кокань, но подчеркивает, что в отличие от них «утопический коммунизм Рабле решительно повернут в будущее»⁵⁰. Прямо противоположную позицию занимает М. де Диэзес, полагающий, что утопия Рабле, лишь мимоходом отдающая дань уважения великому английскому гуманисту, не является социалистической утопией, поскольку ее герои лишены социалистических черт («*car Pantagruel n'est pas un géant socialiste*»)⁵¹. Что же представляет собой сообщество Рабле, именуемое Телемом (Thelema — от греч. θέλημα, букв. «воля», «желание»)? Телем появляется в конце I книги, вслед за описанием пикрохольской войны. Гаргантюа основал его и подарил брату Жану за ратные подвиги в этой войне. Первоначально, памятуя о монашеском сане Жана, Гаргантюа намеревался сделать его аббатом в одном из уже существующих монастырей, а то и в двух сразу.

⁴⁸ Бахтин М. М. Указ. соч., с. 469. Смысл новаторской книги М. М. Бахтина — в убедительном обосновании органической связи произведения Рабле с тысячелетней традицией народной смеховой культуры. Достоинство работ, подобных книге М. М. Бахтина, состоит в том, что, вскрывая новые пласты исследовательских проблем, они не исчерпывают их, а, напротив, побуждают к исследованию новых граней и аспектов изучаемого явления. Ориентированная на изучение глубинных народных истоков творчества Рабле, монография М. М. Бахтина оставляет в тени другой, не менее значительный круг проблем, связанных с собственно ренессансным характером «Гаргантюа и Пантагрюэля». По замечанию Е. М. Мелетинского, Рабле не сводится к «карнавальности», и, «вероятно, можно представить себе книгу о преодолении Рабле тех фольклорных, ритуальных и книжных традиций, из которых он исходил» (Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976, с. 147). Это мнение представляет тем больший интерес, что принадлежит авторитетному специалисту в области фольклора и мифологии, высоко оценивавшему значение книги М. М. Бахтина для дальнейших исследований в этих областях науки.

⁴⁹ Mettra C. *Rabelais secret. Une religion de la joie*. Paris, 1973, p. 156.

⁵⁰ Lefebvre H. *Rabelais*. Paris, 1955, p. 157.

⁵¹ Diéguez M. de. *Rabelais par lui-même*. Paris, 1960, p. 65.

Однако брат Жан отказался принимать на себя эти обязанности, мотивируя свой отказ тем, что не умеет управлять самим собой, и предложил построить аббатство, отвечающее его собственному замыслу (*a mon devis*)⁵², не похожее на другие аббатства.

Фиксируя черты «непохожести» Телема на монастырь, многие исследователи называют его «анти-монастырем»⁵³. Оспаривать эту точку зрения нет оснований. Заметим лишь, что, именуя Телем «обителью», «аббатством», «монастырем» и создавая его на иных, зачастую принципиально отличных от монастырских, основах, Рабле получает на редкость благодатную возможность для критики организационных устоев и нравов реальных европейских монастырей XVI в.

Подобная критика была в стиле европейской ренессансной мысли. Достаточно назвать «Декамерон» Боккаччо, «Похвалу Глупости» Эразма, «Письма темных людей» Гуттена, «Гептамерон» Маргариты Наваррской.

Рабле знал изнанку монастырской жизни не понаслышке, а по личному опыту. Семь лет (с 1520 по 1527 г.) он провел в монастырях, сначала во францисканском, расположенном в небольшом городке Фонтене ле Конт, провинции Пуату, а затем в бенедиктинском, в местечке Майезе. Со знанием дела писал он о том, кто в его время шел в монастырь: «... из женщин одни только кривоглазые, хромые, горбатые, уродливые, ... а из мужчин — сопливые, худородные, придурковатые, лишние рты...»⁵⁴.

Эти слова Рабле можно было бы воспринять как гротеск, если бы почти в таких же выражениях не говорили о мотивах вступления в монастырь Эразм и другие авторы серьезных философских и теологических трактатов.

Взгляды самого Рабле на монашество выражены и в других эпизодах первой книги, где монахи прямо противопоставлены иным социальным группам: «Монах (я имею в виду праздных монахов)⁵⁵ не пашет землю в отличие от крестьянина, не охраняет страну в отличие от воина, не лечит больных в отличие от врача, не проповедует и не обучает людей в отличие от доброго евангелического ученого и наставника, не доставляет полезные и необходимые обществу товары в отличие от купца»⁵⁶.

⁵² ROC, p. 190.

⁵³ Febvre L. Op. cit., p. 165. Как «противоположность монастырю» рассматривает его и М. М. Бахтин.

⁵⁴ ROC, p. 191.

⁵⁵ Именно таковы все монахи в книге Рабле, за исключением брата Жана.

⁵⁶ ROC, p. 161. В этом противопоставлении достаточно ясно определены функции различных категорий населения. Из перечня выпали, однако, ремесленники и дворяне. Можно предположить, что ремесленники объединены Рабле в одну категорию с купцами, доставляющими полезные и необходимые государству предметы. Что касается дворян, то здесь возможны два объяснения. С одной стороны, Рабле мог рассматривать их в числе воинов и в защите отечества видеть позитивную социальную функцию этой ка-

Телем — это, по существу, отрицание одной из форм социальной организации средневекового общества. Но это не просто отрицание. Это одновременно и творчество, поиск новых форм жизни, отвечающих потребностям нового времени. Телем — один из чрезвычайно ярких примеров того, как старая культурная традиция порождает из себя самой совершенно новые явления.

Гротескная диалектика отрицания — созидания начинается как бы с самого порога Телема. Монастыри, как известно, обнесены высокой стеной, за ними «и наущничанье, и зависть, и взаимное подсиживание»⁵⁷. Стена, граница — это наиболее вещественное выражение запретов, которые характеризуют монастырь, систему жизни средневекового общества в целом. И Рабле лишает Телем оградительных крепостных стен — символа замкнутости, закрытости, «ограниченности» старого мира. В отличие от средневекового монастыря Телем открыт вовне, в мир. Точнее, как бы открыт, поскольку главное здание обители, обладающее собственными внутренними стенами и башнями, носит черты замка. Таким образом, Телем одновременно и включен в окружающий мир, и отделен от него, противопоставлен ему. Но мотив отрицания — созидания продолжается. В Телем, как явствует надпись на воротах обители, закрыт вход лицемерам, глупцам, святошам, монахам-лентяям, лжецам и интриганам, продажным судьям и клеркам, вертишейкам, заморышам и ростовщикам, моральным и физическим уродам⁵⁸. Этот перечень — своеобразный персонифицированный реестр пороков французского общества XVI в., по своей нравственной, критической направленности созвучный обличительным страницам первой книги «Утопии» Т. Мора.

Менее конкретен перечень тех, кто может вступить в Телем. И это не случайно; формирование идеала часто начинается с определения того, что этому идеалу враждебно. В Телем, в отличие от реальных монастырей, следует принимать только «красивых женщин и мужчин, хорошо сложенных и со счастливым характером»⁵⁹. Но это скорее внешняя, эстетическая характеристика телемитов. Характеристика социальная или, точнее, сословно-классовая здесь, в отличие от критической части, отсутствует. Телем созидался гуманистом и для гуманистов. Принадлежность к гуманистическому кругу и мыслится Рабле как важнейший, если не единственный социальный критерий для вхождения в Телем, независимо от того, кем — клириком, врачом, придворным или купцом — был каждый отдельный индивид — «мечтающий

тегория, а с другой — коль скоро он считал одну лишь эту функцию недостаточной, тем более что во всех «войнах» романа, как и в реальных войнах эпохи, участвуют и куют победу не только рыцари-дворяне, но и другие социальные слои, он сознательно не включал их в свой перечень.

⁵⁷ ROC, p. 191.

⁵⁸ ROC, p. 196—197.

⁵⁹ Ibid., p. 191.

о счастье сын земли». Это подтверждается и пригласительной надписью на воротах Телема, обращенной к благородным кавалерам (*nobles chevaliers*), дамам, и к тем, кто проповедует святое слово Евангелия⁶⁰. Здесь речь, несомненно, идет о гуманистах, современниках и сподвижниках Рабле, которые положили начало научно-критическому изучению Ветхого и Нового Завета.

Обитель Рабле кардинально отличается от монастыря. Если монахи дают обеты целомудрия, бедности и послушания, которые постоянно нарушаются, то в Телеме устанавливается правило, согласно которому можно сочетаться браком, быть богатым и пользоваться полной свободой⁶¹.

Создавая Телем, Рабле исходил из этических концепций, разработанных европейскими гуманистами его времени, из ренессансного взгляда на человека. Именно человек остается для него мерилom ценностей, в том числе ценностей социальных. Сознанию Рабле, особенно в первых книгах романа, еще чужда гамлетовская раздвоенность трактовки человека. Герои Рабле — не только гиганты, они гигантски целостны.

Рабле взрывает расписанную по частям размеренность монастырской жизни, противопоставляя ей два принципа — необходимость и удобство. «Ибо считать часы — это самая настоящая потеря времени»⁶². Из Телема убраны все часы и циферблаты. На это стоит обратить внимание хотя бы для того, чтобы лишний раз подчеркнуть далеко неоднозначный характер хвалы и хулы Рабле. Ему равно чужды и перезвон церковных колоколов, и бой башенных часов, отсчитывавших время торговых сделок. Средневековому представлению о времени как собственности бога и зарождавшемуся в его эпоху бюргерско-купеческому взгляду на время как на меру труда⁶³ он противопоставляет собственное, глубоко гуманистическое суждение о времени. Человек не раб времени, диктующего ему свой ритм жизни, а его господин. Время служит удовлетворению потребностей человека, согласуемых с его разумом и здравым смыслом. «Я себя часами не утруждаю, — говорит на пирушке у Гаргантюа будущий аббат Телема брат Жан, — не человек для часов, а часы для человека. Словом сказать, я поступаю с ними как все равно со стремениными ремнями — укорачиваю и растягиваю их, как мне вздумается»⁶⁴.

В числе идейных источников гуманистической антропологии Рабле — философские трактаты итальянских гуманистов, сочине-

⁶⁰ ROC, p. 197—198.

⁶¹ Ibid., p. 194.

⁶² Ibid., p. 191.

⁶³ См.: *Le Coff J. Au Moyen Age: temps du marchand. — Annales. Economies. Societes. Civilisations*, v. 15, 1960, N 3, p. 425; Делюма Ж. Развитие организационного сознания и методической мысли в западноевропейском мышлении эпохи Возрождения. М., 1970, с. 5—6.

⁶⁴ ROC, p. 164.

ния Эразма, произведения античных авторов. Именно итальянским гуманистам принадлежит заслуга в утверждении представления об изначальной предопределенности человека к добру⁶⁵ — в противовес христианской идее о греховности человека. При этом «доброта», «добродетель» обусловлены принадлежностью человека к миру природы, тому миру раблезианского Физиса, противостоящего Антифизису и закладывающему в него свойства, необходимые для приспособления к жизненным условиям⁶⁶. Дальнейшее развитие эта идея получила в произведениях Эразма. Вслед за своими предшественниками Рабле заявляет: «...они (люди. — В. К.) естественно наделены инстинктом и побудительной силой, которые постоянно наставляют их на добрые дела и отвлекают от порока»⁶⁷.

В начале XVI в., особенно в связи с полемикой вокруг предреформационных и реформационных идей, не было недостатка в попытках обосновать гуманистический принцип доброй природы человека ссылаками на авторитет Священного Писания. Предопределенность к добру, коль скоро она признавалась, связывалась с обязательной принадлежностью человека к христианской вере. Другими словами, действие этого принципа не распространялось на нехристиан, в том числе и на мыслителей античности, перед которыми преклонялись гуманисты.

Рабле достаточно четко определил свою позицию в этом вопросе. По его мнению, природа наделяет добрыми инстинктами только «людей свободных, хорошего происхождения, образованных, вращающихся в порядочном обществе»⁶⁸. В этом перечне реализованных в телемской общине условий, которые необходимы для осуществления принципа доброй воли, отсутствует конфессиональное начало. Это условия гуманиста, а не христианского ортодокса.

Новое содержание приобретает в Телеме принцип «хорошего происхождения» (*bien nés*). Не случайно Рабле ставит его рядом с принципом «образованности». В отличие от сословно-феодального принципа благородства и знатности рода, принцип «хорошего происхождения» у Рабле предполагает передачу из поколения в поколение (через соответствующим образом организованное воспитание и образование) гуманистических начал индивидуального и социального бытия.

⁶⁵ Рабле трижды побывал в Италии в составе посольства Жана Дю Белле (1534, 1535—1536, 1548 гг.). Как во время этих поездок, так и еще раньше, в Лионе, где был налажен постоянный книжный обмен с Италией, он мог познакомиться с трудами итальянских гуманистов.

⁶⁶ См.: Бразина Л. М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV—XV ввек. М., 1977; Ревякина Н. В. Проблема человека в итальянском гуманизме второй половины XIV—первой половины XV в. М., 1977.

⁶⁷ *ROC*, р. 203.

⁶⁸ *Ibid.*

В письме Гаргантюа Пантагрюэлю, отправленном из Утопии в Париж — из мечты в реальность — и созвучном идеям телесного эпизода⁶⁹, говорится, что главное его желание состояло в том, чтобы еще при жизни убедиться, что сын «исполнился совершенства не только в добродетели, благонравии и мудрости, но и во всех областях знания, достойного свободного и благонравного человека», что и после его смерти сын останется «как бы зеркалом», отражающим своего отца⁷⁰.

Гаргантюа учит Пантагрюэля, что «телесный образ», передаваемый из поколения в поколение, сыну отцом (т. е. физическое начало в человеке), сам по себе не способен обеспечить бессмертие человеческого рода, если душа «измельчает и впадает в ничтожество». Путь постоянного совершенствования способен избавить человека от нравственной катастрофы. «Вот почему, сын мой, — наставляет Гаргантюа, — я заклинаю тебя употребить свою молодость для усовершенствования в науках и добродетелях»⁷¹.

В письме Гаргантюа формулируется гуманистическая по своей сути программа воспитания и образования. Своеобразная педагогическая теория Гаргантюа дополняется гуманистической практикой Понократа, учившего, точнее, переучивавшего самого Гаргантюа, который до этого находился на выучке у схоластов-сорбонистов.

Гуманист эпохи Возрождения — это прежде всего филолог, тонкий, глубокий и скрупулезный знаток старых и новых языков. Лингвистические штудии гуманистов открывали им дорогу к постижению и возрождению к жизни античных текстов, к научному анализу Ветхого и Нового Завета. Переводы и филологический анализ Нового Завета и сочинений «отцов церкви» занимают важное место в деятельности Эразма. Во Франции Лефевр д'Этапль издал переводы Библии и Аристотеля, свободные от средневековых искажений. Гийом Бюде восстановил и прокомментировал тексты римских пандектов. Он же составил комментарии к греческому, а Этьен Доле — к латинскому языку. Клеман Маро ввел в литературную практику технику античного стиха. Сам Рабле комментировал сочинения Гиппократ и Галена.

Поэтому и в программе Гаргантюа изучение языков поставлено на первое место. Их перечень открывается греческим языком («как то заповедовал Квинтилиан»), далее идут латынь, древнееврейский («ради Священного Писания»), халдейский и арабский. В сочинениях на греческом языке Рабле (нет сомнения, что именно его взгляды выражает педагогическая программа Гаргантюа) советуется подражать слогу Платона, а на латинском — Цицерона⁷².

⁶⁹ Р. Гибсон специально отмечает, что письмо Гаргантюа выдержано в духе идей Мора (A More — like Letter) (Gibson, p. 381).

⁷⁰ Ibid., p. 246.

⁷¹ ROC, p. 247.

⁷² ROC, p. 247.

Обязательный элемент изучения языков составляло и чтение античных авторов. Плиний, Афиний, Павсаний, Гален, Полибий, Геолиодор, Аристотель, Элиан, Вергилий, Геспод, Плутарх — вот далеко не полный перечень имен, упоминаемых в этой связи Рабле.

Занятия языками дополняются историческими штудиями. Далее идут традиционные «свободные искусства» средневековья — геометрия, арифметика, музыка, а также юриспруденция.

Важное место в образовательной программе Гаргантюа отводится познанию мира природы («макрокосма») и мира человека («микрокосма»). Изучаются моря, реки и источники, животные и растения, недра земли, устройство вселенной. Что касается астрологии, то Рабле делает специальное уточнение: Гаргантюа просит Пантагрюэля оставить ее, как заблуждение и пустое дело⁷³. Тональность замечания представляется нам определенно негативной, хотя сам Рабле был не чужд занятиям астрологией.

Изучение медицины врач-гуманист Рабле не ограничивает только чтением сочинений греческих, арабских, латинских и иных медиков, но и считает необходимым постоянные практические занятия анатомией (известно, что Рабле неоднократно производил публичные анатомические опыты). Программа дополнялась чтением библейских текстов, но не тех, которые преподносились пастве католической церковью, а научно выверенных гуманистами — современниками Рабле. Новый Завет и Послания апостолов должны были читаться на греческом, а Ветхий Завет на древнееврейском языках.

В письме Гаргантюа Рабле поднимает чрезвычайно важную проблему, актуальную и в наш век, проблему нравственности знания, точнее, нравственности познающего человека, ибо знание, по убеждению Рабле, — само по себе нейтрально, оно может служить и злу, и добру в зависимости от личных качеств его обладателя.

Программа умственных занятий гармонически сочетается с физическими упражнениями и трудом. В письме Гаргантюа называет лишь верховую езду и упражнения с оружием⁷⁴. В главе, посвященной образованию самого Гаргантюа, эти занятия представлены гораздо шире. Гаргантюа ездил верхом, боролся, бегал, прыгал, плавал, взбирался по канату, метал дротик, натягивал лук, поднимал гири, перетягивал канат и т. д.⁷⁵

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Этот пункт программы, заимствованный из средневековой практики рыцарского обучения, в соединении с духовным и интеллектуальным развитием также получает отчетливую гуманистическую окраску. Впрочем, некоторые исследователи склонны рассматривать воспитательную программу Рабле как либеральную и аристократическую (см., в частности: Gauthiez P. *Etudes sur seizième siècle* (Rabelais, Montaigne, Calvin). Paris, 1893, p. 114). Мишле писал о том, что Рабле воспитывает короля (см.: Мишле. Реформа. Из истории Франции в XVI веке. СПб., 1861, с. 89).

⁷⁵ ROC, L. I, ch. XXIII.

Немаловажное место в занятиях Гаргантюа отводилось физическому труду, занятиям живописью и скульптурой. Он убирал сено, колол и пилил дрова, молотил хлеб, изучал различные ремесла. Раз в месяц Гаргантюа вместе с Понократом отправлялся за город, чтобы «отдохнуть от сильного умственного напряжения», но и здесь они читали Вергилия, Гесиода, Полициано, писали на латинском языке эпиграммы, а затем переводили их на французский язык в форме рондо или баллады»⁷⁶.

В педагогических идеях Рабле усматривают (как, впрочем, и в телемском эпизоде) сильное влияние итальянского гуманизма, в частности воззрений Верджерио⁷⁷. Во всяком случае, перед нами попытка в художественной форме сформулировать программу воспитания нового ренессансного человека, человека эпохи, когда «восстановлены науки», «возрождены языки» и изобретено книгопечатание⁷⁸. Без учета этой попытки нельзя понять ни социальных поисков Рабле вообще, ни феномена Телема в частности.

Доброта человеческой природы, предрасположенность к добру и отрешенность от порока — этическая основа и мотивация Телема. Телем, по существу, лишен юридических установлений, предписаний, регламентирующих жизнь его членов, законодательно оформленных организационных рамок. В «Утопии», напротив, юридическая сторона идеального государства более или менее разработана. Но и у утопийцев, как подчеркивает Мор, законов гораздо меньше, чем в европейских странах, — «для народа с подобными учреждениями и достаточно весьма немногих»⁷⁹. Эта позиция Мора тем более характерна, что в практической политике он выступал ревностным защитником правового начала, как гарантии нормальной жизни общества⁸⁰.

В этом вопросе Мор, Рабле и другие мыслители, исходя из этических принципов гуманизма, возрождали те античные представления, согласно которым общественные нравы более действительны, нежели право⁸¹.

⁷⁶ ROC, p. 118.

⁷⁷ Mellra C. *Rabelais secret*. Paris, 1973, p. 134. Меттра считает, что педагогические идеи Рабле оказали определенное влияние на Монтеня, Локка, Фенелона, Руссо.

⁷⁸ ROC, p. 246.

⁷⁹ *Утопия*, 1953, с. 176; *СШ*, 4, p. 194.

⁸⁰ О полемике Мора с Лютером по этому вопросу см. в книге: *Осиновский*, с. 218—222.

⁸¹ Плутарх, характеризуя законодательную деятельность Ликурга, писал: «Главнейшие начала, всего более способствующие процветанию государства и доблести, обретают устойчивость и силу, лишь укоренившись в нравах и поведении граждан, ибо для этих начал более крепкой основой, нежели необходимость, является свободная воля, а ее развивает в молодежи воспитание, исполняющее в душе каждого роль законодателя... Поэтому всю свою деятельность законодателя Ликург в конечном счете сводил к воспитанию» (*Плутарх. Сравнительные жизнеописания*, т. I («Литературные памятники»). М., 1961, с. 62).

В Телеме весь устав сведен к одному-единственному параграфу — «*Fay se que voudras*»⁸² («Делай, что хочешь»)⁸³, который фактически несет в себе отрицание всякого устава вообще. В соответствии с этим принципом «они вставали, когда вздумается, пили, ели, трудились, спали, когда испытывали желание. Никто не будил их, никто не принуждал их пить, есть или еще что-либо делать»⁸⁴.

В литературе, посвященной Рабле, предлагались различные толкования парадоксального жизненного принципа телемитов. В нем усматривали и элементы анархизма, и «предвосхищение» ницшеанского культа вседозволенности, и выпад против разума как конечного судьи поступков человека, и некий, не поддающийся полной расшифровке, фривольный смысл. Девиз Телема возводили к стоицизму и неоплатонизму, в нем видели намек на близость либо, напротив, на враждебность Рабле идеям лютеранской и кальвинистской реформации⁸⁵. М. Божур, трактующий Телем как «двор абсолютного государя» Гаргантюа, усматривает в девизе телемитов формулу божественного права или божественной монархии⁸⁶. А. Марен видит в нем проявление некоей метафизической потенции *Desir—Loi* (желания—закона)⁸⁷.

Лапидарная форма «устава» сознательно избрана автором «Гаргантюа и Пантагрюэля», чтобы обеспечить возможность неоднозначного его толкования, — прием, постоянно используемый в романе. Мотив, близкий к тому, который отражен в телемском девизе, неожиданно обнаруживается и в моровской «Утопии». «Живу так, как хочу» (*vivo ut volo*)⁸⁸ — вот формула, которая выражает жизненный принцип Гитлодея, отказавшегося от какой бы то ни было государственной службы; он распределил между родственниками и друзьями свое имущество и всецело посвятил себя философии, создав тем самым свою Утопию (или Телем),

⁸² ROC, p. 203.

⁸³ В традиционном русском переводе ослабляется оттенок волевого начала, имеющийся во французском глаголе *vouloir*. Во всяком случае, следует иметь в виду, что принцип «Делай, что хочешь» не идентичен принципу «Делай, как тебе хочется». Скорее его следует понимать как «Делай по своей воле», учитывая при этом многозначность русского понятия «воля», которое, так же как и французское *volonté*, означает не только желание, хотение, но и способность человека управлять своими действиями и поступками (см.: Словарь русского языка XI—XVII вв., вып. 3. М., 1976, с. 18—19).

⁸⁴ ROC, p. 203.

⁸⁵ Обзор некоторых трактовок устава см.: Screech M. A. Some stoic elements in Rabelais's religious thought. — *Etudes rabelaisiennes*, t. I. Genève, 1956, p. 73—97.

⁸⁶ Beaujour M. *Le jeu de Rabelais*. Paris, 1969, p. 104.

⁸⁷ Marin L. *Les corps utopiques rabelaisiens*. — *Littérature*, 1976, février, N 21, p. 39.

⁸⁸ Утопия, 1953, с. 53; *СШ*, 4, p. 56; см. также: Coogan R. «Nunc vivo ut volo». — *Moreana*, 1971, N 31—32, p. 29—45.

только рассчитанную на одного человека. Комментаторы обычно сопоставляют формулу «Утопии» с высказыванием Цицерона из трактата «Об обязанностях», характеризующим жизненный идеал некоторых философов и людей суровых и строгих правил: «...пользоваться свободой, сущность которой в том, чтобы жить как хочешь» (*vivere ut velis*)⁸⁹. Это сопоставление отсылает нас к общим для построений Мора, Рабле и других гуманистов античным источникам. Так же, как формула Гитлодея, девиз Телема, по существу, представляет собой афористическое и сознательно заостренное выражение идеи свободной воли⁹⁰. Именно свободная воля выступает уже у итальянских гуманистов в качестве арбитра в выборе между добром и злом⁹¹.

В эпоху Рабле проблема свободы воли приобрела особую актуальность, став одним из главных пунктов острой полемики между гуманизмом и Реформацией. Эразм, развивая идеи итальянских гуманистов, толковал свободу воли не в том смысле, «что каждый волен делать все, что хочет», а как моральную ответственность человека за свои дела и поступки⁹². Лютер противопоставил гуманистической концепции свободы воли собственную идею так называемой «христианской свободы». Христианин, по Лютеру, одновременно абсолютно свободен и абсолютно зависим, он и сеньор и слуга всех. Как показал М. М. Смирин, в лютеровском представлении «христианская свобода не должна пониматься как свобода телесная, как свобода в материальных делах и светских отношениях. Христианская свобода — это духовная свобода»⁹³, которой человек может обладать, оставаясь в социальном плане и господином, и крепостным, и которая не мыслится вне рамок безусловного — «свободного» — подчинения божественной воле. Лютер обвинял Эразма в отрицании всемогущества бога и пелагианской ереси⁹⁴, настаивая «на несовместимости признания в какой-либо степени положительного значения религиозного сознания человека и свободы его воли с верой в божественное предопределение»⁹⁵.

Парадокс состоял в том, что именно выступление Лютера против идеи свободы воли было использовано гуманистами как повод

⁸⁹ Cicero. *De officiis*, I, 20, 70; Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях («Литературные памятники»). М., 1975, с. 76.

⁹⁰ А. Леви считает проблему воли «главным предметом» всего романа Рабле (*Levi A. The neoplatonist calculus: the exploitation of Neoplatonist themes in French Renaissance literature. — In: Humanism in France at the end of the Middle ages and in the early Renaissance. N. Y., 1970, p. 235*).

⁹¹ См.: Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV—XV вв., с. 184.

⁹² Смирин М. М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978, с. 94.

⁹³ Там же, с. 203.

⁹⁴ Levi A. *Op. cit.*, p. 235.

⁹⁵ Смирин М. М. Указ. соч., с. 203.

для обвинения его в проповеди разнузданной свободы. В частности, Мор, имея в виду последователей Лютера, писал: «Освободить себя от всякого порядка и всякого закона и делать то, что они хотят (to do what they list). — это они называют свободой Евангелия»⁹⁶.

Обвинения Лютера в адрес эразмианской концепции свободной воли получили в высказываниях Мора почти зеркальное отражение и обратились против самого Лютера. Но парадокс, как показывают наблюдения современного английского исследователя М. А. Скрича, еще раз повторился. Теперь уже Лютер в комментариях к посланию апостола Павла галатянам обрушился на тех, кто, «освободившись благодаря евангелическому учению от тирании папы, воображает, что христианская свобода может быть сведена к чувственной распущенности», которая выражается в принципе «делай, что хочешь»⁹⁷.

Телем включен, таким образом, в полемику между гуманистами и реформаторами. Нам представляется справедливой точка зрения тех исследователей, которые считают, что понятие «свободная воля» содержится не только в девизе, но и в самом названии утопического сообщества Рабле⁹⁸. Телем в целом выступает как своеобразная «материализация» идеи свободной воли, причем последняя самым тесным образом связана с понятием чести (*honneur*) — именно так называется у телемитов сила, отвлекающая людей от порока⁹⁹. Честь в телемском эпизоде — это тот данный природой естественный механизм («инстинкт»), который направляет людей на добрые дела, гарантируя жизнеспособность «свободной воли»¹⁰⁰.

Каким же образом осуществляется в Телеме гармоническое сочетание индивидуальных «инстинктов», индивидуальных «свободных волей», их объединение в единую коллективную «свободную волю» всех? Анализ телемского эпизода убеждает, что именно в этом случае с особой силой проявляется ренессансное, гумани-

⁹⁶ Цит. по кн.: Screech M. A. L'évangélisme de Rabelais. — Etudes rabelaisiennes, t. II. Genève, 1959, p. 36. Ср. также: Осиповский, с. 229.

⁹⁷ Screech M. A. L'évangélisme de Rabelais, p. 36.

⁹⁸ Ж. Платтоа трактует термин «thelema» как соответствующий понятию «воля» (*volonté*) (см.: Rabelais F. Oeuvres. Edition critique publiée par Abel Lefranc. Paris, 1913, t. II «Gargantua», p. 400). А. Сенеан приравнивает его к понятию «свободная воля» (*libre volonté*) (см.: Senean L. Langue de Rabelais. Paris, 1923, II, p. 473). Ср. также трактовку термина «thelemite» в «Grand Larousse de la langue française», v. 7 (Paris, 1978, p. 6050).

⁹⁹ ROC, p. 203.

¹⁰⁰ Г. Хайдн полагал, что введение принципа чести в этическую концепцию Телема означает недооценку Рабле роли разума как конечного судьи действий личности (см.: Haydn H. The Countre-Renaissance. N. Y., 1950, p. 573). Эта точка зрения нашла справедливое возражение в работах М. А. Скрича, который подчеркивает, что естественный инстинкт в данном случае действует у автономной личности, но не у автомата, и поэтому последней инстанцией или «агентом выбора» остается воля, желание, а не честь (см.: Screech M. A. Some stoic elements... p. 82).

стическое мировосприятие Рабле, его гуманистический антропоцентризм. Но в этом же вопросе отчетливо выявляется и исходный пункт его утопии.

«Благодаря свободе, — пишет Рабле, — они (телемиты. — В. К.) соревнуются в том, чтобы делать всем то, чего, как они видели, хотелось одному»¹⁰¹. Понятие «свобода» приобретает в данном случае отчетливые социальные черты, коренным образом отличающие его от абстрактной «свободы» теологических трактатов Лютера и Мора. Полемическое острие телемской «свободы» направлено против подчинения самоценной человеческой личности иерархии как светских, так и духовных властей. Когда люди «подавлены и угнетены подлым насилием и принуждением, они обращают свою благородную склонность, с которой они свободно устремлялись к добродетели, на то, чтобы сбросить с себя и свергнуть ярмо рабства»¹⁰².

Свобода в толковании Рабле не совместима с каким бы то ни было внешним насилием и гнетом. Она — непереносимое и главное, но отнюдь не единственное условие достижения всеобщей гармонии.

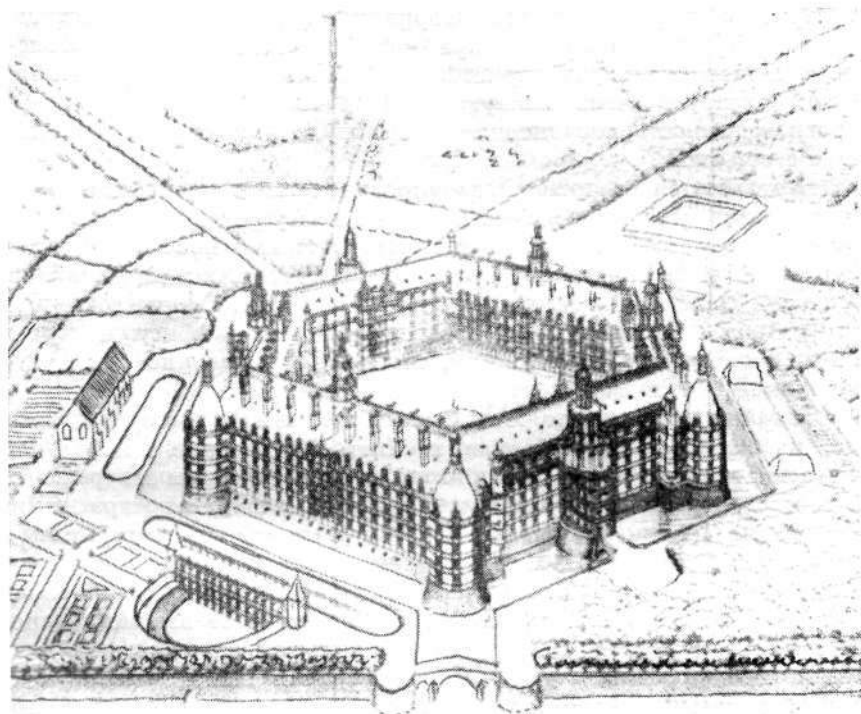
Другим, не менее важным для ренессансной мысли, условием гармонии является разумная организация внешней среды: в ней постоянно обитают и с ней взаимодействуют отдельные индивиды, каждый из которых тот самый «один», с чьей волей считаются все остальные. Именно в условиях разумно организованной среды в полной мере проявляется устремленность свободной воли человека к достижению всеобщей гармонии. Свобода воли телемитов оказывается, по существу, свободой соотносить свои желания и интересы с желаниями и интересами других.

Разумная организация окружающей среды проявляется в скрупулезно описанной архитектуре Телема, обнаруживающей основательное знакомство Рабле с архитектурными теориями и практикой Ренессанса. Композиционным центром аббатства является семизатжное шестиугольное здание с шестью равно удаленными друг от друга башнями по углам «одинаковой величины и формы»¹⁰³. Почти все башни имели греческие имена, соответствующ-

¹⁰¹ ROC, p. 203.

¹⁰² Ряд исследователей на этой основе сближают этическую концепцию Телема с идеями стоицизма (см. об этом: Screech M. A. Some stoic elements... p. 81—87). Сам Скрич склоняется к «синтетической» точке зрения, полагая, что этические поиски Рабле отразили влияние как стоицизма, так и христианства, включая и католицизм, и реформационно-евангелические концепции. Отметим в этой связи, что большую роль в распространении идей стоицизма, в частности учения о мировой гармонии, и их «вживлении» в идеологический контекст ренессансной культуры сыграл Эразм (см.: Осиповский, с. 217, прим. 88). Эразм придавал большое значение самоконтролю, нравственному совершенствованию, добровольному служению «всех интересам целого» (см.: Смирин М. М. Указ. соч., с. 64, 94 и др.).

¹⁰³ ROC, p. 194.



*Телемское аббатство.
Архитектурная реконструкция Ш. Лешармана.*

щие странам света. Северная башня называлась Арктика, восточная — Анатолия, южная — Мессембрина, западная — Гесперия. Еще две башни — Калаэра (от «калос» — хороший и «аэр» — воздух) и Криэра (холодная) выражали микроклиматические особенности своего расположения.

В середине прошлого века французский архитектор Ш. Лешарман на основе описания Рабле создал модель Телемского аббатства¹⁰⁴. Исследователи не раз подчеркивали сходство Телема с французскими ренессансными замками XVI в., прежде всего с замком Бониве¹⁰⁵, который, наряду с замками Шамбор и Шантильи, упоминается самим Рабле¹⁰⁶. Меньше внимания уделялось в литературе роли архитектурной композиции Рабле в телемском

¹⁰⁴ ROC, p. 188.

¹⁰⁵ Charpentier G. Op. cit., p. 133.

¹⁰⁶ ROC, p. 195.

эпизоде. Описание главного дворца не ограничивается констатацией его грандиозности, что при желании можно было бы объяснить следованием духу карнавального гротеска и преувеличения. Оно фиксирует очень важную, на наш взгляд, черту дворца — уравновешенность, соразмерность, стройную симметрию составляющих его частей¹⁰⁷.

Что касается внутренней планировки Телема, то прежде всего ее отличает целесообразность, понятая и осуществленная в соответствии с мировоззренческими и эстетическими поисками Рабле. В целесообразности Телема превалирует эстетическое начало. Она лишена аскетической сухости утопийских городов Мора, хотя, как мы только что отметили, и архитектуре Телема присущи черты правильности, организованности, системы, сближающие ее с архитектурной мечтой Ренессанса об идеальном городе.

Здание насчитывало 9332 жилые комнаты, причем при каждой из них была своя уборная, кабинет, гардеробная и моельня. Ступени лестниц этого здания-города были сделаны из редкого и дорогого камня. Лестничные площадки, увенчанные прекрасными античными арками, открывались на ажурные лоджии, которые вызывают ассоциацию с солнцем, светом, с Италией. Лестница, поднятая до самой крыши, завершается изящным павильоном. Конструкция здания была такова, что все в нем было взаимосвязано и доступно. Центром здания являлся большой зал, который, как можно предполагать, служил местом общения телемитов. Он был связан со всеми жилыми помещениями, и в него отовсюду было легко попасть по порфирным ступеням винтовых лестниц. Но здание имело и еще один центр, может быть даже более важный, чем зал. Мы имеем в виду богатейшее книгохранилище, где были собраны плоды утонченной мысли и высокого духа ученых и поэтов, наследниками которых Рабле сделал телемитов. В книгохранилище были представлены книги на греческом, латинском, древнееврейском, французском, испанском языках, причем каждый этаж хранилища был занят книгами на каком-либо одном языке. Заметим, что книгохранилище Рабле помещает в самом прохладном, т. е. наиболее благоприятном для хранения книг, месте — между башнями Арктикой и Криэрой. А между башнями Анатолией и Мессембриной, где больше света, находились галереи с фресками, изображающими подвиги древних героев, исторические события и виды различных местностей.

Для досуга в распоряжение телемитов были предоставлены ристалище, ипподром, театр, прекрасный парк у реки с лабиринтом посередине, манежи для игры в мяч, стрельбище, конюшня, соколий двор. В Телеме был разбит прекрасный сад, изобилую-

¹⁰⁷ М. М. Бахтин отмечает в богатом архитектурном словаре Рабле термин «symetrie», который автор «Гаргантюа и Пантагрюэля» одним из первых употребил на французском языке (Бахтин М. М. Указ. соч., с. 496). Однако он не ставит вопрос о социальной нагрузке этого термина.

щий различными породами плодовых деревьев. В большом парке водилось несметное число различных зверей.

До мельчайших деталей продумано изящное и гармоничное по богатству и роскоши убранство жилых комнат, кабинетов, покоев дворца, а также одежды телемитов. Рабле не только перечисляет различные сорта туалетной воды, курильницы и благоухания, которые по утрам доставляли в женские покои, но не забывает упомянуть, что в каждой уборной Телема «стояло большое хрустальное зеркало в усыпанной жемчугом раме из чистого золота»¹⁰⁸. Каждая из трех граций, украшавших алебастровый фонтан во дворе здания, держит в руке рог изобилия... Три рога изобилия — сверхсимвол, который венчает фантастическую среду жизни телемитов.

Трудно судить о том, стремился ли Рабле в описании архитектуры Телема и одеяний его обитателей (при описании изысканнейшей одежды телемитов Рабле называет десятки видов тканей, драгоценных камней и металлов) к прямой полемике с Мором. Так или иначе, читатель, сопоставляющий сочинения двух писателей-гуманистов и воспринимающий их в едином потоке культуры XVI в., не может не рассматривать картину, рисуемую Рабле, как полемику.

Картина сказочных богатств, достойная Гаруна аль-Рашида, созданная Рабле и столь контрастно противостоящая описаниям Мора, вместе с тем не противоречит той гуманистической традиции, которая под влиянием изменившейся общественной практики (экспансия морской торговли, технические изобретения, рост торгового и банковского капитала) не только стремится к моральному и социальному оправданию богатства, но и расценивает его как благо, как необходимое условие добродетели человека. Бруни писал: «Как душа, которая гораздо выше тела, нуждается в теле, чтобы был человек, так и блага души, хотя они, на мой взгляд, гораздо выше, нуждаются в благах тела и внешних благах, чтобы человек был счастлив»¹⁰⁹. У Рабле же эти «внешние блага» приобретают характер «карнавального изобилия».

Сторонники концепции «средневекового Рабле», включая Л. Февра, акцентируют внимание на том факте, что при каждой жилой комнате Телема имелась молельня. Противники же в свою очередь стремятся игнорировать это свидетельство либо по меньшей мере придать ему смысл, противоположный буквальному. Так, П. Ленуар полагает, что 9332 молельни были нужны не самим телемитам, у которых он находит зачатки светской морали, а тем гонимым и преследуемым, искавшим убежища в Телеме. Ленуар имеет в виду деятелей религиозной реформы во Франции, которые на первых порах выступали сторонниками гуманистов¹¹⁰.

¹⁰⁸ ROC, p. 200.

¹⁰⁹ Цит. по кн.: Ревякина Н. В. Указ. соч., с. 214.

¹¹⁰ Lenoire P. Quelques aspects de la pensée de Rabelais. Paris, 1954, p. 61—62.

Тем не менее одного только упоминания молелен недостаточно для доказательства ни «средневековости», ни «ренессансности» Телема. Во всяком случае он не является ключевым в телемском эпизоде, хотя и представляет значительный интерес для постановки вопроса об отношении Рабле к диспутам о церкви и церковной организации, которые велись как в гуманистических, так и реформационных кругах.

Наделяя свою обитель часовнями, столь обычными и в реальных дворцах его эпохи, Рабле, вероятно, исходил из представления об интимном характере общения человека с богом. Однако религиозность гуманиста Рабле имеет свои пределы. В перечне занятий, которым сообща предаются телемиты, отсутствует упоминание каких бы то ни было религиозно-культовых моментов. Лемуар, в частности, обращает внимание на то обстоятельство, что в Телеме не было совместного пения псалмов, видя в этом доказательство того, что обитель не была задумана Рабле как «евангелическое сообщество»¹¹¹, о чем писал, в частности, А. Лефран¹¹². Но Телем не отвечает и условиям «католического сообщества». При наличии 9332 молелен в Телеме не было церкви — обязательной принадлежности и идейного центра средневекового монастыря¹¹³. Светский, мирской характер Телемского сообщества очевиден.

Рабле создает среду, в которой совершенствуются добрые начала человека, формируются условия для самого широкого умственного досуга — *otium* гуманистов, — составляющего основу жизненного уклада телемитов. Община Телема — это община гуманистически воспитанных и образованных людей: все телемиты читают и пишут на пяти-шести языках, играют на музыкальных инструментах, сочиняют стихи и прозу. Мужчины искусны и неутомимы в ходьбе и верховой езде, владеют всеми видами оружия. Изящные и милые дамы — ловкие рукодельницы и охотницы до всяких почтенных и неподневольных женских занятий¹¹⁴.

По сути дела, телемский эпизод и есть гуманистическая утопия совершенства и безграничности духовных возможностей человека¹¹⁵. Это материализованное желание человека быть свободным роднит утопию Рабле с поисками ранних утопий XVI—XVII вв.

¹¹¹ Lenoire P. Op. cit., p. 62.

¹¹² Lefranc A. Introduction. Etude sur le «Gargantua». — В кн.: Rabelais F. Oeuvres complètes, p. 1913, p. XXVI.

¹¹³ Представляется неубедительной точка зрения Л. Февра, полагающего, что отсутствие церкви в Телеме — всего лишь формальный момент. «Утешимся, — пишет Февр, — телемиты, несомненно, могут найти то или другое (церковь или храм. — В. К.) в соседнем городе» (Febvre L. Le problème de l'incroyance. Paris, 1942, p. 168).

¹¹⁴ ROC, p. 203—204.

¹¹⁵ Поэтому, на наш взгляд, не случайно отмечавшееся многими исследователями отсутствие в перечне помещений Телема кухни, тем более что мотив еды занимает исключительное место в других эпизодах романа. Вряд ли

Уместно, однако, обратить внимание на те моменты, которые считал нужным подчеркнуть Рабле, говоря о «похвальном стремлении делать всем то, чего, по-видимому, хотелось кому-нибудь одному».

Он пишет: «Если кто-нибудь из мужчин или женщин предлагал: «Выпьем!» — то выпивали все, если кто-нибудь предлагал: «Сыграем!» — то играли все, если кто-нибудь предлагал: «Пойдемте порезвемся в поле — то шли все, если кто-нибудь заговаривал о соколиной или псовой охоте, женщины тотчас садились на прекрасных иноходцев, с парадной надменностью сажали на руку в изящной перчатке ястреба-перепелятника, сапсана или же дербника себе на руку...; мужчины брали с собой других птиц»¹¹⁶.

Даже если учитывать амбивалентность понятий вина и игры, часто символизирующих в романе Рабле знание и деятельность, приходится признать, что принцип гармонии, равенства и всеобщего согласия реализуется в обстановке праздника, вне сферы труда, по крайней мере вне сферы физического труда.

Пренебрежительное отношение к физическому труду (не к деятельности вообще) характерно для многих гуманистов, не только не отвергавших, но, напротив, культивировавших непреходимую пропасть между физическим и умственным трудом. Своеобразный аристократизм гуманизма (не столько аристократизм социального бытия, сколько аристократизм духа) проявился в этом вопросе с особой силой.

Мор был первым из гуманистов, попытавшимся реабилитировать физический труд. Но и он был далек от представления о труде как потребности свободного человека. «Главное и почти исключительное занятие» целой категории должностных лиц Утопии составляет наблюдение за тем, «чтобы каждый усердно занимался своим ремеслом»¹¹⁷, а занятие науками рассматривается им как «льгота», которой «наслаждаются достойные»¹¹⁸. Мор с озабоченностью социального мыслителя и политика разрабатывает механизм предоставления и лишения этой льготы, памятуя, что каждый человек имеет на нее право, которое он подтверждает своей деятельностью, в частности усердными занятиями в часы свободные от физического труда.

Рабле-художник, также признающий за человеком право на такого рода «наслаждения», дарованное ему самой природой, сознательно выходит за пределы возможного и дозволенного, установленных реальной действительностью, устремляясь в царство ничем не ограниченной человеческой мечты о счастье.

справедлива ирония Шарпентье, объясняющего этот факт «усердием неоплота» (имеется в виду Рабле), только что приобщившегося к неоплатонизму (Charpentier G. *Op. cit.*, p. 133).

¹¹⁶ *ROC*, p. 203.

¹¹⁷ *Утопия*, 1953. с. 119; *СШ*, 4. p. 126.

¹¹⁸ Там же, с. 123; *СШ*, 4. p. 130.

«Всеобщий труд у Мора и у Кампанеллы — та необходимая предпосылка, которая предоставляла человеку материальную возможность жить соответственно с его собственной природой и сохранять индивидуальность»¹¹⁹. В Телеме же эта проблема решается откровенно карнавальными методами. Оказывается, что вся «экономика» обители основывается на щедрости ее основателя: «На построение и устройство обители Гаргантюа отпустил наличными 2 700 831 «длинношерстный баран» и впредь до окончания всех работ обещал выдавать ежегодно под доходы с реки Дивы 1 миллион 609 тысяч экю с изображением солнца и столько же с изображением Плеяд. Но содержание обители Гаргантюа определил в год 2 369 514 нобилей с изображением розы, каковую сумму монастырская казна должна была получать в виде гарантированной земельной ренты, в подтверждение чего Гаргантюа выдал особые «грамоты»¹²⁰. Материи и ткани поставляла телемитам некий сеньор Нависклет. Каждый год он отправлял также с Жемчужных и Каннибальских островов «семь кораблей со слитками золота, шелка-сырца, жемчуга и драгоценных камней»¹²¹.

Другими словами, разрешение противоречия желаемого и должного осуществляется в утопии Телема благодаря расширительному толкованию свободы — вплоть до свободы от забот о хлебе насущном. Рабле «освободил» телемитов от малейшего намека на систематический физический труд. Достаточно отметить, что для того, чтобы телемиты не тратили время на облачение в свои «с таким вкусом» подобранные одежды, был предусмотрен особый штат гардеробщиков, «каждое утро державших наготове любую одежду», и горничных, способных в «мгновение ока одеть и убрать даму с ног до головы»¹²².

Только раз — и опять-таки в связи с проблемой одежды телемитов — Рабле упомянул здание в полмили длиной — просторное, светлое, прекрасно устроенное, где жили и работали на телемитов ювелиры, гранильщики, вышивальщики, портные, золотошвей, бархатных и ковровых дел мастера, ткачи¹²³. Эти ремесленники,

¹¹⁹ Штекли, с. 57.

¹²⁰ ROC, p. 194. Тот факт, что в цитируемом отрывке наряду с реальными перечисляются названия вымышленных денежных единиц, лишь усиливает карнавальный характер эпизода.

¹²¹ ROC, p. 202. Интересное наблюдение по поводу изобилия в Телеме сделал М. М. Бахтин в работе «Формы времени и хронотопа в романе». Анализируя раблезианский хронотоп, он подчеркивает особую связь человека у Рабле с пространственно-временным миром, которую он определяет как «адекватность и прямую пропорциональность качественных степеней («ценностей») пространственно-временным величинам («размерам»). «Это значит, что все ценное, все качественно положительное должно реализовать свою качественную значительность в пространственно-временной значительности» (Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975, с. 316—317).

¹²² ROC, p. 202.

¹²³ Ibid.

LA DESCRI-
PTION DE L'ISLE D'VTOPIE
OV EST COMPRINS LE MIROER

des republicques du monde, & l'exemplaire de vie
heureuse: redigé par escript en stile Tresclegant de
grand' haultresse & maiesté par illustre bon & scauant
personnage Thomas Morus citoyë de Londres & chā
celier d'Angleterre Auec l'Espistre liminaire compo-
sée par Monsieur Bude mailtre des requestes du feu
Roy Francoys premier de ce nom.



Les semblables sont a vendre au Palais à Paris
au premier pillier de la grand'Salle en la Bou-
tique de Charles l'Angelier deuant la Chappel
le de Messieurs les Presidens.

1 5 5 0.

Титульный лист 1-го издания «Утопии» на франц. яз.
Париж, 1550 г.

очевидно, не входили в избранный круг телемитов; даже само здание, где они работали, находилось в удалении от главного замка. Телемитов можно, вероятно, сопоставить с сословием ученых «Утопии» Мора. Но каково же тогда положение телемских ремесленников? Рабле ни слова не говорит о том, распространяется ли на них принцип Телема «Делай, что хочешь».

Можно ли считать их родственными ремесленникам у утопийцев, или их статус был более схож с тем, который имели в идеальном обществе Мора лица, лишённые гражданских прав? Во всяком случае равенство в Телеме оказывается ограниченным.

Но мы были бы несправедливы, если бы только на основе этих наблюдений судили о социальном идеале утопии Рабле. Этому противится, в частности, и особое место Телема в романе, и характер собственного отношения Рабле к физическому труду.

Мысли Рабле о физическом труде, далекие и от пренебрежения к нему, и от преклонения перед образом жизни социальной элиты, прочно связаны в романе с образом брата Жана. «Жан, — указывает Рабле, — трудится, пашет землю, заступает за утесненных, утешает скорбящих, оказывает помощь страждущим...»¹²⁴. Даже стоя на клиросе во время пения молитв, Жан мастерит тетиву для арбалета, оттачивает стрелы, плетет сети и силки для кроликов. «Я никогда не бываю праздным»¹²⁵, — говорит о себе брат Жан. Следует подчеркнуть, что речь идет об одном из основателей и настоятеле Телема.

Эту деталь можно было бы не учитывать, если бы в сложной раблезианской утопии мотив Телема ограничивался только семью главами (52—58) I книги. Полагая, что «осуществление телемских идеалов отодвинулось на столетия вперед», Е. М. Евнина пишет: «Настоятель Телема брат Жан покинул свое аббатство для путешествия с Пантагрюэлем и даже ни разу не вспоминает о нем»¹²⁶. Но о Телеме помнит на протяжении всех последующих книг (естественно, кроме II, написанной раньше I) Франсуа Рабле. Более того, герои романа постоянно связаны с Телемом. Во время плавания к оракулу Божественной Бутылки путешественники приобретают на ярмарке острова Медалмоти «множество превосходных вещей» и среди них картину, которую можно видеть в Телеме — «как войдешь в верхнюю галерею, сейчас же налево»¹²⁷. Брат Жан при этом в III книге именуется «аббатом Телемским»¹²⁸. В III же книге Телем дважды упоминается в связи с пантагрюэлем¹²⁹. Другими словами, Телем не исчезает — он становится

¹²⁴ ROC, p. 161.

¹²⁵ Ibid., p. 161—162.

¹²⁶ Евнина Е. М. Франсуа Рабле, с. 79.

¹²⁷ ROC, p. 587.

¹²⁸ Ibid., p. 542.

¹²⁹ Ibid., p. 552, 557.

постоянным компонентом развивающейся в пространстве и времени раблезианской утопии.

И здесь необходимо обратить внимание еще на один существенный момент. Если «Утопия» Мора мыслится как крупное государство, по площади и числу жителей близкое тогдашней Англии, государство, расположенное вне европейского мира, то Телем представляет собой сравнительно небольшую гуманистическую общину, насчитывающую, по-видимому, не больше 9332 человек и существующую *внутри* государства, именуемого, как и у Т. Мора, Утопией, но, в отличие от последней, не имеющего четко выраженных границ и в идеале ориентирующемся на освоение всего земного пространства.

Телемиты постоянно приходят из окружающего мира и в соответствии с принципом «Делай, что хочешь» могут оставить Телем, чтобы вернуться в этот мир, повседневная социальная и этическая практика которого отличается от телемской. Но они уносят с собой в мир гуманистические идеалы Телема, по мере усвоения которых все более широкими слоями общества будет «телемизироваться» и сам этот мир. На место ушедших в Телем придут новые члены — девушки от десяти до пятнадцати и юноши от двенадцати до восемнадцати лет¹³⁰.

Было бы по меньшей мере наивным ждать от художника Рабле конкретных выкладок и рекомендаций по вопросу о том, как будут претворяться в жизнь телемские идеалы в масштабах общества. Решение проблемы остается открытым. Конечно, в какой-то мере эта «открытость» свидетельствует о «неспособности» мыслителя XVI в. решить кардинальные вопросы социального бытия, включая взаимоотношения личности и общества. Но ставить Рабле в упрек эту «неспособность» — значит упрекать его в том, что он был сыном своего века. Известно, что Т. Мор также не видел реальных путей для воплощения своего идеала и потому скорее *желал*, нежели ожидал его осуществления¹³¹. В этом смысле Утопия Мора тоже оказывалась Желанием, Телемом.

Что касается Рабле, то он предоставляет времени решить названную выше проблему. Ведь время согласно древнему афоризму, приводимому в конце романа, является отцом истины. Но древний афоризм получает в «пантагрюэлевых книгах» новаторское осмысление, поскольку, как мы отмечали выше, время рассматривается Рабле как собственность свободного человека.

¹³⁰ Анализируя возрастной ценз для лиц, принимаемых в Телем, Сонье приходит к выводу, что в одном из своих аспектов Телем — это своеобразный колледж (см.: *Saulnier V. L. L'Utopie en France*, p. 160). Замечание Сонье не противоречит высказанному в нашей статье мнению о том, что наряду с другими функциями Телемское общество было местом, где совершенствуются добрые начала человеческой природы.

¹³¹ См.: *Утопия*, 1953, с. 222; *СД*, 4, p. 244, 246.

Гуманистическая убежденность в доброте человеческой природы перерастает в твердую веру в могущество созидательных сил человека, жаждущего преобразовать мир. Символика желания, понижающая телемский эпизод, получает дальнейшее развитие в последующих книгах романа, которые отразили сложную эволюцию мировоззрения Рабле, пронесшего верность гуманистическим идеалам сквозь все коллизии эпохи.

Пути гуманизма и кальвинистской реформации разошлись, усилился абсолютизм, перешедший от поддержки гуманизма к подавлению инакомыслящих, многие гуманисты стали жертвами политических и религиозных гонений (сам Рабле подвергался яростным нападкам как со стороны католических прелатов и профессоров Сорбонны, так и со стороны Ж. Кальвина и его последователей), не затухала классовая борьба, волнения крестьян дополнялись выступлениями ремесленников и предпролетариата¹³², продолжались итальянские войны, французские корабли под командованием Жака Картье достигли берегов Канады, положив начало французской колониальной экспансии в этом районе.

Многие из этих событий получили своеобразное отражение на страницах романа Рабле (III книга вышла в свет в 1546 г., а IV — в 1552 г.), особенно в описании островов, которые посещают герои во время своего плавания к оракулу Божественной Бутылки.

С особой силой символика желания проявляется в описании травы пантагрюэлион¹³³. «Ученой загадкой Рабле» называет главы о пантагрюэлионе В. Сонье, посвятивший этому вопросу специальную статью¹³⁴. М. М. Бахтин, рассматривающий этот эпизод в качестве примера осложненной «медицинской хвалы», прослеживая литературные («Естественная история» Плиния) и фольклорные источники прославления травы «пантагрюэлион», которая есть не что иное, как конопля, подчеркивает, что «за счет площади и местного фольклора прославление пантагрюэлиона приобретает свой утопический радикализм и свой глубокий оптимизм»¹³⁵.

«Утопический радикализм и оптимизм» рассматриваемых глав несут на себе печать своей эпохи и имеют явную социальную окраску. Главы о пантагрюэлионе были бы невозможны без научных, технических, географических открытий эпохи Возрождения, каждое из которых таило в себе зародыш новых успехов в освоении материального мира. Само «прославление пантагрюэлиона» включает, с одной стороны, достаточно точное описание строения

¹³² В 1539 г. вспыхнула стачка подмастерьев — печатников Лиона, города, с которым была тесно связана литературная биография Рабле (см.: Сказкин С. Д. Франция первой половины XVI века. — В кн.: История Франции, т. 1. М., 1972, с. 164—166).

¹³³ ROC, L. III, ch. XLIX—LII.

¹³⁴ Saulnier V. L. L'enigme du Pantagruélion ou: du Tiers au Quart Livre. — Etudes rabelaisiennes, t. I. Genève, 1956.

¹³⁵ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле..., с. 202.

и особенностей конопли, а с другой — описание состоявшихся и грядущих достижений человечества, где конопля — пантагрюэлион выполняет уже роль символа, обозначающего реальную, природную, земную основу этих достижений¹³⁶, или, по выражению М. М. Бахтина, «символа всей технической культуры человека»¹³⁷. «Неведомые нам прежде народы, с которыми мы в силу природных условий, казалось, вечно будем разобщены и разъединены, ныне прибывают к нам, а мы к ним, а ведь это не под силу даже птицам, несмотря на всю легкость их оперения и несмотря на их способность плавать в воздухе, дарованную им самую природою... Силы небесные, божества земные и морские — все ужаснулись при виде того, как с помощью благословенного пантагрюэлиона арктические народы на глазах у антарктических прошли Атлантическое море, перевалили через оба тропика, обогнули жаркий пояс, измерили весь Зодиак и пересекли экватор, видя перед собой на горизонте оба полюса». И это не предел: «Может статься, его (Пантагрюэля. — В. К.) дети откроют другое растение, обладающее такою же точно силой, и с его помощью люди доберутся до источников града, до дождевых водоспусков и до кузницы молний, вторгнутся в области Луны, вступят на территорию небесных светил и там обоснуются... и таким путем сами станут как боги»¹³⁸.

Здесь, как нам представляется, присутствует чрезвычайно важная мысль, несколько приоткрывающая взгляд Рабле на то, какими путями могут быть осуществлены идеалы Телема. Люди познают и поставят себе на службу силы природы, которые и приводят к Телему или, как иносказательно пишет Рабле, «Фебос увидит Телем»¹³⁹.

Гуманистическая утопия Ф. Рабле, таким образом, ориентирована на будущее, но такое будущее, которое (в духе представлений Ренессанса) непрерывно превращается в настоящее. Уступая утопическому проекту Мора по степени радикальности разрешения социально-экономических противоречий европейского общества XVI в., утопия Рабле созвучна ему по приверженности гуманистической идее достоинства человека, понимаемой также и в том смысле, что человек достоин жить в лучшем обществе и способен такое общество создать.

¹³⁶ При всей кажущейся парадоксальности — это работающий и точный символ. Значительная часть «прославления» имеет в виду действительные изделия из волокон конопли, прежде всего обычные веревки и канаты.

¹³⁷ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле..., с. 398.

¹³⁸ ROC, p. 551—552.

¹³⁹ Ibid., p. 552. Фебос — остров в Аравийском заливе.



ШЕКСПИР И ТОМАС МОР



ема «Шекспир и Томас Мор» стала привлекать внимание шекспироведов в начале XX в., вскоре после того, как было высказано предположение об участии Шекспира в создании драмы «Сэр Томас Мор». Изображение мятежа лондонских ремесленников в этой пьесе и речь Томаса Мора, обращенная к мятежникам, побудили исследователей сопоставить социальные воззрения двух великих гуманистов.

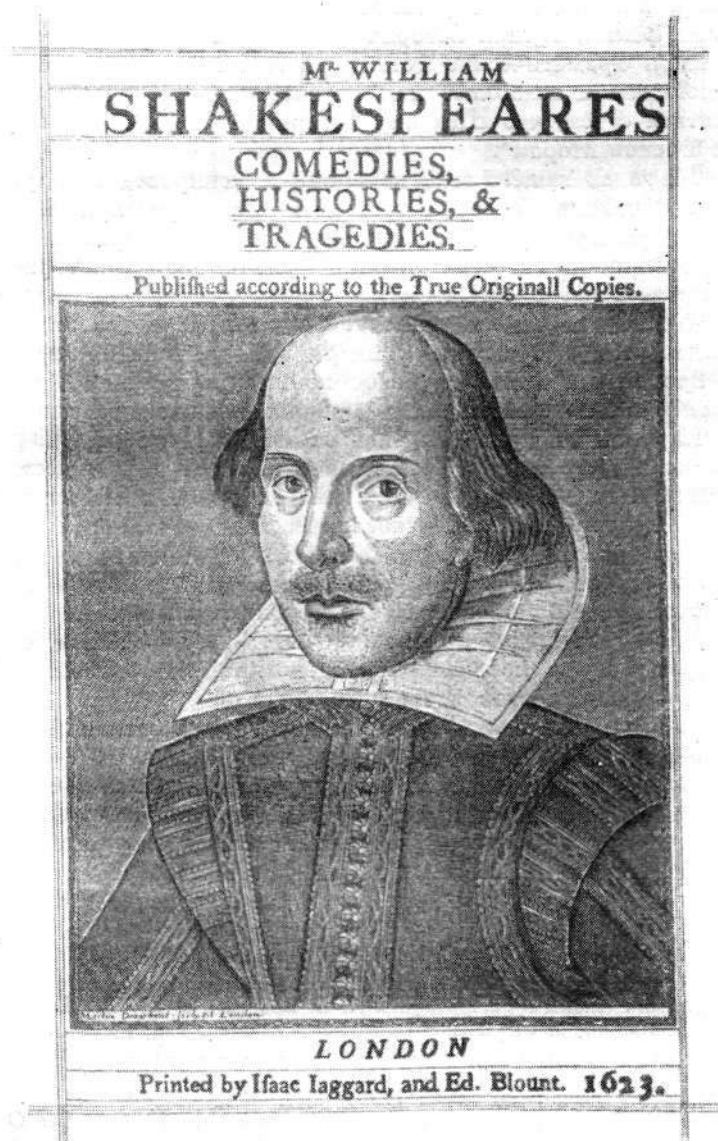
Уже в ранней хронике «Король Генрих VI, часть вторая» Шекспир в комически-трагическом свете описывает восстание крестьян и ремесленников под предводительством суконщика Джека Кэда. Шекспир соединил факты, взятые из нескольких эпох, особенно много деталей заимствовано им из событий восстания Уота Тайлера. Но Шекспир добавил и слово «реформация», и некоторые моменты из истории движения анабаптистов. Подобно Томасу Мору, Шекспир сочувствует страданиям бедняков, понимает глубокие причины мятежей, но «реформацию» Кэда изображает как страшное бедствие для государства. Известно, что и Томас Мор был противником Реформации и даже писал, что готов скорее сжечь «Морию» Эразма и свою «Утопию», чем допустить, чтобы эти книги были использованы для подстрекательства народа к мятежам¹. Свое требование уничтожить собственность и сделать все общим Кэд и его соратники не могут ни обосновать, ни осуществить.

Вместе с тем Шекспир, как и Томас Мор, с глубоким сочувствием вводит в речи персонажей мысль о более справедливом распределении жизненных благ. Английские гуманисты, как уже давно отметил М. П. Алексеев, боролись не только с феодальным миром, они болезненно воспринимали уродливые явления жизни, порожденные новым капиталистическим обществом. Эта черта проступает и у Томаса Мора и у Шекспира².

Некоторые сопоставления позволяют судить об отношении Шекспира к идеям Томаса Мора. Как известно, Шекспир был хорошо знаком с сочинением Томаса Мора «История Ричарда III» в изложении Рафаэля Холиншеда. Холиншед, описывая конец царствования Эдуарда V и первую половину правления короля Ричарда III, использовал английский и латинский тексты сочинения

¹ Осиновский И. Н. Томас Мор. М., 1974, с. 92.

² История западно-европейской литературы. Раннее средневековье и Возрождение. М., 1947, с. 523; 2-е изд.: История зарубежной литературы. М., 1959, с. 475.



Титульный лист первого собрания пьес Шекспира.
Лондон, 1623 г. Гравюра.

Томаса Мора, указывая на полях, какому варианту он следует. Шекспир, как это давно установлено³, заимствует из источника основные факты, оценки исторических лиц и многочисленные живописные и драматические детали. В то же время он усиливает одни моменты и ослабляет или опускает другие. Можно вполне согласиться с тем, что Шекспир воспринял «тираноборческий пафос сочинения Мора»⁴.

В 40-х годах нашего века немецкий шекспировед Г. Глунц, сопоставив сочинения Мора и трагедию Шекспира, пришел к выводу, что Шекспир разделял ненависть Мора к тиранам и с доверием воспринял этические и политические оценки исторических лиц, данные в труде Мора. Глунц одним из первых исследовал не только идейное, но и эстетическое воздействие сочинения Мора, утверждая, что в трагедии «Ричард III» именно под влиянием Мора проявилось более глубокое понимание сущности трагических конфликтов, чем это было в ранних хрониках Шекспира.

В «Истории Ричарда III», как отмечают Г. Глунц, А. Дин и другие исследователи⁵, Томас Мор стремился к художественно-драматическому изложению событий, следуя в этом отношении античной традиции. В авторское повествование введены диалоги и монологи исторических лиц, дебаты в парламенте и королевском совете, динамические сцены с участием большого количества персонажей. Во многих случаях проявляется ирония Мора по отношению к Ричарду, Бэкингеми, Хэстингсу, — и эта особенность труда Мора повлияла на Шекспира, который обогащает формы иронии в характеристиках героев.

Глубокий психологизм, свойственный повествованию Мора, также оказал воздействие на драматурга. Давно замечено, что Шекспир сохранил множество выразительных описаний внутреннего состояния героев, которые он нашел в источнике. Отступления от источника Шекспир допускает сознательно ради собственных замыслов. Например, Томас Мор, описывая арест Хэстингса, упоминает о том, что когда Ричард назвал Хэстингса

³ Наиболее тщательные и детальные сопоставления трагедии с историческими источниками сделаны в диссертациях К. О. Брауна и В. Мутца (*Braun K. O. Die Szenenführung in den Shakespeareschen Historien. Ein Vergleich mit Holinshed und Hall. Inaug.-Diss. Würzburg, 1935; Mutz W. Der Charakter Richards III, in der Darstellung des Chronisten Holinshed und der Dramatikers Shakespeare... Inaug.-Diss. Berlin, 1936*).

⁴ Шедов Ю. Ф. Исторические хроники Шекспира. М., 1964, с. 54; Он же. Вильям Шекспир. Исследования. М., 1977, с. 53.

⁵ Glunz H. H. Shakespeare und Morus. — In: *Kölner anglistische Arbeiten*, Bd. 32, Bochum—Langendreer, 1938, S. 39—40, 50—56, 187—189; Dean L. F. Literary problems in More's «Richard III». — *Publications of Modern Language Association*, 1943, vol. 58, N 1, p. 26—28; Kincide A. N. The dramatic structure of sir Thomas More's «History of King Richard III». — In: *Essential articles for the study of Thomas More/ Ed. by R. L. Sylvester and G. P. Marchadour. Hamden, 1977, p. 378—380.*

«изменником», то ударил кулаком по столу. Тотчас же в соседней комнате раздался крик «измена», в зал вбежали вооруженные слуги Ричарда, схватили всех членов совета и развели их по разным комнатам. Лорд Стэнли был ранен, а Хэстингс схвачен и сразу же казнен во дворе Тауэра⁶. Шекспир опускает этот момент, возможно, для того, чтобы усилить личную ответственность каждого: в драме Шекспира члены королевского совета даже не пытаются протестовать против вопиющего нарушения закона, а согласно источнику, они подчиняются открытому насилию. Отступления есть и в некоторых других сценах — обсуждение права на убежище (III, 1), разговор с мэром (III, 5), рассказ о молчании горожан в ответ на речь Бэкингема (III, 7). Шекспир вводит моменты, напоминающие о политической обстановке его времени.

По сравнению с источником у Шекспира в большей степени выражена идея нравственной ответственности за судьбу государства. Шекспир последовательно сталкивает Ричарда Глостера со всеми лицами и силами, которые могли бы и должны были предотвратить незаконный захват власти тираном. Он показывает позицию королевского совета, архиепископа, лорд-мэра, горожан, описывает борьбу за власть и нарушение закона, — и благодаря столь многостороннему освещению событий обычное для историков и драматургов осуждение тирании дополняется оригинальным, чисто шекспировским анализом сложных и многочисленных причин возникновения тирании в государстве.

По сравнению с Томасом Мором и Холиншедом Шекспир усиливает изображение нравственного и политического протеста против тирана. Если Холиншед кратко упоминает о всеобщей ненависти к Ричарду и со многими натуралистическими подробностями описывает смерть тирана, то Шекспир, опуская все натуралистические детали, вводит обличительные монологи, произнесенные королевой Маргаритой и герцогиней Йоркской, усиливает мучения совести Ричарда и его страх перед возмездием. Он не изображает нравственного падения людей при тираническом правлении, а, напротив, показывает, что тирания — непрочная форма власти, что гибель тирана неизбежна и на смену тирании приходят более гуманные времена.

Не установлено время, когда Шекспир познакомился с биографией Томаса Мора. Если признать Шекспира одним из авторов пьесы «Сэр Томас Мор» и согласиться с теми, кто относит ее возникновение к 90-м годам XVI в., то Шекспир к этому времени уже прочел в хрониках о судьбе Мора. Вероятнее всего, что Шекспир прочел весь третий том «Хроник» Холиншеда сразу после появления их второго издания в 1587 г. К этому выводу

⁶ Holinshed R. Chronicles of England, Scotland and Ireland. [London, 1807—1808], vol. 3, p. 381.

приводит сопоставление ранней хроники Шекспира «Король Генрих VI, часть вторая» с источниками. В изображении трагической судьбы герцога Хэмфри Глостера Шекспир соединил факты и детали, взятые не только из биографии Хэмфри, но и из биографии герцога Сомерсета, протектора при короле Эдуарде VI. Более того, можно высказать предположение, что некоторые моменты, связанные с судьбой Хэмфри, ассоциируются с судьбой Мора — например, враги доброго герцога Хэмфри, любимого народом протектора, обвиняют его в жестокости, с какой он якобы вершил суд, — подобное обвинение выдвинул Джон Фокс против Мора. Как бы для опровержения этой клеветы Шекспир показывает суд Хэмфри Глостера над обманщиком, — эта сцена напоминает рассказ Томаса Мора об этом эпизоде в трактате «Диалог о ересях».

Изучение метода Шекспира помогает решить спорный вопрос об участии Шекспира в создании драмы «Сэр Томас Мор». Эта пьеса до настоящего времени представляет собой загадку для исследователей: рукопись дошла до нас в очень плохом состоянии, поэтому текст в значительной части не восстановлен и последовательность сцен не определена, некоторые листы отсутствуют, а находящиеся в конце рукописи добавления трудно с полной уверенностью вставить в основной текст. По мнению некоторых исследователей, пьеса несколько раз подвергалась переработке ради того, чтобы получить разрешение цензора на ее постановку. По мнению других, рукопись сохраняет текст пьесы в первоначальном виде, хотя нарушен порядок листов⁷.

Предполагают, что основным автором был Энтони Мандей, поскольку текст по большей части написан его почерком. Правда, Мандей ненавидел католицизм и писал памфлеты против римского папы, но вместе с тем его религиозные воззрения могли сочетаться с уважением к личности Томаса Мора. Соавторами считаются Генри Четтл, Томас Деккер, Томас Хейвуд и Вильям Шекспир на том основании, что в рукописи различают семь почерков, включая почерк цензора Эдмунда Тилли, чьи пометки сохранились на полях⁸. Непосредственным импульсом к созданию пьесы могло послужить восстание лондонских ремесленников в 1593 г.

Драма «Сэр Томас Мор» отражает обстановку 90-х годов. Участие Шекспира в создании драмы наиболее вероятно отнести к 1593—1594 гг., когда он был увлечен чтением английских хроник и одну за другой создавал исторические драмы. По своим художественным достоинствам пьеса «Сэр Томас Мор» — одна из лучших драм этого периода, а три страницы рукописи, приписы-

⁷ The Book of Sir Thomas More/ Ed. by W. W. Greg. [London], 1911. Страницы указаны в тексте.

⁸ См.: Shakespeare's hand in the play of «Sir Thomas More». London, 1923.

ваемые Шекспиру, по содержанию, стилю и поэтическому языку напоминают хроники Шекспира⁹.

Главная особенность этой драмы — стремление авторов сохранить верность историческим фактам — сближает ее с историческими драмами Шекспира. Религиозные воззрения Томаса Мора оставлены в тени, но его трагическая судьба изображена с несомненной симпатией, и вся пьеса проникнута духом протеста и непокорности, который, вероятно, почувствовал цензор. Король Генрих VIII не выведен в пьесе, но авторы сохраняют позицию сдержанного, скрытого осуждения, характерную, например, для Холиншеда в его разделе о царствовании Генриха VIII.

Отношение к мятежникам сочувственное, как и в хрониках Холаа и Холиншеда. Многие места хроник выписаны почти дословно, сохранены жалобы, прошения и реплики мятежников. Во многих сценах названа основная причина мятежа — невыносимая бедность. В хрониках Холиншеда подробно рассказано, как ремесленник Джон Линкольн стал восстанавливать лондонцев против французов и ломбардцев, которые отнимали работу у лондонских ремесленников и торговцев. В драме едва ли не самой активной героиней стала жена одного из ремесленников Долль, которая призывает «свободнорожденных англичан» изгнать «чужеземцев». В петиции, обращенной к властям, коммонеры наивно обвиняют чужаков во всех своих бедах, — текст петиции целиком взят из источника. Подобный метод использования источников близок методу Шекспира. В некоторых сценах сказывается влияние шекспировских сцен мятежа Кэда, однако в хронике Шекспира лишь попутно упоминается о ненависти крестьян и ремесленников к иноземцам, а в драме «Сэр Томас Мор» эта ненависть изображена как основной повод для мятежа.

Восстание подавлено, и его зачинщиков ждет казнь. Их поведение перед казнью свидетельствует о стойкости и мужестве. Долль просит передать привет «доброму шерифу Томасу Мору» и сокрушается только о своих маленьких детях, остающихся сиротами. В этот момент гонец приносит весть, что Томас Мор на коленях вымолил у короля прощение мятежникам.

Авторы отразили позицию исторического Мора в соответствии с источниками: Мор сочувствует страданиям бедняков, но осуждает восставших за жестокость, стремится вызвать жалость к их жертвам, описывая, как те вместе с детьми в отчаянии покидают дома. Если наглость и сила будут господствовать, если погибнет порядок, то никто из вас не доживет до старости, — обращается Мор к толпе, — потому что другие негодяи с таким же правом набросятся на вас, как акулы, и люди, подобно хищным рыбам, будут пожирать друг друга. Долль первая поддерживает

⁹ *Nosworthy J. M. Shakespeare and «Sir Thomas More».* — *Review of English studies*, 1955, v. 6, N 21, p. 12—25.

Мора, и мятежники расходятся. Сопоставляя эту речь Мора с рассуждениями шекспировских героев в защиту порядка, Кеннет Мюир обнаруживает многочисленные параллели. Мысль о том, что при нарушении законов и порядка люди станут пожирать друг друга, встречается в нескольких драмах Шекспира. Например, Улисс в драме «Троил и Крессида» говорит о том, что алчность, эта вселенская волчица, поддерживаемая произволом и насилием, превратит весь мир в свою добычу и в конце концов пожрет и самое себя. Сходные идеи высказывают герцог Альбанский («Король Лир», IV, 2) и Кориолан (I, 1), они встречаются в речах многих персонажей хроник¹⁰.

Осуждение насилия и жестокости звучит во многих трактатах и письмах Мора. В драме Мор упоминает об «ужасном новшестве», — в этом, очевидно, скрыт намек на Реформацию. Мор возмущался анабаптистами: «Германия каждый день производит все новых чудовищ, гораздо ужаснее, чем когда-либо производила Африка. Что может быть ужаснее анабаптистов?» Однако Томас Мор отвергал обвинения своих врагов в том, что он якобы сам преследовал еретиков. Эразм защищал своего друга Мора от этой клеветы: «Доказательством мягкости Мора служит то, что во время его канцлерства никто не был лишен жизни за новые верования»¹¹.

Вполне соответствует истинным воззрениям Мора его напоминание о религиозных заповедях и предназначениях. Мор в этом же монологе убеждает повстанцев в том, что бог вручил королю свой трон и меч — свое право карать и миловать, судить и повелевать.

Наконец, в заключительной части монолога Мор говорит о человечности и национальном достоинстве. Он советует мятежникам представить самих себя на месте этих беглецов:

Что если вам придется
Изгнанниками стать и жить чужими
Во Франции, Германии, Фландрии, —
И там найдете варварский народ,
Что встретит вас насилием ужасным,
Нигде не даст вам места на земле,
Ножи приставит к горлу и пинать
Вас будет, словно псов, —
Понравится ли вам такая встреча?

(р. 76)

¹⁰ Мюир К. Шекспир и политика. — В кн.: Шекспир в меняющемся мире. Сб. статей. М., 1966, с. 117—118 и др. Перевод речи Мора см. в этом же сборнике, в статье: Мортон А. Л. Шекспир и история, с. 60—61. Автор высказывает предположение, что некоторые места монолога Мора навеяны описанием переселения жертв огораживаний в «Утопии» Томаса Мора (см. также: Барг М. А. Шекспир и история, М., 1976, с. 160—161).

¹¹ Яковенко В. И. Томас Мор, его жизнь и общественная деятельность. СПб., 1891, с. 68, с. 69.

В этом монологе более всего сказывается сложность и многогранность характера Томаса Мора, каким его рисуют авторы пьесы: Мор сочувствует беднякам, доведенным до отчаяния, он на коленях вымаливает у короля прощение для зачинщиков мятежа, но в то же время использует все средства убеждения, чтобы пробудить в толпе, охваченной ненавистью, жалость, религиозное чувство покорности закону и власти короля, а также чувство долга перед государством. И, подобно мятежникам в сценах восстания Кэда у Шекспира, горожане, убежденные речью Мора, успокаиваются и сдаются на милость короля.

«Сэр Томас Мор» — драма в большей степени биографическая, чем историческая, потому что судьба Томаса Мора в центре внимания авторов, особенно если ввести в основной текст пьесы все добавления. В изображении последнего периода жизни Томаса Мора авторы, по-видимому, пользовались не только печатными источниками — хрониками Холла, Холиншеда и Стоу, но также рукописными текстами биографии Мора, а, возможно, и рассказами людей, лично его знавших.

При сопоставлении драмы «Сэр Томас Мор» с фактами его биографии бросается в глаза правдивость деталей и точность в передаче суждений, советов, шуток и остроумных реплик Мора. При этом авторы избежали многословия, действие развивается динамично, из множества суждений Мора, его друзей и родных отобраны весьма важные, передающие своеобразие личности героя.

В полном соответствии с источниками передано всеобщее уважение и восхищение, которое вызывает Томас Мор у окружающих. Своеобразно показан суд над ворами. Судья, прежде чем приговорить вора к смерти, упрекает пострадавшего: зачем тот вводит бедных в искушение своим кошельком — надо уметь его хранить. Тогда Мор, в то время шериф, подзывает одного из воров и советует украсть кошелек у судьи. Когда кража обнаружена, Мор иронически повторяет те же упреки, которые только что произносил судья, и завершает свою речь словами: «ты виновен в его смерти». Тут же от одного из воров Мор слышит суждение о себе: «Вас знают как одного из мудрейших людей Англии» (р. 11).

Через несколько сцен, по-видимому, должна происходить беседа Мора и Эразма, сохранившаяся как добавление к основному тексту. От одного из друзей Мора Эразм слышит речь о достоинствах нового канцлера:

Ты видишь благороднейшего ученого,
Самого благочестивого политика,
Самого достойного советника,
Который правит нашим государством.
Здесь — Англии охрана и дозор,

Ведь безопасность короля и мир,
Сияющий над нашим государством,
Куются на золотой наковальне его мозга.
Тот, кто лечит королевство,
Должен, как все великие люди,
Изнулять трудами и заботой и дух свой и тело.
(р. 27).

Очевидно, часть листов утрачена, но сохранились реплики Мора, отдающего приказ выставить дозоры по всему Лондону, чтобы остановить толпы мятежников. Мор показан и как дипломат — во время обсуждения дипломатических отношений Англии с Францией и Германией (р. 40—41).

О конфликте Мора и епископа Фишера с королем говорится очень туманно, авторы вводят упоминание о необходимости подписать королевские «статьи» — акт, объявляющий короля главой церкви. Мор и Фишер отказываются это сделать: «Сначала пусть наша совесть побеседует с этими законами», — говорит Мор. Сразу после его отказа подписать парламентские акты король удаляет Мора из совета.

Значительная часть пьесы посвящена изображению частной жизни Томаса Мора, его отношений с женой, любимой дочерью и ее мужем Вильямом Ропером, которого Мор называет «сыном». И в этих сценах авторы стремятся сохранить верность источникам. Мор — гостеприимный хозяин и покровитель искусства: во время обеда в честь мэра и горожан Мор принимает актеров и из нескольких пьес выбирает «Брак остроумия и мудрости». В отношениях с дочерьми он строгий наставник и любящий отец. Одной из дочерей, которая любила украшения, Мор советует украсить себя скромностью — это лучший наряд, который никогда не выйдет из моды, и самое лучшее украшение для женщины.

Мор окружен любовью жены, детей и слуг, которые не покидают его и в дни бедности и гонений. В драме передана забота Мора о спокойствии своих близких — когда он отказался от должности канцлера, он возвращается домой «весело» и сообщает, что теперь его единственный титул — просто имя «Мор».

Одна из проблем, поставленных в драме, — столкновение между героической личностью и государственной властью, — освещена смело и в то же время очень тонко и дипломатично: в пьесе нет ни одного отрицательного суждения о короле Генрихе VIII, напротив, несколько раз Мор говорит о праве короля казнить и миловать, но в то же время, показав многочисленные достоинства Мора и приведя его остроумные, спокойно-иронические реплики, авторы драмы ясно определяют свою позицию — осуждение жестокости и произвола Генриха VIII напрашивается само собой.

В драме сохранены существенные эпизоды из жизни Мора в последние месяцы перед казнью, например, как родные и друзья пытаются отговорить Мора от опасного решения. Ропер советует ему быть благоразумным и «уступить мнению, которое поддерживают все в государстве», но Мор предпочитает умереть с чистой совестью: он не отказался от убеждений, которые защищал, и, призывая мятежников к покорности, сам остается непокорным. Авторы передают действительное положение вещей: Мор отрицательно относился ко всяким попыткам разрушить порядок в государстве и насилем добиваться справедливости, но он признавал право на свободу совести и убеждений, если при этом человек не приносит вреда обществу.

В монологе Мора о власти природы вырастает образ Мора — ученого и философа, который стремится понять суть вещей и общественных отношений. В этом монологе авторы не сохраняют важнейших идей «Утопии», не приводят и других религиозных и философских положений из сочинений Мора. Но они развивают мысль о природном неравенстве людей, типичную для воззрений многих гуманистов. Мор говорит о том, что природа создает смертных из различных материалов. Для некоторых низменных душ необходимо принуждение, чтобы ударами бича и тяжелым трудом можно было приучить их к терпению. Это противоречие вполне соответствует взглядам Мора, признающего необходимость иерархии в существующем обществе. Даже в идеальной «Утопии» возможны преступления, за которые закон предусматривает обращение в рабство.

Особенно сильное впечатление производит финал драмы — поведение Томаса Мора в Тауэре и в последние минуты перед казнью. Когда Мор узнает, что по приказу короля его заключают в Тауэр, он предвидит свой близкий конец, но встречает это известие с полной невозмутимостью: «Я готов отправиться в Тауэр с покорным смирением, и пусть мои кости послужат укреплению этого дворца, созданного Юлием Цезарем». Стражи Тауэра сочувствуют Морю: «В Англии не было более мудрого и добродетельного дворянина», — говорит один из них.

Несколько раз авторы напоминают о любви народа к Морю: «Бедняки оплачут его смерть», «Прощай, лучший друг, какого когда-либо знал бедный люд» — такие реплики сопровождают путь Мора в тюрьму. Мор вспоминает о своей бедности: «Вероятно, я самый бедный канцлер, который когда-либо правил в Англии». В драме сохранены свидетельства источников о необычайной доброте Мора — на свои деньги он покупал увечным солдатам костыли, а беднякам — одежду, он поддерживал поэтов и нуждающихся ученых людей.

Когда Ропер плачет, узнав о близкой казни Мора, тот утешает его: «Зачем плакать, если я спокоен: какая жизнь в тюрьме — и вот король, любя меня, решил ее прекратить. Я благода-

рен ему, завтра я уже буду на свободе». В последние минуты перед казнью Мор не теряет спокойствия духа и свойственного ему остроумия. В драме сохранены шутки Мора, известные авторам, по-видимому, не только из нескольких письменных источников, но и по рассказам и легендам. Авторы как будто старались собрать подробности о словах Мора на эшафоте. Король запретил ему произносить речь, и Мор иронически комментирует этот приказ: «Я прибыл сюда по безголовому делу, ибо мне немного осталось сказать, раз я здесь».

В тюрьме Томас Мор ослаб от отсутствия свежего воздуха и болезней — ему трудно подняться на эшафот. В драме об этом напоминает просьба Мора: «Мне кажется, эта лестница шатается, помоги мне, друг, подняться, а обратно я сам спущусь». Он похвалил эшафот: «Очень приятная галерея, воздух здесь чище, чем в моем саду в Челси». «Чем выше я поднимаюсь, тем лучше я могу разглядеть моих друзей... Я отправляюсь в далекий путь, и этот странный деревянный конь принесет меня туда».

Когда от него потребовали признать свое преступление, он ответил, что передает это право палачу, а королю посылает «почтенную голову, несколько полысевшую, — ведь нельзя, чтобы в присутствии его величества чья-то голова была чем-то покрыта». «Мне полезно пустить кровь», доктор говорит, что это помогает от головной боли». Обратившись к палачу, он попросил его: «Моя шея слишком коротка, смотри будь аккуратен, а то никогда больше не будешь иметь со мной дела, и постарайся не отрубить мою бороду» (р. 63—64).

Мор просил не оплакивать его — «наше рождение в небесах должно быть свободно от страха». Авторы передают шутки Мора перед смертью, возможно, желая возразить Холиншеду, который не одобрял столь странного поведения Мора. В драме показано, что так мог встретить смерть только человек, глубоко убежденный в своей правоте. Ранее Томас Мор говорит: «Я не так уж дурно жил, чтобы бояться смерти». Вместе с тем в драме нет стремления подчеркнуть «святость» Мора, его католицизм, напротив, он показан как человек, любящий жизнь и людей, устраивающий пиры, спектакли, ведущий философские беседы. Дан живой и многогранный образ государственного деятеля, ученого, философа и примерного семьянина. Подобный метод создания характера несомненно близок шекспировскому, — и даже если отвергнуть гипотезу об участии Шекспира в создании этой драмы, то необходимо признать воздействие шекспировских исторических драм на авторов пьесы о Томасе Море.

Шекспир упоминает о Томасе Море в поздней хронике «Король Генрих VIII», которую драматург не закончил, так как по неизвестным причинам поспешно покинул Лондон, что, возможно, было связано с резким изменением политической обстановки после смерти Роберта Сесия, крупного политического деятеля, кото-

рый противостоял реакционным прокатолическим тенденциям в политике короля Иакова Стюарта. В правление Сесилия театр «Глобус» не подвергался преследованиям, и сам Роберт Сесиль в своих речах обнаруживает знакомство с некоторыми драмами Шекспира.

В хронике «Король Генрих VIII» упомянуты многие лица, католики и протестанты, ставшие жертвами Генриха VIII. Шекспир, в полном соответствии с историческими источниками, изображает Генриха величайшим лицемером, хитрым и жестоким деспотом, который всегда делает вид, что заботится о государстве и своих подданных. В драме показана связь Реформации с народными движениями, хотя это сделано попутно, в сцене, где высшие прелаты церкви и королевские советники обсуждают способы борьбы с ересью.

Позиция епископа Винчестерского Гардинера, как она изображена в драме, может напомнить о позиции Томаса Мора по отношению к Реформации Лютера. Гардинер требует крайних мер и, обращаясь к членам королевского совета, напоминает им о Крестьянской войне в Верхней Германии:

И если мы дадим из добродушья
И глупой жалости к каким-то лицам
Свярепствовать опаснейшей заразе,
Тогда к чему лекарство? Что тогда?
Начнется смута, бунт... Над государством
Нависнет беспрестанная угроза.
Недавно нам немецкие соседи
Напомнили об этом очень ясно.

(V, 3, 24—30.
Перевод Б. Б. Томашевского¹²)

Известно, что в своих трактатах Томас Мор возлагал на Лютера ответственность за начало Крестьянской войны в Германии в 1525 г. По его словам, в Швейцарии, Саксонии и некоторых других землях Германии лютеране уничтожили истинную веру, и толпы еретиков сначала разрушили храмы, осквернили алтари, а затем восстали против правителей, начали междоусобные распри, убили тысячи людей и превратили страну в пустыню¹³. Материальные основы Реформации видели и Томас Мор, и Шекспир, но если Томас Мор был страстным и убежденным ее противником, то Шекспир и в ранней хронике «Король Генрих VI», и в зрелой драме «Король Джон», и в последней хронике о Генрихе VIII

¹² Шекспир У. Полн. собр. соч. в 8 томах, т. 8. М., 1960, с. 322—323.

¹³ The Wisdom and Wit of blessed Thomas More: being extracts from such of his works as were written in English/ Coll. and ed. by T. E. Bridgett. London, 1892, p. 111—112.

выступает как объективный историк, изображая мотивы поведения участников исторических событий.

Томас Мор упоминается в драме с явным сочувствием. Когда кардинал Вулси узнает, что на его место канцлером назначен Томас Мор, он одобряет этот выбор короля, и в словах Вулси косвенно высказан упрек деспоту, казнившему впоследствии столь достойного человека. Кромвель сообщает кардиналу, что сэр Томас Мор уже лорд-канцлер; и необычно, что в этот момент Вулси вспоминает о смерти — о будущей смерти Мора, желая тому уснуть мирно при «благословениях». Ирония Шекспира по отношению к Генриху VIII сказалась уже в этих пожеланиях, ведь образованные зрители прекрасно знали, каким был конец жизни Томаса Мора.

Вулси:

Что ж, довольно быстро.

Но он — ученый муж. Да будет долго

Он в милости и пусть добро творит

Всегда в ладу и с совестью и правдой.

Свой путь свершив, пусть мирно он почует

В безмолвном склепе из сиротских слез,

По нем пролитых.

(III, 2, 395—399)

Подобная оценка отражает отношение драматурга к герою, отношение, во многом иное, чем у Холиншеда. Шекспир внимательно изучил огромный по объему и насыщенный событиями раздел «Хроник» Рафаэла Холиншеда, посвященный длительному правлению Генриха VIII. О судьбе Мора говорится мало, и это понятно, потому что в глазах Холиншеда, как и в глазах большинства зрителей, Томас Мор был католиком и сторонником римского папы. Несмотря на это, Холиншед с достаточной объективностью излагает факты биографии Мора, избегая пристрастных обвинений, высказанных, например, в полемической и враждебной книге воинствующего протестанта Джона Фокса.

Холиншед проявляет сочувствие к Морю, передает похвалы в его адрес и рассказывает о его казни. «Бог щедро одарил этого человека красноречием, мудростью и знанием; но когда милость божия покинула его, он не смог ничем этим воспользоваться, и даже свой разум не мог применить правильно». Однако после этого рассуждения Холиншед приводит хвалебное стихотворение Леланда, восхваляющее дочерей Мора, а затем уже от своего имени восхищается добродетелями этого «паписта»: его религиозное рвение, твердость в вере и благочестие можно поставить в пример протестантам.

В произведениях Шекспира прямого и явного отклика на «Утопию» нет. Однако при чтении английского перевода Ральфа Ро-

бинсона¹⁴ поражает в некоторых случаях сходство стилистических особенностей и лексики, а также родство многих политических и этических рассуждений, особенно в I книге «Утопии». Для доказательства этого положения потребовалось бы весьма тщательное самостоятельное исследование, и в данном случае высказано всего лишь предположение. В течение всего XVI в. «Утопия» несколько раз переиздавалась в переводе Робинсона, впервые опубликованного в 1551 г. Нет ни одного значительного гуманиста, который бы так или иначе не откликнулся на идеи Мора. «Утопия» упоминалась в самых разных сочинениях и во время парламентских дебатов.

В настоящее время в шекспироведении побеждает тенденция воспринимать некоторые сцены поздней драмы-сказки «Буря» как отклик Шекспира на «Утопию». Конечно, «Буря» — слишком многоплановое произведение, вобравшее самые разнородные источники и влияния, поэтому было бы упрощением воспринимать драму в целом как отклик на сочинение Томаса Мора. Тем не менее сопоставление этих двух произведений приводит к интересным выводам. Один из шекспироведов уже давно заметил, что исследователи сравнивают пьесу «Буря» со многими сочинениями разных жанров и эпох, но почему-то не упоминают в этой связи «Утопию» Мора. Возможно, это происходит потому, что все еще нет убедительного в целом и в частности истолкования этой драмы¹⁵.

В середине XIX в. Эмиль Монтегю предлагал воспринимать «Бурю» как «завещание» Шекспира, который, прощаясь с театром, дал аллегорический синтез всего своего искусства. Другья Шекспира потому и поместили эту драму в самом начале Первого фолио, что для них «Буря» — это «микрокосм» драматургии Шекспира¹⁶. Несомненно, в этой пьесе господствует мир искусства — музыка, поэзия, зрелищность, магия волшебных чар Арнэля, который воздействует на души людей. Можно согласиться с тем, кто увидел в драме стремление Шекспира дать поэтический итог своим размышлениям о роли искусства в жизни людей. Однако в этом состоит лишь одна из многих других задач, поставленных в драме «Буря».

Весьма любопытные наблюдения оставила в рукописи Ф. Кембл, которая увидела в драме картину всех сословий общества и всех страстей — изображение мира природы и общества. Низшее звено этой «цепи бытия» — Калибан, дикарь, воплотивший грубое начало в природе и в характере человека; за ним следуют слуги

¹⁴ *More Thomas. Utopia, with the «Dialogue of comfort». With an Introduction by John O'Hagan. London, [s. a.].*

¹⁵ Обзор новейших критических работ, сделанный в статье И. А. Рацкого, последний раз убеждает в этом (см.: Рацкий И. А. «Буря» В. Шекспира. — В кн.: Классическое искусство за рубежом. Сб. статей. М., 1973).

¹⁶ *Shakespeare W. The Tempest/ Ed. by H. H. Furness. Philadelphia, 1892 (A New Variorum ed., vol. IX), p. 359.*

короля и придворных — невежественные и глупые пьянчуги, угрожающие бунтом; следующая группа — жестокие и эгоистичные принцы и дворяне. Этим группам противостоят добрый Гонзало, страстный и нежный Фердинанд, чистая и прекрасная Миранда. И всем этим миром управляет мудрец Просперо с помощью Ариэля. Интересно, что для Ф. Кембла Ариэль воплощает «глубокий, всепроникающий интеллект, но лишенный всех моральных представлений и чувства ответственности», поэтому «дух знания» должен быть подчинен «духу любви»¹⁷.

Историк английской драматургии А. Уорд в конце XIX в. упомянул в числе произведений, оказавших влияние на общий замысел пьесы «Буря», «Утопию» Томаса Мора и «Город солнца» Кампанеллы, однако Уорд не анализирует содержание драмы в связи с утопическими концепциями. Наиболее убедительное сопоставление «Бури» и «Утопии» содержится в новейшем исследовании А. Шлессера¹⁸. Начальную сцену драмы он рассматривает как символический пролог, показывающий, что в период потрясений государство спасает опытный боцман, знающий свое дело, а король и советники только мешают. В образе Гонзало есть нечто общее с Рафаилом Гитлодеем, а по некоторым намекам можно предположить, что Гонзало носит в кармане книгу «Утопия» и мечтает о «невозможных вещах», надеясь, что брошенные им семена в будущем породят новые острова. В некоторых сценах «Бури», по мнению А. Шлессера, есть сходство со сценами восстания Када в ранней хронике Шекспира. Все эти выводы исследователя вполне обоснованны.

«Буря» — это философско-аллегорическая драма-сказка, и ее главная тема действительно связана с утопическими сочинениями, — это драма о многочисленных, частью фантастических, средствах преобразования мира и человека. Метафора «корабль — государство» — одна из самых распространенных в эпоху Возрождения. В первой книге «Утопии» Мор, анализируя государственную политику, ставит вопрос о роли мудрецов и философов в жизни общества и призывает их не покидать государство, даже если они не могут быстро исправить пороки людей, — ведь нельзя покидать корабль в бурю, даже когда бывает невозможно справиться с ветрами¹⁹.

В первой сцене драмы поведение людей на корабле, застигнутом бурей, напоминает поведение разных сословий в эпохи социальных потрясений, когда разрушены все привычные иерархиче-

¹⁷ Ibid., p. 361—362.

¹⁸ Schlösser A. Shakespeare. Analysen und Interpretationen. Berlin; Weimer, 1977, S. 486—493. Монография А. Шлессера и его ранее опубликованная статья «Шекспир как скептик и провидец» стали мне известны уже после завершения этой работы, которая первоначально была представлена как доклад 21 марта 1978 г.

¹⁹ More Th. Op. cit., p. 41.

ские отношения. Боцман весьма непочтительно прогоняет короля и советников: «Убирайтесь с дороги, я говорю!» — и цель драматурга вовсе не в том, чтобы подчеркнуть грубость боцмана и осудить его, напротив, когда Гонзало напоминает ему об уважении к королю, тот отвечает еще более дерзко: «Какое дело этим волнам до имени короля», и Гонзало, не теряя чувства юмора, успокаивает себя: они не утонут, ибо этому боцману суждена смерть на виселице. В этом виден намек автора: тем, кто в минуту опасности спасает государство, в будущем грозит казнь за неповиновение властям. Когда Антонио и Себастьян осыпают матросов грубой бранью и нелепо обвиняют их в том, что они, «эти пьяницы, нас погубили», боцман бросает им: «работайте сами». Итак, в момент всеобщего потрясения, стихийного бедствия, угрожающего гибелью, обнажаются социальные конфликты и проявляется истинная ценность людей для государства.

Одна из важнейших идей утопических сочинений связана с вопросом о том, кто должен управлять государством, — ученые или политики. Этой теме посвящен рассказ Просперо о прошлом, о событиях, которые произошли в его жизни много лет назад. Просперо был когда-то герцогом Миланским и не имел себе равных в науках и свободных искусствах. Ради науки он решил отказаться от власти и передал управление государством своему брату Антонио. В этом рассказе Шекспир описывает захват власти коварным честолюбцем: «зная в совершенстве, чьи просьбы поддержать, а чьи — отвергнуть, кого продвинуть, а кого — срезать за дерзость, он пересоздал мои создания, изменил их или придал им другую форму; имея ключи от всех дверей, ведущих к должностям, он все сердца настроил так, что музыка звучала, приятная для слуха» (1, 2, перевод мой. — В. К.).

Постепенно Антонио и сам поверил, что он герцог, и изгнал законного правителя. Просперо смог только захватить свои книги, которые ему передал его верный советник Гонзало. Благодаря книгам он и его дочь Миранда спаслись от гибели. Описывая прошлое Просперо, Шекспир одновременно отвечает на вопрос, который ставился в «Утопии» Томаса Мора и в «Диалоге между кардиналом Полем и Томасом Лапсетом», автором которого был гуманист Томас Старки: должны ли ученые принимать участие в государственной жизни. Мор и Старки признавали, что мудрые и честные люди должны стремиться уменьшить существующее зло. Шекспир решает вопрос более радикально: если мудрые и знающие люди, владеющие тайнами природы, будут презирать мирские цели, то власть захватят негодяи, а от этого пострадают и разум, и справедливость, и наука.

Источник могущества Просперо в книгах, т. е. в накопленном до него знании, которое дает ему возможность подчинить себе и Ариэля, и Калибана. Ариэль умеет летать, плавать, бросаться в огонь, использовать для передвижения облака, управлять сти-

хиями. Шторм, гром, молния, рев водяных валов, вой ветра — все это проявление могущества Ариэля. Он обладает способностью вызвать любовь в сердцах Миранды и Фердинанда, безумие и раскаяние в сердцах преступников, странное состояние очарования даже у Калибана, который поддается воздействию его музыки. Силы природы и искусства подвластны гению Просперо, но они всегда стремятся к свободе, поэтому даже для гения требуется сверхчеловеческое напряжение, чтобы заставить эти силы служить его замыслам и целям.

Наиболее сложна символика, связанная с образами ведьмы Сикораксы и ее детеныша — чудовища Калибана, которые когда-то правили островом. По-видимому, образ Сикораксы символизирует политические и религиозные преследования, угнетающие человеческий разум и искусство. Просперо освободил Ариэля, но Ариэль стремится к независимости даже от доброго правителя — так решает Шекспир проблему свободы искусства. По своей природе искусство таинственно и свободно, однако оно вынуждено подчиняться или злым, или добрым силам. Сравнение с идеями утопических произведений вполне естественно, ибо в любом из них, начиная с сочинения Платона «Государство», вопрос о роли искусства и науки в идеальном обществе является одним из главных.

Если образ Ариэля не допускает каких-либо конкретных аналогий, то для создания образа Калибана Шекспир использует такие детали из жизни XVI в., которые дали основание исследователям проводить социологические параллели, искажающие смысл драмы. Давно отмечено, что Шекспир использовал сведения о дикарях и миссионерах-колонизаторах. Калибан вспоминает, как вначале Просперо показался ему добрым и был встречен доверчиво, а затем стал господином острова. Однако Калибан столь же доверчив к новым «богам» — пьяницам Стефано и Тринкуло, которым он за божественный напиток готов отдать и остров, и свою свободу.

Просперо объясняет, что Калибан обращен в рабство за то, что пытался обесчестить Миранду. Калибан выполняет всю черную работу: доставляет дрова, разводит огонь, готовит пищу. Возникает параллель с рабами на острове Утопия — и там в рабство обращают за преступления, поскольку в идеальном государстве самый тяжелый труд выполняют рабы. Однако подобное конкретно-социальное содержание образа Калибана занимает весьма скромное место в общем замысле социальной и философской символики, связанной с этим образом. Необходимо почувствовать своеобразие «зла» в Калибане по сравнению, например, с дурными людьми, подобными Антонио и Себастьяну. Калибан лишен лицемерия, подлости, умения маскировать свои страсти и цели. Но в нем есть дурные свойства, которые не устранить воспитанием, добротой и образованием, — к такому грустному выводу прихо-

дит Просперо. В его обращении с Калибаном поражает резкость и даже грубость: «лживый раб», «отвратительный», «зловредный», «дикарь», «злоба», «чудовище», «отродье ведьмы» — такими словами подкрепляет Просперо свои приказы.

Наконец, правитель утопического острова сталкивается с окружающим миром. Корабль разбился у берегов острова, но все спаслось. В то время как Гонзало мечтает об идеальном устройстве государства, Антонио и Себастьян замышляют убить короля Неаполя Алонзо и захватить неаполитанский престол, Стефано и Тринкуло занялись приручением чудовища с помощью «божественного напитка», а Калибан вовлекает новых «богов» в заговор против Просперо. На острове сразу же проявились пороки общества, которые хочет исправить Просперо: честолюбие, предательство, убийство, лень, пьянство, невежество, презрение к высоким целям и мечтаниям.

В «верхах» общества зреет заговор ради захвата власти, в «низах» — заговор ради «свободы» для грубых и низменных инстинктов — такова реальная картина мира, с которым борется мудрый Просперо. «Бунт» пьяниц и дикаря чуть не закончился гибелью мудреца и волшебника. Шекспир разделяя опасения гуманистов, связанные с подобными мятежами. Калибан уже подвергается влиянию «цивилизации»: словно обычный подданный английской короны, он обращается к «милорду» Стефано с прошением, советует прежде всего сжечь книги Просперо, ободряет «богов», струсивших при звуках таинственной музыки, уговаривает их не отвлекаться от цели, когда видит, что они занялись грабежом разноцветных тряпок. Комично звучит в устах этих пьяниц и невежд припев веселой песенки «мысль свободна»²⁰.

По замыслу Шекспира для преобразования общества служат многие средства, — их использует Просперо, символизирующий власть науки над природой и страстями людей. Он вызывает «бурю», т. е. потрясение дурного общества, и начинает «исправлять» людей с помощью Ариэля. Ариэль напоминает им о прошлом преступлении — об изгнании Просперо. Гремит гром, сверкает молния, всех окружают странные существа. Алонзо, думая, что его сын Фердинанд погиб, воспринимает свое несчастье как наказание за преступление и раскаивается. Король и его приближенные охвачены безумием, скорбью и страхом. «Я пожалел бы их, будь я человеком», — говорит Ариэль, рассказывая своему господину о страданиях Алонзо. И Просперо прощает их. Его

²⁰ Вопрос о трактовке понятия «свобода» в драме «Буря» предельно запутан в одной из новейших статей, где отношения Просперо и Калибана, Просперо и Ариэля восприняты как отношения отца и детей. По мнению автора, дух Ариэля стремится к свободе для того, чтобы обрести «естественную невинность», утраченную на службе у Просперо (Siskin C. Freedom and loss in 'The Tempest'. — In: Shakespeare survey, vol. 30. Cambridge, [a. o.], 1977).

цель — не отомстить за обиду, а пробудить в людях раскаяние и человечность.

В прощальном монологе Просперо вспоминает о своем могуществе — это чары фантазии, воображения: он мог заставить померкнуть солнце, вызвать грозу и ветер, разбудить мертвых. Но теперь он отрекается от магии, он ломает свой жезл, зарывает его глубоко в землю и утопит свои книги. Просперо возвращается в мир людей: чары утрачены, осталась только моя собственная сила, говорит Просперо. Эпилог этот приводит некоторых авторов к выводу о примирении Шекспира с миром, в котором он живет. В заключительных словах Просперо видели и более конкретный смысл — прощание Шекспира с театром и с искусством драматурга. Многоплановость — типичная особенность шекспировского метода, и развязка пьесы «Буря» может породить разные толкования. Однако тезис о примирении Шекспира с жизнью, какой он ее видит, следует отвергнуть, т. к. он противоречит всему духу этой драмы и всего творчества Шекспира. Этот тезис убедительно опроверг В. Уэин²¹.

Просперо — гений, мыслитель, художник — оказывает своим искусством мощное воздействие на людей, а там, где бессильно искусство, он применяет принуждение и насилие. Вместе с тем Просперо — живой человек из плоти и крови, подчиненный законам природы, смертный среди смертных, рано или поздно он исчезнет, как все живое. Он выполнил свое назначение — с помощью науки и искусства восстановил справедливость, но Шекспир с грустью признает, что даже самый мощный гений не может уничтожить зло и не может жить вне общества. Несмотря на это признание, драма проникнута пафосом активного и дерзкого вмешательства человека в жизнь. Шекспир как бы подводит итог своему творчеству и раскрывает свое понимание целей искусства и назначения человека: человек рожден, чтобы «вправить вывихнутый век», т. е. сделать мир лучше.

Еще в XVIII в. издатель и комментатор сочинений Шекспира Эдвард Кэпелл отметил сходство рассуждений Гонзало с рассказом о жизни диких племен в «Опытах» Монтеня. Правда, Кэпелл предполагал, что Шекспир читал Монтеня по-французски, но очень скоро Ричард Фармер в широко известном исследовании «Очерк об учености Шекспира» (1767) доказал, что рассуждение Гонзало почти дословно взято Шекспиром из английского перевода «Опытов», сделанного Джоном Флорио в 1600-х годах и опубликованного в 1603 г. В «Опытах» Монтеня глава «О канибалах» — XXXI глава I книги, в английском переводе Флорио — глава XXX. Некоторые исследователи предпочитают перевод Флорио более поздним английским переводам, несмотря на то что Флорио до-

²¹ См.: Уэин В. Последние пьесы Шекспира. — В кн.: Шекспировский сборник. 1947. М., [1948].

пускал ошибки и вольности. Но Джон Флорио был современником Монтеня и переводил стремясь к точности: он превосходно владел французским и английским языками, хотя по происхождению был итальянцем²².

Отрывок, использованный Шекспиром, Флорио перевел довольно точно: «Вот народ, ответил бы я Платону, у которого нет ни торговли, ни письменности, ни знания чисел, ни правителей, ни политического превосходства, ни слуг, ни богатства или бедности; ни договоров, ни наследований, ни разделов имущества...»²³. Шекспир почти дословно передает это описание жизни диких племен, сохраняя мысль об отсутствии собственности и неравенства. Гонзало мечтает о том, как в его государстве не будет торговли, судей, грамотности, богатства, бедности, слуг, договоров, наследства, границ, огораживаний земли, земледелия, виноградарства, металлов, зерна, вина и масел; никаких занятий, кроме праздности. В этом ряду сразу же бросается в глаза добавление к тексту источника: Шекспир вводит тему «огораждений» — огораживаний, типичных для английской жизни XVI в.

Путешественники, описывающие жизнь дикарей, упоминают об отсутствии собственности, — эту идею высказывали почти все утописты. Как утверждал М. П. Алексеев, Шекспир мог знать и рассказы о жизни южнославянских общин²⁴, а понятие «благородного дикаря», как предположил Х. Н. Фейрчайлд²⁵, могло возникнуть у Монтеня под влиянием «Утопии».

Идеализации жизни первобытных племен Шекспир противопоставил еще одно. Монтень рассказывает о многочисленных войнах дикарей и напоминает о жестокости европейцев, которые под предлогом защиты веры истязают и сжигают заживо своих сограждан. О справедливых войнах утопийцев рассказывает и Гитлодей в «Утопии» Мора, описывая различные виды оружия. Напротив, Шекспир вложил в уста Гонзало мечту об исчезновении всякой вражды и войн: «измен и преступлений, мечей, копий, ружей, ножей и вообще нужды в оружьи — не допустил бы я» (II, 1).

Восхищенным описаниям дикарей Шекспир противопоставил также и фантастический образ Калибана, который даже по имени мог напоминать главу о «канибалах». Можно согласиться с Кеннетом Мьюром, утверждавшим, что Шекспир считал возврат к первобытному коммунизму невозможным и нежелательным²⁶. Шекспир был знаком с утопическими идеалами XVI в. по раз-

²² Было даже высказано предположение, что Шекспир лично знал Флорио.
²³ The *Essays of Michael lord of Montaigne*/ Transl. by John Florio. London, 1885, p. 94.

²⁴ Алексеев М. П. Славянские источники «Утопии» Томаса Мора. — В кн.: Алексеев М. П. Из истории английской литературы. Л.; М., 1960, с. 97—98, 101—103.

²⁵ Там же, с. 69.

²⁶ Мьюр К. Шекспир и политика, с. 139.

ным источникам²⁷. Он не разделял ни восхищения Монтеня жизнью дикарей, ни картинами жизни утопийцев. Однако нельзя согласиться с теми, кто увидел в «Буре» комическое и даже сатирическое изображение идеалов Платона и Томаса Мора²⁸. Нельзя также воспринимать рассуждения Гонзало как шутку или бесплодные умствования старого советника. Издеваются над мечтой Гонзало только негодяи Антонио и Себастьян, способные на предательство и убийство ради захвата власти.

Для понимания замысла Шекспира очень существенно, что Шекспир все время прерывает рассуждения Гонзало репликами тех правителей, которым и были адресованы утопические проекты. Он как бы соглашается с грустным выводом Мора: Мор признавал, что более желает, чтобы Утопия существовала, нежели ожидает этого. Как воспринимают проект Гонзало Себастьян, Антонио и Алонзо? Едва услышав слово «plantation», означавшее «колония», они воспринимают его как «плантация», «посадка», сознательно искажая смысл. «Он засеял бы ее крапивой», — говорит Антонио. «Или щавелем или мальвой», — подхватывает Себастьян. «Если бы я был королем, что бы я стал делать...», — продолжает Гонзало. Рисуя картину идеального устройства, Гонзало упоминает об отсутствии власти (по sovereignty). Себастьян и Антонио с насмешкой улавливают противоречие: «Но он хотел бы стать королем». — «Конец его республики забывает свое начало».

Гонзало, не обращая внимания на эти реплики, продолжает рассуждать об уничтожении собственности, войн, об изобилии для своего «невинного народа», живущего праздно, без тяжкого труда. Слушатели иронически комментируют:

Себастьян: «И не будет браков между его подданными?»
Антонио: «Нет, конечно, все будут праздны: шалохи и плуты».

Гонзало мечтает о том, что он своим совершенным правлением затмит золотой век, и слышит презрительные возгласы: «Боже храни короля!», «Да здравствует Гонзало!»

Если негодяи Себастьян и Антонио издеваются над мечтами Гонзало, то король Алонзо, которому адресованы все эти мудрые рассуждения о наилучшем устройстве государства, даже не слушает Гонзало, подавленный скорбными мыслями о предполагаемой гибели сына. «Прошу тебя, перестань, — приказывает Алонзо, — ты говоришь о пустяках». Противопоставление утопических проектов и реакций слушателей заключает в себе грустный вывод Шекспира: подобные мечты, адресованные правителям, совершенно бесплодны и встречают лишь насмешки и прене-

²⁷ См.: Кожвинков В. М. Шекспир и коммунистическая мечта его времени. — Филологические науки, 1964, № 1, с. 21, 24—26.

²⁸ Phillips J. E. The State in Shakespeare's Greek and Roman plays. N. Y., 1940, p. 56.

брежение со стороны тех, кто должен бы ими интересоваться. Вывод Шекспира напоминает о рассуждении Рафаэла Гитлодея в начале I книги «Утопии»: когда Петр Эгидий и Томас Мор советуют Гитлодею применить его знания и опыт на службе у какого-либо государя, тот отвечает, что короли и их советники заботятся не о том, как мирно и хорошо управлять, а о том, как всеми правдами и неправдами увеличить свои владения. Они привыкли к лести, и слишком мудрые советы будут встречены с пренебрежением и навлекут на мудреца опасность.

В парламентских дебатах 1601 г., когда ораторы выступали с предложением изменить закон о пашне, чтобы облегчить положение бедных земледельцев, секретарь Роберт Сесиль возразил, что только в «Утопии» Томаса Мора и подобных «вымышленных государствах» главной целью является забота о земледельцах²⁹. Если правитель в данном случае отрицал практическую пользу «Утопии», то поэт Филипп Сидней в трактате «Защита поэзии», опубликованном в 1595 и 1598 гг., признавал огромную роль «вымысла» в жизни людей: «Кто из философов может так наставлять государя, как вымышленный Кир в сочинении Ксенофонта? Или поддержать добродетельного человека в превратностях судьбы, как Эней у Вергилия? Или направить на верный путь государство, как «Утопия» Томаса Мора? Если Мор и заблуждался, то как человек, а не как поэт; ибо его картина государства совершенна, хотя может быть и не исполнена со всем совершенством»³⁰.

Томас Мор не ставит вопроса, каким образом изменить существующее устройство общества. Сам он заплатил жизнью за попытку вмешаться в государственную политику и сохранить в этой политике стойкость убеждений и свободу совести. Даже друг Мора и Фишера Эразм Роттердамский не одобрял их упорства: «Если бы погибшие спросили моего мнения, я им посоветовал бы не кидаться в открытую борьбу с грозой. Гнев короля — жестокий гнев. Он обрушивается со страшной силой на тех, кто дерзает вызывать его. Бешеных лошадей укрощают не противодействием, а ласковым обхождением. Благоразумный кормчий не станет бороться с бурей; напротив, он поспешит уйти от нее, лавируя и становясь на якорь в ожидании более благоприятной погоды... Но, скажут, человек должен также умереть за истину. Нет, отвечаю я, не за всякую»³¹.

В драмах Шекспира и Гамлет, и Кассий, и Просперо сражаются с морем бедствий, грозой, бурей, отвергая путь благоразумного примирения.

²⁹ Townshend H. Historical collections: or an exact account of the proceedings of the four last parliaments of Queen Elizabeth... London, 1680, p. 300.

³⁰ Sidney Ph. A Defence of poesie and poems. London, [a. o.], 1889, p. 45.

³¹ См.: Яковенко В. И. Томас Мор..., с. 13.

В драме «Буря» Шекспир показывает, что приблизить осуществление утопии могут наука, искусство, фантазия, воспитание и социальные потрясения. В бурю погибает корабль, но спасаются люди, которые на фантастическом острове становятся лучше. Просперо восстанавливает справедливость, наказывает преступление и в конце концов возвращается в мир людей.

Сопоставление сочинений Шекспира и Томаса Мора еще только начинается, но уже сейчас можно прийти к выводу, что Шекспир откликается на многие исторические, политические и социальные идеи Мора, судьба которого вызывала у Шекспира несомненное сочувствие. Утопический идеал совершенного государства повлиял на создание драмы «Буря», однако Шекспир решает многие вопросы по-своему, оставаясь во все периоды творчества оригинальным мыслителем.



«НОВАЯ АТЛАНТИДА» И «УТОПИЯ»

(Из истории утопической мысли
в Англии XVI—XVII вв.)



топию» Томаса Мора и «Новую Атлантиду» Фрэнсиса Бэкона разделяет столетие бурных перемен в жизни Англии, затронувших ее социально-экономический строй, сферу политики, религиозную организацию, культуру. Первый перевод книги Мора на английский язык, осуществленный Рафом Робинсоном, увидел свет только в 1551 г.¹, позже, чем переводы на немецкий, итальянский, французский языки. Творцы «тюдоровского мифа», идеологи английского абсолютизма и Реформации были не прочь предать забвению гуманистические идеалы «Утопии», плохо согласовывавшиеся с реальной практикой английской монархии XVI в. На судьбе «Утопии» в Англии сказалась и последующая деятельность самого Мора, в первую очередь в период Реформации².

Однако сочинение Мора не было забыто. После 1551 г. последовали новые его издания на английском языке. «Утопия» упоминается в исторических трудах и философских трактатах, политических эссе и частной переписке³. Появляются первые биографии Мора. Специального исследования требует более широкий вопрос, связанный с распространением утопических идей в английской социально-политической мысли и литературе, в частности анализ под этим углом зрения произведений Р. Бэкона, Ч. Мембери, Дж. Холла⁴, последних пьес Шекспира и др.

Утопическое сочинение выдающегося английского философа и политического деятеля конца XVI—начала XVII вв. Фрэнсиса Бэкона «Новая Атлантида» представляет в этой связи особый интерес⁵. «Новая Атлантида» была издана душеприказчиком

¹ A Fruteful and Plesannt Worke of The Beste State of a Publique Weale, and the Newe Yle called Utopia: Written in Latine by Sir Thomas More Knight, and Translated into Englische by Ralphe Robynson Citizein and Goldsmythe of London... London, 1551.

² «Твердая позиция на стороне католицизма, активная полемика Мора против Лютера и английских реформаторов, деятельность на посту лорда-канцлера Генриха VIII и мужественная гибель — все это надолго отвлекло внимание современников Мора и потомков от «Утопии» (Осиновский, с. 134).

³ Gibson.

⁴ Ibid., p. 314 (N 618), 370 (N 733), 365 (N 702).

⁵ В числе новейших работ о «Новой Атлантиде» (помимо отдельных страниц в общих исследованиях) см.: Коган-Бернштейн Ф. А. «Новая Атлан-

Бэкона У. Раули в 1627 г., уже после смерти автора в одном томе с другим его произведением — «*Sylva Sylvarum*»⁶.

Вероятно, Бэкон работал над «Новой Атлантидой» в последние годы жизни. Такого мнения придерживался, в частности, крупнейший знаток бэконовского литературного наследия Дж. Спеддинг, датировавший ее 1623—1624 гг.⁷ Может быть, именно поэтому «Новая Атлантида» осталась незавершенной, разделив судьбу многих других сочинений английского мыслителя. Мысль Бэкона обгоняла его перо. Он спешил осуществить многочисленные литературные и философские замыслы, чтобы, пусть в набросках, закрепить как новые, так и старые, десятилетиями вынашиваемые идеи. В предисловии к изданию 1627 г. Раули отмечал, что Бэкон оставил работу над «Новой Атлантидой», чтобы освободить время для составления «Естественной истории»⁸.

Именно в 20-е годы XVII в. в Англии повышается интерес к утопическому жанру, дававшему возможность высказаться по вопросу об идеальном устройстве общества. В 1621 г. увидела свет «Анатомия меланхолии» Р. Бертона, вводная глава которой представляла собой своеобразную утопию, содержащую несколько

тида» и «Опыты» Фрэнсиса Бэкона. — В кн.: Бэкон Ф. Опыты и наставления нравственные и политические. Новая Атлантида. М., 1954 (2-е изд. М., 1962); Асмус В. Ф. Фрэнсис Бэкон (гл. IV). — В кн.: Избранные философские труды, т. 1. М., 1969; Субботин А. Л. Фрэнсис Бэкон (гл. XII). М., 1974; Мортон А. Л. Английская утопия (гл. 3, § 1): Пер. с англ. М., 1959; Adams R. The Social Responsibilities of Science in Utopia. New Atlantis and after. — Journal of the History of Ideas, 1949, v. 10; Bierman J. Science and Society in the New Atlantis and Other Renaissance Utopias. — Publications of Modern Language Association, 1963, v. 78; Clarke S. F. Bacon's New Atlantis: Blueprint of Progress. — Future, 1972, v. 4, N 3; Prior M. E. Bacon's Man of Science. — Essential Articles for the study of Francis Bacon. L., 1968; White H. B. Peace among willow. The Hague, 1968; etc.

⁶ *Sylva Sylvarum or A Naturall History In ten Centuries written by the Honorable Francis Lord Verulam St. Alban...* London, 1627. На титуле название «Новая Атлантида» не обозначено, но ее тексту предшествует дополнительный заглавный лист: *New Atlantis. A Worke unfinished. Written by the Right Honorable, Francis Lord Verulam, Viscount St. Alban.* В 1638 г. в Лондоне появился латинский перевод «Новой Атлантиды», включенный в том сочинений Бэкона на политические и этические темы: *Francisci Baconi Baronis de Verulamio, vice-comitis Sancti Albani, operum moralium Tomus*. Еще раньше, в 1631 г., «Новая Атлантида» была переведена на французский язык. Три издания вышли в период Английской буржуазной революции XVII в. (см.: Gibson R. W. Francis Bacon. A bibliography of his works and of Baconiana. Oxford, 1950). Первый русский перевод «Новой Атлантиды», осуществленный не с языка оригинала, а с французского перевода, издан в 1821 г. (Бэкон Ф. Новая Атлантида: Пер. с франц. М., 1821). Последний русский перевод выполнен Э. Е. Александровой и впервые опубликован в кн.: Ф. Бэкон. Новая Атлантида. Опыты и наставления нравственные и политические («Литературные памятники»). М., 1954 (позднее этот перевод неоднократно переиздавался).

⁷ См.: Bacon F. Works... N. Y., 1968, v. 3, p. 120.

⁸ См. *ibid.*, p. 125.



Фрэнсис Бэкон.
Портрет работы Пауля ван Зомера.
Лондон. Национальная портретная галерея.

прямых отсылок на «Золотую книжицу» Мора. В 1624 г. «Анатомия» вышла вторым изданием. Бэкон, вероятно, знал книгу Бертона. Об этом свидетельствуют терминологические совпадения в текстах «Анатомии» и опыта «О ростовщичестве», включенном Бэконом в последнее прижизненное издание своих «Опытов и наставлений нравственных и политических» (1625). Немаловажно

и то, что опыт «О ростовщичестве» — единственное сочинение Бэкона, в котором использован термин «Утопия» в качестве названия некоей идеальной страны, лишенной пороков современного английского общества⁹.

Бэкону, конечно, было известно и сочинение самого Мора¹⁰. Не исключено, что «Утопия» имела в семейной библиотеке Бэконов, тем более что издание 1551 г. открывалось посвящением Р. Робинсона Уильяму Сесилю¹¹ — будущему лорду Бэрли, дядюшке Ф. Бэкона по материнской линии. При жизни Бэкона «Утопия» дважды издавалась на английском языке — в 1597 и 1624 гг.¹² Последнее издание могло послужить непосредственным толчком к работе над «Новой Атлантидой». О знакомстве Бэкона с «Утопией» свидетельствуют также определенные совпадения характеристик английской государственной политики конца XV — начала XVI в. в его «Истории Генриха VII» и сочинении Мора, многочисленные параллели между «Новой Атлантидой» и «Утопией» иногда полемического свойства¹³.

До сих пор не решен вопрос об историческом значении бэконовской утопии и ее месте в истории развития европейской утопической мысли. Незаконченность «Новой Атлантиды» заставляет историка с особым вниманием относиться к каждому свидетельству источника, воспринимать его с учетом всего наследия Бэкона.

Уже название бэконовского сочинения несет в себе значительную нагрузку. Оно не только вписывает «Новую Атлантиду» в европейскую идейную и культурную традицию, уходящую в классическую древность, но и свидетельствует о мощном полемическом начале, свойственном всему мировоззрению английского мыслителя. Бэконовское освоение предшествующей культуры никогда не сводилось только к ее усвоению. Оно всегда — в духе созидающего скепсиса Ренессанса — ее диалектическое опровержение и развитие.

Название утопического сочинения Бэкона вызывает естественную ассоциацию с названием другого его сочинения — «Нового Органона». Так же как полемическое острие последнего было нацелено на «старый» «Органон» — «Органон» Аристотеля, точно

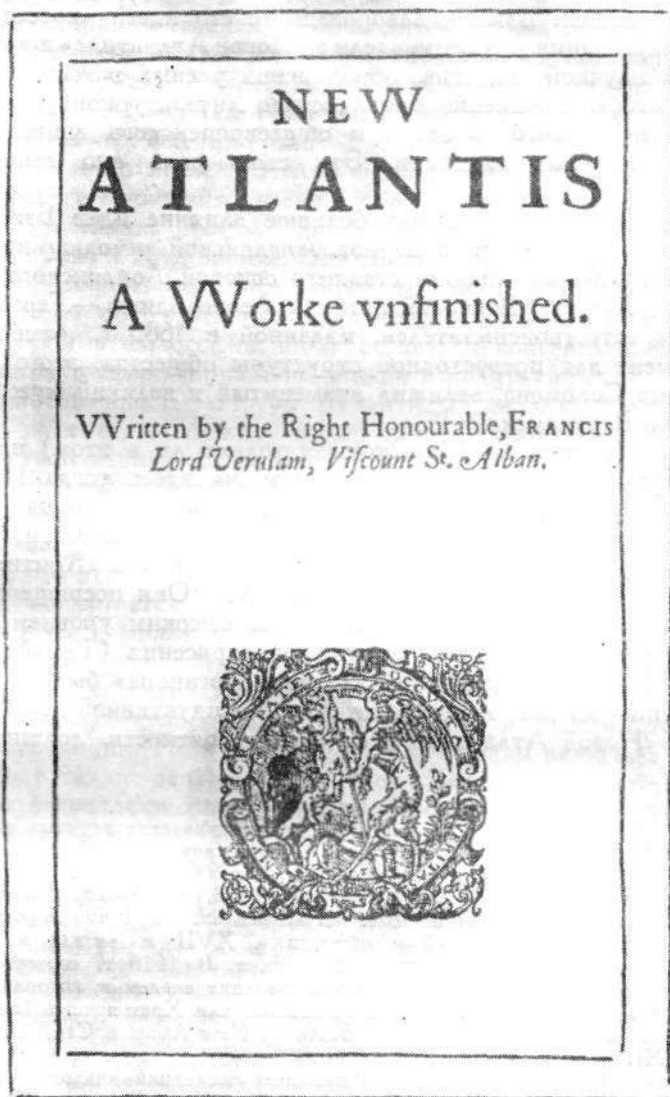
⁹ См.: Ibid., т. 6, р. 475.

¹⁰ Имя Мора упоминается в трактате Бэкона «О достоинстве и усовершенствовании наук» и «Апофегмах» как символ мужества и стойкости перед казнью (см.: Bacon F. Works..., т. 1, р. 582; т. 7, р. 127—128).

¹¹ Gibson, р. 33 (N 25); A. Prévost, р. 254 (п. 4).

¹² Gibson, р. 35—37 (N 27—28).

¹³ См., в частности, фрагмент «Новой Атлантиды» об одной европейской книге, «описывающей некое воображаемое государство», в котором молодым людям, вступающим в брак, разрешается видеть друг друга обнаженными, (Bacon F. New Atlantis. — Works..., т. 3, р. 154; далее — *NA*). Комментаторы связывают этот фрагмент с соответствующим замечанием Мора из главы «О рабах» во II книге «Утопии».



Заглавная страница 1-го издания «Новой Атлантиды».
Лондон. 1627 г.

так же и «Новая Атлантида» ориентирована на воспоминание «старой», платоновской «Атлантиды».

Современники Бэкона, завороченные его идеей «восстановления и преуспеяния наук», увидели в «Новой Атлантиде» программу создания научной коллегии, объединения ученых в государственном масштабе. Сочинение Бэкона стало литературной увертюрой сначала английского, а затем и общеевропейского движения за создание научных академий. Эту свою роль оно выполнило с честью.

Историки науки отмечают большое влияние идеи Бэкона на организацию в 1645 г., в период Английской революции, философского колледжа, позднее ставшего основой Лондонского Королевского общества. В первой истории Леопольдины — Германской академии естествоиспытателей, изданной в 1683 г., отмечалось: «Фундамент для превосходной структуры общества, этого истинного Дома Соломона, заложил знаменитый и великий муж Фрэнсис Бэкон Веруламский»¹⁴.

Однако в этом ли (или, точнее, только ли в этом) идейный смысл «Новой Атлантиды»? При чем же здесь тогда Платон? И почему именно Атлантида? Тогда уж скорее еще одна «Новая Академия» (в противовес старой платоновской Академии).

В диалогах Платона об Атлантиде — «Тимее» и «Критии»¹⁵ — меньше всего говорится об ученых и науке. Они посвящены другому — описанию легендарной страны с высоким уровнем благосостояния, погибшей в результате землетрясения (Тимей, 25, d; Критий, 108, e). Если задачей «Нового Органона» было противопоставление логике Аристотеля новой индуктивной логики, то задачей «Новой Атлантиды», по всей вероятности, должно быть

¹⁴ О влиянии идей Бэкона на организацию научных исследований в Европе XVII—XVIII вв. см.: *Копелевич Ю. Х.* Возникновение научных академий. Л., 1974; *Она же.* Фрэнсис Бэкон и возникновение научных академий. (К 350-летию выхода в свет «Нового Органона»). — Вопросы истории естествознания и техники, вып. 1 (38). М., 1972, с. 19—25; *Farrington B.* Francis Bacon. *Philosopher of industrial science.* N. Y., 1949. Впрочем, идея создания научных академий и обществ в XVII в. витала в воздухе. В 1603 г. была создана Академия в Риме. В 1616 г. соотечественник Бэкона Эдмунд Болтон выдвинул идею создания академии, которая должна была называться «Короля Иакова Академия, или Храм почета» (см.: *Moore Smith C. C.* Introduction. — В кн.: *Bacon F.* *New Atlantis.* Cambridge, 1938, p. XXXII).

¹⁵ В опыте «О пророчествах» Бэкон называет последний диалог «Атлантик» (см.: *Bacon F.* *The Essayes or Counsels, civill and morall* (далее: *Essayes*). — *Works*, v. 6, p. 465), так как в одном из латинских переводов, имевших хождение в XVI в., которым, вероятно, пользовался Бэкон, он назывался «Критий, или Атлантик». Генезис названия бэконовского сочинения, таким образом, очевиден. Заметим, однако, что Бэкон не мог не учитывать и других работ Платона, трактующих проблемы идеального общества, прежде всего «Законы» и «Государство». Однако название «Новые законы» (или «Новое государство») вряд ли могло вызывать немедленную ассоциацию с Платоном.

противопоставление платоновскому идеалу государственной организации нового идеала. Действительно, противопоставление «новой» и «старой» Атлантиды проводится весьма последовательно, начиная с географических координат¹⁶ и кончая принципами устройства, помимо прочего обеспечивающими Атлантиде Бэкона, в отличие от Атлантиды Платона, жизненность, независимость от разрушительных сил природы.

Большинство исследователей склонны сводить оригинальность бэконовского сочинения только к обоснованию идеи научного прогресса¹⁷, полагая, что она никак или почти никак не связана с проблемами социальной организации¹⁸. Нередко высказывалось также предположение, что Бэкону вообще нечего было сказать по вопросам общественного устройства, поскольку, будучи революционером в философии, он-де оставался консерватором и конформистом в сфере социальной жизни и политики¹⁹.

Незавершенность «Новой Атлантиды» оказала здесь плохую услугу ее автору. Можно только гадать, какой характер могли иметь ненаписанные части «Новой Атлантиды». По свидетельству Раули, содержащемуся в предисловии к первому изданию «Новой Атлантиды», Бэкон намеревался также дать описание законов Бенсалема (такое название носит его утопическая страна), но, считая, что эта работа займет много времени, отложил ее²⁰. В любом случае остается довольствоваться тем, что Бэкон успел написать и в написанном искать то, ради чего, собственно, он брался за перо.

«Новая Атлантида» написана в форме рассказа безымянного мореплавателя — участника, а может быть, и руководителя морской экспедиции. Но в отличие от Мора Бэкон включает в основной текст также реплики и монологи различных представителей бенсалеменского общества. Вероятно, Бэкон, настойчиво рекомендовавший такой прием для исторических сочинений, и в данном случае рассчитывал на эффект совмещения нескольких по видимости различных, а по сути подчиненных единой идее автора точек

¹⁶ Бэкон недвусмысленно ассоциирует платоновскую Атлантиду с Америкой (см.: *Essays*, p. 446), следуя в этом за Феоаниско Лопесом де Гомарой («История Индии» Гомары опубликована в Сарагосе в 1552 г., а в 1555 г. отдельные ее части были переведены Ричардом Иденом на английский язык; см.: *Moore Smith C. C. Op. cit.*, p. XIX), Гильомом Постелем, Герардом Меркатором и Ортеланусом. Свой утопический остров Бэкон помещает в Тихом океане, между Перу и Японией.

¹⁷ Заметим, что сама по себе эта идея, обоснованная в утопиях Бэкона и Кампанеллы, знаменовала важный шаг в развитии европейской утопической мысли.

¹⁸ Особенно широкое распространение эта точка зрения получила в конце прошлого века, в частности в произведениях представителей германской социал-демократии (см., например: Предшественники новейшего социализма, ч. 2. СПб., 1907, с. 86).

¹⁹ См., в частности: *Moore Smith C. C. Op. cit.*, p. XXI.

²⁰ См. в кн.: *Works...*, v. 3, p. 125.

зрения на предмет. Учет этого приема позволяет получить дополнительную (пусть не слишком обширную, но тем не менее важную в условиях краткости всего сочинения) информацию.

Утопический остров Бэкона находится в той части Тихого океана, которая в Европе была «совершенно неизвестна»²¹. Мотивировка — обычная для ранних утопий и так называемых романов путешествий, получивших распространение в эпоху великих географических открытий.

Основатель нового научного метода — метода экспериментальной индукции, реформатор всей системы научного знания, Бэкон и сам подобен отважным мореплавателям своей эпохи, которые, оставляя уже освоенные морские трассы, отправлялись по неизведанным маршрутам в поисках новых земель. Сказанное — отнюдь не вымученный литературный образ. Связанная с древней символикой моря и воды²², морская терминология наполнялась для современников Бэкона особым смыслом, обрела особую злободневность в век великих мореплаваний. Образ моря близок Бэкону²³. Морская терминология постоянно присутствует в тексте «Великого восстановления наук», которое сам Бэкон называет «глобусом интеллектуального мира»²⁴, уподобляя при этом обзор научных знаний маленькому кораблику, благополучно достигшему гавани²⁵.

В «Новой Атлантиде», как и в «Утопии» Т. Мора, море, помимо всего прочего, как бы подготавливает читателя к встрече с иным миром, создавая необходимую интеллектуальную и эмоциональную дистанцию между миром историческим, актуальным, и миром утопическим²⁶. И вместе с тем своей собственной реальностью оно придает видимость реальности миру утопии. Море — реальный пролог к утопии.

Путешественники «Новой Атлантиды», как и многих других утопий XVI—XVII вв., попадают на неизвестный остров волей случая, после того как их корабль, вероятно совершавший кругосветное плавание, сбился с курса в Тихом океане, а продовольствие подходило к концу и над путешественниками нависла угроза гибели.

²¹ Bacon F. *New Atlantis*. — Works..., v. 3 (далее — *NA*), p. 129.

²² О роли морской лексики в античной литературе, к примерам которой постоянно обращались в своем творчестве Бэкон и гуманисты, см.: Kahlmeyer J. *Seestrum und Stiffbruch als Bild im antiken Schriftum*. Hildesheim, 1934.

²³ Vickers B. Francis Bacon and Renaissance prose. Cambridge, 1968, p. 183—188.

²⁴ Bacon F. *De dignitate et augmentis*. — Works..., v. 1 (далее — *De augmentis*), p. 837.

²⁵ *De augmentis*..., p. 829. Образ корабельного плаванья Бэкон использует многократно (см.: Works..., v. 3, p. 334, 418; v. 5, p. 466; v. 6, p. 722, 785 etc. Подробнее см.: White H. B. *Peace among the willow*. The Hague, 1968).

²⁶ В «Городе Солнца» Кампанеллы место развернутой картины моря занимает знак моря, его символ, персонифицированный в образе Морехода.

NEW
ATLANTIS.
A Work unfinished.

Written by the Right Honorable, FRANCIS,
Lord Verulam, Viscount St. Alban.



L O N D O N,
Printed by Tho: Newcomb, 1659.

Заглавный лист издания «Новой Атлантиды»,
вышедшего в Лондоне в 1659 г.

Однако неожиданно они обнаружили на горизонте густое облако, вселившее в них надежду на возможную близость земли. Американский исследователь Г. Уайт видит в последнем сообщении свидетельство некоего волевого усилия, которое предпринимают бэконовские герои (по его мнению, в отличие от героев Т. Мора) для достижения неизвестной земли.

Такое толкование текста «Новой Атлантиды» вызывает возмущение по целому ряду причин.

Во-первых, оно строится на искусственном вычленении одной фразы и наделении ее повышенной смысловой нагрузкой при одновременном пренебрежении к другим свидетельствам текста, которые не позволяют считать такое толкование достаточно корректным. Несколькими строками выше Бэкон пишет: «Оказавшись без пропитания среди величайшей в мире водной пустыни, мы считали себя погибшими и готовились к смерти. Однако мы все еще возносили наши сердца и молитвы к всевышнему, который являет чудеса на водах»²⁷. И через несколько страниц: «Некое чудо принесло нас сюда, и понадобится не меньшее чудо, чтобы вынести нас отсюда»²⁸. Таким образом, примат случайности в достижении путешественниками спасительного острова представляется нам очевидным.

Во-вторых, толкование Уайта базируется на весьма искусственном противопоставлении текстов Бэкона и Мора, между которыми нет принципиальной разницы в мотивации способов достижения terra incognita. Более того, в странствиях Гитлодея элемент случайности присутствует в гораздо меньшей степени. Его путешествия, сознательно ориентированные на поиск неизвестных стран, совершаются в сопровождении «вполне надежного проводника»²⁹. Фактором случайности Мор мотивирует не попадание Гитлодея в мир утопии, а, напротив, его «выпадение» из этого мира: «удивительная случайность» занесла его на Тапробану³⁰, откуда он добрался до Каликута. Кстати, именно на Тапробане Мореход Кампанеллы «неожиданно столкнулся» с жителями Города Солнца³¹. Случайность, неожиданность необходимы авторам ранних утопий для того, чтобы, с одной стороны, отделить конструируемый ими мир от европейского, а с другой — мотивировать получение сведений о «новом мире» (выражение Т. Мора) и придать им черты достоверности.

Этой же цели служит и пространственная удаленность утопических обществ и государств от родины их создателей. Совершенно естественна в этой связи и локализация Бенсалема в не-

²⁷ *НА*, р. 129.

²⁸ *НА*, р. 134.

²⁹ *Утопия*, 1953, с. 49.

³⁰ Там же, с. 48—49.

³¹ Кампанелла Т. *Город Солнца*. М., 1954, с. 34. Пространственные пределы утопических миров Мора и Кампанеллы, таким образом, соприкоснулись.

исследованной части Тихого океана. Утопия обычно размещается в неизвестных, социально не освоенных регионах. По мере расширения горизонта «цивилизированного» orbis terrarum она вынуждена отступать в новые, еще недоступные социальному освоению районы.

Пространственная удаленность сочетается, как правило, с современностью существования утопических обществ. На синхронистической таблице время «Новой Атлантиды» и других утопий XVI—XVII вв. совпало бы с историческим временем. Синхронность, современность утопических обществ Т. Мора, Т. Кампанеллы, Ф. Бэкона обществам историческим — это не просто литературный прием, позволяющий усилить эффект достоверности произведения. Во всяком случае, это не только литературный прием. Временная сопряженность утопических обществ с современностью, на наш взгляд, являет собой значительный шаг вперед в истории европейской мысли в направлении к постижению идеалов развития, которая пробивала себе дорогу, одолевая, с одной стороны, античные представления о «золотом веке», относимом к далекому прошлому, а с другой — провиденциалистско-теологические учения ортодоксального христианства, отодвигавшие разрешение вековой мечты человечества о счастье в иной мир³².

Рассматривая утопические общества как ныне существующие, и Мор, и Бэкон, и Кампанелла видели в них образец, воплощение которого было бы желательным в современном им мире. Одно это уже свидетельствует об определенном оптимизме ранних утопий.

Что же представляет собой утопическая страна Бэкона? «Счастливая и праведная земля», просто «счастливая страна», «счастливый остров», «олицетворение нашего небесного спасения»³³ — вот характеристики Бенсалема, рассыпанные по страницам «Новой Атлантиды».

Счастливое или, пользуясь выражением Т. Мора, наилучшее устройство государства мыслилось Бэконом, как и другими философами и писателями XVI—XVII вв., прежде всего как устройство, соответствующее законам природы, «правильное устройство»³⁴. При этом принцип «правильности» проводится весьма последовательно, обнимая все стороны жизни общества — от формы его политических институтов до норм практической морали.

В утопиях Т. Мора и Т. Кампанеллы «правильность» проявляется уже в описании планировки городов. Каждый город моровской Утопии по форме представляет почти квадрат³⁵. Город

³² Поэтому слова Бэкона о Бенсалеме как олицетворении небесного спасения (НА, р. 136) нельзя понимать только как дань христианской терминологии, и тем более как проявление бэконовской религиозности. В них скрыта еще и определенная дерзость — перенесение «царства божьего» на землю.

³³ НА, р. 136—139.

³⁴ Утопия, 1953, с. 99.

³⁵ Там же, с. 112.

Солнца образуется системой концентрических кругов, соединенных друг с другом четырьмя улицами, ориентированными на четыре стороны света³⁶. У Мора эта «правильность» подкрепляется еще и элементами унифицированности, «одинаковости»: «На острове пятьдесят четыре города... язык, нравы у них совершенно одинаковы. Расположение их также повсюду одинаково; одинакова повсюду и внешность»³⁷. «Кто узнает хотя бы один город, тот узнает все города Утопии»³⁸. Число примеров может быть увеличено. В «правильности» архитектурных и градостроительных принципов создатели утопических городов, начиная с Платона, видели неперемное условие (и следствие) правильности всей социальной организации.

У Бэкона — при явном пристрастии к описанию обстановки, одежды, ритуалов — архитектурный очерк отсутствует (может быть, из-за незаконченности сочинения). Исключение составляет лишь краткое описание внутренних помещений Дома чужестранцев, куда доставлены мореплаватели-европейцы³⁹.

«Правильность» бенсалемиского общества подчеркнута другими средствами. В образцовом порядке выстроились на улицах города жители, встречая чужестранцев⁴⁰, затем одного из членов так называемого Дома Соломона: «Никогда не было такой армии, солдаты которой стояли бы в боевом строю, лучше, чем стоял народ (на улицах); не было толпы и у окон, но каждый стоял так, как если бы это было отведенное ему место»⁴¹. Эта организованность и дисциплина массы населения Бенсалема — одна из немногих, но весьма существенных характеристик социального порядка бэконовской утопии.

Монологи бенсалемитов пронизаны отчетливо выраженным патриотическим настроением. Понятие «патриот» в английском языке XVI—XVII вв. еще только формировалось⁴², и сам Бэкон

³⁶ Кампанелла Т. Город Солнца, с. 34.

³⁷ Утопия, 1953, с. 109.

³⁸ Там же, с. 112.

³⁹ Некоторым возмещением этой лакуны может служить его эссе «О строениях» — развернутая картина того, каким бы он хотел видеть дворец короля, — картина, способная органически вписаться в текст «Новой Атлантиды». По существу, эссе «О строениях» представляет собой маленькую архитектурную утопию, а его начальные строки вполне могли бы стать эпиграфом «Новой Атлантиды», в какой-то степени объясняющим не только ее содержание, но и причины ее незаконченности: «Дома строятся, чтобы в них жить, а не смотреть на них; поэтому следует пользе предпочесть единому ансамблю (uniformity), кроме тех случаев, когда можно достичь и того, и другого. Возведение (fabrics) прекрасных домов ради одной только красоты оставим волшебным дворцам поэтов, которые строятся с небольшими затратами» (Essays, p. 481).

⁴⁰ *NA*, p. 132—133.

⁴¹ *NA*, p. 155. На «правильность» жителей Бенсалема обратил внимание еще в конце прошлого века автор биографии Бэкона Э. Аббот (см.: Abbot E. Francis Bacon. L., 1885, p. 416).

⁴² См.: The Oxford English Dictionary, v. VII. Oxford, 1933, p. 559.

его не употребляет. По терминологии «Новой Атлантиды» бенсалемиты без конца восхваляют свою страну⁴³. Эта любовь граждан к своей стране, по мысли Бэкона, не высказанной прямо, но вытекающей из всего духа его утопии, питается, если можно так выразиться, любовью страны к своим гражданам, заботой об их счастье и благополучии. «Счастлив народ Бенсалема»⁴⁴ — эти слова составляют своеобразный девиз бенсалемитского общества, провозглашаемый во время торжественных ритуалов и праздников.

Особенность патриотизма «Новой Атлантиды» в его гармоническом сочетании с духом гуманности, составляющим основу социальной этики идеального государства Бэкона. И это лишний раз свидетельствует о родстве его утопии с этическими принципами ренессансного гуманизма, о гораздо большей, чем это может показаться на первый взгляд, близости утопий Бэкона и Мора.

Доброта и милосердие — качества, особо почитаемые в Бенсалеми. Их действие распространяется не только на бенсалемитов, но и на чужеземцев. Об этом свидетельствует в первую очередь тщательно разработанная система оказания помощи мореплавателям, по той или иной причине попавшим на остров. Но действие принципа гуманности не ограничивается отдельными представителями других народов. Он распространяется также на межгосударственные отношения, сохраняя свою силу даже во время войны. Когда в древности, примерно за 1400 лет до н. э.⁴⁵, армия государства Койя напала на Бенсалеми, король последнего Алтабин — «мудрый человек и великий воевода, хорошо зная свои собственные силы и силы врагов, сумел отрезать их сухопутные войска от кораблей, окружил их флот и сухопутный лагерь превосходящими силами и принудил сдаться, а когда оказались они в полной его власти, довольствовался тем, что взял с них клятву никогда больше не поднимать против него оружия и отпустил всех в полной безопасности»⁴⁶.

Доброта называется правителем Дома чужестранцев и в качестве главного движителя деятельности другого бенсалемитского короля, короля-законодателя Соламоны, правившего за 1900 лет до «основного» времени «Новой Атлантиды»⁴⁷ и разработавшего

⁴³ *NA*, p. 151.

⁴⁴ *NA*, p. 149.

⁴⁵ Бэкон определяет эту эпоху весьма широко — «около трех тысяч лет тому назад или немногим более» (*NA*, p. 140).

⁴⁶ *NA*, p. 142. В вопросе о принципах ведения войны и в политике по отношению к побежденным «Новая Атлантида» существенно отличается от моровской «Утопии», которая предусматривает целую систему карательных санкций против поверженных врагов.

⁴⁷ Следовательно, Соламона правил примерно в III в. до н. э. Не повлияло ли на выбор даты то обстоятельство, что именно в III в. до н. э. спартанские короли Агис IV и Клеомен III провели весьма радикальную реформу законодательства Спарты, которая в известной мере означала возвращение

главные законы страны: «Король этот имел сердце неистощимой доброты и был озабочен лишь тем, чтобы сделать свое королевство и народ счастливыми»⁴⁸.

Таким образом, идея гуманности и обеспечения счастья граждан толкуется Бэконом как основа всей жизни Бенсалема, официально закрепленная в его законах.

В качестве главных законодательных актов, изданных Соломоной, Бэкон называет два — запрет на посещение острова чужеземцами⁴⁹ и основание так называемого Дома Соломона⁵⁰.

Первый закон конституировал политическую и экономическую изоляцию Бенсалема, которая не исключала, однако, систематических контактов с другими странами и народами, но контактов особым образом организованных. Каждые 12 лет из Бенсалема в различные концы света отплывают шесть членов Дома Соломона, которые, однако, прибывая в ту или иную страну, тщательно скрывают название и местонахождение своей собственной страны⁵¹.

Элементы изоляции, объективно заданные уже самим фактом удаленности утопических обществ, присутствуют и в других утопиях XVI—XVIII вв. Жители Города Солнца Кампанеллы, так же как и бенсалемиты, оставаясь неизвестными большинству народов, «постоянно отправляют по свету нарочных разведчиков и послов для ознакомления с обычаями, силами, образом правления и историей отдельных народов... и для донесения затем своей республике»⁵².

Утопии Т. Мора, поддерживая весьма оживленные контакты с соседними странами⁵³, в отличие от бенсалемитов и соляриев, полностью лишены контактов с народами, «живущими за линией равенства», т. е. «в известном нам» мире⁵⁴.

Но своеобразный «изоляционизм» утопий — это не только литературный прием, позволяющий мотивировать неизвестность утопических островов европейцам, их отсутствие на географиче-

к законам Ликурга? Особый почет, которым окружена в Бенсалеме память Соломоны, вполне соответствует той оценке, которую сам Бэкон дает законодателям прошлого в «Опытах», «Истории Генриха VII» и других произведениях. В «Опытах» он называет законодателей (*legislatores*) «вторыми основателями» государств или «*perpetui principes*», «потому что они правят посредством своих законов и после смерти» (*Essayes*, p. 506). Первыми в ряду великих *legislatores* названы в «Опытах» Ликург и Солон. Одновременное созвучие и с именем Солона, и с именем библейского царя иудеев могло сыграть свою роль в выборе имени для законодателя Бенсалема.

⁴⁸ *НА*, р. 144.

⁴⁹ *НА*, р. 144.

⁵⁰ *НА*, р. 146.

⁵¹ *НА*, р. 146.

⁵² Кампанелла. Город Солнца, с. 43.

⁵³ Утопия, 1953, с. 167.

⁵⁴ Там же, с. 99.

ских картах. Гораздо большее значение имело, на наш взгляд, то обстоятельство, что Бэкон, как и другие утописты, был готов рассматривать изоляцию — как достаточно прочную гарантию сохранения социально-политического status quo в государстве. Бэкон прямо связывает ограничение контактов с другими странами с опасением возможных новаций, смещения обычаев и нравов⁵⁵.

«Изоляционизм» мог быть и своеобразной реакцией гуманистической мысли на завоевательную политику европейских государств⁵⁶. Вместе с тем в идее «изоляционизма» давало себя знать отсутствие обратной связи социально-утопической мысли с социальной реальностью, отталкивание от которой эту мысль порождало. Ни Мор, ни Бэкон не ставили вопроса о путях практической реализации позитивной программы своих утопий. В этом смысле характерно замечание Т. Мора, что в утопийской республике имеется очень много такого, чего он больше желает в европейских государствах, нежели ожидает⁵⁷.

Собственно, двумя законами и ограничиваются упоминаемые Бэконом основные законы, изданные Соломоной. Ссылками на незаконченный характер «Новой Атлантиды» этой кажущейся лакуны не объяснишь. В том-то и состоит особенность большинства утопических сочинений XVI—XVII вв., что описание утопических обществ начинается в них с главных для авторов тем и проблем. И даже если допустить, что труд Бэкона составляет исключение и описание политических учреждений действительно предполагалось дать во второй его части, то нельзя не признать, что присутствие их в первой, написанной части (присутствие в «снятом», опосредованном виде) неизбежно.

К тому же трудно предположить, чтобы, упомянув два основных закона государства, автор хотя бы вскользь, мимоходом, глухо не назвал других, также относимых к числу важнейших законов, надеясь раскрыть их содержание в дальнейшем повествовании. Кстати, именно так поступает он в случае с законом о Доме Соломона — называет основное назначение этого института и лишь позднее, после описания различных сторон жизни Бенсалема, подробно освещает принципы его организации и деятельности. Следовательно, либо других законов вообще не существует, либо, что более вероятно, Бэкон не относит их к числу основных.

О гражданах Бенсалема в таком случае можно сказать то же, что Т. Мор сказал об утопийцах, — это «народ... не обманутый хитростью законов». Немногочисленность и простота основных

⁵⁵ *НА*, р. 144. Ср. также: Платон. Законы, IV, 704а—708.

⁵⁶ Ср., в частности, рассуждение Гитлодея в первой книге моровской «Утопии» о предпочтительности «заботиться о своем унаследованном от дедов королевстве» и отказе от «расчетов на приобретение других земель» (*Утопия*, 1953, с. 83—85).

⁵⁷ См.: *Утопия*, 1953, с. 222.

законов — принципиальная черта моровской «Утопии». Мор был убежден, что «для народа с подобными учреждениями... достаточно весьма немногочисленных» законов⁵⁸. Несмотря на незавершенность «Новой Атлантиды», мы можем с большой долей основания утверждать, что аналогичной точки зрения мог придерживаться и Бэкон, тем более что в своих трудах по философии и праву он выступал против чрезмерного обилия законов, полагая, что законы смогут принести пользу лишь при условии, если «устои государства крепки и здоровы», тогда как в противном «случае они мало смогут помочь гражданам»⁵⁹.

В «Новой Атлантиде» имеются реалии, созвучные реалиям современных Бэкону европейских государств, — институт королевской власти и религия. Но при ближайшем рассмотрении монархия Бенсалема оказывается не совсем обычной, не похожей на известные Бэкону европейские образцы, включая политический режим тюдоровской и стюартовской Англии.

Все деяния королевской власти в «Новой Атлантиде» отнесены в далекое прошлое. Там, где речь идет о прошлом, непременно (за исключением сюжета о христианизации Бенсалема) упоминается (и не просто упоминается, а прославляется) король. И, наоборот, в рассказе о «современных» событиях королевская власть отступает на задний план, а вперед выдвигаются другие институты. В тексте, не считая нескольких глухих упоминаний, нет ничего, что могло бы дать представление о прерогативах короля и его реальных политических функциях. Неизвестно даже, наследственной или выборной является его власть. Что касается термина «сенат», которым оперируют некоторые исследователи, то он появляется только в латинском переводе «Новой Атлантиды», осуществленном уже после смерти Бэкона.

Исполнив роль своеобразного первоотчетчика в установлении политических и социально-этических принципов общества⁶⁰, королевская власть в Бенсалема, вероятно, утратила решающую роль в системе политических механизмов. Освященные многовековой практикой установления стали своеобразным *custom law* бенсалемского общества. Не каким-либо специальным правительственным актом, а обычаям страны регулируется даже такой экстраординарный для Бенсалема случай, как сроки карантина для чужестранцев, прибывших в страну: «Вы должны знать, — говорит чиновник Дома Чужестранцев, — что обычай этой страны требует, чтобы в течение трех дней... вы оставались внутри помещения»⁶¹.

⁵⁸ Утопия, 1953, с. 176.

⁵⁹ *De augmentis...*, р. 804. Отношение Бэкона к проблеме законодательства, его оценки роли законов в поддержании государственной стабильности в принципе близки к моровской позиции в тех же вопросах.

⁶⁰ Мудрый король-законодатель, по существу, играет у Бэкона роль, сходную с той, которую Мор отводит Утопу.

⁶¹ *NA*, р. 133.

Несколько двусмысленно звучит, пожалуй, лишь фраза правителя Дома чужестранцев: «Государство⁶² предоставило вам разрешение оставаться в стране в течение шести недель; и не беспокойтесь, если обстоятельства потребуют больше времени, поскольку закон в этом пункте не щепетилен; и я не сомневаюсь, что сам смогу получить для вас продление срока, насколько это будет удобно»⁶³. Первая часть фразы позволяет предположить, что власти принимают специальные решения о сроках пребывания чужеземцев в каждом отдельном случае. Однако последующая ссылка на закон, который «не щепетилен в этом пункте», заставляет вспомнить о законах Соломона, вводивших запрет на посещение Бенсалема чужеземцами и путешествия бенсалемитов в чужие края. Вероятней всего, администрация и в этом случае действует в соответствии с традицией, восходящей к изначальным законодательным актам страны.

Не совсем ясен, как, впрочем, и в «Утопии» Т. Мора, характер взаимоотношений между центральной властью и властями отдельных городов. Утопиям XVI—XVII вв. в той или иной степени присущи «полисные» принципы организации идеального государства, которые свидетельствуют об их неотчужденности от городской по своей идеологической сути гуманистической культуры. В «Городе Солнца» Кампанеллы «полисная» традиция, обусловленная всей совокупностью социальных, политических и иных черт итальянской действительности, присутствует в наиболее обнаженном виде. В утопиях Т. Мора и Ф. Бэкона она проступает сквозь контуры крупных островных государств — аллюзии на родину их создателей. В последних работах советских исследователей Утопия прямо характеризуется как федерация пятидесяти четырех городов, обладающих широкими правами самоуправления⁶⁴.

Немало полисных черт обнаруживается и в описании Бенсалема. Бэкон упоминает «городского хранителя здоровья», «городского купца», «городские компании» и т. д.⁶⁵ Характерно, что ни король, ни правительство не упоминаются при описании торжественного въезда в город одного из членов Дома Соломона. Практически подготовка встречи и последующий прием члена Дома Соломона осуществляются под руководством правителя города⁶⁶. Он же оказывает помощь главе семьи — тирсану — в организации Праздника семьи⁶⁷. Можно предположить, что городские власти осуществляют практическое руководство различными общественными мероприятиями, тогда как король своими актами при-

⁶² В русском переводе «правительство».

⁶³ *НА*, р. 135.

⁶⁴ См.: Осиповский, с. 170; Штекли, с. 47—48.

⁶⁵ *НА*, р. 132, 151, 155.

⁶⁶ *НА*, р. 154.

⁶⁷ *НА*, р. 148.

дает им дополнительную значимость. Так обстоит дело и в случае с приемом чужестранцев, с которыми в самом начале их пребывания на острове говорят от имени государства, дабы убедить их в основательности и надежности оказываемых им услуг (позднее, когда чужестранцы убеждаются в бескорыстии действий бенсалемитов, ссылки на государство оказываются излишними). Так же обстоит дело и с возданием почестей семье — важной ячейке социальной организации Бенсалема. Но тогда становится очевидным, что отсутствие представителей короля на встрече члена Дома Соломона совсем не случайно. Социально-политический вес этих представителей и стоящего за ними института попросту недостаточен для того, чтобы придать церемонии встречи ту самую дополнительную значимость, о которой шла речь в рассмотренных выше случаях, и потому их присутствие здесь излишне.

В отличие от утопийцев Т. Мора, исповедовавших рационализированную, по выражению В. П. Волгина, религию, очищенную «от всего, что представлялось излишним разуму гуманиста XVI в.»⁶⁸, и лишь после посещения их острова европейцами услышавших имя Христа⁶⁹, бенсалемиты издавна являются христианами. К тому же христианство явлено им самым чудесным образом. Описание событий, связанных с появлением на острове книг Священного Писания, — редкий для Бэкона пример использования приемов церковной литературы. В этом эпизоде есть все: и «большой столп света, появившийся в море», и крест на его вершине, «более яркий и сияющий», нежели сам столп, и таинственная сила, сковавшая движение лодок, направлявшихся к столпу, и «маленький ковчег или ларец... несколько не замоченный водою», со всеми каноническими книгами Ветхого и Нового Завета, включая и книги, «которые в то время еще не были написаны»⁷⁰ (?!). Картина, которой могли бы позавидовать многие средневековые теологи, если бы поток «чудес» не расточался по весьма странному, с точки зрения ортодоксального христианства, поводу — для описания того, как была обращена в веру вымышленная страна.

Бэкон не уточняет, к какой ветви христианства ближе религиозная организация Бенсалема. В век острого размежевания внутри христианского мира эта фигура умолчания весьма значительна. Более того, бросается в глаза деталь, свидетельствующая

⁶⁸ Волгин В. П. Очерки истории социалистических идей (с древности до конца XVIII в.). М., 1975, с. 133.

⁶⁹ Утопия. 1953, с. 197.

⁷⁰ *НА*, р. 138. Впрочем, уже Т. Мор, говоря о возможных причинах, по которым утопийцы легко и охотно признали христианство, отметил в качестве одной из них — «тайное внушение божие», хотя у него эта причина далеко не главная. «Немалую роль играло... услышанное имя, что Христу нравилась совместная жизнь, подобная существующей у них» (Утопия, 1953, с. 197—198).

щая об определенной веротерпимости, царящей в Бенсалеми⁷¹. Среди жителей этого государства имеются персы, евреи, арабы и представители других народов. Евреям, живущим на острове, предоставлено право свободно исповедовать свою веру. Бэкон, правда, считает необходимым отметить, что местные евреи высоко чтут Христа⁷².

И хотя текст «Новой Атлантиды» обильно уснащен религиозной терминологией, роль религии и церкви в Бенсалеми не представляется особо значительной. Обрядовая или, точнее, официально-парадная сторона жизни бенсалемитов, которой в общей сложности отведено не менее трети текста, носит в своей основе светский, независимый от церковной организации характер. Священники не участвуют в таком исключительном событии, каким является для жителей Бенсалеми встреча члена Дома Соломона. Не находим мы духовных лиц и среди участников Праздника семьи. Только в самом конце праздничного пиршества исполняется гимн, возносящий хвалу Адаму, Ною и Аврааму и завершающийся благодарением рождеству Спасителя⁷³. В то же время священники не отстранены вовсе от участия в государственных делах. Один из них (единственный, с которым мы встречаемся на страницах «Новой Атлантиды») занимает пост правителя Дома чужестранцев — учреждения благотворительного и вместе с тем пропагандистского. В Дом чужестранцев поселяются те случайные мореплаватели из других стран, которые, сбившись с курса или потерпев кораблекрушение, попадают в Бенсалеми.

Ф. А. Коган-Бернштейн полагала, что в назначении священника на государственный пост сказалась английская практика XVI—XVII вв.⁷⁴ Но Бэкон мог, на наш взгляд, руководствоваться и более общим соображением, основываясь на европейской традиции сосредоточения в руках религиозных организаций всех дел, связанных с общественной благотворительностью, в частности с представлением убежища. Поэтому данное свидетельство не позволяет судить о масштабах участия священников в государственной жизни Бенсалеми.

Вероятно, функции священников в Бенсалеми уже, чем в Утопии, хотя сам институт священнослужителей у утопийцев и образуется на демократических рационально-гуманистических началах, предусматривающих выборность клира, допуск в его ряды женщин и пр. Священники Утопии не только «являются... блюстители-

⁷¹ Представляется неубедительным тезис Ф. А. Коган-Бернштейн о религиозной нетерпимости бенсалемитов. Коган-Бернштейн полагала, что прибывающим в Бенсалеми иностранцам «разрешается высадиться на берег только в том случае, если они христиане» (Коган-Бернштейн Ф. А. «Новая Атлантида» и «Опыты» Фрэнсиса Бэкона. — В кн.: Бэкон Ф. Новая Атлантида. Опыты и наставления... М., 1962, с. 159).

⁷² *НА*, р. 150.

⁷³ *НА*, р. 150.

⁷⁴ Коган-Бернштейн Ф. А. «Новая Атлантида»... с. 159.

лями нравов», но и занимаются образованием детей и юношества⁷⁵, по их рекомендации производится выделение граждан «для основательного прохождения наук»⁷⁶.

Немаловажное место отводится Бэконом самоконтролю граждан. Этот завещанный еще стоицизмом и воспринятый гуманистической этикой принцип, без которого невозможно самое существование развитой личности, homo socialis, ответственной перед собой и согражданами, становится важнейшей чертой практической морали бенсалемитов, которые считают «уважение человека к самому себе... главной, после религии, уздой, сдерживающей пороки»⁷⁷.

Провозглашая самоконтроль важным регулятором общественной морали, в частности в вопросах семейно-брачных отношений, Бэкон явно полемизировал с «Утопией» Т. Мора, содержащей развернутый перечень суровых наказаний, которыми караются у утопийцев оскорбители брачного союза.

Наряду с самоконтролем важную роль играют и восходящие к древнему законодательству обычаи. Однако, соотнося утопию с миром реальности, Бэкон вынужден вслед за Мором признать необходимость внешнего контроля за нравственностью граждан, за «правильностью» их поведения. Эти функции в значительной степени берет на себя семья, обремененная правом порицать и осуждать тех, «кто поддался пороку или замечен в дурных поступках»⁷⁸.

Как и в «Утопии» Мора, разветвленная семья — основная социальная ячейка бенсалемитского общества. Общество весьма усердно следит за сохранением семейных и брачных отношений и поощряет рост населения⁷⁹. Каждый отец семейства — тирсан, имеющий не менее тридцати детей и внуков, по достижении младшим из них трехлетнего возраста получает право на проведение Праздника семьи, организуемого на государственный счет и на получение дополнительных пенсий и льгот.

Бэкон, так же как и Мор, уделяет пристальнейшее внимание организации семейно-брачных отношений, противопоставляя их отношениям современного ему европейского общества, где брак превратился в торговую сделку, которая заключается в поисках выгодных связей, приданого или знатности⁸⁰. Неизменные спутники такого брака — супружеская неверность, разврат и другие пороки. По Бэкону, бенсалемиты изумлены тем, что европейцы терпят подобные вещи, являющиеся не чем иным, как поруганием брака⁸¹.

⁷⁵ Утопия, 1953, с. 206.

⁷⁶ Там же, с. 123.

⁷⁷ НА, р. 153.

⁷⁸ НА, р. 148.

⁷⁹ НА, р. 152.

⁸⁰ НА, р. 152.

⁸¹ НА, р. 152.

Анализируя описание бенсале́мской семьи, многие исследователи делают вывод о традиционно-патриархальной структуре общества «Новой Атлантиды», вывод, на первый взгляд не вызывающий возражений. Действительно, в тоске по патриархальности, характерной для многих ранних утопий⁸², сказывалось не только «воспоминание» о недавнем прошлом, не подвергнутом еще трагическим коллизиям эпохи первоначального накопления. В ней еще жила, а точнее, изживала себя идея «золотого века».

Но является ли патриархальность всеобъемлющей чертой Бенсале́ма? Выше мы уже не раз отмечали черты, явно противоречащие патриархальному идеалу. Это касается и положения религии, это в полной мере относится и к организации власти.

Мореход Кампанеллы уходит от прямого ответа на вопрос, каким способом управляется Город Солнца. Обходит такой вопрос и безымянный мореход «Новой Атлантиды». И делает это отнюдь не случайно. Помимо традиционных институтов — королевской власти, городских магистратов — в Бенсале́ме есть еще одно учреждение, имеющее отношение к проблеме власти, но не ограничивающее свою роль только этой проблемой, — учреждение, существенно меняющее представление о патриархальном обществе «Новой Атлантиды». Мы имеем в виду уже упоминавшийся выше Дом Соломона.

Именно Дом Соломона, его структура, принцип и характер деятельности определяют главное отличие бэконовской утопии от других утопий XVI—XVII вв. Целью этого учреждения «является познание причин и тайных пружин всех вещей и расширение пределов человеческой власти (empire) до тех пор, пока все не станет для него возможным»⁸³. Цель эта полностью согласуется с бэконовской программой развития научных знаний, изложенной в произведениях, составляющих «*Instauratio Magna*». В беллетризованной форме идея овладения тайнами природы была впервые изложена Бэконом еще в 1594 г. во фрагментах пьесы-маски «Деяния грейнтов», предназначенной для постановки служащими юридической корпорации Грейз-Инн⁸⁴.

Бэкон несколько раз называет Дом Соломона «орденом». Но это не обычный орден. Замкнутость и элитарность сочетается в нем с универсальностью его функций. Общее число полноправных членов Дома невелико — 36 человек. 12 из них — так называемые Купцы света (Merchants of Light) — поочередно посещают другие страны для изучения наук, искусств, изобретений и, оставаясь там неузнанными, доставляют в Бенсале́м со всего света книги и описания экспериментов. Остальные 24 человека разделены на

⁸² Многочисленные черты патриархальности присутствуют и в «Утопии». Так, «во главе семейства стоит старейший. Жены прислуживают мужьям, дети родителям и вообще младшие старшим» (*Утопия*, 1953, с. 128).

⁸³ *NA*, p. 156.

⁸⁴ Bacon F. *Letters and Life*. N. Y., 1968, v. I, p. 401.

8 групп с четким распределением обязанностей, основанным на принципах, которые изложены в учении о ступенях познания в «Новом Органоне»:

<i>№№ групп</i>	<i>Наименование групп</i>	<i>Содержание деятельности</i>
I	«похитители»	обработка книг в целях получения материалов для новых экспериментов
II	«охотники за секретами»	сбор и обработка данных механических наук, свободных искусств и практических ремесел
III	«пионеры или изыскатели»	проведение новых экспериментов
IV	«составители»	систематизация всех наличных научных знаний (составление таблиц, сводок для более удобного извлечения из них общих наблюдений и законов)
V	«дарители или благодетели»	изучение всех опытов с целью внедрения их данных в практику
VI	«светочи»	составление указаний для новых опытов, более высокого порядка
VII	«прививатели»	реализация программ, разработанных «светочами»
VIII	«истолкователи природы»	выведение общих законов и аксиом (в латинском переводе добавляется, что эта операция проводится после консультации с остальными членами Дома Соломона)

Помимо основных членов Дома Соломона, имеется какое-то число новопосвященных и учеников, а также многочисленные слуги и помощники⁸⁵.

Описание организационной структуры, материальной базы научных исследований и научно-технических достижений Дома Соломона вместе с другими сведениями, относящимися к деятельности этого общества, занимает больше трети всего текста «Новой Атлантиды».

Страницы эти написаны с такой наглядностью, что здесь нет необходимости подробно останавливаться на их изложении. Тем более что пересказ научных достижений Бенсалема давно уже стал обязательной частью работ историков философии и науки, пишущих о Бэкон⁸⁶.

⁸⁵ *НА*, р. 164—165.

⁸⁶ Разбор научно-технических предвидений Бэкона, основанный на представлениях и достижениях современной науки, см.: *Бестужев И. В.* Будущее глазами мыслителя XVII века. (Из предисловия к научному предвидению). — В кн.: *Будущее науки*. М., 1966, с. 268—283.

Подчеркнем лишь, что деятельность Дома Соломона не ограничивается только научными исследованиями. В его руках, вероятно, сосредоточены также и главные отрасли производства, основанные на достижениях бенсалемской науки. По существу, Бэкон не разграничивает научной и производственной деятельности, превращая, таким образом, Дом Соломона в единый общегосударственный научно-производственный организм.

В ведении Дома Соломона находится горно-рудное дело и металлургия («производство новых искусственных металлов»), производство энергии и связанное с этим получение различных видов движения, стекольное дело, производство продуктов питания, ткачество, транспортные средства, производство оружия. В рамках единой системы, объединяемой Домом Соломона, развиваются и различные направления сельского хозяйства. Имеются «большие и разнообразные сады и огороды, в которых мы ценим не столько красоту, сколько разнообразие земли и почв, подходящих для различных деревьев и трав»⁸⁷. В этих садах и огородах достигается высокая продуктивность культурных растений. Большое внимание уделяется выведению новых видов растений и изменению пород животных.

Эти страницы «Новой Атлантиды» в некотором роде предвосхищают жанр научной фантастики, широкое распространение которого в европейской литературе XIX в. совпало по времени с промышленным переворотом и отчасти было им вдохновлено.

Однако наряду с чертами научно-технического прогресса «Новая Атлантида» несет и постоянные следы современного Бэкону уровня технологии. Наряду с прозорливыми идеями получения высоких температур («мы получаем жар, имитирующий жар солнца и других небесных тел»), искусственного света, сохранения и передачи звука на расстоянии, воздухоплавания мы сталкиваемся с рассуждениями — вполне в духе ренессансной натурфилософии — о зарождении из воздуха живых существ (лягушек, мух и др.), о выращивании растений без семян, одним смешением почв⁸⁸, о «вечном движении». При наличии стекол и приборов, позволяющих отчетливо рассматривать мельчайшие предметы,

⁸⁷ Ср.: *Утопия, 1953*, с. 162. Проблема искусной обработки почвы в связи с поиском путей процветания государства — общее место ренессансной политической мысли. Сам Бэкон усматривал в увеличении плодородия почв «наиболее естественный путь к богатству» (*Essays*, p. 461). Указывая на тот факт, что границы Британских островов не могут быть расширены, «поскольку Океан является непроходимой стеной, их окружающей», он указывал, что богатство нации может быть увеличено «почетным и безвредным путем — хорошей обработкой земли» (*Works*, v. 13, p. 23).

⁸⁸ Впрочем, натурфилософская идея самозарождения биологических объектов имела и определенное положительное значение, так как фактически подтачивала теологическую концепцию первотворения, хотя и не порывала с ней (см., в частности: *Вернадский В. И. Живое вещество*. М., 1978).

часть окон в Доме чужестранцев затянута промасленной тканью⁸⁹.

Это не недостаток воображения. Это земной фундамент фантазии, следы строительных лесов, без которых невозможно возведение самых величественных дворцов.

Особую заботу ученых Дома Соломона составляет здравоохранение (специальные «хранители здоровья» имелись, вероятно, в каждом городе) и продление жизни, в чем находит своеобразную материализацию идея гуманности и доброты⁹⁰. Именно научные достижения обусловили, по мысли Бэкона, рост благосостояния бенсалемитов и превращение Бенсалема в «счастливую и процветающую страну». Они служат постоянной и все более растущей базой гуманистической этики бенсалемского общества.

Общество «Новой Атлантиды» — это работающее общество. Организованный и упорядоченный труд — основа повседневного существования бенсалемитов, любящих праздники, торжественные церемонии и красочные представления. Все жители Бенсалема, с которыми мы встречаемся на страницах бэконовской утопии, к какой бы категории населения они ни принадлежали, заняты той или иной научной, производственной, административной деятельностью. Как и в «Утопии», в «Новой Атлантиде» нет места праздности. Вместе с тем «провозглашение принципа всеобщей обязательности труда, разумеется бесполезное с точки зрения общественного производства, само по себе мало что говорит историку, если он ничего не знает о характере сложившихся в обществе производственных отношений»⁹¹. Но именно эта сторона жизни бенсалемского общества почти не поддается анализу.

Важно, однако, отметить, что в тексте «Новой Атлантиды» нет прямых свидетельств экономической зависимости одной социальной группы от другой. И хотя, в отличие от Утопии, в Бенсалеме существуют деньги и денежные отношения, их роль далеко не безгранична. Характерно в этом плане решение Бэконом вопроса о роли золота в его идеальном обществе. Бэкон далек от гротескно-максималистского нигилизма Мора по отношению к золоту, но и у него оно низведено с пьедестала почета. Наряду с серебром и товарами золото служит для расчета в сделках с чужеземцами, причем для бенсалемитов в конечном счете оказывается безразличным (*it is all one*), каким из трех способов оформлять сделки⁹². Это безразличие весьма красноречиво.

⁸⁹ *НА*, р. 133. Здесь бэконовское описание почти ничем не отличается от соответствующего фрагмента «Утопии»: «Окна (у утопийцев. — В. К.) от ветров защищены стеклом, которое там в большом ходу, а иногда также тонким полотном, смазанным прозрачным маслом или янтарем...» (*Утопия*, 1953, с. 115).

⁹⁰ Ср. внимание, которое уделяет продлению жизни и охране здоровья Кампанелла (*Город Солнца*, с. 91—95).

⁹¹ *Штекли*, с. 254.

⁹² *НА*, р. 146.

«Новая Атлантида» лишена духа торгашества — неперменного компонента капиталистического общества, рождавшегося в недрах феодального строя, что свидетельствует лишний раз об определенной близости нравственных начал гуманистических утопий Бэкона, Мора, Кампанеллы⁹³.

Бэкон дважды повторяет, что в Бенсалеме государственные магистраты не берут взятки и приношений, поскольку получают достаточное жалование от государства⁹⁴. Что это? Запоздалое самобичевание отставного лорд-канцлера?⁹⁵ Или, напротив, убеждение, что только в идеальном государстве его служителям могут быть созданы условия, избавляющие их от перманентных сделок с совестью, от необходимости «дважды получать плату за одну работу»?⁹⁶ Ответить на эти вопросы трудно. Во всяком случае в «Опытах», рассматривая другое распространенное зло своего времени — ростовщичество, Бэкон констатировал: «...говорить об уничтожении ростовщичества бесполезно. Оно существовало в одном или другом виде, в той или иной степени. Так что с этим намерением надо отправляться в Утопию»⁹⁷.

Бэкон и отправляется в собственную Утопию — Бенсалем, структура которого «очищена» от ростовщичества и коррупции. Он, правда, не уточняет, какими путями были ликвидированы здесь эти язвы. Трудно, однако, ставить в вину мыслителю XVII в. подобное умолчание. Ясно одно: отсутствие ростовщичества, стяжательства, коррупции существенным образом отличает социально-экономический быт Бенсалема от европейского. Новые оттенки обретают здесь такие привычные для европейской мысли XVI—XVII вв. понятия, как «торговля» и «купец». Бэкон, рассматривавший в своих политических произведениях торговлю как «воротную вену» государственного организма, в одном из «Опытов»

⁹³ Утопный Мора, ведущие только внешнюю торговлю, также «обращают мало внимания на то, как им продавать: на наличные деньги или в кредит» (*Утопия*, 1953, с. 137). В свою очередь, Кампанелла замечает, что торговля у соляриев не в ходу, «хотя они и знают цену денег и чеканят монету для своих послов и разведчиков» (*Кампанелла. Город Солнца*, с. 85). Критическое отношение к буржуазно-торгашескому духу унаследовали от гуманизма и просветители XVIII в. «Мы видим, что в странах, где людей воодушевляет только дух торговли, все их дело и даже моральные добродетели становятся предметом торга. Малейшие вещи, даже те, которые требуют человеколюбия, там делаются или доставляются за деньги», — писал в трактате «О духе законов» Ш. Монтескье (*Монтескье Ш. Избранные произведения*. М., 1955, с. 433).

⁹⁴ *НА*, р. 131, 132.

⁹⁵ В 1621 г. парламент вынес Бэкону «импичмент» в связи с обвинением во взяточничестве. Бэкон был отстранен от всех должностей, приговорен к внушительному денежному штрафу и заключению в Тауэре, от которого был освобожден по распоряжению короля. Суд над Бэконом в конечном счете явился отражением растущего противоборства между парламентской оппозицией и правительством.

⁹⁶ *НА*, р. 132.

⁹⁷ *Essays*, р. 474.

утверждал (совершенно в меркантилистском духе): «Обогащение страны может происходить только за счет торговли с чужеземцами»⁹⁸. Торгует с другими странами и Бенсалаем. Но это особого рода торговля, ведущая к особому рода обогащению: «Не ради золота, серебра или драгоценных камней; не ради шелков, пряностей или других ценных товаров; но только ради... света» (т. е. ради приобретения сведений о новых достижениях науки, производства, искусств) ведут ее бенсалаемиты»⁹⁹. Не случайно «купцами света», как отмечено выше, именуют здесь ученых Дома Соломона, путешествующих с этой целью в другие страны мира. В «Новой Атлантиде» достигает высшего выражения один из принципов гуманистической этики Бэкона, рассматривавшего поиск знания как высшую цель человеческой деятельности и как высшее наслаждение человека.

Бэкон вводит в число персонажей «Новой Атлантиды» купца. Однако на страницах, где действует этот герой, речь идет о чем угодно — верованиях бенсалаемских евреев (кстати, и сам купец является членом еврейской общины Бенсалаема), роли Праздника семьи, особенностях брачных отношений и принципах морали, — но не о торговых операциях этого, не похожего на своих европейских коллег, купца. Можно только гадать, что последний имеет в виду, когда сообщает, что город возложил на него обязанности, связанные с приемом члена Дома Соломона¹⁰⁰. Как бы мы ни трактовали эти обязанности, подыскивая им параллели из практики европейского города, они не могут быть сведены к торговле в обычном смысле этого слова.

Идея прогресса науки позволила Бэкону освободить Бенсалаем от рабского труда, что знаменовало принципиальное завоевание утопической и социальной мысли. Эта черта, отличающая Бенсалаем от Утопии, сближает его с Городом Солнца Кампанеллы¹⁰¹. Однако, в отличие от утопий Мора и Кампанеллы, в идеальном государстве Бэкона существует социальная неоднородность населения.

Помимо ученых, служащих и слуг Дома Соломона, а также купцов, здесь имеются городские ремесленники, объединенные в компании (снова дань европейской традиции), административные служащие различных рангов¹⁰². Европейские путешественники встре-

⁹⁸ *Essays*, p. 465.

⁹⁹ *NA*, p. 146—147.

¹⁰⁰ *NA*, p. 155.

¹⁰¹ «Город Солнца», написанный ок. 1603 г., был издан на латинском языке в 1623 г. во Франкфурте-на-Майне. Мы не входим здесь в рассмотрение вопроса о возможности знакомства Бэкона с этим изданием во время работы над «Новой Атлантидой».

¹⁰² Бросается в глаза отсутствие каких бы то ни было упоминаний крестьянства и дворянства. Что касается крестьянства, то, как и в «Утопии», его отсутствие могло быть связано с полисной структурой государства. Воз-

чаются в Бенсалеме «со многими лицами не низшего достоинства» («not of the meanest quality») ¹⁰³; следовательно, они отличают и «лиц низшего достоинства», хотя критерии отличия и конкретный смысл понятия «meanest quality» не уточняются.

В обществе «Новой Атлантиды» сохраняется также и имущественное неравенство, о чем можно судить по описанию Праздника семьи. Как выясняется, семьи также отличаются по своему достоинству и в зависимости от этого получают различные по своей сумме денежные выплаты и льготы от государства ¹⁰⁴. Отдельные члены семьи могут находиться в состоянии нужды или упадка, которое, насколько можно судить из текста, связано скорее с причинами морального, нежели экономического порядка. Бэкон снова ничего не говорит о критерии, по которому констатируется состояние нужды в бенсалемском обществе. Между тем очевидно, что общий уровень жизни бенсалемитов гораздо выше уровня жизни в Европе конца XVI—начала XVII в. ¹⁰⁵

Важно подчеркнуть, что общество «Новой Атлантиды» не остается безучастным к своим членам, переживающим нужду или упадок. Определенные расходы по поддержанию материального благополучия граждан берет на себя государство. Однако основная забота об оказании помощи возлагается на семью. На Празднике семьи, «если кто-либо из семьи находится в нужде или упадке, выносятся распоряжение о помощи и доставлении достойных средств для жизни» ¹⁰⁶.

Таким образом, коммунистическому равенству Мора противопоставляется своеобразное равенство прав на социальную благотворительность. Идея социальной благотворительности и регулирования имущественного положения населения, получившая широкое распространение в политической мысли Возрождения, обсуждалась и позднее — как в сочинениях социалистов-утопистов

можно, сказывалось и общее отношение Бэкона к роли крестьянства. В политических и исторических трудах он постоянно рассматривал эту категорию населения, беря в расчет не столько его экономическое, сколько военно-политическое значение, в частности роль крестьян-пехотинцев, составлявших крепость английской армии. Бенсалем, который в течение многих столетий не вел не только сухопутных, но и морских войн, в такой силе, вероятно, не нуждался.

¹⁰³ *NA*, p. 147.

¹⁰⁴ *NA*, p. 148.

¹⁰⁵ Это следует не только из описания состояния науки, но и из того факта, что едва команда корабля, на котором рассказчик попал на остров, узнала, что «государство берет на себя обеспечение чужестранцев (1), которые пожелали бы остаться», она выразила недвусмысленное желание обратиться за таким обеспечением, вследствие чего корабельному начальству пришлось приложить «достаточные усилия», чтобы удержать ее от этого шага (*NA*, p. 147). Кстати, в прошлом, как сообщает управитель Дома чужестранцев, ни один из мореплавателей, попавших на остров, не пожелал возвратиться на родину (*NA*, p. 145).

¹⁰⁶ *NA*, p. 148.

XVIII—XIX вв., так и в откровенно буржуазных филантропических проектах, вплоть до настоящего времени¹⁰⁷.

Вопрос о социально-историческом смысле утопии Фрэнсиса Бэкона можно решить, только беря в расчет все свидетельства о жизни Бенсалема и о положении науки в бенсалемском обществе. Содержание «Новой Атлантиды» трудно свести к беллетризации идеи научной кооперации и государственного субсидирования научных исследований. Для пропаганды такой идеи были бы уместнее трактат, обращение к королю или эссе, которое могло бы найти место в очередном издании «Опытов», весьма популярных у современников Бэкона¹⁰⁸.

«Новую Атлантиду» делает социальной утопией не вера в прогресс науки, а вера в ее абсолютную социальную мощь. Наука, прогресс знания выступают в «Новой Атлантиде» как единственный врачеватель язв и пороков общества и человека, как сила, способная самостоятельно преобразовать общество, сделать его счастливым и процветающим.

Обращение Бэкона к жанру утопии с достаточной долей основания можно рассматривать как свидетельство того, что, несмотря на собственные панегирики, расточаемые время от времени Иакову I Стюарту, он ощущал противоречие между возможным социальным статусом науки и структурой современного ему общества. «Любая утопия, — замечает советский философ Э. Араб-Оглы, — сочетает в себе утверждение идеального общественного строя и критику существующего строя»¹⁰⁹. Не была исключением и утопия Бэкона. Главное отличие стюартовской Англии от Бенсалема очевидно. Если в последнем наука обладает исключительными социальными и политическими функциями, то в Англии начала XVII в. приходилось лишь мечтать об обществе, где науке принадлежит столь ответственная и почетная роль¹¹⁰.

¹⁰⁷ Наиболее развернутый характер идея социальной филантропии получила в конце XVII в. в сочинениях Дж. Беллеса. Еще и в этот период утопический проект Беллеса, как показала Т. А. Павлова, сохранял различные варианты дальнейшего развития: «... от него можно было идти к пропаганде буржуазного кооперативизма и филантропии... и к пропаганде социалистических принципов, как это сделал позднее Оуэн» (Павлова Т. А. Утопия Джона Беллеса. — Вопросы истории, 1978, № 11, с. 140). Два века спустя идея социальной филантропии заняла существенное место в утопии Э. Беллами и через его посредство была воспринята рядом современных буржуазно-либеральных мыслителей Запада.

¹⁰⁸ «Опыты» Бэкона, как правило, как раз и исходят из реальной социальной действительности. Между тем именно тема общественной роли науки в «Опытах» не затрагивается. Не составляет исключения и «опыт» «Of studies» (в лат. издании — «De Studies et Lectione Librorum»; в русском переводе — «О занятиях науками»).

¹⁰⁹ Араб-Оглы Э. В утопическом антимире. — О современной буржуазной эстетике, вып. 4. М., 1976, с. 98—99.

¹¹⁰ См.: White H. B. Peace among willow. The Hague, 1968.

Другое дело, что Бэкон вряд ли был способен предложить более или менее радикальный способ осуществления своего идеала. Эта антиномия желаемого и возможного, с точки зрения того или иного мыслителя, — одна из исходных позиций утопий. И в этом смысле незавершенность «Новой Атлантиды» усиливает ее утопический характер, обнаруживая объективную невозможность (и неспособность) мыслителя создать развернутую, непротиворечивую, динамичную модель других социальных и политических институтов, гарантирующих осуществление его идеала. Это тем более следует иметь в виду, что в работе «О достоинстве и приумножении наук» Бэкон счел нужным специально заметить, что в вопросах управления государством он решил хранить молчание, и отнюдь не потому, что считал себя неспособным сказать на эту тему «что-нибудь, что могло бы быть полезным и разумным»¹¹¹.

В описании деятельности Дома Соломона в «Новой Атлантиде» нет никаких свидетельств его подчиненности каким бы то ни было государственным учреждениям. Напротив, сам Дом Соломона является главной, если не единственной, реальной силой, определяющей существование и развитие Бенсалема.

Несмотря на то что в Бенсалеме существует религия, именно Дому Соломона принадлежит роль «зеницы ока»¹¹² и «путеводной звезды»¹¹³ бенсалемского общества. Полон глубокого смысла факт, что Дом Соломона учрежден задолго до появления на острове христианства. Основанный королем-законодателем Соламоной за три столетия до приобщения бенсалемитов к христианской вере, он с самого начала был ориентирован на «познание истинной природы всех вещей»¹¹⁴.

Один из ученых Дома Соломона исполняет позднее роль своеобразного восприемника христианства в Бенсалеми, разгадывая смысл «божественного знамения» и получая доступ к чудесным образом явленным книгам Ветхого и Нового Завета¹¹⁵. Эта попытка повенчать религию и науку — ярчайшее проявление одной из отмеченных К. Марксом теологических непоследовательностей английского мыслителя¹¹⁶. Но и в своей непоследовательности Бэкон оставался философом новой формации, вольно или невольно отводя первую и активную роль в этом союзе науке¹¹⁷. Одно это

¹¹¹ *De augmentis...*, p. 792.

¹¹² *NA*, p. 137.

¹¹³ *NA*, p. 145.

¹¹⁴ *NA*, p. 146.

¹¹⁵ *NA*, p. 137—138.

¹¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 2, с. 142.

¹¹⁷ Теория «двух истин», которой последовательно придерживался Бэкон, в начале XVII в. еще продолжала играть плодотворную роль в борьбе с пережитками средневековой схоластики за утверждение новых секуляризованных методов восприятия мира (см., в частности: Соколов В. В. Фрэнсис Бэкон — философ-новатор своей эпохи. — Вопросы философии, 1961, № 4). Бэкону же принадлежит, по нашему мнению, серьезная за-

лишний раз свидетельствует о необоснованности попыток современной западной историографии представить взаимоотношения религии и науки бэконовской эпохи как некую гармонию, а науку — как «защитницу веры»¹¹⁸.

Роль науки и ученых в бенсалеменском обществе подчеркнута многократно и самыми различными способами. Помимо непосредственного описания деятельности Дома Соломона, можно отметить упоминание о галерее, в которой выставлены скульптурные изображения всех великих изобретателей, начиная от первого хлебопашца и кончая Колумбом и изобретателем книгопечатания. Бэкон особо подчеркивает, что европейские ученые известны бенсалеменитам более достоверно, чем самим европейцам¹¹⁹.

О весьма значительных привилегиях членов Дома Соломона свидетельствует и беглое замечание о том, что только им предоставлено право сидеть рядом с тирсаном во время Праздника семьи¹²⁰.

Дому Соломона принадлежит право принимать решения по вопросу исключительной важности — об обнародовании научных открытий и изобретений. Члены Дома Соломона сами на своих совещаниях решают, какие из изобретений и открытий должны быть обнародованы, а какие — нет. Можно только гадать, какой критерий, по мнению Бэкона, должен быть положен в основу решения об обнародовании открытий. Видимо, не последнее место занимает их «полезность». Но, как явствует из текста, она не является единственным и даже решающим критерием. Публично оглашается лишь часть открытий, и именно та часть, которая находится нужной членам Дома. Из тех открытий, которые не обнародованы, некоторые сообщаются государству, т. е., вероятно, административным властям, остальные же хранятся в тайне¹²¹.

Таким образом, Бэкону удалось весьма однозначно решить вопрос, и поныне занимающий умы естествоиспытателей и представителей общественных наук, — разрубить гордиев узел социально-этических проблем, связанных с ответственностью за последствия научных открытий.

Вместе с тем позиция Бэкона в вопросе об оглашении научных открытий опровергает попытки некоторых современных буржуазных критиков обвинить Бэкона в том, что он будто бы не пред-

слагал в изменении баланса системы «двух истин» в сторону ее рациональной части, что объективно готовило отрицание этой теории в последующей материалистической философии.

¹¹⁸ См.: Westfall R. S. Science and religion in 17 century. New Haven, 1958.

¹¹⁹ *NA*, р. 166. Напомним, что утопийцы Мора, напротив, «даже не слышали о всех тех философах, имена которых известны в настоящем, известном нам мире» (*Утопия*, 1953, с. 145). Гораздо большее сходство обнаруживается в этом вопросе между «Новой Атлантидой» и «Городом Солнца».

¹²⁰ *NA*, р. 148.

¹²¹ *NA*, р. 165.

видел возможных опасностей, которые несет в себе развитие науки¹²². Иное дело, что и в своих представлениях о негативных сторонах прогресса Бэкон оставался на позициях оптимизма.

Однако его оптимизм во взглядах на науку не был безграничным. И это проявилось не только в отмеченной выше концепции «Новой Атлантиды», но и в весьма недвусмысленных его заявлениях, содержащихся в других произведениях¹²³.

В бэконовской концепции «социальных функций науки, призванной непосредственно поднять человека путем изменения материальных условий его жизни, — по замечанию И. С. Нарского, — можно видеть один из кульминационных пунктов философской антропологии Ренессанса»¹²⁴. Эта абсолютизация роли науки составляет главное отличие бэконовской утопии от утопии Т. Мора, который исходит из того, что основой идеального общества является отсутствие частной собственности. Впрочем, и моровская система равенства, помимо наличия рабского труда, допускает еще одно исключение, касающееся занятия науками. В Утопии лицам, которых отбирают «для основательного прохождения наук», предоставляется освобождение от физического труда. «Если кто из этих лиц обманет возложенную на него надежду, то его удаляют обратно к ремесленникам»¹²⁵. В полном соответствии с ренессансной идеей просвещенного правления, восходящей к Платону, из сословия ученых Утопии избираются основные должностные лица, включая и принцепса, а также священники (дань элитарным настроениям гуманизма).

У Бэкона ренессансная вера в могущество человеческого разума и связанный с ней идеал просвещенного правителя или правителя, опирающегося в своей деятельности на содействие ученых и философов, достигает своего крайнего выражения. Бенсалаемское общество не нуждается ни в просвещенном правителе, ни в ученых советниках, на чем настаивал Бэкон в философских и политических трактатах. Их роль берет на себя Дом Соломона — олицетворение сути бенсалаемского общества, его высшая духовная санкция.

Бэкон предложил, таким образом, свою схему решения сомнений Т. Мора относительно готовности носителей верховной власти повиноваться добрым советам философов¹²⁶. Наука «Новой

¹²² См., в частности: *Clarke S. F. Bacon's New Atlantis: Blueprint of Progress. — Future, 1972, v. 4, N 3.*

¹²³ В трактате «О мудрости древних» Бэкон отмечал: «Механические искусства могут приводить к противоположным результатам, могут приносить вред и находить средства исправить его» (*Bacon F. The wisdom of ancient. — Works..., v. 6, p. 660*).

¹²⁴ *Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII в. М., 1974, с. 72.*

¹²⁵ *Утопия, 1953, с. 123. О своеобразной «иерархии талантов» у соляриев см.: Штекли, с. 245.*

¹²⁶ *Утопия, 1953, с. 81.*

«Атлантиды» выступает как реальная носительница власти¹²⁷, а власть и политика оказываются растворенными в науке¹²⁸.

Такое решение проблемы власти в идеальном обществе — свидетельство оригинальности социологической концепции автора «Новой Атлантиды»; Бэкону были, разумеется, известны античные и ренессансные идеи организации власти. В политических трактатах, письмах-советах королю, парламентских речах Бэкон и сам отдал немалую дань рассуждениям о наилучшей форме правления. Он отчетливо понимал, что «наилучшая форма правления» — «вещь редкая и трудная для осуществления, так как и порядок, и беспорядок складываются из противоположностей»¹²⁹. Бэкон серьезно анализировал достоинства и недостатки как монархического, так и республиканского устройства. Но, исходя из конкретно-исторической «данности» и будучи противником смут и насилия в государстве, он не ставил вопрос о решительном превосходстве той или иной формы.

В «Новой Атлантиде» Бэкон, по существу, также не отдал предпочтения ни абсолютной монархии, ни республике. Возможно, он склонялся к распространенной в эпоху Возрождения и восходящей к античности концепции смешанного правления, с той только разницей, что место аристократии должна была занять коллегия ученых. В этой связи особое значение получает отмеченное выше отсутствие в тексте «Новой Атлантиды» каких бы то ни было намеков на существование в Бенсалеме дворянства тем более, что в других своих произведениях Бэкон подчеркивал, что дворянство — необходимая принадлежность монархий, где оно призвано сдерживать власть государя, тогда как в республиках его существование излишне¹³⁰.

Подводя итоги сказанному, следует отметить, что уже «Утопия» с ее попыткой распространить критерии гуманистической нравственности на социально-политическую сферу знаменовала собой рождение своего рода гуманистической социологии. Однако, перенося акцент с совершенствования личности на совершенствование общества, утопическая мысль, на наш взгляд, перерастала рамки собственно гуманистического мировоззрения.

Возникая в начальный момент переломной эпохи, эпохи, переходной от одной формации к другой, когда тенденции исторического развития еще не ясны, когда в сознании социального мыслителя историческая ситуация определяется как кризисная и открывается веер кажущихся реальными возможностей разрешения

¹²⁷ В трактате «О мудрости древних» Бэкон выделял два рода власти, которые предоставляет наука, — «власть над природой и власть над людьми» (см.: Bacon F. The wisdom of Ancient, p. 679).

¹²⁸ Ср. мысль Платона о слиянии воедино государственной власти и философии («Государство», V, 473 d).

¹²⁹ De augmentis... p. 419.

¹³⁰ Essays, p. 405.

кризиса, — утопическая мысль и выдвигает различные варианты такого разрешения. Исходя из признания социальной обусловленности любого идеологического феномена, включая утопию, нетрудно показать, что картина утопийского общества Мора в своих главных чертах создается по принципу полного отрицания существующего порядка вещей, прямой противоположности картине реально-исторической, что не снимает вопроса о конкретной связи того или иного элемента «Утопии» с социальной и культурно-идеологической практикой эпохи.

Социальная дистанция между реалиями I и II книги «Утопии» не просто велика, она вообще не укладывается в рамки мыслимых дистанций, обусловленных общественным сознанием эпохи. Напряжение, сопутствующее достижению идеальной цели, погашается за счет того, что проблема достижения вообще не ставится на повестку дня. Отсюда отмечавшийся многими исследователями так называемый «неисторизм» Утопии¹³¹, сам по себе имеющий четкую историческую обусловленность.

Вряд ли, однако, можно считать, что «Утопия» Мора и другие утопии XVI—XVIII вв. — «это скорее воспоминание о прошлом, нежели программа, обращенная в будущее»¹³². Не являясь программой действия, «Утопия» Мора, в частности, знаменовала собой гениальный прорыв в будущее, реальная значимость которого может быть верно оценена только на более высоком уровне развития социальной практики.

Что касается «Новой Атлантиды», то она представляет диалектически закономерный этап в развитии социального утопизма XVI—XVII вв. Обогащенная историческим опытом процесса первоначального накопления и развития научных знаний, «Новая Атлантида» вводила в систему социальной утопии развивающийся и самосовершенствующийся механизм науки, внося тем самым в утопическую мысль элемент развития, отсутствующий у Мора. Как и все философское наследие Ф. Бэкона, «Новая Атлантида» сыграла важную роль в выработке европейской мыслью XVI—XVII вв. идеи прогресса¹³³.

Вместе с тем Бэкон остался равнодушен к коммунистическому идеалу моровской «Утопии», в частности к идее утверждения общественной собственности. В этом его отличие от Кампанеллы, который связал с расцветом науки «свой идеал государства, построенного на коммунистических началах»¹³⁴.

И все-таки, по нашему мнению, нельзя (как это нередко делается) безоговорочно идентифицировать характер собственности в «Новой Атлантиде» и типы собственности современной Бэкону

¹³¹ См., в частности: Мортон А. Л. Английская утопия, с. 66.

¹³² Володим А. И. Утопия и история. М., 1976, с. 78.

¹³³ О становлении идеи прогресса см.: Бьюри Дж. В. The idea of progress. N. Y., 1955; Поллард С. The idea of Progress. History and Society. London, 1971.

¹³⁴ Штеккли, с. 235.

Европы. Не претендуя на окончательное решение вопроса, выскажем несколько соображений. В тексте нет ни одного (1) свидетельства о наличии у бенсалемитов собственности (капиталистического либо феодального типа), позволяющей вести частное производство, основанное на эксплуатации. Более того, как мы видели, фактически все средства промышленного и сельскохозяйственного производства сосредоточены в ведении Дома Соломона — всеобъемлющей социально-производственной, научной и социально-политической организации Бенсалема. Другими словами, Дом Соломона выступает как монопольный собственник основных средств производства. Можно было бы говорить о преобладании корпоративной собственности в Бенсалеме, если бы Дом Соломона не был единственной корпорацией, обнимающей основные стороны социально-экономической и социально-политической жизни общества. Поэтому, может быть, имеет смысл говорить о наличии в бэконовской утопии государственной собственности, учитывая при этом специфический характер организации самого государства.

Однозначно расценивать «Новую Атлантиду» как утопию буржуазную, как это делал в свое время Э. Бернштейн, — значит искусственно огрублять ее социальный и исторический смысл¹³⁵. Идея общественной роли науки, ее значения как социально-преобразующей силы, идея теснейшего союза научного знания и производственной деятельности в интересах человека вряд ли может быть сведена только к интересам предпринимательских классов — буржуазии и нового дворянства XVI—XVII вв. Утопия — это всегда или почти всегда отрыв от повседневной практики того или иного класса, неизбежно влекущий за собой вторжение в сферу интересов других классов и социальных групп.

Характеризуя мировоззрение Бэкона в целом, В. Ф. Асмус отмечал, что его философия вовсе не была прямым выражением чисто утилитарных тенденций буржуазной практики¹³⁶. С еще большими основаниями эту характеристику можно отнести к «Новой Атлантиде», которая подтверждает известную мысль Ф. Энгельса, что люди, основавшие современное господство буржуазии, были чем угодно, но только не людьми буржуазно-ограниченными¹³⁷.

Обгоняя непосредственные практические интересы буржуазии и обуржуазивающегося нового дворянства, «Новая Атлантида», впитавшая живительные соки Возрождения, воплощала в себе стремление различных социальных слоев к более разумному устройству общества на основе внедрения в социальную практику новых и все более расширяющихся знаний об окружающем мире.

¹³⁵ Первым на невозможность жестких и однозначных оценок социального смысла «Новой Атлантиды» обратил внимание С. Лурье (см. его предисловие к кн.: Бэкон Ф. Новая Атлантида. Пг., 1919).

¹³⁶ Асмус В. Ф. Фрэнсис Бэкон. — В его кн.: Избранные философские труды, т. I. [М.], 1969, с. 211.

¹³⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 347.

В. Ф. Мордвинцев

ВАСКО ДЕ КИРОГА И «УТОПИЯ» ТОМАСА МОРА *



тром 6 июля 1535 г. в Тауэре по приказу короля был обезглавлен великий английский гуманист Томас Мор. Так погиб автор «Золотой книги, столь же полезной, как забавной, о наилучшем устройстве и новом острове Утопии», изданной в Лувене в 1516 г. Эта книга за короткое время выдержала большое количество изданий, ее перевели на многие европейские языки. Ею зачитывались, учили наизусть, подражали, а некоторые, поверив «остроумной мистификации», готовы были отправиться на поиски Утопии¹, государства с наилучшим общественным строем, где отсутствовала частная собственность, где не существовало ни бедняков, ни богачей и вся жизнь была построена на разумных началах. Оценивая это произведение, французский гуманист Гийом Бюде писал в одном из своих писем: «И наш век и последующие века сочтут его историю школой верных и полезных начал, из которой каждый сможет брать и приспособлять перенятые установления к собственному своему государству»².

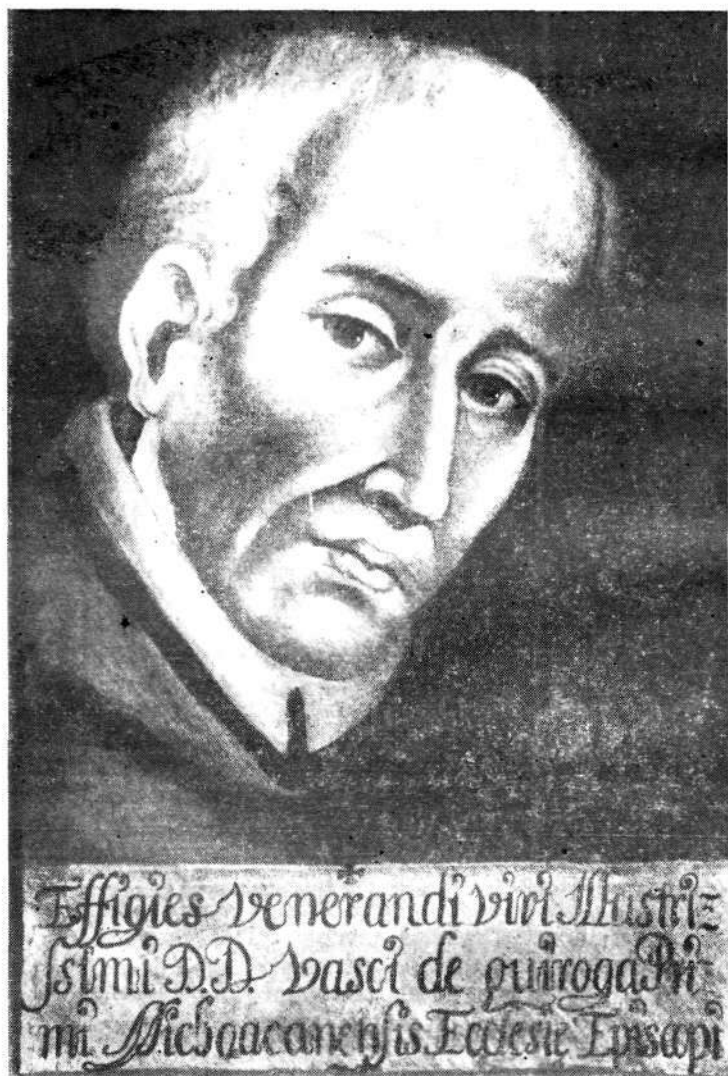
Не прошло и месяца со дня трагической смерти автора знаменитой книги, когда 24 июля, в далекой, только что завоеванной испанцами Мексике, член Второго королевского присутствия судья Васко де Кирога в своем обширном послании в Королевский Совет Индий написал: «Тот самый Томас Мор, придумавший великолепный общественный порядок, который он предварительно характеризует, описывает и обосновывает в форме диалога, как если бы его намерением было изложить, указать, подтвердить и доказать с помощью разумных доводов причины, по коим он считал весьма легко достижимым, полезным, возможным и необходимым установление этого общественного порядка среди людей, по своим чертам характера походивших на обитателей Нового Света»³. Он выразил восхищение Томасом Мором, который, по

* Автор выражает глубокую признательность Э. И. Плавскину за оказанную помощь в подготовке настоящей статьи.

¹ См.: *Осиновский И. Н.* Томас Мор и его «Утопия». — В кн.: *Утопия*, с. 19.

² Там же, с. 94.

³ *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias, bajo la dirección de los sres. D. Joaquín F. Pacheco y Francisco de Cardenas y D. Luis Torres de Mendoza.* Madrid, 1864, v. X, p. 511 (далее это собрание документов будет обозначаться сокращенно — *CDIA*).



Васко де Кирога.
Портрет из испанской рукописи конца XVI в.

его словам, ни разу не побывав в Новом Свете, описал обычаи и нравы, царившие среди аборигенов этого континента, и в частности в Новой Испании. Заканчивал Кирога свое послание заявлением, что «Утопия» Томаса Мора вдохновила его на создание законов, которые позволили бы устранить противоречия между испанцами и индейцами и сохранить те порядки и обычаи, которые, по его мнению, напоминали состояние людей «Золотого века» и времен первых апостолов⁴.

*

Известно, что утопические идеалы Томаса Мора были встречены его современниками по-разному: от резкой враждебности до горячего одобрения. Следует напомнить, что в Новый Свет устремлялись не только авантюристы всех мастей, разрушившие высоко развитые индейские культуры, но и люди, мечтавшие построить «град божий» на новых землях. Для некоторых из них утопический остров Томаса Мора обретал вполне реальные очертания в Новом Свете. Раздвижение границ «знаемого» человечества создало потенциальную возможность (пусть даже и вымышленную, но наверняка желаемую) наложения, совмещения утопического общества Томаса Мора с жизнью индейских племен в Новом Свете. Как справедливо пишет советский исследователь И. Н. Осиновский, «у Томаса Мора были и горячие приверженцы, мечтавшие и даже пытавшиеся осуществить на практике коммунистические принципы «Утопии». Прежде всего это — испанские гуманисты Хуан Мальдонадо и Васко де Кирога. С их точки зрения, открытие Америки, познакоившее Европу с индейцами, не испорченными цивилизацией, создавало реальную возможность возродить «золотой век». Только на сей раз золотой век мыслился как возврат к апостольским временам раннего христианства»⁵.

К сожалению, отсутствие документов не позволяет достаточно полно проследить жизненный путь Васко де Кироги до его прибытия в Новую Испанию (Мексику), да и круг источников, относящихся к его деятельности в Мексике, также невелик. К тому же многое из того, что было написано Кирогой, утрачено. И все же попытаемся восстановить некоторые основные вехи биографии этого выдающегося испанского гуманиста.

Васко де Кирога родился в 1470 г. в городе Мадригаль де лас Альтас Торрес (Старая Кастилия). Его родители происходили из Галисии и принадлежали к старинному дворянскому роду. Существует предположение, что Кирога окончил университет в Вальядолиде или Саламанке⁶ и получил звание лиценциата кано-

⁴ CDIA, v. X, p. 512.

⁵ Осиновский, с. 131—132.

⁶ На Вальядолиде как место университетского обучения Кироги указывает Уоррен (см.: Warren F. Vasco de Quiroga and his pueblohospitals of Sanza

ческого права. О степени его образованности можно судить хотя бы по тому, что в дошедших до нас его сочинениях он цитирует, помимо Священного Писания и отцов церкви, также классических авторов античности — Лукиана и других — и современных ему деятелей гуманистического движения — Томаса Мора, Гийома Бюде, Себастьяна Бранта, Антонио де Гевару и др. За годы пребывания в Новой Испании он составил довольно большую библиотеку; она состояла из 626 книг, которые были завещаны основанной им в Мичиокане коллегии Святого Николая⁷.

Долгое время Кирога служил судьей в Вальядолиде⁸. В 1525—1526 гг. он находился в североафриканском городе Оране и, исполняя обязанности судьи-ревизора, расследовал деятельность местной испанской администрации. Здесь же ему впервые удалось приобрести опыт общения с нехристианами — евреями и маврами⁹. Этот опыт впоследствии пригодился ему в Новой Испании. Кристоаль Кабрера позднее сообщал, что Кирога «подобно Фабрицию отвергал богатство, был трудолюбив и обладал высочайшим чувством ответственности»¹⁰. В 1526 г. он участвовал в подписании мирного договора с мавританским государством Тремесеном¹¹.

Затем следы Кироги на некоторое время теряются и вновь обнаруживаются лишь около 1530 г., когда он вошел в состав Второго королевского присутствия (*Segunda Audiencia Real*) для управления Новой Испанией. Во главе его был поставлен епископ Санто Доминго Себастьян Рамирес де Фуэнлеаль. Среди инструкций и распоряжений члены Присутствия везли подписанный Карлом V и его матерью доньей Хуаной декрет от 2 августа 1530 г., запрещающий под страхом сурового наказания порабощать индейцев и предписывавший всем испанцам в течение месяца со дня провозглашения королевского декрета зарегистрировать в кабиљдо (муниципальный совет) гор. Мехико своих рабов¹². Это запрещение вызвало настоящую бурю протестов со стороны испанских конкистадоров-энкомендеро. Несмотря на запрет, они продолжали обращать в рабство индейцев, которых присылали им в качестве

Fe. Washington, 1963, p. 10). Рубен Ланда утверждает, что Кирога обучался в Саламанкском университете (см.: *Landa R. Don Vasco de Quiroga. Barcelona, 1965, p. 24*).

⁷ *Julian Bonavil. Historia del colegio primitivo y nacional de San Nicolas de Hidalgo. Morelia, 1958, p. 14*.

⁸ *Landa R. Op. cit., p. 27*.

⁹ *Warren F. Op. cit., p. 14—16*.

¹⁰ Кристоаль Кабрера в 30-е годы XVI в. находился в Мексике и в течение семи лет был одним из помощников Васко де Кироги. В конце своей жизни, находясь в Риме, он написал небольшое послание, в котором рассказал о миссионерской деятельности Кироги. Послание цит. по: *Virtus Ernest J. Cristobal Cabrera on the Missionary Methods of Vasco de Quiroga. — Manuscripta, V, 1961, p. 21*.

¹¹ *Warren F. Op. cit., p. 16*.

¹² *Landa R. Op. cit., p. 15*.

дани зависимые от них индейские племена, и захватывать с помощью оружия земли, принадлежавшие мирным индейцам, а самих индейцев превращать в рабов. Испанские колонизаторы засыпали Королевский Совет Индий письмами и жалобами, требуя отменить неразумный, с их точки зрения, декрет.

13 декабря 1529 г.¹³ Кирога получил аудиенцию у Карла V и вскоре был назначен судьей во Втором королевском присутствии. Чтобы получить это высокое назначение, необходимо было иметь влиятельных покровителей. В этой роли, вероятно, выступили епископ Тавера, с июля 1529 г. главный советник императора, и Берналь Диас де Луко, секретарь Королевского Совета Индий, с которым Кирога находился в дружеских отношениях¹⁴.

9 января 1531 г. Васко де Кирога вместе с другими членами Королевского присутствия прибыл в столицу Новой Испании и сразу же приступил к исполнению своих обязанностей. Он разъезжал по стране, выслушивал многочисленные жалобы индейцев, внимательно присматривался к их жизни. Среди прочих членов Присутствия Кирога выделялся своей справедливостью по отношению к местному населению и прилагал большие усилия для восстановления правосудия. Вскоре за ним укрепилась репутация честного человека, ревностно исполняющего королевские декреты и понимающего нужды угнетенного коренного населения Новой Испании. Недаром в королевских грамотах и посланиях Кирога характеризовался как «преданно исполняющий королевские инструкции и указания относительно хорошего обращения с индейцами и вершащий праведный суд»¹⁵. Больше всего его занимали проблемы обращения индейцев в католическую веру и поиски средств спасения их от насилия со стороны испанцев и вымирания от голода и болезней. Решение этих проблем поначалу мыслилось им в рамках колониального режима.

14 августа 1531 г. спустя семь месяцев после прибытия в Новую Испанию, Васко де Кирога направил в Королевский Совет Индий небольшое послание, в котором выразил надежду, что «с божьей помощью воссоздаст первоначальную церковь (*iglesia primitiva*)». Он предложил создать специальные индейские поселения на пустующих и необрабатываемых землях, «где, работая и возделывая землю, они (индейцы. — В. М.) смогут содержать себя своим трудом и будут управляемы в соответствии со всеми хорошими правилами государственной жизни; там же будет построен небольшой и дешевый дом для двух, трех или четырех монахов, которые будут присматривать за ними до тех пор, пока добродетель не станет для индейцев естественной»¹⁶. По мнению

¹³ Warren F. Op. cit., p. 22.

¹⁴ Ibid., p. 18.

¹⁵ Documentos inéditos o muy raros para la historia de México. México, 1974, p. 438.

¹⁶ CDIA, v. XIII, p. 424.

Кироги, осуществление его предложения «без сомнения, было бы очень полезно и необходимо»¹⁷. Монахи должны следить за индейцами, проповедовать христианское вероучение, по его законам воспитывать и строить новые семьи. В этом первом своем письме Кирога заботился прежде всего о христианизации индейцев, но пытался также попутно решить и некоторые социальные проблемы. Он считал, что в подобных поселениях индейцы избавятся от голода, нужды и болезней, а также будут ограждены от произвола со стороны испанских колонизаторов. Он выразил надежду, что такие поселения, которые он называл *puevas republicas*, будут созданы в каждой провинции.

Это послание свидетельствует о том, что Кирога уже в это время стоял на позициях «христианского гуманизма», близких к позициям Томаса Мора, но о самом Море и его произведениях в это время он, видимо, еще ничего не знал. Знакомство с «Утопией» Мора состоялось, однако, вскоре; во всяком случае, до 5 июля 1532 г., когда было подготовлено к отправке в Испанию новое послание Васко де Кироги. Есть документальные свидетельства того, что письмо дошло до короля, но до сих пор оно не обнаружено ни в каких архивах и никогда не публиковалось, хотя посланные одновременно донесения других членов Присутствия были напечатаны. Впрочем, о содержании этого документа можно составить достаточно полное представление по упоминаниям о нем, содержащимся в дошедшем до нас большом послании Кироги от 24 июля 1535 г. В этом послании он неоднократно вспоминал, что послал ранее в Королевский Совет Индий свой проект организации власти в Новой Испании, написанный под непосредственным влиянием «Утопии». Он писал, что книга Мора, «человека преславного, обладающего умом поистине сверхчеловеческим, книга о наилучшем состоянии государства послужила для меня образцом при написании моего плана»¹⁸. Он сообщил, что послал вместе с проектом и перевод некоторых отрывков книги Томаса Мора в Испанию¹⁹.

В библиотеке Техасского университета хранятся экземпляры «Утопии» в базельском издании 1518 г. Книга некогда принадлежала Хуану де Сумарраге, епископу Мехико. На полях имеются надписи. Некоторые строки подчеркнуты, выделены те места, где описывается общественный строй утопийцев. Может быть, это сделал Васко де Кирога? Ведь известно, что он пользовался библиотекой Сумарраги. Но, как пишет американский исследователь Финтен Уоррен, при тщательном сличении почерка оказалось, что заметки сделаны не рукой Кироги²⁰. Пометки могли принадлежать

¹⁷ Ibid., p. 420.

¹⁸ CDIA, v. X, p. 512.

¹⁹ CDIA, v. X, p. 511.

²⁰ См.: Warren F. Op. cit., p. 30.

и другому поклоннику Мора, францисканцу Торибио де Мотолиния, автору «Истории индейцев Новой Испании»²¹, либо самому хозяину книги: Сумаррага был последователем Эразма Роттердамского и благожелательно относился к проектам Кироги.

Между тем проекты Васко де Кироги не встретили одобрения ни у местных властей Новой Испании, ни у властей метрополии. Более того, королевским декретом от 20 февраля 1534 г. было официально санкционировано и узаконено обращение индейцев в рабство. Королевская власть тем самым пошла на уступки энкомендеро. Это новое распоряжение короны возмутило Кирогу. В ответ он и написал «Памятную записку лиценциата Кироги касательно некоторых распоряжений Королевского Совета Индий» от 24 июля 1535 г. Послание, предназначавшееся одному из выскопоставленных деятелей Королевского Совета Индий²², проникнуто духом протеста против декрета, разрешившего обращать индейцев в рабство. Кирога считал, что появлению этого декрета способствовали плохие советники, которые «не были достаточно свободны от дурных страстишек алчности или иной личной корысти»²³. Он назвал постановление 1530 г., запрещающее рабство индейцев, «справедливым, богоугодным и истинным»; по его мнению, его «не только не следовало отменять, но, напротив, надобно многократно подтверждать его как нечто справедливое, богоугодное и почтенное, весьма верное, истинное и совершенно очевидно хорошее»²⁴.

Кирога дал собственную оценку конките, определил свое отношение к покоренным индейцам и к конкистадорам. Он связывал испанскую колонизацию с распространением веры, постоянно подчеркивал, что все злоупотребления, совершаемые испанцами в Новом Свете, наносят огромный вред делу христианизации индейцев. Индейцы составляют особый род «неверных». Они не только не знают никакой государственности, но и не знакомы с именем Христа. Поэтому война против них не оправдана, так как они не являются злейшими врагами христиан; к индейцам надо идти с миром и дружбой. Он утверждал, что туземцы могут быстро усвоить новую религию, так как они уже подготовлены для этого. Индейцы «не причиняли бы нам вреда, не препятствовали бы нашему продвижению и возвращению нашего имущества, не бунтовали бы и не противились бы проповеди Евангелия, если бы Еван-

²¹ Losada A. Fray Bartolome de las Casas a la luz de la moderna critica historica. Madrid, 1970, p. 74.

²² Марсель Батайон выдвигает гипотезу, что это послание предназначалось Берналю Диасу де Луко, исполнявшему в то время обязанности судьи в Королевском Совете Индий и защищавшему интересы индейцев (Bataillon M. Vasco de Quiroga et Bartolome de Las Casas. — *Revista de Historia de America*, N 33 (June, 1952), p. 83).

²³ CDIA, v. X, p. 333.

²⁴ Ibid., p. 341.

гелие предлагалось им в соответствующих условиях и, как я уже говорил, мы являлись бы к ним как пришел к нам Христос, творя добро, а не зло; обнаруживая благочестие, а не жестокость; проповедуя им нашу веру, исцеляя больных и ухаживая за ними; являя во всех наших делах милосердие, доброту и христианское благочестие»²⁵.

Кирога дал нелестную характеристику испанцам. Он писал, что большинство из них погрязло в грехах, они алчны, безмерно тщеславны, лживы, любят золото, роскошь, пышные одежды. Они не заинтересованы в заселении этой земли и распространении христианства, а хотят лишь извлекать богатства из рудников, нещадно эксплуатировать индейцев. «Мы, испанцы, — писал Васко де Кирога, — держим их в тяжком и злосчастном плене не для того, чтобы лучше преподать им наше вероучение, и не для того, чтобы они служили в наших домах, как, нагло обманывая всех, твердят дурные осведомители, а для того, чтобы загнать их в рудники, где они вскоре умирают ужасной смертью, живут умирая и умирают живя, и где, отчаявшиеся, они вместо восприятия нашей веры научаются проклинать день, в который родились, и молоко, которым были вскормлены»²⁶. Испанцам он противопоставил индейцев, которым свойственны доброта, простота, послушание, презрение всего, что так дорого сердцу испанца. Души индейцев напоминают чистый воск, из которого можно лепить все, что угодно, они податливы как к дурным, так и к хорошим поступкам. «О, сколь велика будет наша вина, — восклицал Кирога, — если мы привьем им пороки наших дурных и несовместимых с христианством обычаев!...»²⁷

Когда Васко де Кирога писал свое письмо в Совет по делам Индий, в его руки случайно попала небольшая книга античного сатирика Лукиана из Самосаты «Сатурналии»²⁸, перевод которой с древнегреческого на латинский сделал Томас Мор²⁹. Эта книга оказала на него такое впечатление, что он тут же воспроизвел большой отрывок из нее. В ней его внимание привлекла легенда о «золотом веке».

Лукиан, хотя и несколько юмористически, описывает беспечную жизнь людей «золотого века», или века царствования Сатурна, «когда все рождалось несеемное, неспашанное и не то что колосся, а были готовыми и печеный хлеб и мясо, когда вино текло реками, а ручьи бежали медом и молоком», «люди были добрые, золотые люди»³⁰. В те времена не было ни рабов, ни

²⁵ Ibid., p. 354.

²⁶ Ibid., p. 378.

²⁷ Ibid., p. 484.

²⁸ Об этом факте пишет сам Васко де Кирога (см.: *CDIA*, v. X, p. 483).

²⁹ *CDIA*, v. X, p. 495.

³⁰ Лукиан. Собрание сочинений, М.; Л., 1935, т. I, с. 639.

господ, ни бедняков, ни богачей, царей же избирали только на время праздников.

Такое идиллическое состояние Кирога усматривал и у туземцев Нового Света. «Когда я иногда задумываюсь над тем, — писал он, — что открывается моим глазам, меня поражает, что здесь, в Новом Свете, царит золотой век, и восхищают здешние простодушнейшие, скромнейшие, покорнейшие и послушнейшие люди, не знающие ни высокомерия, ни тщеславия, ни какой-либо корысти. Они довольствуются тем малым, что приносит им сегодняшний день, нисколько не думая о завтрашнем, без забот и печали встречая горести, которые они в своей жизни не считают чем-то важным»³¹. Кирога обратил внимание на отсутствие частной собственности у индейцев, на тот факт, что они с презрением относятся к золоту, серебру и драгоценным камням. Хотя они и украшают себя на время праздников, но не похваляются при этом. Он писал, что благодаря плодородию почвы они собирают урожай, не затрачивая никакого труда на обработку земли. Он постоянно подчеркивал, что у туземцев Нового Света не существовало рабства в его истинном смысле, а только естественная служба, основанная на равенстве в положении господина и слуги. Касиков и старейшин (*principales*) индейцы избирали всеобщим голосованием. И как бы в подтверждение своих слов Кирога привел слова Сатурна из книги Лукиана, где бог говорит, что в его время царило «общее равенство всех, и рабов и свободных, потому, что при мне вовсе не было рабов»³².

Легенда о «золотом веке» пользовалась большой популярностью в эпоху Возрождения. Писатели и поэты, философы и политические деятели восторженно отзывались о легендарном «золотом веке», противопоставляя это «идеальное» состояние современным им общественным отношениям. Вокруг легенды разгорались споры. «И чем популярнее становились рассказы о счастливых временах, — пишет советская исследовательница Л. С. Чиколини, — когда материальные блага были общими, тем настойчивее защитники частной собственности тоже вспоминали миф о золотом веке. Poleмика приобретала социальную заостренность, становилась частью споров о собственности и наилучшем государстве, свидетельствовала об ожесточенной идеологической борьбе. Особо явственно этот мотив зазвучал в середине и во второй половине XVI века»³³.

То, что для европейцев состояние «золотого века» было далеким и легендарным, желанным и невозможным, для Кироги было реальностью. Он увидел его в жизни и быту американских

³¹ *CDIA*, v. X, p. 490—491.

³² Лукиан, т. I, с. 639—640.

³³ Чиколини Л. С. Идея общности имущества и споры о золотом веке в итальянской литературе XVI—начала XVII столетия. — В кн.: История социалистических учений. М., 1976, с. 53.

индейцев³⁴. Но, подчеркивая высокие морально-этические качества людей «золотого века», Кирога понимал их несовершенство. Он считал, что состояние «золотого века» не способно дать полное счастье человеку, который зависел от случайностей, от неблагоприятного стечения разнородных обстоятельств. Человек становился жертвой слепых стихий природы, голода, болезней или чужого произвола (будь то местный касик или испанский завоеватель). Состоянию же цивилизации при всех ее недостатках свойственны и положительные черты: искусство политической жизни (*arte de policia*), развитие наук и ремесел, наличие городов, а самое главное — христианство. Кирога поставил перед собой задачу: преодолеть отрицательные стороны как «цивилизации», так и «золотого века» и создать новое состояние, новых людей — «совершенных христиан».

Но Кирога хорошо понимал, что нельзя механически перенести существующие законы на индейское население. «Невозможно, да и не нужно представлять себе, примысливать, подгонять и воспринимать здешнюю жизнь в свете наших законов и по образу и подобию нашему... — писал он. — Управлять ими легко при помощи законов, распоряжений и обычаев, близких к тем, которые у них существуют и которые соответствуют законам и обычаям золотого века настолько, что можно сказать с уверенностью — если в одном пункте они и не сходны с заповедями нашей христианской религии, то очень близки к ним во всем остальном»³⁵. Выработать законы, пригодные для туземного населения, помогла ему «Утопия» Томаса Мора, с которой он познакомился, находясь в Новом Свете³⁶. «Для Кироги, — пишет известный мексиканский исследователь Сильвио Савала, — «Утопия» имела реальное значение, не была пустой мечтой, а представляла нечто такое, что могло быть использовано»³⁷.

Особое внимание Кироги привлекла политическая система утопийского общества. Организация разбросанного на больших территориях местного населения в города, «смешанная» форма правления, строгое соблюдение всеми немногочисленных законов — все это, по мнению Кироги, необходимо привить индейскому населению. Он набросал схематичный план структуры такого будущего города, основные черты которого заимствовал из «Утопии».

Кирога предложил собрать индейцев в города. Городское население должно было по его плану составлять около шестидесяти тысяч человек. Все они, писал Кирога, «как в духовной, так и

³⁴ Об особенностях восприятия быта индейцев Нового Света в связи с легендой о «золотом веке» см. статью Э. И. Плавскина в настоящем сборнике.

³⁵ *CDIA*, v. X, p. 492.

³⁶ Об этом пишет сам Кирога.

³⁷ *Zavala Silvio. Sir Thomas More in New Spain. A utopian adventure of the Renaissance. London, 1955, p. 12.*

в мирской жизни будут управляться и руководиться, словно одна большая семья». Основной хозяйственной ячейкой в этих городах должна быть патриархальная семья, объединяющая от десяти до шестнадцати супружеских пар (*casados familiares*). Всего в городе — шесть тысяч семей³⁸. Почти то же самое мы видим и в «Утопии». «Дабы не сделался город многолюднее, — писал Т. Мор, — или не мог разрастись он сверх меры, остерегаются, чтобы одно хозяйство — каковых, не считая окрестностей, в каждом городе шесть тысяч, — не имело менее десяти и более шестнадцати взрослых. Число же невзрослых никак не может быть ограничено»³⁹.

Во главе семьи стоят отец и мать семейства, пользующиеся всеобщим уважением и которые должны нести ответственность за всех своих членов. Каждый должен повиноваться им и без возражений принимать наказание, если он того заслуживает. Точно такие же патриархальные отношения в семье царят и в утопийском обществе.

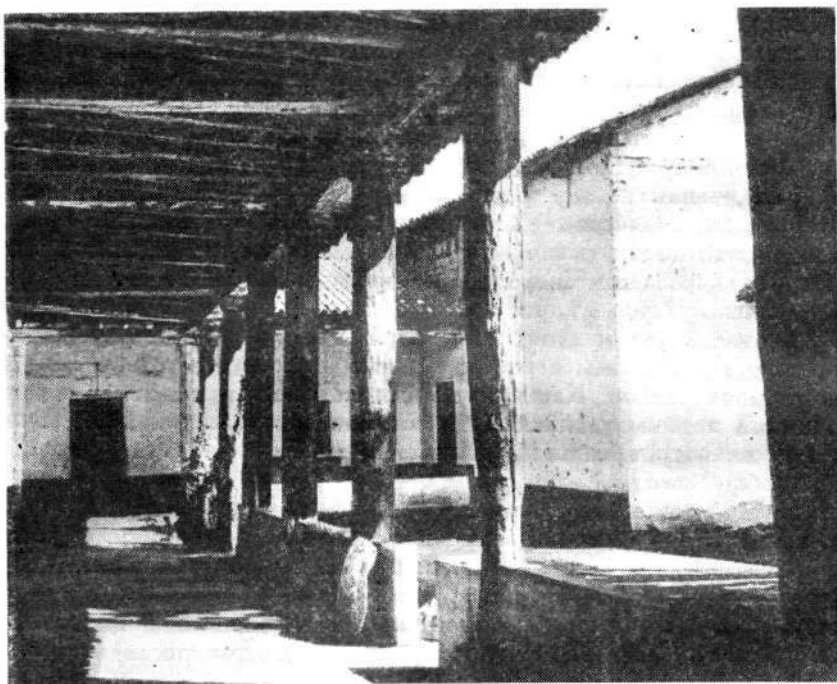
Над каждым тридцатью семьями стоит присяжный (*jurado*)⁴⁰. Над сорока присяжными — один рехидор (*regidor*). Кроме того, индейцы должны избрать из числа присяжных одного или двух обычных алькальдов (*alcaldes ordinarios*) и одного текатекаля (*tecatecle*). А над всеми стоит старший алькальд (*alcalde mayor*) или коррехидор (*corregidor*). Два последних должны быть испанцами и назначаться королем или от его имени аудиенсией.

Характерно, что Кирога предлагает ввести такую организацию управления городами, которая основана не на совершенно новой, принципиально отличной от уже существующей системы, а сравнительно легко осуществимой, приемлемой как для испанской короны, так и для индейцев. Отсюда не механическое копирование политической структуры утопийского общества, а ее переработка применительно к уже существующим социальным отношениям в Новой Испании. Вся терминология заимствована им не из «Утопии», а из реалий испанской административной системы. Он сохраняет испанское муниципальное устройство, в котором сочетается внутреннее самоуправление с контролем со стороны испанской короны. Такую форму правления он обозначает понятием «смешанная» форма правления (*policia mixta*).

³⁸ *CDIA*, v. X, p. 500. Определяя постоянное городское население в шестьдесят тысяч человек, Кирога, вероятно, исходит из того, что семья должна состоять все же из десяти взрослых членов. Если принять вторую цифру, то численность городского населения должна быть во много раз больше. Следует отметить, что Т. Мор, определяя точнее количество семей в утопийском городе и численность семьи, нигде не дает точных данных о размере населения города.

³⁹ *Утопия*, с. 191.

⁴⁰ В «Утопии» каждые тридцать хозяйств ежегодно избирали филарха или другое название — сифографа (см.: *Утопия*, с. 180).



*Развалины госпиталя Санта Фе де ла Лагуна.
Современная фотография.*

Его проект не нашел поддержки ни в Новой Испании, ни в метрополии. Несмотря на это и на все трудности, Кирога на свои собственные средства приступает к его исполнению. Он начал строить два поселения, которые назвал Поселение-приют Святой Веры (*pueblo hospital Santa Fe*). Кирога дал своему поселению наименование средневекового благотворительного учреждения — приют (*hospital*). В Европе в эту эпоху еще сохранился этот институт, находившийся в ведении церкви. В его функции входило: давать приют странникам, лечить больных, воспитывать сирот. В Новой Испании первые приюты возникли через несколько лет после завоевания ее испанцами. Монахи превратили приюты в центры по христианизации индейцев. Кирога, дав такое название своему Приюту Святой Веры («Святая вера»), приходит к мысли, что эти приюты не должны ограничиваться только христианизацией индейцев. Они должны стать таким поселением, в котором можно было бы осуществить некоторые принципы утопического общества. Свои Приюты Святой Веры Кирога называл *republica del hospital*, подчеркивая тем самым, что его приюты

носят не просто благотворительный характер, а являются определенным политическим учреждением.

Вся жизнь внутри Приютов Святой Веры регулировалась разработанными Васко де Кирогой «Правилами и распоряжениями относительно управления Приютами Святой Веры Мехико и Мичоокана». Этот документ дошел до нас не полностью и был найден в середине XVIII в. первым биографом Кироги Хуаном Хосе Морено⁴¹, который опубликовал его в книге «Фрагменты из жизни и добродетели Васко де Кироги»⁴². Нам точно не известно, когда были написаны «Правила и распоряжения...», но можно наверняка утверждать, что они были созданы после знакомства Кироги с «Утопией» и под непосредственным влиянием книги Томаса Мора.

Известный мексиканский историк Сильвио Сабала в книге «„Утопия“ Томаса Мора в Новой Испании» (1937)⁴³ дает сравнительный анализ «Правил и распоряжений» и «Утопии»; он приходит к выводу, что «Васко де Кирога своей деятельностью дал гуманистической идее неожиданное американское решение и облагородил на время отношения между европейцами и аборигенами благодаря доктрине, основные положения которой были заимствованы из „Утопии“, рожденной в далекой Англии»⁴⁴.

Позднее в своем «Завещании», составленном незадолго до смерти и содержащем важные сведения о Приютах Святой Веры и об их управлении, Кирога так объяснял свое решение создать на собственные средства эти Приюты: «будучи судьей в Мехико, видя нищету и неустройство, от которой страдали простые индейцы (*indios menores*), сироты, глухие, слепые, вынужденные из-за этого продавать себя [в рабство] и притесняемые знатью, видя, как они раздетыми ходят по базарным площадям, выскивая объедки, оставшиеся после свиней, и, более того, не знают христианского учения и цивилизованного образа жизни, когда матери вынуждены были убивать своих детей, так как не имели достаточно средств для их прокормления и воспитания, — я построил на свои собственные средства для индейцев два приюта, основан-

⁴¹ Хуан Хосе Морено — ректор коллегии Сан Николас в Вальядолиде (штат Мичоокан), основанной Васко де Кирогой в 1540 г.

⁴² *Moreno Juan Jose. Fragmentos de la vida y Virtudes del Pmo Sr. D. Vasco de Quiroga. México, 1766.* Морено рассказывает, что однажды, роясь в архиве кафедрального собора в Вальядолиде, он нашел в связке № 69 исписанию мелким почерком тетрадь без начала и конца, содержание которой его поразило. Он сразу узнал почерк Васко де Кироги. Это были «Правила и распоряжения». Ознакомившись с содержанием, Морено дает такую оценку найденному документу: «согласно этому плану, в этих поселениях было бы то имущественное равенство, которое царило во времена первоначальной церкви и о котором столько мечтал Солон, Ликург и Платон» (см.: *Landa R. Don Vasco de Quiroga. Barcelona, 1965, p. 175*).

⁴³ *Zavala Silvio. La Utopia de Tomas Moro en la Nueva España. México, 1937.*

⁴⁴ *Zavala Silvio. Sir Thomas More in New Spain, p. 19—20.*

ных на принципах истинной веры... один в Мехико, другой в Ми-чиокане, каждый в трех лигах от столиц этих провинций... для того, чтобы в них собрали и наставили как в духовном, так и в светском воспитании индейцев, вдов, сирот и метисов»⁴⁵.

Нам точно не известно, когда Кирого основал свое первое поселение, находящееся в трех лигах к западу от столицы Новой Испании Мехико. Мексиканский историк Хосефина Муриаль считает, что Кирого начал осуществлять свой проект в 1532 г.⁴⁶, а американский исследователь Финтэн Уоррен — в 1533 г.⁴⁷ Поселения строили сами индейцы. Кирого сумел их воодушевить настолько, что те разбирали свои собственные дома и приносили строительный материал в строившиеся Приюты Святой Веры и отказывались принимать за это хоть какую-либо плату⁴⁸.

С самого начала против начинания Кирого выступило кабилдо Мехико и некоторые энкомендерос. Они мотивировали это тем, что на территории Приютов будут находить убежище беглые рабы⁴⁹. Но Кирого нашел неожиданную поддержку со стороны президента аудиенсии епископа Себастьяна Рамиреса де Фуэнлеала, который в своем письме в Совет по делам Индий подчеркнул, что предприятие Кирого служит «на благо веры и на пользу государства»⁵⁰.

Тем не менее 13 ноября 1535 г. Карл V поручил лиценциату Франсиско Лоайсе провести расследование деятельности Кирого, как и других членов Второго королевского присутствия — Сальмерона, Мальдонадо и Сейноса. Материалы следствия являются ценным источником сведений о Приютах Святой Веры и об отношении к Кирого различным групп населения колонии. Большинство свидетелей, среди которых было немало и индейцев разного социального ранга, не только опровергли обвинения в корыстолюбии, выдвинутые против Кирого, но и с большой теплотой отзывались о его человеческих качествах, гуманном отношении к индейцам. К числу самых красноречивых свидетельских показаний относятся показания епископа Мехико Сумарраги. Он, в частности, показал, что «Приют Святой Веры, основанный в Мичиокане означенным выше лиценциатом Кирогой, весьма значительно разросся и стал великим прибежищем для обитателей той земли, алчущим духовной и телесной пищи. Так что чичимеки, которых еще предстоит покорить, с недавних пор, прослышав о добрых вестях, начали все чаще появляться в Приюте, чтобы своими глазами увидеть, какие блага приносят благочестие и христианская

⁴⁵ Beaumont Pablo. Crónica de Michiocan. México, 1932, v. III, p. 435—436.

⁴⁶ Muriel Josefina. Hospitales en la Nueva España, v. I. México, 1956, p. 57.

⁴⁷ Warren F. Op. cit., p. 43.

⁴⁸ Ibid., p. 56—57.

⁴⁹ Ibid., p. 58.

⁵⁰ Muriel Josefina. Op. cit., p. 57.

вера...»; «показал также, что вонстину означенный выше лицензиат Кирога дает урок и порицание всем нам, пастырям этих земель, тем, что расходует всю свою наличность на эти Приюты и общины и вершит там благие дела милосердия...»⁵¹.

Васко де Кирога был оправдан и, более того, в 1537 г. по представлению императора Карла V папа римский посвятил его в сан священника и назначил епископом Мичиокана.

В 1533—1534 гг. Васко де Кирога совершил инспекционную поездку по Мичиокану. В его задачу входило расследовать последствия кровавого разрушительного набега Нуньо де Гусмана в 1530 г. и деятельность испанской администрации, которая обвинялась в злоупотреблении властью. Здесь еще помнили, как по приказу жестокого завоевателя пытали, а затем сожгли последнего короля тарасков Тангаксоана II, так приветливо встретившего в свое время Эрнана Кортеса и постоянно оказывавшего помощь испанцам. Оставшиеся в живых индейцы подняли восстание, но были разбиты, бежали в горы и вернулись к прежней вере. Все попытки францисканцев, обосновавшихся здесь еще в 1526 г., христианизировать индейцев, окончились неудачно. Они дважды покидали провинцию. Конкистадоры, державшие энкомьенды в этой провинции, и испанская администрация творили насилие. Они хватали индейцев, превращали их в своих рабов, пытали, добиваясь от них признания в укрытии золота.

Васко де Кирога остановился в Цинцунцане, главном городе тарасков, расположенном на берегу живописного озера Пацкуаро. Ему понравилось местное население. Своей добротой и мягкостью, не прибегая к угрозам как небесных так и земных кар, он сумел расположить их к себе, завоевать доверие. Окрыленный успехом, Кирога недалеко от Цинцунцана основал второе поселение, получившее, как и первое, название Приюта Святой Веры. Одинаковое название как бы говорило о преемственности задач и целей.

29 февраля 1534 г. Карл V учредил первые четыре новых епископства в Новой Испании, в число которых входил и Мичиокан. Исполняя императорский указ, аудиенсия в Мехико 30 июля 1535 г. разделила завоеванные земли на четыре епископства: Мехико, Мичиокан, Оахака, Коацакоалькос. Территория Мичиокана совпала с королевством тарасков⁵².

8 августа 1536 г. папская булла «*Illius fulciti praesidio*», подписанная папой Павлом III, учредила в Новой Испании десять епархий, среди которых была образована и отдельная епархия Мичиокан с резиденцией в Сан Франсиско де Цинцунцан, а ее первым

⁵¹ Цит. по кя.: *Landa R. Don Vasco de Quiroga*, p. 163. В этой же книге приводятся и другие показания свидетелей (см. с. 149—175).

⁵² *Flores Jesus Romero. Diccionario Michiocano de Historia y Geografia. Morelia*, 1960, p. 307.

епископом стал с 1538 г. Васко де Кирога. На этом посту он находился до конца своей жизни⁵³.

Став епископом, Васко де Кирога развил кипучую деятельность по восстановлению экономики Мичиокана. Он основывал города, поощрял развитие ремесел, строил больницы, защищал права и интересы индейцев. Любовь тарасков к Васко де Кирогe была так велика, что те до сих пор помнят о нем. О нем напоминают некоторые географические названия. Так, в современном штате Мичиокан имеется район, носящий его имя. В горах Нахуатецен есть живописное место, которое называется на языке тарасков *Obispo Tígesuago*, что в переводе означает «место, где обедал епископ»⁵⁴. Чтобы подопечных ему индейцев не беспокоили испанские колонисты, Васко де Кирогe удалось добиться издания соответствующего декрета. Королевский декрет от 14 января 1536 г. запрещал под страхом сурового наказания испанцам, направляющимся на серебряные рудники, расположенные в Мичиокане. Колиме и Халиско, оскорблять, убивать и истязать индейцев. Кроме того, основанные им поселения были освобождены от налогов⁵⁵.

Кирога не только поощрял традиционные ремесла, но и способствовал внедрению новых, еще неизвестных местному населению. В каждом районе развивалась своя собственная отрасль производства. Так, широкое распространение получили поделки из птичьих перьев, которыми украшали плащи, шляпы, ковры. Цинцунцан, Патамбо, Карило, Пансуаро и Санта Фе де Лагуна специализировались на производстве керамических изделий. В Тиримендо и Асахо возникли дубильные мастерские. В Парачо изготавливали музыкальные инструменты⁵⁶.

В 1540 г. Кирога основал Коллегию Святого Николая в Пацкуаро⁵⁷, которая должна была готовить священников. В нее принимались как дети испанцев, так и знатных индейцев, достигших двадцатилетнего возраста. Из среды окончивших семинарию избирали ректора и его помощников для управления Приютами Святой Веры⁵⁸. Среди первых ее учеников был сын последнего короля тарасков Антонио Вицименгари, который, окончив семи-

⁵³ Ibid., p. 127. Испанская корона обладала правом патроната: она назначала самостоятельно своих кандидатов на должность епископа и на другие церковные посты, образовывала епархии и приходы, получала десятину и др. Папский престол утверждал все это. Кирога, не являясь священником и не принадлежа ни к одному из монашеских орденов, был назначен на должность епископа испанской короной.

⁵⁴ Macías Pablo G. Don Vasco de Quiroga en su V centenario. — El libro y el Pueblo, 1970, N 67, p. 55.

⁵⁵ Beaumont Pablo. Op. cit., v. III, p. 287.

⁵⁶ Arriaga Ochoa Antonio. Don Vasco de Quiroga y la ciudad de Patzcuaro. — Artes de Mexico. XVI (1969), N 120, p. 55.

⁵⁷ Bonaviti Julian. Op. cit., p. 9. 1 мая 1543 г. корона ввела под свое покровительство эту коллегию.

⁵⁸ Об этом будет ниже.

нарию, знал еврейский, греческий, латинский и различные диалекты индейцев Мичнокана. Впоследствии он стал губернатором Цинцунцана⁵⁹.

В 1547—1554 гг. Васко де Кирога находился в Испании, где написал трактат «*De debellandis Indis*», в котором он изложил свое отношение к вопросу о праве Испании на завоевание Нового Света, путях и методах христианизации индейцев. Но этот трактат утерян, и нам неизвестно его содержание. Известно, что Бартоломе де Лас Касас ознакомился с рукописью Кироги и весьма отрицательно отнесся к ее содержанию⁶⁰. Кирога принял участие в Тридентском соборе католической церкви в качестве советника по делам индейцев. Ему предлагали остаться в Испании и занять какой-нибудь высокий пост. Но Кирога отказался и вернулся в Мексику⁶¹.

Из Испании Васко де Кирога привез семена и саженцы фруктовых деревьев. Несмотря на преклонный возраст, он продолжал посещать самые глухие районы своего прихода. Во время одного из своих путешествий он заболел. Последствия простуды, полученной в горах, подорвали здоровье девяностопятилетнего старика. 14 марта 1565 г. он умер в Уруапане.



Испанское завоевание прервало самостоятельное развитие американских культур. В ходе конкисты были уничтожены миллионы индейцев, разрушены целые цивилизации. Оставшееся население попало в полную зависимость к завоевателям. Индейцы, вынужденные работать с утра до ночи на своих новых хозяев, владели жалкое существование, умирали от голода, болезней и непосильного труда. Непокорных, как правило, уничтожали. По подсчетам американских исследователей Бора и Кука численность населения только в Центральной Мексике сократилась с 25,2 млн. чел. (1519 г.) до 2 650 000 (1568 г.)⁶².

Но завоевание не ограничивалось лишь сферой экономики. Из сознания индейцев вытравлялось все, что напоминало об их бога-

⁵⁹ Pablo G. Macias. Op. cit., p. 59.

⁶⁰ О полемике, которая ведется в зарубежной научной печати по этому вопросу, см.: Bataillon Marcel. Vasco de Quiroga et Bartolome de Las Casas. — Revista de Historia de America, N 33 (June, 1952); Biermann Benno. Don Vasco de Quiroga y su tratado «*De debellandis Indis*». — Historia mexicana, XVIII, 1968, N 72; Zavala Silvio. En busca del tratado de Vasco de Quiroga «*De debellandis Indis*». — Historia mexicana, v. XVII, 1967, N 68; Он же. En torno del tratado «*De debellandis Indis*» de Vasco de Quiroga. — Historia mexicana, XVIII, 1968, N 72.

⁶¹ Burrus Ernest J. Op. cit., p. 26.

⁶² Иванов Г. И. Репартименты в Мексике в XVI—XVIII вв. — В кн.: Из истории народных восстаний против феодализма и колониализма. Иваново, 1964, с. 175.

той собственной истории. Им силой навязывалась новая религия, культура, язык. Испанские власти разрушали языческие храмы и на их месте воздвигали христианские соборы; сжигали иероглифические рукописи, разбивали статуи. Индейцев заставляли носить испанскую одежду и говорить на языке угнетателей. Идеологи конкисты считали, что завоеватели дали индейцам так много, что те обязаны за это трудиться на них всю жизнь. «По справедливости, может Испания прославиться в боге, — писал епископ Диего де Ланда, — ибо она избрана среди других наций для исправления стольких людей; поэтому они обязаны ей гораздо больше, чем своим наставникам или родителям... И поэтому сильно ошибаются говорящие, что поскольку индейцы получили обиды, притеснения и дурные примеры, то было бы лучше, если бы их не открыли»⁶³.

Конечно, было бы неверно сводить завоевание испанцами Нового Света к насилию. В ходе конкисты выявилась небольшая группа людей, в основном просвещенного духовенства, отстаивавшая мирные методы колонизации и приобщения индейцев к европейской культуре. К ним можно отнести Васко де Кирогу, пытавшегося осуществить на практике некоторые принципы утопийского общества. «Дон Васко, — пишет английский историк Николас Читхэм, — видел, что им [индейцам] недостаточно дать новую религию, какие-либо элементарные гарантии против угнетения и социальные блага, которые им обеспечивал Приют. Утопийской общине нужен был экономический стимул и возможность доступа к культуре и технике завоевателей. Первой заботой Кирогы было преобразование сельского хозяйства путем ввоза европейских растений и животных»⁶⁴.

Естественно, что в проектах и замыслах Васко де Кирогы было много утопического. Прежде всего можно указать на масштабы и универсальность предлагаемых им планов. На практике же, в условиях колониального режима Испании в Новом Свете и господствовавших социально-классовых отношений, деятельность Кирогы по претворению в жизнь своих планов носила сильно ограниченный характер. Если в «Памятной записке» он писал о создании городов с шестидесятитысячным населением, то на практике основанные им на собственные средства Приюты Святой Веры были лишь небольшими островками во враждебной или безразличной к ним системе испанского колониального режима. Да и самим существованием эти поселения в значительной мере обязаны энергичной и разносторонней деятельности такой личности, как Васко де Кирогга, но, несмотря на все свои старания и искреннюю веру в добродетели христианской цивилизации, его деятель-

⁶³ Ланда Диего де. Сообщение о делах в Юкатане. М.; Л., 1975, с. 230.

⁶⁴ Cheetham Nicolas. New Spain. The Birth of Modern Mexico. London, 1974, p. 194.

ность в Приютах Святой Веры приобрела в значительной степени благотворительный, даже филантропический характер.

Да и испанская корона смотрела на его планы как на филантропические проекты. Этим объясняется тот факт, что, предоставив небольшие участки земли для строительства Приютов Святой Веры и освободив ее обитателей от налогов, она похоронила планы Кироги в своих архивах, а в многочисленных постановлениях, касающихся индейцев, она даже не упоминает о них. Мы, к сожалению, не знаем, сохранил ли к концу жизни свою мечту мичиоканский епископ о создании подобных поселений по всему Новому Свету. Во всяком случае, в своем «Завещании», составленном незадолго до смерти, касаясь основанных им и действующих Приютов Святой Веры в Мехико и Мичиокане, он наказывал строго соблюдать «Правила и распоряжения», которые он составил, как мы уже знаем, под влиянием идей «Утопии» Томаса Мора.

Поселения-приюты Святой Веры были построены по единому плану и представляли собой комплекс общественных и жилых зданий. Сюда входили, собственно, больница (*enfermeria*), церковь, школа, детские ясли, мастерские, дом для престарелых и инвалидов, жилища и земля, которая возделывалась жителями приюта.

Во главе приюта стоял ректор (*rector*). Он был священником и избирался (с одобрения капитула мичиоканского собора) из числа выпускников коллегии Святого Николая сроком на три года. Однако мог остаться и на больший срок в случае, если им проявлены большие способности и его уход служил во вред Приюту Святой Веры⁶⁵. Ректор должен был хорошо знать язык индейцев, иметь хорошую репутацию и быть преданным идее Приютов Святой Веры (*aficionado a la hospitalidad*). Результаты выборов ректора записывались в специальную книгу, хранящуюся в коллегии. Это делалось для регулярного проведения выборов и для того, чтобы никто не мог бы узурпировать власть⁶⁶. Ректору из доходов поселения выплачивалось ежегодно жалованье в размере 150 песо, предоставлялось бесплатно жилье и еда. Его основными обязанностями являлось: следить за тем, как выполняются «Правила и распоряжения», знакомить индейцев с Евангелием (оно читалось ректором на языке индейцев в праздничные дни), служить особо торжественные мессы по воскресеньям, на пасху и в основные католические праздники⁶⁷. Следует отметить, что первым ректором Санта Фе де Мичиокан был знатный индеец, получивший при крещении имя Педро⁶⁸.

Высшим должностным лицом после ректора был старейшина (*principal*), который должен был избираться отцами семейств каж-

⁶⁵ Beaumont Pablo. *Crónica de Michiocan*, v. III, p. 438.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Muriel Josefina. *Op. cit.*, v. I, p. 65.

дые три года или через шесть лет. Выборы проходили следующим образом: приют был разделен на четыре части; от каждой — отцы семейств выдвигали своего кандидата, а затем избирали «без пристрастия и влечения, тайным голосованием, по своему разумению самого способного, полезного и достойного, на пользу и к общей выгоде государственного устройства приюта (*republica del hospital*)» одного кандидата из четырех предложенных. Ежегодно таким же образом поселенцы должны были избирать трех или четырех рехидоров. Выборы проходили с разрешения ректора⁶⁹.

Каждые три дня старейшина и рехидоры должны были собираться на совет (*ayuntamiento*), где обсуждали текущие дела приюта. Старейшина докладывал ректору о нуждах приюта и обо всем, что там происходило. Одной из основных обязанностей старейшины и рехидоров было следить за сельскохозяйственными работами⁷⁰.

Здесь необходимо отметить некоторые отличия управления приютом от политической организации утопийского города. Высшим должностным лицом в утопийском городе был правитель. Его избирали пожизненно, и не отцы семейств, а сифогранты. Если в «Памятной записке» Кирога предусматривает наличие присяжных, соответствующих моровским сифогрантам, то в «Правилах и распоряжениях» это должностное лицо отсутствует. Пребывание правителя приюта у власти ограничено определенным сроком. В остальном мы видим полное совпадение с «Утопией».

Главным занятием обитателей Приютов Святой Веры, как и утопийцев, являлось сельское хозяйство. Земля и сельскохозяйственный инвентарь — собственность приюта. Все полевые работы велись сообща. Каждый житель приобщался с детства к основным видам земледельческих работ. Ректор и рехидоры назначали определенное число поселян в поле. Назначенные должны были в течение двух лет находиться вне поселения, непосредственно на местах своей работы⁷¹. Там были построены специальные дома, в которых размещались от четырех до пяти семей. По окончании срока одна семья оставалась на месте для инструктирования вновь прибывших. За севом, сбором урожая, за разведением скота следили рехидоры. Время от времени в поле наведывались инспектора (*veedores*). В уборке урожая принимали участие все жители Приюта Святой Веры. Престарелые официально освобождались от работы, но по своему желанию могли также принять участие в ней⁷².

Та же самая система организации сельскохозяйственных работ существует и в «Утопии». «В деревне повсюду есть удобно

⁶⁹ Beaumont Pablo. Op. cit., p. 438.

⁷⁰ Humanistas mexicanas del siglo XVI, p. 61—62.

⁷¹ Ibid.

⁷² Verdusco Carmen. Don Vasco de Quiroga y la educación indígena. Guadalajara, 1951, p. 32.

расположенные дома, — пишет Т. Мор, — в которых имеется деревенская утварь. Там живут граждане, приезжающие туда поочередно. В каждом деревенском хозяйстве не менее сорока мужчин и женщин... Из каждого хозяйства ежегодно возвращается в город двадцать человек: они провели в деревне два года. На их место из города выбирают столько же новых, чтобы их обучили те, которые пробыли в деревне год и поэтому более разумеют в деревенских делах»⁷³.

Собранный урожай должен был распределяться поровну среди жителей приюта, доля каждого равнялась годовой прожиточной норме. Часть излишков хранилась в специальных амбарах на случай засухи.

Остальное предназначалось для оказания помощи населению, не входящему в Приют Святой Веры. Васко де Кирога рекомендовал засеивать поля в два или три раза большие, чем требовалось для удовлетворения нужд приюта. По прошествии года, если не было засухи и неурожая, оставленное на запас продовольствие продавалось, а вырученные деньги поступали в казну поселения. Казна хранилась в специальном сундуке, запирающемся на три ключа. Ключи хранились по одному у ректора, старейшины и одного из рехидоров⁷⁴.

«Хотя они вызнали (и даже весьма точно), — сообщает Т. Мор, — сколько хлеба съедает город и край, прилегающий к городу, однако и сеют они, и скота выращивают гораздо больше того количества, которого достало бы для собственного употребления; и прочее утопийцы делают с соседями». И далее: «И после того как они уже вдоволь запасут для самих себя (они считают, что это происходит не ранее, чем когда будет у них припасено на два года, оттого что они заботятся об урожае следующего года), тогда из того, что у них осталось, они вывозят в другие страны... Из всего этого седьмую часть дают они в дар бедным в тех странах, прочее продают по умеренной цене»⁷⁵.

Жители Приюта Святой Веры должны были знать и другие ремесла. Мужчины по желанию могли стать ткачами, каменотесами, кузнецами. Для тех, кто был занят каким-нибудь ремеслом, рабочий день равнялся шести часам. Введение шестичасового рабочего дня для обитателей Приюта Святой Веры по тем временам было довольно смелым решением. В испанских владениях индейцы должны были работать на своих хозяев от восхода и до захода солнца, независимо от того, трудились ли они на рудниках или в поле, занимались ремеслом или выполняли домашние работы. Таким образом, в поселениях Кироги осуществлялся основной принцип утопийского общества: всеобщая трудовая повинность

⁷³ Утопия, с. 174—175.

⁷⁴ *Verduzco Carmen*. Op. cit., p. 33.

⁷⁵ Утопия, с. 176, 201.

при сокращенном рабочем дне. На сельскохозяйственных работах жители Приюта Святой Веры должны были два или три раза в неделю работать от восхода и до захода солнца. От работ освобождались только по болезни. Женщины работали отдельно от мужчин. Они пряли, ткали в специально отведенных для этого местах⁷⁶.

Обучение детей проводилось в специальных школах. Дети обучались грамоте, испанскому языку, основам христианского вероучения и морали. Им прививали навыки сельскохозяйственного труда следующим образом: два, три раза в неделю, после уроков, учитель выводил учеников в поле и под видом игры приучал к ведению полевых работ. Детям, лучше всех выполнившим работы, выдавалась премия. Участки, где дети занимались, находились недалеко от школы. Кироба придавал очень большое значение этому виду воспитания, считая, что «это также является учением (*doctrina*) и моральной основой добрых обычаев». Для детских занятий в поле расписанием предусматривались специальные часы⁷⁷.

В приюте активно велась борьба с жадностью и ленью, роскошью. «Правила и распоряжения» предписывали всем носить одинаковую одежду. Существовало только два вида одежд — для мужчин и для женщин. Все они были сотканы из чистой шерсти. Одежда должна прикрывать наготу и укрывать от холода. Незамужние женщины ходили с непокрытыми головами, замужние носили головной убор из белой ткани⁷⁸. В праздничные дни устраивались совместные трапезы за счет казны приюта. Обязанность приготовления еды чередовалась между семьями. Такой же неприязнательностью в одежде отличались и жители Утопийского государства. О проведении совместных трапез писал и Т. Мор.

Васко де Кироба придавал большое значение музыке. Во время совместных трапез и в особо торжественные дни устраивались совместные концерты⁷⁹. В утопийском обществе «ни один ужин не обходился без музыки».

Центральное место в Приюте Святой Веры занимала больница, которая, помимо своих прямых функций, была призвана привить индейцам христианское милосердие, сострадание к больным. Здание больницы в два раза превышало размеры обычных домов. Внутри здания находилось квадратное patio⁸⁰. В одном крыле располагались комнаты для заразных больных, в другом — для незаразных. В здании имелись также комнаты для управляющего, эконома, врачей, кладовая и другие помещения. В центре patio находился алтарь, где служили мессы для больных, по углам ви-

⁷⁶ *Verduzco Carmen*. Op. cit., p. 33.

⁷⁷ *Humanistas mexicanas*, p. 62—63.

⁷⁸ *Verduzco Carmen*. Op. cit., p. 33.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Patio* — внутренний дворик.

сели изображения святых. По первому требованию управляющего все жители приюта были обязаны предоставлять все необходимое для нужд больницы. Обслуживающему персоналу выплачивалось жалованье. Все жители поселения должны посещать больных каждую неделю. Поочередно выделялись поселенцы, как правило, восемь или десять мужчин с женами, которые помогали ухаживать за больными. Строго карались любые насмешки над увечными и больными⁸¹. «Индейцы, — пишет Хосефина Муриэль, — посещали их [больницы] так, как ходят в школу или на работу, без страха и с полным доверием. Это было значительным шагом вперед. В те времена все больницы мира посещались только бедняками, и на больницу смотрели со страхом, в поселении-приюте больницу не посещали бедняки, потому что их не было, наоборот, ее посещали все те, кто нуждался в лечении. Во всех остальных больницах больной был изолирован от общества, в больнице Приюта он оставался частью его, и общество брало его под свое покровительство, ему предоставлялось самое лучшее, что было в еде, одежде и т. д., и, более того, каждый член общества, чередуясь, посещал его и уделял ему большое внимание. Все жители приюта знали, что они придут в больницу или как больные, или как санитары»⁸². Значение, какое Кирога придавал больницам, служит отличительной чертой Приютов Святой Веры от утопийского города. В Утопии больницы находились за стенами города, хотя за больными осуществляли такой же тщательный уход, как и в Приютах Святой Веры.

Сколько было постоянных жителей в Приютах Святой Веры, когда был жив их основатель, точно не установлено. Хосефина Муриэль, ссылаясь на хрониста Грехальву, утверждает, что при жизни Кироги число поселян составило только в одном приюте Санта Фе де Лагуна (Мичиокан) 300 000 человек⁸³. Американский исследователь Уоррен считает эту цифру сильно преувеличенной. Он придерживается мнения, что число постоянных жителей в этом поселении не превышало 300 взрослых мужчин и женщин⁸⁴. Скорее всего прав Уоррен. Как известно, испанская корона освободила от налогов оба Приюта Святой Веры. Это могло быть только при условии небольшого количества населения. Борясь с конкистадорами за право обирать индейцев, корона не могла позволить себе потерять так много налогоплательщиков. Если же обратиться к документам более позднего периода, то в одной рукописи середины XVII в., то есть спустя почти столетие после смерти Кироги, сообщается, что в поселении Санта Фе де Лагуна (Мичиокан) жило всего шестьдесят человек⁸⁵.

⁸¹ *Muriel Josefina. Op. cit., v. I, p. 62—63.*

⁸² *Ibid., p. 66.*

⁸³ *Ibid., p. 105.*

⁸⁴ *Warren F. Op. cit.*

⁸⁵ *El obispado de Michiokan en el siglo XVII. México, 1973, p. 96.*



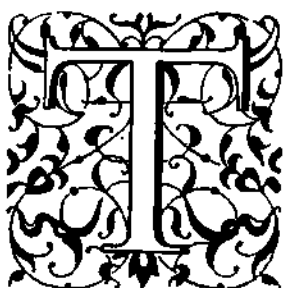
Оценивая вклад Васко де Кирога, мы можем отметить, что он был первым, кто попытался осуществить на практике некоторые утопические идеи, заимствованные им из «Утопии» Томаса Мора. Разумеется, это была попытка, обреченная на неудачу, так же как и последующие через три столетия попытки фурьеристов основать фалангу. Кирога увидел в «Утопии» не только образец наилучшего государственного устройства, достойного подражания, но и конкретный план по его реализации. Сама обстановка, в которой оказался Кирога, прибыв на американский континент, натолкнула его на мысль попытаться решить многие социальные проблемы, которые казались для него неразрешимыми в Старом Свете. В этом ему помогло знакомство с остатками первобытно-коммунистических отношений внутри индейского общества и с «Утопией».

Приступая к реализации своего плана, он заимствовал из «Утопии» не только справедливую организацию труда, но и некоторые черты политического устройства. Правда, основным отличием Приютов Святой Веры от утопийского общества была их ярко выраженная религиозная направленность. Выступая с позиций «христианского гуманизма», Кирога стремился приблизить католичество к его первоначальным истокам времен первых христианских общин. Ранние христианские общины с их проповедью всеобщего равенства стали для мичноканского епископа той целью, к которой нужно стремиться. Все это явилось своеобразным откликом на реформационное движение в Европе.

Уникальная попытка превратить «Утопию» в реальность свидетельствует о том огромном значении, которое современники при-давали этому произведению.



ТОМАС МОР В ИСПАНИИ



Тема «Томас Мор в Испании» слишком обширна и недостаточно изучена, чтобы можно было осветить ее в полном объеме на этих страницах. Мы коснемся лишь некоторых моментов этой темы, но достаточно знаменательных и значительных.

*

Как известно, Рафаил Гитлодей, португальский путешественник, сопровождавший, как сообщает Томас Мор в «Утопии», Америго Веспуччи в его путешествиях по Новому Свету, рассказывал, что по мере удаления от пустынь экваториальной зоны, заселенной «зверями и змеями или, наконец, людьми, не менее дикими, чем чудовища, и не менее вредными», «все мало-помалу смягчается: климат становится менее суровым, почва — привлекательной от зелени, природа живых существ — более мягкой (...) И вот, отметив у этих новых народов много превратных законов, Рафаил, с другой стороны, перечислил немало и таких, из которых можно взять примеры для поправления заблуждений наших городов, народов, племен и царств»¹. В том же полушарии Гитлодей в дальнейшем обнаружил и идеальное государство, расположенное на острове Утопия.

Нет никаких сомнений в том, что английский гуманист поместил остров Утопию в Новом Свете не случайно. И дело не только в том, что открытый всего за четверть века до написания Мором своей книги Новый Свет еще не был достаточно обследован и описан, а потому здесь проще было «обнаружить» еще никому не ведомую Утопию. Как совершенно справедливо писал академик В. П. Волгин, Мор, несомненно, был знаком с первыми описаниями Нового Света, появившимися к моменту создания «Утопии», и мог в этих описаниях найти «материал для развития ее основной темы: рассказы о быте американских и вестиндских туземцев, «не знающих разницы между моим и твоим», совместно пользующихся землей, составляющей общее достояние, презирающих золото и драгоценности»². Более того, «Утопия» Томаса Мора оказалась одной из первых попыток представить жизнь аборигенов западного полушария как воплощение гуманистической мечты о «золотом веке» человечества.

¹ Утопия, 1953, с. 50, 52.

² Волгин В. П. Историческое значение «Утопии». — В кн.: Утопия, 1953, с. 7—8.

Идеи «золотого века», разработанные еще в античности, получили широкое распространение в среде европейских гуманистов эпохи Возрождения. Одну из самых ярких характеристик этой идиллической поры человечества вложил в уста Дон Кихота Сервантес. В беседе с козопасами (часть I, глава 11) Дон Кихот говорит: «Блаженны времена и блажен тот век, который древние называли золотым, — и не потому, чтобы золото, в наш железный век представляющее такую огромную ценность, в ту счастливую пору доставалось даром, а потому, что жившие тогда люди не знали двух слов: *твое* и *мое*. В те благословенные времена все было общее. Для того, чтобы добыть себе дневное пропитание, человеку стоило лишь вытянуть руку и протянуть ее к могучим дубам, и ветви их тянулись к нему и сладкими и спелыми своими плодами щедро его одаряли. Быстрые реки и светлые родники утоляли его жажду роскошным изобилием приятных на вкус и прозрачных вод (...) Тогда всюду царили дружба, мир и согласие (...) Правдивость и откровенность свободны были от примеси лжи, лицемерия и лукавства...» и т. д.³

Однако, хотя до XVI в. «золотой век» почти всегда искали в прошлом, у гуманистов Возрождения, как пишет испанский исследователь Америко Кастро, было и другое направление поисков «золотого века», обращенное в современность «с надеждой отыскать здесь действительно нечто такое, что могло бы принадлежать к этой истинной природе. Ренессанс поэтому идеализирует детей и их игры; народы с их песнями и суждениями, которые объявлялись непосредственными и уходящими в глубь веков; дикаря, еще не испорченного цивилизацией (курсив мой. — Э. П.)»⁴.

Это последнее направление поисков «золотого века» стало особенно популярным в среде гуманистов именно после открытия Нового Света: оказавшись в обстановке, столь не похожей на привычный европейский уклад жизни, в странах, поражавших воображение европейца своим плодородием и богатством, гуманисты, казалось, воочию в настоящем увидели то, что ранее изображалось неизменно как далекое и безвозвратно ушедшее в небытие счастливое прошлое человечества.

Начало мифу о «золотом веке», будто бы все еще переживаемом аборигенами Индий, собственно говоря, положил уже Христофор Колумб. Картины жизни индейцев приобретают идиллическую окраску и у многих последующих историографов конкисты, в частности у Бартоломе де Лас Касаса, посвятившего всю свою жизнь прославлению индейцев и обличению жестокости конкистадоров. В своем капитальном труде «История Индий» (*Historia de las Indias*), над которым он трудился последние годы жизни и который остался незавершенным, Лас Касас писал об индейцах несколь-

³ Сервантес М. де. Собр. соч. в 5-ти томах, т. 1. М., 1961, с. 127—128.

⁴ Castro A. El pensamiento de Cervantes. Madrid, 1925, p. 178.

кими десятилетиями позже Томаса Мора: «Все они — люди простодушные, миролюбивые, покорные, скромные, щедрые и самые терпеливые из всех тех, кто имеет Адама своим прародителем»⁵. Особенно восторженно описывает Лас Касас жителей Лукайских островов и Кубы. «Грехопадение отца нашего Адама словно не коснулось этих созданий, и были они исполнены величайшего простосердечия и величайшей доброты, и чужды пороков, и быть бы им блаженнейшими из смертных, ведай они истинного бога»⁶. Индейцы не имели никакого представления о собственности и брали в любом жилище то, что им было необходимо, «как если бы все здесь принадлежало всем»⁷.

Таким образом, «Утопия» Томаса Мора оказалась в русле гуманистических представлений о Новом Свете как о заповедном мире идеальных жизненных устоев и государственного строя и сама в значительной мере способствовала распространению представления об индейцах как об идеальных существах. Позднее эти идеи получали развитие в просветительской, сентименталистской и романтической литературе XVIII—XIX вв., в которой индеец стал воплощением «естественного» человека, от природы наделенного всеми гражданскими и личными добродетелями.

Удивительно ли, что именно здесь, в Новом Свете, была принята первая попытка реализовать идеи, изложенные Томасом Мором во второй части своей книги, при описании идеального общества Утопии. Эта попытка связана с именем испанского судьи в Новой Испании (Мексике), а затем епископа в одной из мексиканских провинций Васко де Кирогги, который в 30-х годах XVI в. предложил, а затем и попытался осуществить на практике объединение индейцев в свободные общины. Излагая свои предложения, а позднее формулируя устав этих общин, Кирогга прямо указывал, что взял за образец описание Утопии у Мора, «человека преславного, обладающего умом поистине сверхчеловеческим»⁸. Он утверждал, что «описание прекрасного государства» у Мора как будто специально предназначено для уроженцев Нового Света. «И впрямь, — пишет он, — хотя он здесь и не бывал, почти все, что он утверждает, живописует и описывает, настолько соответствует истине, что я много раз тому поражаюсь. Не иначе как откровение свыше открыло ему устройство общества, какое было бы наиболее подходящим и необходимым здесь, в Новой Испании и Новом Свете; кажется, что сам Дух Святой внушил ему рассказ о географическом положении, местности, образе жизни, характерах

⁵ Casas, Bartolome de las. *Historia de las Indias*, I, 76; In: Casas B. de las. *Obras escogidas*, t. 1. Madrid, 1957.

⁶ Ibid., III, 2.

⁷ Ibid., I, 90.

⁸ Colección de Documentos inéditos... de Archivo de Indias. Madrid, 1868, t. X, p. 493.

и тайнах обитателей здешних мест, а также все доводы, которые достаточны, чтобы успокоить всех его противников и опровергнуть молчаливые возражения, какие могли бы быть сделаны против подобного государственного устройства, и эти возражения — те самые, что могли бы быть сделаны и делались против моих предложений, которые я высказал, имея в качестве образца описания, сделанные Мором»⁹.

Мы не станем описывать здесь проект Васко Кирогы и те Приюты Святой Веры (*Hospitales de Santa Fe*), которые были им созданы, — этому посвящена публикуемая в сборнике статья В. Ф. Мордвинцева. Отметим только, что опыт объединения индейцев в свободные общины предпринимался не только Кирогой. Так, во втором десятилетии XVI в. Бартоломе де Лас Касас основал совместную индейско-испанскую земледельческую общину в Кумане, на побережье Венесуэлы. Однако община просуществовала недолго и, в отсутствие Лас Касаса, между индейцами и испанцами вспыхнули распри, завершившиеся жестокой резней¹⁰. Между тем Приюты Святой Веры просуществовали, по крайней мере, несколько десятилетий. Во всяком случае, в завещании, написанном Васко Кирогой в 1565 г., т. е. через тридцать с лишним лет после основания Приютов, он хотя и признает, что предписания, составленные им, «исполняются не столь решительно и точно как это желательно», но надеется, что жители этих общин будут по-прежнему придерживаться этих правил, «ибо такова моя воля, и для этой цели и были созданы эти Приюты, и да не отступят от них ни в чем»¹¹.

Более того, по свидетельству мексиканского ученого Сильвио Сабалы, августинский монах Грихальва, посетивший в начале XVII в. маленький городок Санта Фе близ Мехико, отмечал, что живущие здесь «индейцы в некоторых отношениях напоминают монахов, живя совместно в общинах, посвящая свои досуги молитвам и стремясь к самому совершенному образу жизни»¹². А в провинции Мичиокан, где когда-то существовал второй Приют Святой Веры, основанный Кирогой, вплоть до наших дней, как утверждают многие авторы, среди индейцев сохраняются предания об их защитнике и учителе «Тата Васко» (тата — у индейцев ласкательное обращение к отцу), сотворившем лучший из нерукотворных памятников великому английскому гуманисту Томасу Морю.

⁹ Ibid., p. 511—512.

¹⁰ Об этом см.: Афанасьев В. Л. Бартоломе де Лас Касас и его время. — В кн.: Лас Касас Б. де. История Индий. Л., 1968, с. 22—23.

¹¹ Текст завещания см. в кн.: Landa, Rubén. Don Vasco de Quiroga. México—Barcelona, 1965, p. 270—285.

¹² Цит. по кн.: Zavala S. Sir Thomas More in New Spain. A Utopian Adventure of the Renaissance. [London], 1955, p. 19.



Имя Мора было хорошо известно и в самой Испании. Первые ссылки на его биографию и труды появились здесь еще при жизни английского мыслителя. Чаще всего Мора вспоминали в Испании как «мученика» за католическую веру. Но официальное истолкование его деятельности, трансформация его облика в духе контрреформационных идей столкнулись с гуманистической, ренессансной трактовкой жизни и деятельности Мора. Эти во многом полярные точки зрения получили выражение в двух жизнеописаниях Томаса Мора, которые появились в конце XVI в.

Первое из них было опубликовано в 1589 г. под названием «Церковная история схизмы в английском королевстве...» (*Historia eclesiástica del Scisma del Reyno de Inglaterra...*) и принадлежало перу иезуита Педро де Риваденейры; второе появилось впервые в 1592 г., озаглавлено «Томас Мор» (*Tomás Moro*) и написано известным испанским писателем-гуманистом, крупнейшим представителем севильской школы поэтов Фернандо де Эррерой. Нет никакого сомнения в том, что книга Риваденейры послужила одним из источников, на которые опирался Эррера, создавая свое жизнеописание Мора; безусловно так же и то, что труд Эрреры во многом противостоит труду его предшественника и, быть может, даже задуман был как своего рода отклик на него.

Книга Риваденейры была написана в самый разгар испано-английской войны, кульминационным моментом которой стал печально известный поход в июне 1588 г. испанской эскадры, получившей горделивое наименование Непобедимой Армады, к берегам Англии. Известно, что из-за бездарности испанского командования флот Испании потерпел сокрушительное поражение, которое довершила разразившаяся буря: из 131 судна в порты Испании вернулось лишь 65, а из 25 тысяч солдат, матросов и офицеров в живых осталось не более 10 тысяч. Видимо, книга Риваденейры задумана была как обоснование и оправдание войны, которую вел Филипп II против английской королевы, и основной довод в пользу военных действий заключался в необходимости восстановить «святую веру» и покончить с «еретической» англиканской церковью. Во всяком случае, сам падре Риваденейра в предисловии подчеркивал, что замысел его книги продиктован интересами Испании, католической церкви и иезуитского ордена.

Контрреформационную направленность труда Риваденейры единодушно подчеркивают все ее исследователи. Из этого не следует, что автор прямо и преднамеренно фальсифицирует факты в угоду своему замыслу, но задачами контрреформы в книге испанского иезуита определяется отбор фактов и их истолкование. Так, например, известно, что характер Томаса Мора был сложный; что в нем причудливо совмещались и переплетались суровый аскетизм и жизнерадостность, глубокая религиозность и своеобразное свободомыслие и т. д. Риваденейра же в своем жизне-

описании все внимание акцентирует только на религиозности и склонности Мора к аскетизму. Но даже и эти черты Риваденейра всячески эмоционально усиливает по сравнению с источниками, на которые он опирался. Доказано, что книга Риваденейры является если не переводом, то, во всяком случае, вольным переложением книги Николаса Сэндерса «О происхождении и эволюции англиканской схизмы» (*De origine ac progressu scismatis Anglicani*). Однако исследователи, имевшие возможность сравнить оба текста, приводят многочисленные примеры того, как Риваденейра, перелагая Сэндерса, заменяет нейтральные в эмоциональном отношении констатации своего источника подчеркнутыми экспрессивными фразами. Приведем лишь два примера. Рассказывая об ответе, который дал Мор королю Генриху VIII на предложение присягнуть ему как главе англиканской церкви, Сэндерс пишет: «Он ответил хитроумно» (*Is ingenue respondit*). Риваденейра же по тому же поводу пишет: «Мор, пренесполненный христианских чувств и свободы, ответил». В другом месте английский писатель, описывая молитву Мора, констатирует: «Обратившись к Господу, он молвил» (*Ad Deum conversus, inquit*); испанский биограф насыщает рассказ подробностями, призванными усилить религиозно-сентиментальный акцент повествования: «...с сердцем, исполненным горечи, и лицом, залитым слезами, обратился он к Господу на шепот и молвил». Приводящий эти примеры английский ученый Ройстон О. Джонис справедливо делает вывод, что «под руками испанского иезуита образ Мора лишается простых человеческих черт и превращается в символ жизни, преданной католицизму»¹³.

Совсем по-иному интерпретирует и образ английского мыслителя, и его конфликт с Генрихом VIII, приведший Мора на плаху, книга Фернандо де Эрреры.

Прежде всего писатель стремится быть максимально объективным и беспристрастным в своих оценках. Книга создавалась в пору, когда поражение Непобедимой Армады воспринималось еще как незаживающая рана, нанесенная национальной гордости Испании, когда новая волна англофобии захлестнула испанскую литературу и публицистику. Ничего подобного в книге Эрреры нет. Столицу Англии он называет «благороднейшим из английских городов». Благороднейшей называет он и саму страну: «Итак, мы видим, как этот остров, благороднейший из всех, что омываются океаном; горестно переживает все испытания и убытки, которые порождаются, как правило, изменением обычаев и утратой католической религии», — пишет Эррера в другом месте¹⁴. Как

¹³ Jones Royston O. El «Tomás Moro», de Fernando de Herrera. — *Boletín de la Real Academia Española*, v. XXX, 1950, p. 424.

¹⁴ Все цитаты из книги Эрреры воспроизводятся по ее перепечатке Франсиско Лопесом Эстрадой (см.: López Estrada, Francisco. Estudio y edición del «Tomás Moro» de Fernando de Herrera. — *Archivo Hispalense*, 2-a época. Sevilla, 1950, p. 35, 37. Далее ссылки на это издание даются непосредственно в тексте статьи с указанием страниц в скобках).

известно, католические писания той поры, в том числе и Риваденейра, изображали Генриха VIII чуть ли не исчадьем ада, особенно подробно живописуя при этом историю его развода с Катериной Арагонской и женитьбы на Анне Болейн. Эррера же этот эпизод уломинает мельком, а Генриха VIII до разрыва с папством характеризует как «мудрого правителя с великой душой» (р. 40). Позиция Эрреры напоминает уважительную характеристику Англии и английской королевы Елизаветы в новелле «Английская испанка» и в романе «Персилес и Сихизмунда» Мигеля де Сервантеса.

Нигде сдержанность и объективность оценок Эрреры не раскрывается, быть может, столь ярко, как при освещении религиозных проблем. Конечно же, трудно ожидать от испанца XVI в. не то чтобы одобрения, но даже сдержанности в оценке лютеровской реформы и самого Лютера. Но когда Эррера пишет о Лютере, что это был «жестокий и честолюбивый противник религии, который затмил взоры многим пеленой своего обмана» (р. 36), когда он подчеркивает, что Лютер «осмелился с дерзостью и вольнодумством еретика не только без всякой сдержанности хулить религию, о которой он вел речь, но и оскорблять величие и имя короля» (там же), то эта характеристика не могла не показаться многим его соотечественникам, воспитанным на трудах, аналогичных книге Риваденейры, слишком мягкой и сдержанной.

Даже финальные страницы книги, содержащие описание мученической смерти Томаса Мора, под пером Эрреры лишаются того «*furore religiosus*», который был столь характерен для языка проповедников контрреформы. Конечно, Эррера остается человеком глубоко и искренне религиозным, но смерть Томаса Мора истолковывается не столько как подвиг святого, вдохновленного свыше, сколько как наивысшее проявление человеческого мужества, благородства, верности своим идеалам, стойкости. Одним словом, как справедливо пишет Р. О. Джонис, Эрреру привлекают в истории жизни и смерти Мора этические уроки, которые могут быть из них извлечены: «Его намерением было только почтить память великого человека и доказать, что даже в эпоху, которая, по его мнению, была столь развращенной, а особенно в стране, которая была столь очевидно дурной, как Англия, можно найти человека, достаточно исполненного героизма, чтобы противодействовать злу»¹⁵.

Этический замысел книги определяет собой весь ее строй. Жизнь и деятельность Мора писатель излагает скупой, без особых подробностей; главное в книге — размышления самого автора о важнейших вопросах бытия.

Жизнеописание Мора начинается напоминанием о раннем христианстве, о тех, кто «готов был претерпеть любые опасности, лишь

¹⁵ Jones R. O. El «Tomás Moro» de Fernando de Herrera, p. 424.

бы не нанести оскорбления добродетели», кто «предпочитал честную и похвальную смерть жизни, достойной порицания и хулы» (р. 34). И далее: «... кажется, что в те времена царил добродетель, распространяясь повсеместно с таким величием и мощью, какие только возможно вообразить» (ibid.). Те стародавние времена раннего христианства представляются Эррере как бы религиозным эквивалентом гуманистической мечты о «золотом веке». А Томас Мор предстает выходцем из той далекой эпохи, пережившим свое время носителем черт человека «золотого века».

Этому гуманистическому идеалу соответствуют и все частности характеристики Мора. Так, например, о происхождении Мора Эррера пишет так: «Его отец — Джон Мор, человек рода не столько благородного, сколько почтенного. Но великолепное сочетание телесных свойств и душевных благ, какими наделен был его сын, прославили и отца и сына и придали их семье истинное благородство» (р. 35). Здесь получила отражение полемика испанских гуманистов относительно понятий благородства и чести: официальной дворянской концепции чести как наследственного «дара крови» Эррера противопоставляет идею чести как личного человеческого достоинства, рождающегося из добродетельных поступков.

Еще более существенной для гуманистического замысла книги является содержащаяся в ней характеристика государственной деятельности Томаса Мора. Прежде всего Эррера подчеркивает, что своим возвышением Мор обязан не происхождению и не интригам: «... только высокая оценка и уважение к его добродетелям заставили короля поставить его на почетный пост» (р. 36). Став канцлером, Мор «со всех сторон снискал высочайшую хвалу своей вере, справедливости и мудрости» (р. 37). «Ибо, не признавая, что [королевское] расположение важнее истины, а могущество — невинности бедняков и обездоленных, он всегда споспешествовал правому делу наилучшим образом (вещь труднейшая и удивительнейшая в наши времена), сея в душах всех людей убежденность в его добродетелях и доброте. Казалось, что наступили в Англии счастливые времена, обещанные древними государствам, в которых князья и правители возлюбят словесность и будут следовать науке, воспитывающей человека и умеряющей его страсти» (ibid.). «Золотой век» человечества, утопический идеал государства, в котором государи правят народом с помощью мудрецов, становятся как бы масштабом для оценки Мора — государственного деятеля — и короля Генриха VIII. Эррера, характеризуя поведение Мора в годы его канцлерства, отмечает прежде всего такие его качества, как бескорыстие, скромность, мягкость и простоту в обращении, которые привели к тому, что его «не меньше любили, чем боялись» (ibid.).

Образу идеального правителя-Мора противопоставляется образ короля-тирана, становящегося жертвой своих необузданных страстей и превращающегося в марионетку в руках лстивых и ковар-

ных фаворитов. «Вне всякого сомнения, — пишет Эррера, — среди множества заблуждений, свойственных слабой человеческой природе, наиболее опасны и труднее всего исправимы те, которые возникают у государей и власть предержащих в отношении мудрецов. Ибо никто из них не желает признавать, что существует некто, кто способен дать добрый совет, и что, следовательно, он — правитель — нуждается в познаниях этого мудреца» (р. 39). Вот почему «почти никогда величие королевской власти не терпит соседства с блеском чужой добродетели» (р. 40). И можно лишь мечтать как о совершенно несбыточном счастье о государе, «который старается не казаться, а быть на самом деле добрым», и времени, «когда королевское величие не затмевает блеска добродетели и совершенства нравов» (ibid.). И в этих, и в многочисленных других рассуждениях Эрреры о государе и его советниках отчетливо проступают черты гуманистического идеала государственного строя, не раз формулировавшегося в Испании XVI в., начиная с Антонио де Гевары. Есть, однако, в позиции Эрреры одна особенность, которая является знамением именно его эпохи, периода, когда все явственное обнаруживается утопичностью политических идеалов гуманистов. В отличие от мыслителей Раннего Возрождения, все свои надежды на переустройство общества связывавших с непоколебимой верой в добродетельную природу человека и его способность превозмочь любые преграды на пути к всеобщему благу, Эррера уже исходит из идеи «человеческой слабости» (*flaqueza humana*), меланхолически констатирует, что в реальности порок неизменно оказывается сильнее добродетели. Отсюда и некоторая двойственность в конечной оценке Мора. Конечно, Мор своим мудрым управлением, как и верностью своим убеждениям, до самой смерти явил пример подлинного мудреца, но все-таки время, когда правители правили с помощью мудрецов, либо уже давным-давно прошло, либо еще не наступило, и мудрец, оказавшийся слишком близко к трону, обречен на гибель: «Это событие (смерть Мора. — Э. П.) подтверждает, сколь опасно для людей добродетельных общение с государями и власть предержащими, которые, обнаруживая неблагодарность и неведение, забывают об услугах и заслугах своих вассалов и о своих обязанностях в отношении них, как только эти подданные осмелятся в чем-либо перечить вкусу своих правителей» (р. 50—51). Эта точка зрения, ставящая под сомнение справедливость решения Мора стать ближайшим советником короля, не раз высказывалась и раньше: известно, в частности, что Эразм Роттердамский, как пишет И. Н. Осиновский, «был далек от восторга, узнав о решении своего друга поступить на службу короля»¹⁶. В Испании же конца XVI в. к этому присоединялось характерное для позднего испанского гуманизма недоверие к придворной жизни, которой противопостав-

¹⁶ Осиновский И. Н. Томас Мор. М., 1974, с. 76.

лялся идеал уединенной жизни философов на лоне природы. Слова и мысли Эрреры перекликаются с идеями главы саламанкской поэтической школы, его современника Лунса де Леона, который в знаменитой оде «Блаженна жизнь...» (*¡ Qué descansada vida...!*) прославлял природу в противовес обществу и восклицал:

Блажен, кто от забот
И грохота мирского убегая,
По той тропе идет,
Где горстка небольшая
Шагает мудрецов, скорбей не зная.

(Перевод О. Б. Румера)¹⁷.

Эта тема, однако, оказывается у Эрреры связанной с гораздо более универсальным мотивом «desengaño» — разочарования, утраченных иллюзий, мотивом, предвещающим идеологию барокко¹⁸. И все же нельзя согласиться с теми исследователями, которые на этом основании объявляли Эрреру одним из зачинателей барокко. «Достаточно ли всего того, что мы констатировали, для того, чтобы охарактеризовать Эрреру как писателя контрреформы? — спрашивает Франсиско Лопес Эстрада в своем исследовании книги Эрреры. И отвечает: Мне кажется, что недостаточно; тем более его нельзя характеризовать как писателя барокко»¹⁹. С выводом Лопеса Эстрады нельзя не согласиться, добавив к этому лишь, что книга о Море — одно из проявлений «трагического гуманизма» той поры, когда ренессансное мироощущение уже носит кризисный характер.

В связи с этим отметим еще одно обстоятельство. В стремлении противопоставить свое жизнеописание Мора жизнеописанию, сделанному Риваденейрой, Эррера ищет новые источники, более объективные. Исследователи Эрреры показали, что его книга опирается на знание не только трудов Риваденейры и Сэндерса, но и на известный труд Томаса Стэплтона «Tres Thomae», появившийся тоже в 1588 г. Однако наиболее примечательно, что в числе несомненных источников книги Эрреры находится латинское письмо, написанное вскоре после казни Мора и подписанное именем Коуринуса Нудеринуса (Courinus Nucerinus). Это письмо ныне учеными единодушно приписывается Эразму Роттердамскому. Возможно, Эррера не знал этого, когда воспользовался письмом для описания смерти английского мыслителя, но уже самый факт об-

¹⁷ Цит. по кн.: Хрестоматия по зарубежной литературе. Эпоха Возрождения/ Составил Б. И. Пуришев, т. 1. М., 1959, с. 322.

¹⁸ О мотиве «desengaño» в книге Эрреры см. в статье: Jones R. O. El «Tomás Moro» de Fernando de Herrera, p. 434—435.

¹⁹ López Estrada F. Estudio y edición del «Tomás Moro» de Fernando de Herrera. Archivo Hispalense, 2-a época. Sevilla, 1950, p. 27.

ращения к этому документу, пронизанному гуманистическим мироощущением, достаточно показателен²⁰.

В отличие от Риваденейры, глухо упоминающего лишь некоторые ученые труды Мора, Эррера кратко, но высоко оценивает также роль Мора в английской литературе. Однако ни тот, ни другой ни одним словом не упоминает «Утопию». Джонис даже высказывает сомнение в том — знали ли оба испанских биографа о существовании этого произведения. Думается, однако, что причина их молчания не в неведении. Незадолго до появления книг Риваденейры и Эрреры (в 1581 г. — в Португалии, в 1583 г. — в Испании) книга Мора была включена в Индекс запрещенных инквизицией книг. Правда, в испанском индексе была оговорка: «*Thomae Mori virialis pii et catolici Utopia: nisi exurgetur*», т. е.: «Томаса Мора, мужа благочестивого и католика, «Утопия»: только после очищения ее». Речь шла, таким образом об изъятии некоторых ее разделов и высказываний. Но и этого оказалось достаточно, чтобы надолго закрыть путь книге Мора к широкому читателю в Испании. Первый (и единственный до нашего столетия, хотя и неоднократно переиздававшийся) перевод «Утопии» на испанский язык появился лишь в XVII в.; история его создания составит последний раздел статьи.

*

Этот перевод был опубликован в 1637 г. в Кордове. Он осуществлен неким доном Херонимо Антонио де Мединильей-и-Порресом, рыцарем ордена Сантьяго, Конюшим Его Величества и пр. По обычаю того времени, перевод предваряли многочисленные прозаические и поэтические панегирики в честь автора Томаса Мора, «Утопии» и ее переводчика. Первым среди них была небольшая заметка «Характеристика, оценка и рекомендация «Утопии» и Томаса Мора» (*Noticia; juicio y recomendación de la Utopia, y de Tomás Mor*), подписанная великим испанским писателем-сатириком Франсиско де Кеведо. Кеведо, несомненно, был знаком с трудом Эрреры, переизданным в Мадриде в 1617 г. Об этом свидетельствует, в частности, упоминание книги Эрреры в самом начале заметки. «О земной жизни Томаса Мора по-испански писал Фернандо де Эррера, ученнейший муж и человек справедливейших суждений; в бессмертие же он вписал свое имя сам кровью своей и смертью, увенчанной славным мученичеством» — так начинается свое повествование испанский сатирик²¹. И далее он

²⁰ Об источниках книги Эрреры см. подробнее: *López Estrada F. Las fuentes históricas del «Tomás Moro» de Fernando de Herrera.* — *Revista bibliográfica y documental*, t. III, 1949, p. 237—243, а также цит. выше статью *Jones R. O.*, p. 433—438.

²¹ *Quevedo y Villegas, Francisco de. Obras*, t. 2. — *Biblioteca de Autores Españoles*, v. 48. Madrid, 1859, p. 493. Все последующие цитации этой заметки даются без дополнительной ссылок.

характеризует Мора в следующих словах: «Это был человек удивительного ума, редкостных познаний, святой стойкости, примерной жизни и славной смерти, знаток латыни и греческого языка».

Из заметки следует далее, что именно Кеведо принадлежала инициатива осуществления и публикации перевода. «Книга эта невелика, — пишет Кеведо, — но для того, чтобы оценить ее по заслугам, никакой жизни не хватит. Он написал мало, но сказал много. Если бы те, кто руководит миром, подчинялись бы ему, а те, кто подчиняется, руководствовались его указаниями, то первые не ведали бы трудностей, а вторые — забот. Именно поэтому я настояла, чтобы дон Херонимо Антонио Мединилья-и-Поррес, который повсюду возил с собой экземпляр этой книги и обращался к ней в немногие остававшиеся после исполнения обязанностей губернатора Монтелья часы досуга, осуществил этот перевод. Я не сомневался в успехе, зная о том, что он обладает тщательно отработанным, лишенным всякой аффектации стилем, а также приобретенными в результате долгих чтений познаниями в политической сфере, которые он поставил на службу Его Величеству...».

По-видимому публикация перевода была сопряжена с некоторыми затруднениями. Об этом свидетельствует хотя бы то обстоятельство, что книга появилась на книжных прилавках лишь через два года после разрешения на ее публикацию. В самом деле, разрешение на подготовку этого издания было выдано 29 октября 1635 г., апробация книги получена от цензора, действовавшего по полномочию Королевского Совета, 21 ноября того же года, а 3 декабря была выдана привилегия и на печатание. Между тем вышла книга лишь в конце 1637 г., ибо вступительная заметка Кеведо датирована 28 сентября этого года²².

Можно догадаться также относительно причин этой задержки. Магистр Бартоломе Хименес Патон, выдавая привилегию на печатание, приложил к ней специальное «свидетельство», в котором он как будто прямо отвечает на заключение, содержащееся в Индексе запрещенных книг 1583 г.: «Если некогда и находили какие-то пассажи, которые требовалось исключить в предшествующих изданиях, то в настоящем издании это не требуется». И все же, видимо, издателям пришлось выдержать немало сражений с цензурой прежде, чем книга появилась. Не случайно и Кеведо вновь возвращается в своей краткой заметке к той же теме. «Немало было глубокомысленных читателей, — пишет он, — которые хмурились, знакомясь с некоторыми суждениями этой книги, ибо полагали, что ее вольнодумство не способствовало укреплению религиозных начал; между тем мысль его, полная благочестия, направлена против новшеств, которые обретали такую силу в его стране

²² См. подробное библиографическое описание этого издания в кн.: Gibson, p. 55—57.

и вели к столь плачевным последствиям. Так что никакой ум лучше его не послужил католической церкви». И все же, видимо, Кеведо и его другу-переводчику не удалось полностью переубедить этих «глубокомысленных» читателей, которые познакомились с переводом до появления его на книжных прилавках, т. е., конечно, церковных цензоров. В переводе на испанский язык появилась лишь вторая часть «Утопии», содержащая описание идеального утопийского государства. О том, что отказ от печатания первой части был продиктован цензурными соображениями, свидетельствует обнаруженный Джонисом в Национальной библиотеке Мадрида экземпляр книги Мора в латинском, 1548 г., издании. Этот экземпляр, как явствует из автографа на титульном листе, принадлежал Кеведо. На полях первой части «Утопии» в этом экземпляре встречается довольно много отчеркиваний или заметок на полях типа «*Erasmiana*» (Эразмово), «*Erasmicat*» (по-эразмовски) и даже «*Tota pagina Erasmiانا et impia*» (Вся страница Эразмова и нечестивая) или «*Erasmicat turpissime*» (Наиглупейшим образом Эразмово). Ройстон О. Джонис заявляет, что все эти пометы сделаны той же рукой, что и автограф на титульном листе, т. е. принадлежат Кеведо²³. Поскольку эти пометы не репродуцированы, трудно судить, насколько это утверждение английского исследователя обоснованно. Ведь подобные пометы мог сделать и переводчик. Тем более что они не очень согласуются с содержащейся в заметке Кеведо к изданию «Утопии» ссылкой на Эразма как на безусловный авторитет. Сразу же после восторженной собственной оценки деятельности Мора, цитированной выше, Кеведо писал: «Его в свое время чтити Эразм Роттердамский и Гильом Бюде, как свидетельствуют то их письма, напечатанные в этой книге». Эти слова задают еще одну загадку, мимо которой исследователи до сих пор проходили не замечая: ведь в тексте книги, изданной в 1637 г., нет ни письма Эразма, ни письма Бюде. Видимо, цензурные изъятия из книги производились и после того, как Кеведо в своем имениннике Торре де Хуан Абад 28 сентября 1637 г. подписал предисловие к книге.

Но и во второй части книги не все устраивало церковную цензуру. Серьезные сомнения, очевидно, вызвала последняя глава, повествующая о религии утопийцев. Недаром переводчик вынужден был сразу же вслед за посвящением и обычным обращением к читателю напечатать обширное «Примечание к главе девятой и последней этой книги». Здесь Мединилья-и-Поррес утверждал, что только краткость изложения проблем религии у Мора не позволила будто бы ему достаточно явственно обнаружить ортодоксальность его религиозных воззрений. Конечно, это примечание рассчитано либо на не слишком внимательных читателей, либо на их

²³ См.: Jones R. O. Some Notes on More's «Utopia» in Spain. — The Modern Language Review, v. XLV, N 4, 1950, p. 480—481.

некомпетентность. Кеведо, весьма сведущий в богословии, не мог не заметить, что религия утопийцев в весьма существенных чертах противоречит католической догматике. Как справедливо писал академик В. П. Волгин, «господствующая в Утопии религия — религия рационализированная, очищенная от всего, что представлялось излишним разуму гуманиста XVI в.»²⁴ Но именно это и привлекало рационалиста Кеведо.

Какую цель преследовал Кеведо, настойчиво рекомендуя своему другу осуществить перевод «Утопии»? В чем видел он смысл этой книги, в частности описания идеального государства? Как указывалось выше, столетием раньше гуманист Васко Кирога видел в описании утопийского государства практическое руководство к действию. Конечно же, Кеведо не мог подходить к «Утопии» с той же меркой, что и Васко Кирога. Ведь Кеведо жил в Испании XVII в., в которой восторжествовали идеи контрреформации, и был уже человеком эпохи барокко, чье мировоззрение отравлено ядом пессимизма, неверия в возможность переделки мира на разумных и справедливых началах, по крайней мере в ближайшем будущем. Однако нельзя согласиться с Джонисом, который утверждал, что Кеведо якобы сводил значение книги к критике британской действительности его времени, а описание утопийского государства было для него не более, чем «печальным взглядом на безвозвратно ушедшее прошлое» человечества.

Да, в заметке, предпосланной переводу, Кеведо действительно заявлял: «Я убежден, что его книга направлена против тирании, царившей в Британии; потому он и описывает остров». Но за этим следует самоопровержение: «В то же время он обличает пороки большинства государей своего времени. Мне не составило бы труда доказать это, но каждый, кто прочтет эту книгу, сам сумеет убедиться в том, памятуя о моем предупреждении: человек, который показывает необходимость действовать так, как не действует никто на деле, тем самым обличает всех». Как видим, описание утопийского государства для Кеведо вовсе не просто остроумная сказка. Описание идеального общества уже тем, по его мнению, значительно, что позволяет глубже понять пороки современных государств. Это замечание Кеведо проливает свет и на его собственные утопические построения. Вряд ли можно считать случайным совпадением, что именно в 1635 г., когда зародилась идея перевода книги Мора, Кеведо завершал работу над своим капитальным политическим трудом «Политика бога, правление Христа и тирания Сатаны» (*Política de Dios, gobierno de Cristo y tiranía de Satanás*).

В этой книге, как и в других своих политических сочинениях, Кеведо противопоставляет неисчислимым порокам современных го-

²⁴ Волгин В. П. Историческое значение «Утопии». — В кн.: Утопия, 1953, с. 24—25.

сударств и их князей и министров то первоначальное, свободное от пышного культа христианство, которое, по словам Кеведо, принес с собой на землю «сын божий» и его апостолы. Двадцать глав этого сочинения призваны в противовес современности воссоздать утопический идеал «народной монархии», действующей от имени народа и во имя народного блага, монархии, построенной по образу и подобию «правления Христа». По мысли писателя, монарху следует печься не столько о правах, которые предоставляет ему корона, не столько о соблазнах, которые порождает в его душе господство в современном мире «тирании Сатаны», сколько об обязанностях, на него налагаемых; он должен руководствоваться в своих делах лишь разумом и справедливостью.

Все это ставит труд Кеведо в один ряд с такими выдающимися образцами гуманистической мысли в Испании эпохи Возрождения, гуманистической утопии государственного устройства, как трактаты Антонио де Гевары, Алонсо Кастильо, Хуана де Саласара, Хуана де Санта Марии, Хуана Марианы и др.

В этих трактатах не упоминалось имя Томаса Мора, но можно не сомневаться, что большинство авторов было хорошо знакомо с описанием Утопии у Томаса Мора и многое отсюда заимствовали при построении своих собственных моделей гуманистического государства. Этот ряд произведений испанского гуманизма закономерно завершается трудом Кеведо, тем самым демонстрируя, какие глубокие связи существовали между идеологией барокко и гуманистической мыслью Ренессанса. Вместе с тем труд Кеведо акцентирует ту ориентацию на раннее, «чистое» христианство, которая была столь характерна для европейского гуманизма на раннем этапе его развития, для «христианского гуманизма» Эразма Роттердамского и Томаса Мора. В пору глубокого кризиса идеалов Возрождения, в которую жил и творил Франсиско де Кеведо, гуманистическая утопия Мора воспринималась не как грустная повесть о давно ушедшем, а как трагически прекрасная мечта о счастливом будущем человечества.



Л. С. Чиколини

«УТОПИЯ» МОРА В ИТАЛИИ XVI—НАЧАЛА XVII В.



истории общественной мысли «Утопия» Мора занимает особое место. Благородные мечты о социальной справедливости связывались с необходимостью уничтожить частную собственность, так как на ее господстве покоится мир угнетения и несправедливости. Этому миру противопоставлялось идеальное государство, основанное на коллективном ведении хозяйства, равенстве, всеобщем обязательном труде. Выходец из зажиточных горожан Лондона, советник короля, будущий лорд-канцлер, погибший на плахе, Томас Мор высказал идеи, близкие бесправным и угнетенным.

«Золотая книжечка» великого гуманиста получила широкий отклик. Не удивительно, что сразу после первого издания (1516 г. в Лувене) последовали новые. В 1517 г. «Утопию» издали в Париже, в 1518 г. дважды — в Швейцарии, пятым было, по данным Гибсона, флорентийское издание 1519 г., вышедшее из типографии Джунти¹. В XVI в. «Утопию» начали переводить на «живые» европейские языки. В 1524 г. она опубликована на немецком, в 1548 г. — на итальянском языке, в 1550 г. — на французском, в 1551 г. — на английском, в 1553 г. — на фламандском². «Утопия» оказала существенное влияние на развитие передовых идей и в последующие времена, способствуя утверждению утопическо-коммунистических представлений.

В Италии «золотая книжечка» Мора пользовалась особой популярностью. Как сообщает Р. Де Маттеи, знакомство с ней началось уже в 1516 г., когда экземпляр этой книги был завезен в Ливорно³. Флорентийское издание «Утопии» способствовало распространению идей Мора среди итальянских гуманистов, читавших по-латыни. Новое издание «Утопии» на языке оригинала появилось в Италии в 1620 г.⁴ Важно, что после Германии в Италии стали раньше, чем в остальных странах, читать «Утопию» на родном языке. В итальянском переводе книга нашла не только более

¹ Opuscula [et] Utopia. Florencae, 1519. — Gibson, p. 114.

² Ср.: Firpo L. Tommaso Moro e la sua fortuna in Italia. — Occidente. Rivista bimestrale di studi politici, a. VIII, N 3—4. Torino, 1952, p. 229—230.

³ De Mattei R. Correnti economico-sociali nel cinquecento e sciento in Italia. — Rivista internazionale de scienze sociali, a. 59, ser. III, v. XXII. Milano, 1951, p. 16.

⁴ Illustri viri Thomae Mori, regni Britanniae Concensarii. De optimo reipublicae statu de qua nova insula Utopia libri duo hoc postuma editione superiorum iussu emendati. Mediolani, 1620.

LA REPUBBLICA
NVOVAMENTE RITROVATA,
DEL GOVERNO DELL'ISO,

LA EYTOTOPIA, NELLA QVAL SI VE,

de nuoui modi di gouernare Stati, reggier
Popoli, dar Leggi à i senatori, con mol-
ta profondità di sapienza, storia nō
meno vtile che necessaria,

Opera di Thomaso Moro Cittadino di Londra.



IN VINEGIA, M D XLVIII

Титульный лист 1-го издания «Утопии» на итальянском языке,
Венеция, 1548 г.

широкого, но и, возможно, более отзывчивого читателя, нежели узкие кружки гуманистов.

Историки неоднократно писали о славе Мора в Италии. П. Ребора, Л. Кастелли⁵, Р. Де Маттеи, Л. Фирпо и Т. Уилер уделили этому особое внимание.

Де Маттеи собрал сведения о Море, встречающиеся в трудах итальянских авторов XVI—XVII вв. Среди них Де Маттеи назвал известного историка Паоло Джовио и выдающегося политического мыслителя Джованни Ботеро. В воображении последнего Мор принят на Парнасе «с титулом самобытного писателя и чело- века святой жизни». Писатель середины XVII в. Винченцо Сгуальди полагал, что в «Утопии» содержится много полезных советов, она ближе к жизни, нежели «Государство» Платона. Вместе с тем Де Маттеи подчеркивал, что популярность книжечки Мора в Италии неотделима от его славы трагически погибшего защитника веры⁶.

Л. Фирпо со свойственной ему тщательностью искал в итальянской литературе XVI—XVIII вв. упоминаний о Море и значительно расширил круг лиц, писавших об английском утописте⁷. Он назвал ряд католических писателей, которые в Море видели прежде всего собрата, ратовавшего за единство церкви (к ним Фирпо отнес и внучатого племянника Мора — англичанина Е. Хейвуда, написавшего книгу о Море, опубликованную в 1556 г. только на итальянском языке). От них он отделил тех, кто в творчестве английского гуманиста главным считал «Утопию» — А. Ф. Дони, О. Ландо, В. Сгуальди и др. Подробно охарактеризовал Фирпо точку зрения Л. Цукколо, выступившего с резкими критическими замечаниями в адрес автора «Утопии», наконец, отметил влияние Мора на Кампанеллу. Говоря о большой популярности Мора среди итальянцев в ту эпоху, Фирпо заключал, что «это не была слава социального реформатора, но скорее мученика, который, чтобы не отступить от единства Римской Церкви, со спокойной твердостью взмошел на эшафот», а что касается воззрений Мора, то он — носитель идей свободы и равенства, имевших ценность для той буржуазии, «к которой он, ни нобиль, ни плебей, фактически и принадлежал»⁸.

⁵ P. Rebor. San Tommaso Moro e l'Italia. — In: *Civiltà italiana e civiltà inglese*. Firenze, 1936; Castelli A. Un poemetto inedito del secolo XVI in onore di San Tommaso Moro. — *Aevum*, april — sept., 1938; *Moro Tommaso*. Venti lettere a cura di Alberto Castelli. Roma, 1966.

⁶ De Mattei R. Note — In: *Zuccolo*. La Repubblica d'Evandria e altri dialoghi politici con prefazione di Rodolfo De Mattei. Roma, 1944, p. 150—151.

⁷ Firpo L. Op. cit.; *Idem*. Thomas More e la sua fortuna in Italia. — In: *Idea di Thomas More*. Vicenza, 1978.

⁸ Firpo L. Introduzione. — In: *More Thomas*. Utopia. Milano, 1971, p. 22, 17.

В очерке Уилера выделены итальянские сочинения XVI—XVII вв., прославляющие Мора-мученика⁹.

Известно, что поборники католической церкви, начиная еще с XVI в. вплоть до наших дней, всячески стремились истолковать взгляды Мора в духе правоверного, воинствующего католицизма. Причисленный в 1935 г. к лику святых, великий гуманист изображается порой не только как рьяный защитник католицизма, но и частной собственности. Несостоятельность подобных утверждений отмечают марксистские историки¹⁰.

Мы не ставим своей задачей дать критику подобных суждений. Должны оговориться также, что не претендуем на исчерпывающее изложение темы и опускаем многих авторов XVI—XVII вв., писавших о Море (Джовио, Ботеро, Сгуальди и др.). Нас интересует другое: какие идеи Мора привлекали внимание итальянцев XVI—XVII вв. Что ценили они в его произведениях? Какое влияние оказала «Утопия» на развитие общественной мысли Италии? Если справедливо утверждение Де Маттеи, что в ту пору популярность Мора была столь велика, что возникла своего рода мода иметь в доме «Утопию»¹¹, то естественно предположить, что идеи, изложенные в ней, в сущности весьма отличные от католицизма, и были известны итальянцам. Ведь «золотую книжечку» Мора держали в руках, читали; о его мученичестве все-таки знали лишь понаслышке.

Из трудов Мора именно «Утопия» нашла наибольшее распространение на Апеннинском полуострове. У одних читателей она вызвала восхищение, стремление к подражанию, у других — скрытое или явное осуждение. Примечательно, что подобно тому, как в Германии перевод «Утопии» на немецкий язык появился в канун Великой Крестьянской войны, так и в Италии ее перевод пришелся на период острой социальной борьбы, развития ересей, оживления деятельности антитринитариев, анабаптистов, проповедовавших общность имуществ.

Своеобразие социально-экономического развития Италии в XVI в. способствовало подобным настроениям. Одна из самых развитых стран Европы в предшествующий период, Италия в XVI в. переживала серьезные экономические, социальные и политические трудности. Ее историческая эволюция отличалась особой противоречивостью. Движение по капиталистическому пути, начавшееся рано и бурно, но всегда отличавшееся крайней неравномерностью, затормозилось. Сказалась зависимость от внешнего рынка и изменение некогда благоприятной его конъюнктуры, возвышение соседних централизованных держав, разорительные «итальянские войны» (1494—1559 гг.), нанесшие удар по незави-

⁹ Wheeler T. Thomas More in Italy: 1535—1700. — Moreana. Angers, 1970, N 27—28.

¹⁰ Ср.: Осиндский, с. 17—20.

¹¹ De Mattei R. Note, p. 150.

симости ряда итальянских государств, и многое другое. Оживали феодальные и полуфеодальные порядки, сочетавшиеся тем не менее с раннекапиталистическими отношениями. Сложная структура общества обусловила обострение внутренних противоречий, вследствие чего возникла почва для широкого общественного движения стремившихся к социальным преобразованиям. Это движение отражало настроения самых различных прослоек — горожан, крестьян, плебеев, различных групп ранней буржуазии, части господствующего класса.

Бурные народные восстания следовали одно за другим. Они характеризовались массовостью и постепенно возрастающей организованностью¹². Участие в этой борьбе крестьянско-плебейских слоев общества придавало народным движениям более решительный характер, создавало среду, питавшую примитивно-уравнительные учения, а также идеи общности имущества, нашедшие отражение в народных ересьях. Некоторые из ересей имели не только антифеодальный, но отчасти и антибуржуазный характер. В Италии возрождались древние верования ариан, вальденсов. Последние способствовали формированию взглядов антитринитариев, получивших развитие в проповедях Хуана де Вальдеса, братьев Соццини, Бьяндраты и многих других. Учение антитринитариев, укрепившись на юге, перекинулось и на север страны. Под влиянием Великой Крестьянской войны в Германии и особенно после ее разгрома в северных районах Апеннинского полуострова усилилось влияние анабаптистов. Отдельные отряды немецких беглецов вступали в пределы Венецианских владений¹³.

В распространении вольнодумных идей большую роль играл Падуанский университет. Именно тут Помпонацци и его сторонники дискутировали о смертности души, позже здесь работал Галлей. Из стен Падуанского университета вышло немало еретиков, в том числе антитринитариев и анабаптистов. Сторонники радикальных ересей отрицали существующую католическую церковь, ее организацию и догму, объявляли ненужными государственную власть, крупное землевладение, осуждали богатства, роскошь, накопительство и частную собственность вообще, полагая, что иметь имущество греховно (учение Тициано). Эти движения интересны не только теоретическим содержанием своих требований. Анабаптисты и радикальные антитринитарии стремились воплотить свои идеалы на практике, создавали свои общины¹⁴.

¹² Ср.: Рутенбург В. И. Италия и Европа накануне нового времени. Л., 1974.

¹³ Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 430—431; Stella A. Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto. Padova, 1967, p. 27; Idem. La Rivoluzione contadina del 1525 e l'utopia di Michael Gaizmayr. Padova, 1975.

¹⁴ Comba E. I nostri protestanti, v. I—II. Firenze, 1895—1897. V. II, p. 477; Stella A. Anabattismo e entitritinarianismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche. Padova, 1969; Ginzburg G. I costituti di don Pietro Malfi, Firenze; Chicago, 1970.

Реформационные и еретические движения в Италии не отличались сплоченностью и единством. Множественность оттенков верований, отсутствие согласия между отдельными группами еретиков облегчили католической церкви борьбу с опасными учениями. Анабаптисты и антитринитарии только в середине века предприняли запоздалую попытку объединить свои силы и выработать единое вероисповедание. Именно с этой целью они создали в Венеции собор (1550 г.). Но к этому времени силы Контрреформации были мобилизованы. К тому же в результате предательства одного из «братьев» (Манельфи) тайная сеть организаций «анабаптиствующих антитринитариев», охватившая многие районы страны, была раскрыта¹⁵. Последовали аресты, инквизиционные процессы, гонения. В 60—70-х годах центр еретического движения переместился в Неаполитанское королевство, а последние десятилетия XVI в. отмечены невиданным размахом «разбойничества». Отряды «короля» Марконе, Шарры и других вели упорную борьбу с правительственными войсками Неаполитанского государства, Папской области и других районов.

По-видимому, не случайно, что именно в Венеции вышла книжечка Мора на итальянском языке, предназначавшаяся для широкого читателя, и печатались другие сочинения, подвергавшие критике общественные отношения своего времени. Несмотря на олигархическое устройство и начавшуюся Контрреформацию, Венеция оставалась центром относительного свободомыслия. Достаточно сильная, она противостояла притязаниям испанского абсолютизма, а по отношению к папскому Риму была настроена оппозиционно. До поры до времени Синьория не придавала особого значения развитию настроений в пользу Реформации, разумеется при условии, если это не затрагивало интересы республики. Вольнодумные идеи быстро распространялись среди простого народа и образованных людей, писателей, печатников, лиц свободных профессий. В Венеции зародилась публицистика и журналистика. Настроения разных общественных прослоек получали своеобразное преломление в литературе, одним из излюбленных жанров стала сатира.

Венецианские литераторы группировались вокруг книгоиздателей. Последние сотрудничали с редакторами, печатниками, владевшими острым пером¹⁶. Издание «Утопии» Мора на итальянском языке и связано с деятельностью таких критически настроенных «полиграфов»: переводчиком «золотой книжечки» Мора стал Ортензио Ландо, а издал ее Антон Франческо Дони.

Книга Мора вышла под названием: «Вновь открытое государ-

¹⁵ Текст доноса Манельфи опубликован в XIX в. Э. Комба и переиздан К. Джинцбург (см.: Ginzburg C. Op. cit.).

¹⁶ О полиграфах см.: Grendler P. F. Critics of the Italian World (1530—1560). Anton Francesco Doni, Nicolo Franco et Ortensio Lando. Madison, Milwaukee; London, 1969.

ство, об управлении островом Евтопией, в котором можно увидеть новые способы править государствами, управлять народами, давать законы сенаторам на основе глубокой мудрости, — история не только полезная, но и необходимая. Труд Томаса Мора, гражданина Лондона»¹⁷.

Как видим, идеальная страна Мора названа здесь не Утопией, а Евтопией (счастливой страной), что явно заимствовано из стихотворения, опубликованного в первом издании «Золотой книжечки»¹⁸. Заглавие книги в итальянском переводе не соответствует оригиналу, оно придумано Ландо или, быть может, Дони. Перевод же самого произведения дан с сокращениями. Его неоднократно, частично или полностью, переиздавали. Он вышел вновь в 1821 г.¹⁹ Примечательно, что и Л. Фирпо, в 1971 г. выпуская новое издание «Утопии» на итальянском языке, снова счел возможным вторую ее часть оставить в переводе Ландо²⁰. (В последних изданиях 1978 г. и 1979 г. он дал собственный перевод всей «Утопии»^{20а}.)

Таким образом, «золотая книжечка» Мора и особенно ее вторая книга известна итальянским читателям в переводе Ландо более четырех веков.

Уже посему этот перевод заслуживает внимания. В своих комментариях Фирпо отметил ряд типографских ошибок, дал объяснения отдельных слов ломбардского диалекта и выражений, ставших архаическими. Но он не отметил каких-либо существенных расхождений между переводом Ландо и латинским оригиналом. Не ставил задачи сравнить эти издания и Грендлер, подробно писавший о Ландо²¹.

Между тем даже беглое сопоставление латинского текста «Утопии» с ее переводом свидетельствует, что Ландо в ряде случаев отходил от оригинала, кое-где сокращал, давал свою редакцию,

¹⁷ La Repubblica nuovamente ritrovata, del governo dell'isola Eutopia, nella qual si vede nuovi modi di governare Stati, regger Popoli, dar Leggi a i senatori, col molta profondità di sapienza, Storia no meno utile che neccessaria. Opera di Thomaso Moro Cittadino di Londra. Vinegia, 1548.

¹⁸ Утопия, с. 96.

¹⁹ Moro T., cancelliere d'Inghilterra. Utopia. Milano, 1821. Из переизданий XX в. см., например: Abbundo V. Tommaso Moro. Saggio. Napoli, 1962. Appendice.

²⁰ More T. Utopia. Milano, 1971, p. 127 e seg.

^{20а} More T. Utopia Testo latino e versione italiana. Introduzione e note di Luigi Firpo. Vicenza, 1978; Idem. Utopia a cura di Luigi Firpo. Napoli, 1978.

²¹ О Ландо см.: Bonghi S. Notizie sulla vita di messer O. Lando. — In: Lando O. Novelle. Lucca, 1851; Sanesi I. Il cinquecentista O. Lando. Pistoia, 1893; Sforza C. O. Lando e gli usi ed i costumi d'Italia nella prima metà del Cinquecento. — In: Memorie della R. Accad. delle Scienze di Torino, ser. II, vol. LXIV, 1914, N 4; Firpo L. Tommaso Moro e la sua fortuna in Italia, p. 230—234; Fahy C. Per la vita di Ortensio Lando. — Giornale storico della letteratura italiana, 1965, N 142, p. 243—258; Grendler P. F. Critics of the Italian World, p. 19—38.

опускал отдельные слова, фразы или часть их, иногда снимал риторические вопросы, латинские термины и названия заменял более понятными в XVI в. итальянскими²². Не вдаваясь в подробности, ограничимся лишь некоторыми примерами. Так, во фразе Мора о том, что жители «Утопии» каждые десять лет по жребию меняют дома²³, Ландо опускает слова «по жребию»²⁴. У Мора утопийцы занимаются музыкой; у Ландо — они поют²⁵. Игра утопийцев, которую Мор назвал «сражением чисел», Ландо именует «сражением денег»²⁶. В рассказе о том, что утопийцы всю жизнь занимаются науками, Ландо опускает слова «всю жизнь»²⁷. Там, где Мор говорит об избрании должностных лиц из числа ученых, он упоминает и послов; Ландо слов «послов» не переводит²⁸. При характеристике распределения продовольствия Мор наряду с послами упоминает чужеземцев, Ландо выбрасывает слово «чужеземцы»²⁹.

Говоря о религиях утопийцев и об их пробудившемся интересе к христианству, Мор ведет рассказ от имени четырех путешественников, употребляя местоимение «мы»; Ландо — от имени первого лица единственного числа («узнав от меня») ³⁰. У Мора сказано, что утопийцы знают Платона, а еще больше Аристотеля; у Ландо переведено просто: «они знают Платона и Аристотеля»³¹. К имени греческого ученого Теодора, упоминаемого Мором, Ландо добавляет его прозвище — Газа³². У Т. Мора штрафы налагает сенат; у Ландо — магистраты³³. Ландо опускает тезис о низах (*vulgo*), которые не понимают сложных и запутанных законов, заменяя эту мысль словами: все не понимают путаных законов³⁴. Религиозные порядки, по Морю, учреждены законодателем Утопом; у Ландо сказано, что их завели сами утопийцы³⁵, и т. д.

Подобные мелкие отклонения от текста возможно объясняются тем, что Ландо пользовался неизвестным нам вариантом латинского издания, возможно это было флорентийское, 1519 г. Последнее мало знакомо историкам, выше мы отмечали, что его упоминает лишь Гибсон и некоторые другие.

²² Moro T. La Repubblica nuovamente ritrovata del Governo dell'isola Eutopia... f. 13v—14, 19, 31v—31r. Далее ссыла на это издание будет даваться так: *Eutopia*.

²³ *CW*, 4, p. 120. Далее так — *Utopia*.

²⁴ *Eutopia*, f. 27v.

²⁵ *Utopia*, p. 118, 144; *Eutopia*, f. 29v, 33v.

²⁶ *Utopia*, p. 128; *Eutopia*, f. 29v.

²⁷ *Utopia*, p. 158; *Eutopia*, f. 37v.

²⁸ *Utopia*, p. 132; *Eutopia*, f. 30v.

²⁹ *Utopia*, p. 140; *Eutopia*, f. 32v.

³⁰ *Utopia*, p. 180; *Eutopia*, f. 43r, 53v.

³¹ *Utopia*, p. 180; *Eutopia*, f. 43r.

³² *Utopia*, p. 180; *Eutopia*, f. 43v.

³³ *Utopia*, p. 228; *Eutopia*, f. 56v.

³⁴ *Utopia*, p. 194; *Eutopia*, f. 46v.

³⁵ *Utopia*, p. 218; *Eutopia*, f. 54r.

Вместе с тем при чтении итальянского перевода нередко создается впечатление, что разночтения вызваны стремлением Ландо несколько упростить текст Мора, приспособить его к вкусам и уровню понимания широкого круга итальянских читателей. Быть может, этим объясняется и изменение самого названия книжечки Мора на «Евтопию» — «счастливую страну».

В большинстве случаев эти изменения существенно не отражаются на содержании книги, но иногда они тем не менее придают словам Мора несколько иной оттенок, а порой изменяют и смысл его суждений. Например, Мор сообщает, что утопийцы, которые живут в деревне, получают из города бесплатно все необходимое (что не производит деревня). Ландо переводит: «любой инструмент, необходимый для сельского хозяйства» — *ogni strumento richiesto a l'agricoltura*³⁶. Получается, что деревенские жители получают из города бесплатно только сельскохозяйственный инвентарь.

Несколько иной оттенок приобретает в переводе Ландо и мысль Мора о необходимости уничтожения денег, с которыми связываются все пороки общества³⁷. У Ландо слово «деньги» (*pecunia*) заменено выражением «la cupidigia del denaro», т. е. «жадность к деньгам»³⁸. У него получается, что не само существование денег ведет к порокам общества, как сказано у Мора, а лишь жадность к ним. Мысль Мора явно ослаблена. Точно такая же трансформация произошла в переводе там, где Мор пишет о пагубности самого изобретения денег. У Ландо этот пассаж заменен фразой: «Насколько легче было бы добывать пропитание, если бы люди не стремились накапливать деньги»³⁹.

В итальянском переводе исключен последний абзац II книги «Утопии», где говорится, что автор скорее желает, чем ждет воплощения в жизнь изображенных им порядков⁴⁰.

Наводит на размышления перевод отрывка о наказании утопийцами рьяного проповедника христианства, возмущавшего народ и грозившего им костром. Вместо слова «христианство» Ландо употребляет выражение «Св. Троица» (*Santissima Trinità*)⁴¹, а сентенция Мора, что утопийцы никого не наказывают за религиозные убеждения, Ландо переводит: «каждый может придерживаться той религии, которая ему больше нравится» (*ogniuno possi tenere qual religione più gli piace*)⁴². Интерпретация Ландо придает антикатолический смысл суждениям утопийцев, делая их более злобо-

³⁶ *Utopia*, p. 116; *Eutopia*, f. 26v.

³⁷ *Utopia*, p. 240—242.

³⁸ *Eutopia*, f. 59v.

³⁹ *Ibid.*, f. 59. Così facilmente s'acquisterebbe il vivere se il desio di accumulare denari non improvessesse gli altri.

⁴⁰ *Utopia*, p. 246; *Eutopia*, 60r.

⁴¹ *Utopia*, p. 218; *Eutopia*, 54a.

⁴² *Ibid.*

дневными в условиях Италии конца 40-х годов XVI в., где остро дискутировался вопрос о троичности бога, решительно отвергавшийся еретиками-антитринитариями, и невольно наводит на мысль о сочувствии им Ландо.

Весьма существенно расхождение между латинским оригиналом и итальянским переводом в описании семейных отношений утопийцев. Мор пишет, что их семья состоит из ограниченного числа взрослых, которых может быть от 10 до 16 человек, но количество детей не ограничивается⁴³. Ландо переводит наоборот. В Утопии разрешено иметь не более 16 детей в каждой семье, а число взрослых не лимитировано⁴⁴. В данном случае мысль Мора полностью искажена. Явно отступает Ландо от мысли Мора и при определении брачных возрастов утопийцев. В Утопии девушки выходят замуж не раньше 18 лет, мужья должны быть старше их на четыре года. В переводе Ландо сказано: «женщины выходят замуж не раньше 12 лет, мужчины не раньше 16 лет!»⁴⁵ Невольная ли это ошибка или нарочитое изменение в угоду итальянским обычаям? Не зная, каким изданием «Утопии» пользовался Ландо, трудно ответить на эти вопросы.

Однако таких отступлений от латинского текста в его переводе немного. В основном перевод сделан хорошо и, несмотря на обилие слов из ломбардского диалекта, легко читается, доносит до читателя не только смысл, но и дух «Утопии» Мора. «Золотая книжечка» произвела на Ландо неизгладимое впечатление. Талантливый писатель, едкий сатирик, он принадлежал к числу вольнодумцев. Его философско-религиозные взгляды приближались к ереси, все книги Ландо включены в Индекс запрещенных книг среди наиболее опасных. Уроженец Милана, беглый монах, затем солдат, учитель и писатель, он получил хорошее образование: в Миланском, а затем в Болонском университетах Ландо изучал медицину и теологию. Не оставаясь подолгу на одном месте, он вел скитальческую жизнь, был в Германии, Франции и разных государствах Италии.

Интерес Ландо к Морю был давним. Л. Фирпо высказал предположение, что экземпляр «золотой книжечки» был получен им от Винченцо Буонвизи, брат которого Антонио жил в Англии и поддерживал дружеские отношения с Томасом Мором и даже посещал его в тюрьме⁴⁶. Ландо, как отмечалось, мог знать и флорентийское издание «золотой книжечки». Влияние «Утопии» сказалось на форме и содержании сочинений Ландо. Свои книги он, как правило, издавал под вымышленными именами. Излюбленные псевдонимы Ландо — «Филалет из Утопии», «Филалет из государства Политопии», «Аноним из Утопии». Ландо критиковал

⁴³ *Utopia*, p. 135—136.

⁴⁴ *Eutopia*, f. 31v.

⁴⁵ *Utopia*, p. 186; *Eutopia*, f. 45r.

⁴⁶ *Firpo L. Tommaso Moro e la sua fortuna...*, p. 233.

роскошь и богатство, нравы и обычаи своего времени. В «Комментарии о наиболее значительных и ужасных делах Италии и других мест» (1553 г.) он нарисовал тяжелую социальную картину своей страны⁴⁷, создав образ корабля, возвращавшегося из дальнего плавания и побывавшего также на острове Утопии. Он вез в Италию цепи, кандалы, узды и вожжи для мятежных городов, а также басни, напрасные надежды и целебные микстуры для страны, пораженной столь тяжким недугом, «что на ней не осталось живого места». На борту корабля в Италию направлялся житель Утопии, жаждавший повидать «самую красивую, богатую и цивилизованную страну в мире». Но мессера Анонима ждало разочарование. Его привели в смятение рынки рабов в Сицилии, где продавали людей, как «лошадей, быков и других неразумных животных», страшная нужда народа, недостаток хлеба в южной Италии, рост воровства, бандитизма (их не могли приостановить ни цепи, ни тюрьмы), вражда и высокомерие неаполитанской знати, бесчувственность людей, готовых скорее оплакивать гибель шелковичных червей, нежели смерть собственных родителей. Ландо говорил о былом величии Милана, пока Франция, Испания и Германия не высосали из него «не только молоко, но и кровь», господстве тиранов и «тиранчиков», произволе испанских наместников вроде чудовища Антонио де Лейва в Милане, торжестве проституции в Риме. Придя в расстройство, путешественник заключил, что не хотел бы жить в Италии. Возможно, эти слова в какой-то мере объясняют скитания по свету самого писателя. В сочинении весьма кратко упоминалось о людях, живущих в далеких странах, которые имеют общее имущество и жен⁴⁸. Ландо мечтал об уничтожении двух зол, причин всеобщей порчи — богатства и бедности. Его идеал — равенство людей, довольствующихся малым и пребывающих в счастии. К нему народ ведет мудрый, справедливый государь, преисполненный добродетелей⁴⁹.

«Золотая книжечка» оказала влияние и на творчество Антонио Франческо Дони, отвергавшего всю социальную действительность своего времени. Тоже бывший монах, перепробовавший много занятий, он нашел призвание в литературном труде, стал писателем и печатником. Дони пытался вести самостоятельное дело в родной Флоренции, но, не выдержав конкуренции с другими типографами, перебрался в Венецию, где в качестве автора, корректора и редактора, а также и наборщика работал в печатнях Франческо Марколини, Джолито де Феррари и других. Свою деятельность в республике св. Марка он начал с издания «Утопии».

⁴⁷ Lando O. *Commentario delle più notabili e mostruose cose d'Italia, ed altri luoghi: di lingua Aramea in Italiana tradotto*. Venetia, 1553, f. 2, 3, 10, 11, 12.

⁴⁸ Ibid., f. 43.

⁴⁹ Lando O. *Quattro libri de'dubbi*. Venetia, 1552, p. 97, 113, 123—125, 127, 159. Ср.: Firpo L. *Tommaso Moro...*, p. 231—233.

Дони одобрительно писал об английском гуманисте. По обычаям тех времен он сопровождал «золотую книжечку» посвятительным письмом и выразил уверенность, что в книге «лондонского гражданина» читатель найдет «наилучшие обычаи, хорошие порядки, мудрые распоряжения, святые наставления, истинное управление и настоящих людей... хорошо организованные города, учреждения, справедливость и милосердие»⁵⁰.

Дони откликнулся на «Утопию» Мора и в своем творчестве. Этот своеобразный писатель, которого иные историки называли «авантюристом пера», «наемным брави в литературе», «шутком», «беспринципным человеком», а другие, наоборот, «мастером слова», «умным сатириком и публицистом», «одним из привлекательных персонажей XVI в.», писал живо, быстро реагировал на события краткими заметками, пародиями, рассказами. Дони — один из организаторов литературного общества — «Академия пилигримов», ее секретарь, а затем президент⁵¹. Многие «пилигримы» скептически относились к окружающей жизни, им были знакомы идеи Мора. От их имени Дони нередко писал свои сочинения. Сатирические, шуточные, часто причудливые по форме, они имели глубокий социальный смысл. Дони обрушивался на все общественные порядки своей эпохи и выступал решительным противником самой их основы — частной собственности, в том числе на землю. Отталкиваясь от «Утопии» Мора, сочинений Платона и, главное, черпая вдохновение в народе, наблюдая его жизнь, в сочинении «Миры» Дони нарисовал картину идеального государства, назвав его «Мудрым миром академии пилигримов» и посвятив маркизу Дориа⁵². Это название и посвящение сняты в последующих изданиях. В то же время в книге на развороте страниц название «Мудрый мир» чередуется с другим — «Безумный мир». Дони предлагал читателям самим решать, какого рода «новый мир» он изобразил.

Подобно Мору, Дони высказывался за решительное переустройство жизни на началах социальной справедливости и коллективной собственности. Пороки он объяснял властью денег, господством собственности и делением людей на богатых и бедных, из коих первые утопают в роскоши, живут за счет других, вторые бьются в нужде. Дони с сочувствием говорил о тех, кто в поте лица добывает свой хлеб⁵³. В городе, построенном в виде звезды, он вводил общественную собственность, обязательный труд, упразднял безделье, лень и строил жизнь по принципу:

⁵⁰ La repubblica nuovamente ritrovata..., f. 3.

⁵¹ Bonghi S. Vita di Antonfrancesco Doni fiorentino. — In: Doni A. I. Marmi ripubblicati a cura di Pietro Fanfani, v. I—II. Firenze, 1863. V. I, p. 240; Grendler P. F. Op. cit., p. 58.

⁵² Doni A. F. I Mondi. Vinegia, 1552—1553, f. 93v. Далее ссылки делаются по второму изданию: Doni A. F. I Mondi celestri, terrestri et infernali, 1562.

⁵³ Doni A. F. La Zucca. Vinegia, 1551—1552, p. 22—23.

«Кто не работает, тот да не ест»⁵⁴. В Мудром и Безумном мире «лодырь долго не выдержал бы, ему просто не давали бы есть» (в Утопии Мора желающие путешествовать тоже обязаны выполнять урочную работу, без чего не получали еды)⁵⁵.

Дони, как и Мор, отдавал предпочтение духовным добродетелям, сурово осуждал стремление к роскоши и богатству, ополчался на «мерзкую страсть» к «низменным вещам» — деньгам и земельным владениям⁵⁶, упразднял в своем новом мире деньги.

Как и в Утопии, в государстве Дони уничтожены все социальные пороки и преступления. Следует отметить, что многие писатели тех времен задумывались о нравственной испорченности своего века и искали способы совершенствования людей. Эпоха так называемого первоначального накопления капитала, время экспроприации непосредственных производителей, становления капиталистических отношений отмечена не только выдающимися достижениями науки и искусства, но и невиданным до того ростом преступности и порочности, что неизбежно связано с ломкой нравственных устоев феодального общества. А. Ф. Лосев называет это закономерным явлением, «исторической необходимостью»⁵⁷. Из всех социальных реформаторов XVI в. лишь Томас Мор, а за ним Дони связывали возможность исчезновения этих темных сторон человеческой жизни с упразднением частной собственности. «...Кто не знает, — писал Мор, — что с уничтожением денег отомрут обманы, кражи, грабежи, раздоры, восстания, споры, мятежи, распри, убийства, предательства, отравления, за которые каждодневно скорее мстят, чем их обуздывают; а одновременно с ними погибнут страх, тревога, заботы, тяготы, бессонница. Даже сама бедность, которой одной только, казалось, и нужны деньги, после полного уничтожения денег тут же сама исчезнет»⁵⁸. И в своем государстве Дони ликвидировал деньги (Дони куда последовательней Ландо!). В его государстве «нет тяжб, убийств из-за приданого, ловушек, расставленных негодяями», не было случаев воровства, ибо, если кто-нибудь и украл бы вещь, он не знал бы, что с ней делать. Там не играли на деньги. Люди уничтожили пьянство, рвоту, пяти-шестичасовое обжорство за столом. Жители Мудрого, или Безумного мира «свободны от всех пороков»⁵⁹.

Дони признавал лишь общественную форму распределения благ. В его идеальном городе все питаются в общих столовых, одежду получают из общественных складов. И утопийцы тоже организуют совместные трапезы во дворцах, однако желающим

⁵⁴ *Doni A. F. I Mondi*, p. 179.

⁵⁵ *Utopia* (lat); *Doni A. F. I Mondi*, p. 179—180.

⁵⁶ *Doni A. F. I Mondi*, p. 387.

⁵⁷ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 135—136.

⁵⁸ *Utopia*, p. 242.

⁵⁹ *Doni A. F. I Mondi*, p. 176—179.

разрешается приготовление пищи и дома. На острове Утопия для больных и немощных созданы четыре приюта, где их лечат бесплатно. Врачи посещали больных и дома. Жители Мудрого, или Безумного города, заболев, отправлялись на улицу Госпиталей, где их тоже бесплатно лечили, за ними ухаживали, их также навещали врачи⁶⁰.

Влияние Мора чувствуется и в представлениях Дони о жизни деревни. Подобно утопийцам, жители «нового мира» в обмен на сдаваемые продукты все необходимое получают в городе бесплатно, одеваются и питаются, как горожане. Но сама деревня, в отличие от Утопии, в идеальном государстве Дони сохраняется⁶¹. В обоих государствах религиозный культ отличается простотой, священники — всего лишь наставники и учителя, скромные и непритязательные. В Утопии и «новом мире» Дони существует ясное и краткое законодательство. Жители Утопии и идеального государства Дони миролюбивы. В отличие от утопийцев, однако, они не имеют оружия не только для нападения, но и для защиты, — их никто не беспокоит войной. И там и здесь царят покой и мир, нет внутренних распри и поводов к вражде. Утопийцам «не приходится дрожать за собственное пропитание, страдать от жалобных требований жены, бояться бедности сына, беспокоиться о приданом для дочери»⁶². И в воображаемой стране Дони не существовало никаких забот, связанных с владением имуществом, не было завещаний, приданого, тяжб, ссор, «отцу не надо было бояться, что сын промотает добро или умрет с голода». «Какое приданое и какие тяжбы! Из-за чего же они могли ссориться! Все было общим, — заявляет Мудрец»⁶³.

Женщины у Мора привлечены к общественно полезному труду, они заняты более легкими работами, нежели мужчины, главным образом обработкой шерсти и льна. Дони тоже говорил о труде женщин — прядильщиц, которые в совершенстве выполняют свою работу⁶⁴. Утопийцы носят скромную одежду одного фасона для всех, и в государстве Дони она отличается только цветом, установленным для разных возрастов⁶⁵.

Но вместе с тем Мудрый и Безумный мир имеет весьма серьезные отличия от Утопии. Дони ничего не говорил о развитии наук, не вдавался в подробности управления, воспитания и т. д. Но если Мор сохранял рабство, то в государстве Дони рабов нет. Для Мора физический труд — «телесное рабство». В государстве Дони каждый делает только одно дело (здесь чувствуется влияние Платона), однако умственные занятия не дают людям никаких мате-

⁶⁰ Ср.: *Utopia*, p. 138—140; *Doni A. F. I Mondi*, p. 175.

⁶¹ *Doni A. F. I Mondi*, p. 174, 176.

⁶² *Utopia*, p. 238.

⁶³ *Doni A. F. I Mondi*, p. 176, 182, 183.

⁶⁴ *Utopia*, p. 126; *Doni A. F. I Mondi*, p. 174.

⁶⁵ *Utopia*, p. 126; *Doni A. F. I Mondi*, p. 175.

риальных преимуществ. Более того, труд жителей «нового мира» — не тяжкая повинность, он доставляет радость, там «каждый наслаждался своим трудом»⁶⁶. В данном вопросе Дони — предшественник Кампанеллы: в Городе Солнца почетен всякий труд, физический и умственный.

Между порядками утопийцев и граждан города Дони было еще одно существенное различие. В Утопии верили в бессмертие души и потому спокойно и радостно уходили из жизни⁶⁷. Дони обуревали сомнения. Он жил в разгар споров о бессмертии души, когда усилились разногласия анабаптистов и антитринитариев (об этом особо остро дискутировали на соборе в Венеции). Автор «Миров», в это время живший в столице республики св. Марка, как видно, отразил распространенные в народе представления. Жители его воображаемого государства считают смерть естественным явлением и принимают ее философски. Они не совершают особых церемоний, «зарывая в землю и возвращая в нее то, что некогда из земли произошло»⁶⁸.

Иначе смотрел Дони на организацию семейных отношений. Мор сохранял семью, Дони ее уничтожал. Общие жены обитали на специальных улицах, дети не знали родителей и воспитывались всем обществом. Положение женщины в государстве Дони не совсем ясно. Он упоминал прядильщиц как равных ремесленникам — мужчинам, они живут на одной улице с ткачами. Каково их семейное положение, Дони не объяснял.

Рассуждения Дони об общности жен и детей давали повод ряду историков говорить о безнравственности писателя, а также порой и идей коллективизма вообще. Нет надобности доказывать, что предложение об уничтожении семьи (впрочем, как и другие построения Дони) ничего общего с научным коммунизмом не имеют. Что касается отношения Дони к морали и нравам своего века, то его сочинения с убедительностью свидетельствуют: он их отвергал, считая порочными. Предложение о ликвидации брака в условиях, когда семейные отношения часто строились не по любви, а по расчету, казалось ему более нравственным.

В исторической литературе весьма распространено мнение, что в построении семейных отношений Дони слепо следовал за Платоном. На наш взгляд, на Дони, несомненно, оказали влияние учения радикальных еретических сект, отстаивавших в теории и на практике не только общность имущества, но и жен. Такие порядки, как известно, встречались у анабаптистов Германии⁶⁹. Сведения о них проникали в Венецию, и Дони, находившийся в гуще народа, знакомый с некоторыми еретиками — сторонниками

⁶⁶ *Doni A. F. I Mondi*, p. 177.

⁶⁷ *Utopia*, p. 222.

⁶⁸ *Doni A. F. I Mondi*, f. 98v.

⁶⁹ Чистоваинов А. Н. Вопросы морали и семьи у анабаптистов XVI в. — СВ, вып. 23, 1963.

Реформации (об этом говорит одно из его писем во Флоренцию), чутко улавливал подобные настроения. Именно в связи с этим, на наш взгляд, и оживлялся интерес к Платону. Дони видел в индивидуальной семье одну из причин эгоизма, жадности, тяги к богатству, вызванную стремлением обеспечить детей. Сходство подобных суждений с взглядами еретиков делало мысли Дони опасными для римской церкви. Не случайно цензура впоследствии зорко следила за изданиями его трудов, вычеркивая из них пассажи об общих женах и детях, а также звучавшие еретически рассказы о добрых и злых духах, оказывающих влияние на людей, и другие идеи, близкие к народным ересям.

Говоря о различиях в отношении к семье у Дони и Мора, отметим, однако, что ведь и Мор ломал привычные представления. Фактически он расширял и превращал обычную семью в своеобразный производственный коллектив, состоящий не только из родственников, но и выходящих из других семейств. Семейство утопийцев — скорее община людей, объединенных узами общих интересов и имевших одинаковую профессию. И не случайно это также вызвало соответствующую негативную реакцию в некоторых кругах читателей.

Об интересе к Мору как гуманисту, но вовсе не ревностному защитнику единства католической церкви свидетельствует еще одно сочинение, которое с некоторыми оговорками можно отнести к памятникам общественной мысли Италии, поскольку в свое время оно было опубликовано только на итальянском языке. Речь идет о книге внучатого племянника Мора англичанина Эллиса (в итальянском оригинале Элизео) Хейвуда, вышедшей в 1556 г. под названием «Мор»⁷⁰. Она была написана в память о великом гуманисте и посвящена кардиналу Полу, возможно, потому, что тот сурово осудил жестокую расправу над Мором, назвав ее «кровавым пиром диких зверей».

«Мор» Хейвуда переведен на английский язык лишь в наши дни Р. А. Дикинсом, издавшим его с комментариями, подробным вступлением, а также воспроизведением итальянского оригинала⁷¹. Отец Э. Хейвуда Джон Хейвуд, известный музыкант, драматург и писатель, большой друг Мора, тоже не признал Реформации и при королеве Елизавете вынужден был эмигрировать. Его сын, автор книги о Море, Эллис Хейвуд учился в Оксфордском университете, а в 1564 г. и он покинул Англию. По сведениям Фирпо и Дикинса, Хейвуд вступил затем в орден иезуитов.

Мы оставляем в стороне мировоззрение Хейвуда. Для нас важно лишь то, в каком свете его сочинение представляло итальян-

⁷⁰ Heivodo E.ingleze. Il Moro. Fiorenza, 1556.

⁷¹ Il Moro, Ellis Heywood's Dialogue in Memory of Thomas More. Edited and translated with an introduction by Roger Lee Deakins. Cambridge, 1972. Смысли на сочинения Хейвуда будут даваться по итальянскому оригиналу. Далее — Il Moro.

скому читателю образ Мора, какие идеи ему приписывал Хейвуд, тем более что в этом сочинении речь шла не о подлинных фактах. Книга Хейвуда — не исторический труд и не мемуары, а морально-философские сочинения, тем не менее Хейвуд основывался, по-видимому, на рассказах очевидцев и чтении трудов своего великого предка.

Форма сочинения — диалог — обычна для XVI в.: философские и этические проблемы излагаются в виде беседы. Тема ее — суть человеческого счастья — постоянно занимала гуманистов многих поколений. Место действия — дом Мора, расположенный в окрестностях Лондона, куда удалился бывший государственный муж, оказавшись вдали от государственных дел. Следовательно, Хейвуд изображал Мора периода последних лет его жизни. И — это важно — Мором уже все сказано против лютеран, Реформации. Нашло ли это отражение в книге Хейвуда?

Шестеро друзей — Лоренцо, Карло, Пьеро, Алессандро, Паоло и Леонардо навестили Мора. После приятного обеда гости выходят в сад и любуются чудесным видом, открывшимся с одной стороны на Лондон, с другой — на Темзу с ее живописными зелеными берегами. С восхищением Пьеро восклицает, что находиться в таком великолепном месте — истинное блаженство. Это и дает повод начать беседу о цели жизни и сути подлинного счастья. Мнения собеседников разделяются, вспыхивает спор. В уста Мора вкладываются краткие реплики и окончательные заключения.

Поднятая Хейвудом тема действительно интересовала Томаса Мора. Как известно, в «Утопии» ставится вопрос: «В чем состоит человеческое счастье — в чем-нибудь одном или во многом»⁷². Утопийцы видели его в радости и душевном удовлетворении, а целью человеческой жизни и деятельности считали счастье. Однако не всякое, а лишь чистое и добропорядочное, отличая его от ложного. Они полагали, что люди должны помогать друг другу в создании веселого и радостного существования. «Удовольствием они называют всякое движение и состояние тела и души, пребывая в которых человек, руководимый природой, наслаждается. Не без причины они добавляют о природной склонности. Ибо по природе приятно все, к чему стремятся без вреда, из-за чего не утрачивают иное приятное, за чем не следует страдание, чего домогается не только чувство, но и разум»⁷³. Стремиться к удовольствию, вести приятную жизнь предпосылает сама природа. Жить по ее предписанию — суть добродетели. Удовольствие «наперекор природе» утопийцы отвергают, полагая, что оно препятствует подлинному счастью.

Подобным образом утопийцы отличали истинную славу от дурной, ложной. Они осуждали стремление к пустым и никчемным

⁷² *Utopia*, p. 160.

⁷³ *Ibid.*, p. 166.

почестям, не ценили знатности по рождению, «переданной от предков», не видели смысла домогаться богатств, ибо невозможно пользоваться вещами «всей грудой», не ценили драгоценные металлы и камни, считая их детской забавой. Золоту предпочитали железо, так как без последнего люди не могут обойтись. Духовные удовольствия ставили выше, считая их первыми и самыми главными⁷⁴.

Подобные мысли возрождались и в сочинении Хейвуда. Первая его книга (первая беседа) посвящена рассуждениям о богатстве и почестях, вторая (беседа на следующий день) — значению любви, знаний и других необходимых для счастья вещей.

Лоренцо, преуспевающий богач (несколько карикатурная фигура, над которым друзья порой подшучивают) пытается доказать, что смысл жизни — всеми средствами стать богатым (*a farsi ricco*)⁷⁵. Богатство — это и есть само счастье, оно открывает все возможности для наслаждения, от него зависит и слава и власть, именно их и добиваются люди. Перед богачами снимают шляпы, имеющий деньги — повелевает. Нет людей, которые бы работали бесплатно. Сами ученые и врачи тоже требуют денег за свой труд. И Сенека, осуждавший чрезмерную роскошь, после смерти оставил 80 тысяч скуди⁷⁶.

Оппоненты Лоренцо, напротив, находят в богатстве отрицательные стороны. У богачей нет истинных друзей, зато много врагов. Стяжатель не может быть счастлив, он озабочен тем, как бы сохранить деньги, боится их тратить. Эти мотивы, весьма популярные в ту эпоху, часто звучали в сочинениях гуманистов и политических писателей, они встречались у Эразма и Мора, де Гевары и Дони, Агостини и Альбергати. Собеседники в книге Хейвуда отрицают «золоченое счастье». Они согласны, что богатство может служить средством для достижения цели, но отождествлять его со счастьем — серьезное заблуждение. Весело потешаются гости Мора над безрассудными скупцами, которые, имея деньги, живут в стеснении. Звучит известный афоризм, действительно принадлежавший великому английскому гуманисту: скупец в течение всей жизни так и не жил до самой своей смерти. Друзья рассказывают о комических ситуациях, о бессмысленной жадности богачей (некий скупец решил повеситься, но, узнав цену веревки, раздумал покончить с собой, так как пожалел деньги. Собеседники, смеясь, замечают, что ему следовало бы одолжить веревку и повеситься бесплатно)⁷⁷. Они полагают, что существовавшие когда-то блаженные времена, воспетые поэтами, несправедливо названы золотым веком. Золото и серебро, не нужные для жизни, никчемные

⁷⁴ Ibid., p. 174.

⁷⁵ *Il Moro*, p. 16.

⁷⁶ Ibid., p. 19—21, 27.

⁷⁷ Ibid., p. 32—33.

металлы, более подходят дурному «железному веку»⁷⁸ (но и это название не заслужено, ибо железо необходимо и более полезно).

Спор о богатстве заканчивается словами Мора: счастье заключено не в богатстве, деньги не имеют самостоятельного значения, безрассудно имея не тратить их. Собеседники приходят к выводу, что бедность обладает даже рядом преимуществ. Истинное богатство заключено во внутренних качествах человека, в его добродетелях (*virtù*), побуждающих к добрым делам.

Пространное рассуждение Карло о значении славы и почета также звучит в унисон с идеями, изложенными в «Золотой книжке». Славу следует искать не в богатстве, не в роскоши, не в пышных нарядах, которыми спешат себя украсить люди невежественные. Истинная слава отлична от ложной. Герострат, поджегший храм Дианы, оставил по себе дурную славу в мире. Истинно славны — деяния полезные и благородные.

При этом затрагивается актуальная в ту пору тема о воспитании совершенного человека, качествах истинного правителя, значении мудрости. Человеческая жизнь зависит от случая и фортуны. Им можно противопоставить только мудрость, действия соответственно разуму⁷⁹.

Вторая книга открывается обсуждением роли любви, ненависти, дружбы, вражды. Простому физическому влечению противопоставляется духовное единение, без которого невозможны длинные любовь и дружба.

Краткая речь Алессандро о роли знаний не вызывает особых возражений у присутствующих. Значение науки и просвещения в эпоху Возрождения поднималось столь высоко, что Хейвуд, как видно, не считал нужным подробно обсуждать этот вопрос. Более пространно доказательство Паоло, что счастье не может заключаться в чем-либо одном. Счастье — это удовлетворение души, а душа требует многого, стремится к более широкому, полному, истинному наслаждению.

Последним в спор вступает Леонардо. Его речь звучит диссонансом в оживленной беседе друзей. Человек по своей природе несчастен, несовершенен, пребывает в постоянных страданиях, вражде, не знает отдыха и радости, всегда чего-то жаждет. Здесь повторялись типичные для средних веков суждения о человеке, в XVI в. оживавшие. Как пример тщетности человеческих желаний приводился рассказ об Александре Македонском, стремившемся завоевать весь мир. В литературе XVI в. этот пример встречается весьма часто. Особенно развит он испанским гуманистом Антонио де Геварой. (Перевод его сочинения на итальянский язык М. Розео под названием «Наставление христианского государя», был опубликован в 1543 г. и выдержал целый ряд изда-

⁷⁸ Ibid., p. 50

⁷⁹ Ibid., p. 79—81, 86.

ний⁸⁰.) В погоне за счастьем, продолжал Леонардо, стремясь удовлетворить свои безрассудные желания, люди живут несправедливо, грешат. Человеческая жизнь сравнивалась с темницей. Подобный образ был заимствован Хейвудом, по-видимому, из сочинений Мора. Так, в эпиграмме «На суету этой жизни» Мор писал: «Приговоренные все мы и на смерть идущие, в этой заперты клетке земной. В ней не избежим конца»⁸¹. Леонардо призывал слушателей помнить о смерти⁸².

Но примечательно, что удрученность Леонардо вызвана не столько пренебрежением к земной жизни, сколько сожалением о ее быстротечности, страхом перед смертью. Печаль Леонардо сродни чувствам гуманистов XIV—XV вв., сожалеющих о мимолетности жизни⁸³. Томас Мор, как известно, тоже испытывал подобную удрученность. Он пытался найти утешение в вере в бессмертие души, что отразил и в «Утопии».

Книга Хейвуда о сути счастья кончается словами, сходными с суждениями утопийцев. Счастье заключается в блаженстве души, его нельзя найти во всяком удовольствии, но следует искать лишь в добром действии. В уста Мора вкладывались слова, весьма близкие к идеям автора «золотой книжечки». Для достижения истинного душевного удовлетворения, для подлинного счастья необходимо найти правильное соотношение между разумом и желанием. Это равновесие и доставит истинную радость. Временные утехы часто оставляют горечь и разочарование. Однако найти такое правильное соотношение человеку не просто, это тяжелый труд и необходимость самоограничения. В своей жизни человек должен брать пример с бога, который, охватывая всю вселенную, находит удовлетворение в самом себе. Человек — микрокосмос, он должен следовать примеру Всевышнего⁸⁴.

Итак, сочинение Хейвуда кончается призывом искать радости в душевном равновесии, удовлетворения в самом себе, развивать свои добрые качества, верить в бессмертие души, искать успокоения в боге.

Из книги Хейвуда читатель получает определенное впечатление о Море как человеке. Хозяин красивого дома, отказавшийся от участия в государственных делах, удалился на покой. Он занят науками, чтением любимых книг. Его навещают друзья, с которыми он ведет философские беседы. Мор — гостеприимный хозяин, он скромен и спокоен, не навязывая своего мнения, направляет беседу. Говорят больше другие, он слушает. В его доме живет шут, с которым Мор обращается приветливо. (Утопийцы тоже добро-

⁸⁰ См.: *Roseo M. Institutione del Principe christiano. Vinegia, 1560, p. 16—19.*

⁸¹ Ср.: *Осиновский, с. 302.*

⁸² *II Moro, p. 157.*

⁸³ Ср.: *Ревякина Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV—первой половины XV в. М., 1977, с. 83—89.*

⁸⁴ *II Moro, p. 171.*

желательны к «буффонам». Мор, очевидно, именно так относился к распространенному в ту эпоху обычаю знати окружать себя шутами и «дураками», над которыми они нередко издевались.) Друзья рассказывают смешные истории, порой они так смеются, так широко раскрывают рот, что кажется «у них можно вырвать все зубы»⁸⁵. Немного приоткрывается завеса и над семейной жизнью Мора. Он внимательный отец, обучает дочерей наукам. Его жена обладает тактом и остроумием (когда дочь Мора после урока математики все же не может понять, что такое линия, жена Мора показывает девочке трещину на потолке, легко объясняя, что это такое). Человеческие черты Мора в книге Хейвуда нередко совпадают с характеристикой, которую давал Мору Эразм⁸⁶.

Так, созданный Хейвудом образ Мора во многом приближался к реальному. Суждения, приведенные в книге, нередко совпадали с идеями «Утопии». «Мор» Хейвуда, отмечал Дикинс, это Мор 1516 г., автор «Утопии», но не полемист против лютеран 20-х годов и не католический мученик 30-х⁸⁷. С таким заключением можно согласиться лишь с оговоркой: Хейвуд не затрагивал одного из главных, коренных вопросов в воззрениях Мора — его вывода о причинах укоренившихся социальных зол, нашедшего отражение в «золотой книжечке». Хейвуд ничего не говорил о взглядах Мора на частную собственность.

После Ландо и Дони для распространения идей Мора в Италии немало сделал Франческо Сансовино (1521—1583)⁸⁸. Флорентинец по происхождению, он обосновался в Венеции, примыкая к кругу «полиграфов». Сансовино получил хорошее образование, окончив курс наук в Падуанском университете, он стал юристом, знал классические языки, но всегда писал по-итальянски, что стало обычаем венецианских литераторов Чинквеченто. Сансовино отличался большой плодовитостью, оставив более сотни книг, посвященных главным образом политике и истории. Его можно отнести к гуманистической школе историографии, последователям Макьявелли и Гвиччардини, хотя он и не был столь блестящим историком, как его предшественники. Из истории Сансовино черпал материал для иллюстрации своих политических убеждений. Противник деспотизма, он склонен был к идеализации венецианских порядков.

Политические симпатии Сансовино ярко проявились в произведении «О правлении царствами и республиками, как древними, так и новыми», впервые вышедшем в свет в 1561 г., а затем еще пять раз переиздававшимся в Венеции (XVI и начало

⁸⁵ Ibid., p. 50.

⁸⁶ Эразм Роттердамский славнейшему рыцарю Ульриху Гуттену шлет привет (Утопия, с. 319—323).

⁸⁷ *Il Moro*, p. IX.

⁸⁸ См.: Grendler P. F. Francesco Sansovino and Italian Popular History. — Studies in the Renaissance. XVI, 1969; *Idem* Critics of the Italian World,

XVII в.)⁸⁹. Здесь дан краткий очерк политического устройства ряда европейских стран, итальянских и некоторых восточных государств. В качестве примера приводятся учреждения Спарты, Афин, древнего Рима. А заключительная глава — это вторая книга «Утопии» Мора в переводе Ландо. Сансовино перерабатывал свое произведение, расширял материал, включал новые главы (в первом издании их 18, в последних 22). Но неизменно свое сочинение он заканчивал второй книгой «Золотой книжечки», он называл ее «Утопией», но не «Евтопией», как это было в издании Дони⁹⁰.

В кратком введении к последней главе Сансовино характеризовал Томаса Мора — «гражданина Лондона», бывшего «секретарем английского короля Генриха VIII», как человека весьма ученого, «святой жизни, полного истинной справедливости и божественной религии». «Огорченный обычаями нашего века», он оставил описание «блаженного» народа, управляемого превосходными законами и пребывающего в мире и счастье. Он сделал это, «дабы показать людям способ жить хорошо, счастливо»⁹¹. Здесь, быть может, перефразированы слова французского гуманиста Г. Бюде, во вступительном письме к «Утопии», отмечавшего заслуги Мора, «который в наш век показал нам образец блаженной жизни и дал наставление как жить»⁹². Сансовино, со своей стороны, решил предложить читателям описание Утопии, так как она кажется ему лучше республики Платона, и, хотя речь идет о вещах вымышленных, читатель может извлечь для себя немало истинного и полезного при проведении реформ или основании новых государств⁹³.

Именно он подтвердил, что «золотую книжечку» на итальянский перевел Ландо⁹⁴.

Историки не раз отмечали, что Сансовино сократил вторую книгу «Утопии». Но что именно он выбросил? Не исказил ли при этом замысел Мора? Сопоставление двух итальянских текстов показывает, что публикация Сансовино, действительно, далеко не во всем идентична изданию 1548 г. Внесены изменения, касающиеся прежде всего транскрипции и пунктуации. Вместо выражений, свойственных ломбардскому диалекту, употреблены слова из флорентийского наречия. Сансовино выправил некоторые типографские ошибки (в отдельных случаях с ними совпадают исправления Фирпо). Но всюду остались, и это важно подчеркнуть, вольные или невольные ошибки Ландо по существу. Ясно, что Сансовино не сверял перевод Ландо с латинским текстом «Утопии».

⁸⁹ *Sansovino F.* Del Governo dei regni e delle republiche cosi antiche come moderni libri XVIII. Vinetia, 1561; *Idem.* Del Governo et amministrazione di diversi regni et republiche, cosi antiche come moderne, libri XXII. Vinetia, 1583.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 183.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Утопия*, с. 93.

⁹³ *Sansovino F.* Del Governo et amministrazione, p. 183.

⁹⁴ *Ibid.* (Ed. 1561). A'lettori.

В основной части книги, где речь идет об изображении жизни утопийцев, сделаны очень незначительные купюры, в целом редко встречающиеся и не отразившиеся на содержании. Конец сочинения заканчивается описанием религиозных обрядов утопийцев⁹⁵. Таким образом выпала заключительная и очень важная часть рассуждений английского гуманиста в пользу разумности порядков на острове Утопии в сравнении с несправедливым устройством европейских государств и, главное, утверждение, что вместе с ликвидацией частной собственности отомрут и все пороки общества⁹⁶. Конечно, основные мысли Мора и в редакции Сансовино сохранились: государство утопийцев основано на коллективной собственности и обязательном труде всех и каждого. Но критика частной собственности ослаблена.

Отсечен и отрывок о знакомстве утопийцев с христианской верой. В вольном переводе Ландо (с введением слов о св. Троице) он получил, как мы отмечали, своеобразный оттенок, который в условиях торжества Контрреформации показался явно опасным Сансовино (а может быть его цензорам?).

Эти сокращения, возможно, объясняются намерением Сансовино не нарушать стройной композиции своей книги, посвященной описанию государственного устройства разных народов: он исключал рассуждения, не имеющие прямого отношения к конкретному повествованию. Но, по-видимому, они скорее свидетельство умеренности Сансовино, отсутствия у него стремления к каким-либо глубоким социальным преобразованиям. Это обнаруживают и его собственные сочинения.

Тем не менее влияние идей Мора на него все же чувствуется. Сансовино — патриот, сторонник независимости страны; по его мнению, именно свободные государства нравились господам, и народы, живущие в свободе, достигали наибольшего прогресса⁹⁷. Идеальным государством он считал такое, где осуществляется справедливость по отношению к бедным, наказывают наглецов и тиранов, продают жизненные припасы по умеренным ценам, сдерживают жадность, страсть к вещам, которая утвердилась вследствие испорченности мира. Ссылаясь на Сенеку (совсем в духе Мора), Сансовино призывал людей отказаться от стяжательства, убедить самих себя, что и без богатства можно жить счастливо⁹⁸.

Если Ландо, Дони и Сансовино способствовали распространению известности «Утопии», то несомненным сторонником Мора был, конечно, и Томмазо Кампанелла.

В исторической литературе немало писали о знакомстве Кам-

⁹⁵ Ibid., c. 200 v.

⁹⁶ *Utopia* (it), p. 186—189.

⁹⁷ *Sansovino F. Concetti politici.* — In: Guicciardini F., Lottini G. F., Sansovini F. *Propositioni overo Considerationi in materia di cose di Stato.* Vinegia, 1588, c. 132.

⁹⁸ Ibid., c. 111 v., 112 v.

панеллы с идеями Мора. Черты сходства Города Солнца и Утопии отмечали издатели сочинения Мора. О них подробно говорил и Норберто Боббио, впервые опубликовавший вместе выверенные итальянский и латинский тексты «Города Солнца»⁹⁹. Со скрупулезной тщательностью это подобие искал и Л. Фирпо. В комментариях к «Городу Солнца», изданном под его редакцией на итальянском языке, а затем во французском переводе, он старался не упустить хотя бы мельчайших подробностей такого сходства¹⁰⁰.

Общественная собственность, обязательный труд, необходимость участвовать в общественно полезном труде и женщинам, искоренение праздности и паразитизма, организация войска, в котором принимает участие весь народ, в том числе и женщины, — все это имеется в обоих идеальных государствах. Есть сходство и в мелочах: солярии, как и утопийцы, соорудили свой город на возвышенности. Перед принятием пищи утопийцы и солярии слушают полезные для нравственности чтения, во время еды слушают музыку. Несмотря на различие в религиозном культе, и солярии и утопийцы верят в бессмертие души. «Душа бессмертна и по благодати божией рождена для счастья, — полагают жители Утопии, — за добродетель и благие дела после этой жизни нас ожидает награда, а за позорные поступки — наказание. Хотя это относится к религии, однако они считают, что разум помогает поверить и признать это»¹⁰¹. У Кампанеллы солярии тоже «считают истинной бессмертие души, которая, умирая, присоединяется к добрым или злым духам, соответственно заслугам»¹⁰². Следует подчеркнуть, что одна только вера в бессмертие души никак не доказывает правоверного католицизма авторов этих строк. Подобную веру исповедовали и сторонники Реформации и, как отмечалось выше, еретики из народа.

В нашу задачу не входит сопоставление «Утопии» и «Города Солнца», что требует специального исследования; в советской историографии этому уже положено доброе начало¹⁰³. Отметим лишь главное, что объединяет Мора и Кампанеллу. Это — решительное осуждение мира эксплуатации и частной собственности. В сущности, они оба — противники и феодальных, и раннебуржуазных отношений.

Но «Город Солнца» Кампанеллы — не повторение «Утопии». Между Мором и Кампанеллой — целое столетие. Современник великих достижений в области естествознания, Кампанелла придавал

⁹⁹ Campanella T. La città del Sole, testo italiano e latino a cura di Norberto Bobbio. Torino, 1941.

¹⁰⁰ Bruno G., Campanella T. Scritti scelti a cura di L. Firpo. Torino, 1949, p. 409, 418—423, 426—428, 430—431, 433, 449, 451, 455; Campanella T. La Cité du Soleil. Introduction, édition et notes par L. Firpo. Genève, 1972, p. 3, 4, 13, 16—19, 23, 28, 29, 31, 34—36, 48, 50, 55.

¹⁰¹ Utopia, p. 160—162.

¹⁰² Bruno G., Campanella T. Scritti scelti, p. 455.

¹⁰³ См.: Штекли.

особое значение развитию наук и пытался принципиально по-новому решить вопрос об организации хозяйственной жизни людей и проблему совершенствования самой природы человека, столь занимавшую гуманистов разных поколений. На голову выше своих предшественников Кампанелла и в понимании роли физического труда в обществе, превратившегося у соляриев, благодаря воспитанию и коллективному ведению хозяйства, в потребность, в занятие столь же почетное, как и умственный труд.

Призыв уничтожить частную собственность, впервые провозглашенный Мором как средство спасти погрязший в пороках мир, вызвал острую полемику. Стремление защитить частную собственность, доказать ее преимущество перед общественной — распространенное явление в итальянской публицистике XVI—XVII вв.

Выступления против идей общности имущества и социального равенства прослеживаются в сочинениях Види, Фильюччи, Альбергати, Паруты и многих других, выдвигавших свои проекты социальных преобразований как орудие защиты позиций господствующего класса. Если в их сочинениях можно видеть скрытую полемику с идеями Мора, то писатель первой четверти XVII в. Лодовико Цукколо выступил с прямой и резкой критикой «Утопии».

В сочинении «Диалоги» одного из эрудированных и плодотворных писателей своего времени Цукколо также отразилось стремление к социальным реформам. «Диалоги» состоят из 15 самостоятельных разделов. Социально-политические взгляды Цукколо наиболее ясно отражают: «Порто, или О государстве Евандрия», «Беллуцци, или О счастливом государстве», «Ароматарно, или О государстве Утопия», отчасти также в «Молино, или Об изменчивой дружбе среди граждан» и «Гуардиано, или О возвышенности пасторали»¹⁰⁴⁻¹⁰⁵.

¹⁰⁴⁻¹⁰⁵ Zuccolo L. Dialoghi. Venezia, 1625 (Il Porto o vero Della Republica d'Evandria; Il Belluzzi, o vero Della città Felice; L'Aromatario, o vero Della Republica d'Utopia; Il Molino, o vero Della amicitia scambievolmente fra cittadini; Il Guardiano, o vero Della eminenza della Pastorale). О Цукколо см.: Croce B. Uomini e cose della vecchia Italia. Bari, 1927, vol. I, p. 183—198; Idem. Storia della età barocca in Italia. Bari, 1929, p. 140—143; Idem. Lodovico Zuccolo. Notizie a lui e ristampa del suo trattatello della «Ragion di Stato». — La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia, XXIV, 1926, p. 300—317; Arcari P. M. Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso. Roma, 1935, p. 83, 97, 103—115, 124, 160—161; De Mattei R. Introduzione e Note. — In: Zuccolo. La repubblica d'Evandria. Roma, 1944; Idem. Zuccolo, suoi anticipatori e epigoni. — Rivista internazionale di filosofia del diritto, XXVIII, ser. III, 1951; Firpo L. L'Utopia politica nella Controriforma. Quaderni di Belfagor, Firenze, 1948, N 1, p. 106—108; Idem. Tommaso Moro e la sua fortuna in Italia, p. 236—241; Idem. Il pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma. Milano, 1966, p. 671 e sgg; Garosci A. La formazione del mito di San Marino. — Rivista storica italiana, LXXI, 1959, p. 30—40; Ginsburg C. Una testimonianza inedita su L. Zuccolo. — Rivista storica italiana, LXXIX, 1967.

Цукколо имел наблюдательный и острый ум, и он видел пороки современного ему общества, постоянную борьбу партий, коварство правителей, несовершенство законов и находил, что Италия «с тысячами законов, глосс и толкований» полна обмана и пороков. Он рисовал правдивую картину положения страны в начале XVII в., усилившееся расслоение общества, обнищание масс и рост богатств господствующей верхушки. Цукколо хотел, чтобы никто не попира́л другого и человек не жил бы в страхе быть униженным¹⁰⁶. Причины несчастий Цукколо видел в резкой дифференциации общества. «Отсутствие равенства среди граждан есть начало и источник всех мятежей и переворотов», — писал он. Лихоимцы разоряют народ, ростовщики «заставляют золото родить золото» и тащат к себе имущество других; десяток людей «лопается от жира, а тысячам не хватает на жизнь из-за крайней бедности»¹⁰⁷. Предотвращение социальных потрясений Цукколо усматривал в создании всеобщей гармонии путем уравнивания имущественного достатка. Он защищал эгалитарный идеал.

Цукколо мечтал о мире и спокойствии для своей страны и говорил о грядущем «веке дружбы». Один человек создан для радости и утешения другого. Дружба между людьми естественна. Это благородное чувство способно объединить не только отдельных людей, но и целые государства.

На принципах дружбы и взаимопонимания построена жизнь в государствах Сан-Марино (диалог «Белуцци, или О счастливом государстве») и Евандрии (диалог «Порто, или О Государстве Евандрии»). В первом рисуется картина спартанской жизни, равенства между людьми, владеющими умеренной собственностью. Во втором он говорил о равенстве людей в богатом, большом государстве. Но в обоих случаях сохранялась частная собственность. Проявлялась забота лишь о том, чтобы не возрастало чрезмерное богатство и не распространялась бедность. В Евандрии, подчеркивал рассказчик, не увидишь никого, кто просил бы милостыню, там нет и владельцев «слишком больших богатств». Провозглашен трудовой принцип жизни. В идеальных государствах Цукколо все работают. В Евандрии даже слепые, хромые, калеки обязаны заниматься каким-то делом. Но подлинного равенства нет, сохраняется деление на различные классы и сословия, положение которых вовсе не одинаково. В сущности, Цукколо стремился уравнивать достаток средних слоев (*mediocri*), о которых столько заботы проявляли многие итальянские писатели XVI—XVII вв., опиравшиеся на Аристотеля. Цукколо выступал лишь против крупного землевладения и чрезмерного накопления богатств в руках отдельных лиц, но не затрагивал основы классового общества — частной собственности. Отношением к собственности определялась, на наш взгляд, и его оценка «Утопии» Томаса Мора.

¹⁰⁶ Zuccolo L. Dialoghi, p. 221—222, 225, 238—239.

¹⁰⁷ Ibid., p. 147—148.

Спорам с идеалами Мора Цукколо посвятил диалог «Ароматаро, или О государстве Утопия». Беседу ведут медик Джузеппе дельи Ароматаро, венецианский патриций Франческо Донато (реальные исторические лица) и некий Нумидио, резко ополчающийся на сочинения английского утописта. (В общем хоре восхваления Мора это был, как отмечал Фирпо, единственный голос против «Утопии»¹⁰⁸.)

Критика «Золотой книжечки» не отличалась глубиной. Она была, как заметил Де Маттеи, «пристрастной, априорной». Де Маттеи объяснял это стремлением Цукколо быть оригинальным, показать, что созданный им образец государства нельзя автоматически приписать влиянию Мора¹⁰⁹.

Но только ли в этом причина сурового осуждения воззрений английского гуманиста?

Цукколо находил, что «Утопия» Мора хотя и «достойна во многих частях», тем не менее в ней «встречается много заблуждений». Во-первых, идеал Мора неосуществим. Если бы все люди по своим человеческим качествам могли сравниться с «прославленным Мором», то такое государство, пожалуй, удалось бы учредить. Но характеры, интересы, профессии людей весьма различны, к добру они склонны мало и похожи скорее на диких зверей¹¹⁰. Тут Цукколо явно себе противоречил, поскольку в своих сочинениях доказывал обратное — люди созданы друг для друга, для дружбы. Об этом он говорил не только в «Диалогах», но посвятил специальное сочинение¹¹¹.

Рассматривая недостатки «Утопии», Цукколо высказывал намерение быть объективным, не взвешивать их «на весах золотых дел мастера», а использовать лишь «инструмент, на котором определяют вес меди и олова». Но замечал он, нельзя пренебрегать никакой мелочью, если человек задумал изобразить совершенное государство.

Автор «Диалогов» задавал множество придирчивых вопросов создателю «Утопии» (как избираются судьи, сколько их, до каких пределов простирается власть магистратов, кому отдано командование войсками, сколько должно быть солдат, какое место в городе отведено священникам, кто их избирает и т. д.). «Эти и сотни подобных других вопросов можно задать Томасу Морю»¹¹², — заявлял он. Цукколо не нравился и порядок избрания утопийцами должностных лиц, и сроки их службы, и островное положение Утопии, ее климат и почва¹¹³. Действительно, имея в виду Англию,

¹⁰⁸ Firpo L. Tommaso Moro... p. 240.

¹⁰⁹ De Mattei R. Note. — In: Zuccolo. La Repubblica d'Evandria, p. 151.

¹¹⁰ Zuccolo L. Dialoghi, p. 242.

¹¹¹ Zuccolo L. Secolo d'oro rinasciente nella amicitia fra Niccolo Barbarigo, e Marco Trivisano. Venetia, 1629.

¹¹² Zuccolo L. Dialoghi, p. 243.

¹¹³ Ibid.

Мор как известно, не придумывал особых климатических условий для Утопии, исходя из реального положения своей страны. Цукколо же считал лучшим разместить страну утопийцев на континенте и позаботиться о здоровой местности, плодородии края. Ему не по душе, что на острове Утопия существовало 54 города, независимых в своем управлении. Лучше бы один из них поставить во главе государства, чтобы он управлял другими, как это осуществляется в Венецианской республике¹¹⁴.

Оппонент Мора не одобрял предложений об организации трудовой деятельности утопийцев (обязанности всех граждан по очереди проработать два года в деревне), когда люди «сегодня работают в поле, а завтра каменщиками, красильщиками, столярами»¹¹⁵. Он считал неразумным создавать большие семьи, которые в Утопии «достигают сорока ртов», даже малыми семьями трудно управлять, полагал он. Цукколо возмущала мысль о необходимости передавать детей из одной семьи в другую (при желании изучать разное ремесло), матери станут проклинать небо, дети вдали от своих родителей не смогут нормально развиваться, поскольку не будут любимы¹¹⁶. Ему претило, как в Утопии выбирали супругов (там, как рассказывал Гитлодей, во избежание последующих недоразумений невест и женихов показывали друг другу обнаженными). Лучше бы уж, полагал Цукколо, юноши и девушки вместе занимались гимнастическими упражнениями по примеру Спарты¹¹⁷. Он не одобрял того, что жители Утопии своих граждан, совершавших преступления, превращали в рабов, лучше бы таких людей отправлять на галеры, дарить или продавать чужестранцам¹¹⁸ (у Цукколо в государстве Евандрии с преступниками так и поступали).

Критиковал Цукколо и внешнюю политику утопийцев, их способности вести войну. Он хвалил их за миролюбие. Жестокость людей, находящихся удовольствие в созерцании убийств, возмущала автора «Диалогов». Но он не одобрял такой мягкости, когда люди, «желающие быть солдатами», падали в обморок при виде крови зарезанного барана¹¹⁹. (Эти сентенции произносились в связи с запрещением в Утопии охоты как занятия жестокого.) Цукколо выступал решительным противником войск, набранных из иностранцев: в этом пункте его, жителя Италии, невозможно переубедить. Он глубоко уверен, что все поражения связаны с этой традицией — свои владения и свободу люди должны защищать сами. Оппонент Мора считал неразумным брать на войну женщин¹²⁰. Он

¹¹⁴ Zuccolo L. Dialoghi, p. 243—244; *Utopia*, p. 112.

¹¹⁵ Zuccolo L. Dialoghi, p. 245; *Utopia*, p. 114.

¹¹⁶ Zuccolo L. Dialoghi, p. 247—248.

¹¹⁷ Zuccolo L. Dialoghi, p. 251; *Utopia*, p. 184.

¹¹⁸ Zuccolo L. Dialoghi, p. 230.

¹¹⁹ Ibid., p. 250—251.

¹²⁰ Zuccolo L. Dialoghi, p. 254—255; *Utopia*, p. 209—210.

осуждал «варварский обычай» превращать в рабов тех, кто защищал родину, ибо для всех народов нет почетнее дела, как сражаться за свободу отчизны¹²¹. Расходилась Цукколо с Мором и в том, что утопийцы не заключали с другими народами союзов, считая их бесполезными. Цукколо полагал, что для поддержания мира следует крепить дружеские связи всеми средствами¹²².

Привлекает внимание тот факт, что Цукколо критиковал английский гуманиста и за его религиозную терпимость. Слова Мора-мученика, погибшего за католическую веру, не помешала Цукколо увидеть истинное положение вещей, понять отношение автора «Утопии» к религии, его веротерпимость, внутреннее равнодушие к католицизму, неприятие религиозного фанатизма. В создании множества религиозных культов в Утопии Цукколо находил серьезную ошибку, ибо полагал, что людей, имеющих различные верования и религиозный культ, ничто не объединяет¹²³. Так Цукколо, в целом мало касавшийся религиозных вопросов и, казалось бы, безразличный к ним, неожиданно обнаруживал свою верность церкви. Подобно Фабио Альбергати, Агостини и другим своим предшественникам, он смотрел на религию как средство, способствующее объединению душ и умов, — мотив, столь распространенный в эпоху Реформации и Контрреформации.

Классовую сущность воззрений Цукколо ярко отражает его отношение к физическому труду. Автор «Евандрии» не мог понять, как такой труд может способствовать человеческому счастью. Опираясь на Аристотеля и фактически повторяя суждения Платона, он вдавался в подробные рассуждения о неспособности ремесленников и крестьян испытывать истинное счастье. Цукколо не хотел утверждать, что ремесленники и крестьяне не способны управлять государством. Существование народных форм правления, о которых писал Аристотель, доказывало обратное. И исторические примеры подтверждают способность людей физического труда участвовать в управлении. И все же нельзя утверждать, по его мнению, что они могут быть «частью» совершенного государства, так как не способны к истинному блаженству: физический труд, грубый и тяжелый, не может благоприятствовать этому. Примеры великих мужей древности, вышедших «из полей и лесов», показывают, что они прославились не физическим трудом, а военными подвигами и мудрым правлением¹²⁴.

Цукколо возражал против какого-либо участия женщин в решении общественных дел, привлекать их к этому бессмысленно, если не желать изобразить лупанарий¹²⁵. Словом, Утопия не нравилась Цукколо как образец государства, где сделана попытка уч-

¹²¹ Zuccolo L. Dialoghi, p. 256; *Utopia*, p. 214.

¹²² Zuccolo L. Dialoghi, p. 253; *Utopia*, p. 164.

¹²³ Zuccolo L. Dialoghi, p. 257—258; *Utopia*, p. 216.

¹²⁴ Zuccolo L. Dialoghi, p. 246—247.

¹²⁵ Ibid., p. 249.

редить действительное равенство между людьми. С этим Цукколо, защитник привилегированных слоев, согласиться не мог.

Говоря в целом о критике Цукколо утопийских порядков, следует отметить, что он, человек здравомыслящий, нащупал некоторые слабые стороны «Утопии». Однако резкость и даже враждебность Цукколо к Мору только этим объяснить трудно. Главный пункт расхождения заключен в разном отношении к характеру государства и его основе. В конце диалога «Ароматарно» Цукколо обрушивался на предложение Мора уничтожить частную собственность. Он хотел бы помочь людям, которые читают эту книгу, «привлеченные авторитетом столь выдающегося персонажа», избежать ложных или странных мнений¹²⁶. Цукколо считал мало соответствующей разуму жизнь общиной (*il vivere a comune, comunanza di vivere*). То, что Мор намеревался устроить государство по примеру монастыря для огромной массы людей, — заблуждение. Общность жизни с большим трудом удастся поддерживать даже в монашеских орденах, которые объединяют людей, одинаково призванных служить богу. К тому же живут они не все вместе, а расселены по разным обителям. Создать же общность, которая бы охватывала огромное государство со множеством людей, где будут женщины и дети, — надежды «химерические и пустые»¹²⁷.

Следовательно, Цукколо не нравилась «жизнь общиной», и в этом суть дела. Он даже забывал, что не раз на протяжении своих «Диалогов» заявлял о намерении ничего не хвалить и ничего не хулить, полагая, что писатель имеет право излагать свои мысли «в идее», теоретически¹²⁸. Не удержавшись, он резко осуждал автора «Утопии»; его нельзя извинить тем, что он прежде не проверил утопийских учреждений на практике и изобразил государство только по своему вкусу. «Если уж он выдумал свое государство, он должен был бы изобразить его так, чтобы оно понравилось и ему, и другим»¹²⁹. Ошибки Мора нельзя приписывать утопийцам, подчеркивал Цукколо, ибо их в природе не существовало.

Завершая свои рассуждения об «Утопии», Цукколо писал, что «вместо государства Мор изобразил обширнейший дом или огромный монастырь». Все это «домашнее сборище» (*domestichezza*) и братство граждан между собой, которое так нравится Мору, является «усладой для слуха и сладким обманом», которые «приносят великий вред»¹³⁰.

¹²⁶ Ibid., p. 258.

¹²⁷ Ibid., p. 259.

¹²⁸ Ibid., p. 242: «Sia lecito a gli scrittori il farci vedere in idea assai cose».

¹²⁹ Ibid., p. 259.

¹³⁰ Ibid., p. 260: «il Moro figurasse in cambio d'una Republica una amplissima casa, ed un grandissimo Monasterio ... Quella tanta domestichezza, e fratellanza de' cittadini fra da loro, che si piace al Moro, sono ... Dolci cose ad udire, e dolci inganni».

В результате Цукколо возвращался к своим излюбленным положениям, высказанным в «Евандрии» и других частях «Диалогов». Он утверждал, что более прав Ликург, который хотел поддержать между людьми равенство и дружбу¹³¹. Но это равенство на основе частной собственности. Не случайно Цукколо не разделял суждений Мора о золоте и считал «ребяческим» мнение, что утопийцы ценят этот драгоценный металл меньше, чем глину и стекло, так как даже варварские народы понимали его ценность и красоту.

Полемика с Мором встречается и в других частях «Диалогов». «Нельзя впадать в парадоксы, — писал Цукколо в диалоге «Гуардиано», — и идти против природы, заставляя жить вопреки разуму, как хотел Мор и другие»¹³².

Таким образом, придирчивая критика «Утопии» объясняется прежде всего стремлением Цукколо защитить порядок, основанный на частной собственности. Отметим, что мысль об ее отмене Цукколо считал весьма вредной и опасной. Формулировка примечательна в условиях Италии первой четверти XVII в., где идея общности имущества не была мертвой абстракцией.

«Золотая книжечка» Томаса Мора, широко известная итальянскому читателю XVI — начала XVII в., занимает почетное место в истории общественной мысли. И если на Апеннинском полуострове распространилась слава о мученической смерти Томаса Мора, то она способствовала опять-таки росту популярности прежде всего тех идей, которые изложены в «Утопии». Именно о ней писали, ей подражали, ее обсуждали, с ней спорили. Эта книжечка сыграла заметную роль в борьбе идей своего времени, способствуя развитию представлений об общности имущества и социальном равенстве.

Влияние идей Томаса Мора в Италии XVI—XVII вв. — еще одно свидетельство тому, что духовное и культурное развитие европейских стран в ту эпоху не было изолировано.

«Вся Западная и Центральная Европа... развивались теперь во взаимной связи»¹³³.

Идеи Мора получили дальнейшее развитие именно в Италии. В творчестве Томмазо Кампанеллы, автора знаменитого «Города Солнца».

¹³¹ Ibid., p. 261.

¹³² Ibid., p. 31—32.

¹³³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 501.



«УТОПИЯ» ВО ФРАНЦИИ XVII В.



ранцузским исследованиям о Т. Море, широко развернувшимся с конца XIX в.¹, при-
суще стремление вписать «Утопию» в еди-
ный ряд других его сочинений и толковать
ее как «манифест христианского гуманиз-
ма». Католические богословы и литературо-
веды, философы и филологи, историки и
социологи немало сделали для сотворения
жития Томаса Мора. Они ревностно бо-
рются с «заблуждениями» тех, кто видит
в нем лишь противника частной собствен-
ности или не усматривает связи между его коммунистическими и
гуманистически-религиозными исканиями. Деяния Мора, полагают
эти ученые, безупречно согласуются с его верностью заветам Хри-
ста, пронесенной через всю жизнь — от первых ее шагов до по-
следнего вздоха на плахе. Убежденность Мора в необходимости
общности имуществ, по их мнению, — «чистейшая выдумка». И,
хотя «Утопия» неотделима от «коммунистических начал христиан-
ства и пифагорейства», в ней больше шуток и нравовчений, чем
теоретических раздумий и «утопийских мечтаний».

Т. Мор — «слава и краса Англии», «немеркнущее светило ее
истории» — зовет родину в лоно единой римской апостольской
церкви и тем дорог католикам всех частей света. Смысл мирского
и духовного подвига «этого великого сына своего времени и своей
страны», утверждают некоторые авторы, лучше поняли «зарубеж-
ные биографы» и «эрудиты, владеющие латинским языком», чем
его соотечественники.

¹ Brémond H. Le Bienheureux Thomas More. Paris, 1904; Delcourt J. Essai sur la langue de Sir Thomas More, d'après ses Oeuvres anglaises. Montpellier, 1913, Paris, 1914; Id. Saint Thomas More. Some New Aspects. — Catholic World, CXVIII, 1939; Id. A propos du VI^e centenaire et de la Canonisation de Saint Thomas More. — Revue Anglo-Américaine, XIII, 1936; Id. Saint Thomas More and France. — Traditio, v. V, 1947; Dermenghem E. Thomas More et les utopistes de la Renaissance. Paris, 1927; Mesnard P. L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle. Paris, 1936; Delcourt M. Recherches sur Thomas More. La tradition continentale et la tradition anglaise. — Humanisme et Renaissance, t. 3. Paris, 1936; Id. Introduction. — More Th. Dialogue. [of Comfort]. Namur, 1959; Dupont V. Utopie et le roman utopique dans la littérature anglaise. Paris, 1941; Prévost A. Th. More et la crise de la pensée européenne. Mame, 1969; Marc'hadour G. L'Univers de Thomas More. Chronologie critique de More, Erasme et leur époque (1477—1536). Paris, 1963; Id. The Bible in the Work of Thomas More, v. 1—5. Nieuwcoop, 1969—1971; Id. Thomas More et la Bible: la place des livres saints dans son apologétique et sa spiritualité. Paris, 1969; Id. Thomas More ou la sage folie. Paris, 1971.

Жизнь идей Мора на континенте начинается с «Утопии». Именно эта «занимательная и поистине золотая книжечка», с содержанием и названием которой связывается целое направление общественной мысли нового времени — утопический коммунизм и социализм, на протяжении почти четырех веков привлекала наибольшее внимание виднейших деятелей французской культуры и лишь в конце XIX и в XX в. после известных постановлений Ватикана о beatизации и канонизации Мора стала заботливо «вписываться» в единый ряд его гуманистических сочинений и богословских трактатов.

Лучшая сводка кратких библиографических сведений о французских изданиях «Утопии» содержится в работе Ж. Асколи. Стремясь выяснить, каковы были представления французов, живших в XVI—XVII вв., об Англии и англичанах, он отводит одному из них, Т. Морю, немногим более десятка страниц². Замечания автора об отношении к Морю видных деятелей французской культуры совершенно случайны и очень лапидарны, однако они приоткрывают важные и захватывающие воображение страницы из истории наследия Мора во Франции. К «Утопии» оказываются причастными Бюде и Рабле, Бейль и Лабрюйер, Сирано де Бержерак и Верас, Фенелон и Монтескье.

В статье Ж. Делькура «Святой Томас Мор и Франция»³ в начале говорится о роли Франции в жизни Мора и его связях со «страной, которая долгие годы была враждебна Англии», затем приводятся факты об отношении к творчеству Мора представителей французской общественной мысли и историографии XVI—XX вв. Книга Ж. Асколи, видимо, осталась неизвестной Ж. Делькуру. Он многое повторил, назвал новые имена (Леже-Дюшена, Н. Бурбона, Буйара, Морери, Нидерона, Вольтера), умолчал о Лабрюйере, Сирано де Бержераке, Верасе и Монтескье, необоснованно утверждал, что П. Бейль забыл Мора. Далее перечисляются работы историков XIX—XX вв., начиная с Ф. Рея, Д. Низара и кончая самим Ж. Делькуром. Статью в полной мере отличает стремление преувеличить «национальную самобытность» Мора и преуменьшить роль «Утопии» в общественной мысли Франции.

В.-А. Солнье писал об отношении Ф. Рабле к «Утопии»⁴ и одновременно коснулся некоторых общих вопросов. Весьма содержательны суждения Солнье о связи «Гаргантюа и Пантагрюэля» с «Утопией», подводящие итог длительным размышлениям историков по этому вопросу.

² Ascoli G. La Grande-Bretagne devant l'opinion française jusqu'à la fin du XVI siècle, v. I. Paris, 1927. o. 188, 233, 236, 340; *Id.* La Grande-Bretagne devant l'opinion française au XVII siècle, v. II. Paris 1930, p. 103—104, 182—183, 265, 284, 330—331.

³ Delcourt J. Saint Thomas More and France. — *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*, v. V. New York, 1947.

⁴ Saulnier V. L. Mythologies Pantagrueliques. L'Utopie en France: Morus et Rabelais. — *In: Les Utopies à la Renaissance*. Bruxelles; Paris, 1963.

Работа Ж. Гюри «Томас Мор в переводе Томаса Руссо, или «Утопия» для клуба якобинцев», напечатанная в 1976 г. журналом «Мореана»⁵, обращена к текстологическим исследованиям французских переводов «Золотой книжечки». Очень интересно общее замечание Ж. Гюри: «Если Томас Мор действительно «a man for all seasons»⁶, а его «Утопия» — книга, предназначенная для всех времен и народов, то нет почти ни единой страны Запада, в которой каждое столетие не появлялось бы одного или нескольких новых переводов «libellus vere aureus». Но каждое поколение рассматривало «de optimo reipublicae statu» своими собственными глазами. Каждый переводчик заставлял «Утопию» выражать его собственные убеждения и надежды, он заимствовал маску Гитлодея, дабы высказаться начистоту в идеологическом споре или высказать какое-нибудь зло»⁷.

Многое здесь верно. Не только отдельные соображения, заметки, статьи, книги и справочники, но и особенности переводов — важнейшие свидетельства восприятия творчества Мора на протяжении почти пяти веков человеческой истории. Что касается переводов, то дух времени, в которое они появлялись, дает о себе знать; лишь сравнив их друг с другом и с латинским подлинником, наберешь десяток-другой более или менее существенных различий. И все-таки, вопреки осознанным или неосознанным усилиям переводчиков, «Утопия» под их пером не изменялась настолько, чтобы противоречить основополагающим идеям Т. Мора. В любое время на любом языке «поистине золотая книжечка о наилучшем государственном устройстве» оставалась самой собой, сочинением Т. Мора. Так было во Франции и Англии, Германии и Италии, Испании и России, Южной и Северной Америке в XVI, XVII, XVIII, XIX и XX вв.

Осенью 1978 г. к 500-летию со дня рождения Т. Мора подготовленная А. Прево «Утопия» вышла из печати⁸ на латинском и французском языках, отражая современные представления о Море французских католических историков литературы и общественной мысли. Тема «Мор и Франция», по-видимому, не вдохновила составителя, хотя ее освещение было бы так естественно в основательном, во многих отношениях образцовом труде профессора французского университета. В ряде случаев А. Прево все же касается ее. Особенно впечатляют сведения, относящиеся к появлению второго (парижского 1517 г.) издания «Утопии»⁹, которые создают хорошую основу для изучения начала истории «Золо-

⁵ Gury J. Thomas More traduit par Thomas Rousseau ou une Utopie pour le Club des Jacobins. — Moreana, 1976, N 48, p. 79—86.

⁶ «A man for all seasons» — «человек на все времена», так называется фильм о Море.

⁷ Ibid., p. 79.

⁸ Prévost.

⁹ Ibid., p. 224—231, 314—328, 650—654.

той книжечки» во Франции. Данные о последующих французских переводах и парижских изданиях латинского текста «Утопии»¹⁰ менее интересны; иногда в них обнаруживаются досадные пробы и неточности. Из небольших работ о Т. Море привлекают сообщения Ж. Лавуа о споре между Т. Мором и каноником Собора Парижской Богоматери Ж. де Бри¹¹; Н. Денис, Ж. Маркадура и М. Шнейдера — об интересе к «Утопии» известных французских правоведов Р. Шоппена и Ж.-О. де Ту¹²; Е. Телле, Р. Скоека и Э. Гинрикса — о восприятии идей «Золотой книжечки» Ж. Боденом¹³.

До последнего времени советские ученые обращались лишь к некоторым сторонам темы «Мор и Франция». Мор упоминается в трудах В. П. Волгина о французском утопическом коммунизме и социализме¹⁴; А. И. Малени назвал французские переводы «Утопии» XVI и XVIII вв., допустив, к сожалению, неточности¹⁵; М. П. Алексеев сослался на отрывок из письма Г. Бюде Т. Лупсету¹⁶. О восприятии идей Мора французскими коммунистами и эгалитаристами эпохи революции XVIII в. писал А. Р. Иоаннисян¹⁷.

В течение ряда лет тему о судьбе «Утопии» во Франции эпохи Возрождения и Просвещения исследует В. В. Карева. Недавно напечатана ее статья об изданиях этого сочинения 1780 и 1789 гг.¹⁸; ею завершены работы, которые раскрывают отношение к «Занимательной книжечке» Бюде, Рабле, Керлона и Гёдевиля. В новой публикации «Утопии» впервые на русском языке появи-

¹⁰ Ibid., p. 259—262, 728—729.

¹¹ Lavoie G. Fin de la Guerelle entre G. de Brie et More. — Moreana, 1976, N 50.

¹² Denis N. Z. René Choppin on More's Utopia. — Moreana, 1968, N 19—20; Marc'hadour G. Thomas More et René Choppin. — Moreana, 1970, N 26; Schneider M. N. Thomas More as viewed by two French jurists. — Moreana, 1970, N 27—28.

¹³ Telle E. V. Thomas More dans la République de Jean Bodin. — Moreana, 1970, N 27—28; Schoeck R. J. Bodin's Opposition to the Mixed State and to Thomas More. — In: Jean Bodin. München, 1973; Ginrichs E. Das Fürstenbild Bodins und die Krise der Französischen Renaissance monarchie. — Ibid.

¹⁴ Волгин В. П. Очерки истории социалистических идей. С древности до конца XVIII в. М., 1975, с. 233; Он же. Очерки истории социалистических идей. Первая половина XIX в. М., 1976, с. 146, 258; Он же. Развитие общественной мысли во Франции в XVIII в. М., 1977, с. 228, 246, 261, 273, 284—290; Он же. Французский утопический коммунизм. М., 1979, с. 6, 9, 11—13, 21, 27, 36, 38, 154, 180, 221, 259, 264.

¹⁵ Малени А. И. Издания и переводы «Утопии». — В кн.: Утопия, 1953, с. 259.

¹⁶ Алексеев М. П. Славянские источники «Утопии» Томаса Мора. — В кн.: Алексеев М. П. Из истории английской литературы. М.; Л., 1960, с. 44, 45.

¹⁷ Иоаннисян А. Р. Коммунистические идеи в годы Великой Французской революции. М., 1966, с. 3, 78, 79, 82, 93, 94, 98, 100, 147, 182, 201, 203.

¹⁸ См.: Карева В. В. «Утопия» Мора в предреволюционной Франции. — Новая и новейшая история, 1978, № 3.

лось письмо Г. Бюде Т. Лупсету¹⁹. Находится в печати очерк М. Н. Соколовой «Т. Мор и Г. Бюде»²⁰.

Интересны «Заметки по истории утопии во Франции XVIII в.» И. Хартиг и А. Собуля²¹. Авторы показывают, что наследие Мора и других сторонников коммунистических представлений играло выдающуюся роль в идейной борьбе века Просвещения и Великой Французской революции. Сочинение Мора они рассматривают как некий образец утопии вообще, в которой видят мечту, противостоящую действительности. Авторы призывают к изучению методологических вопросов истории социалистических учений²².

Таким образом, пока нет обобщающих трудов об истории «Золотой книжечки» на французской земле. Зарубежные статьи касаются преимущественно XVI в. Работы В. В. Каревой связаны с XVI и XVIII вв. Относительно последующих столетий, особенно XVII и XIX вв., читатель вынужден довольствоваться крайне неполными, за редким исключением лишь библиографическими сведениями. Мы рассмотрим заметку Г. Ноде и перевод С. Сорбьера, некоторые статьи «Словарей» А. Морери и П. Бейля, попытаемся выяснить отношение к «Утопии» Д. Вераса, подобные исследования послужат обоснованию темы о судьбе наследия Мора во Франции XVII в.



XVI, XVII и XVIII века — своеобразная переходная полоса во всевропейской и всемирной истории. Это трехсотлетие принадлежит и истории средних веков, и истории нового времени²³. Первые зарисовки «капиталистической эры» всплывали уже в начале XVI в. С тех пор капитализм в его ранней — мануфактурной — форме набирал силу и зрел в недрах господствующих феодальных порядков. Он отстаивал право на существование в трудной и долгой борьбе, испытав и горечь поражений, и радость побед²⁴. Он проявил неистребимую жизнестойкость и восторжествовал к началу XIX в.

В истории общественной мысли Франции этому процессу разложения и падения феодализма под напором неуклонно крепну-

¹⁹ Утопия, с. 86—94.

²⁰ Соколова М. Н. Т. Мор и Г. Бюде. — В кн.: Из истории социальных движений и общественной мысли (в печати).

²¹ Hartig I. et Soboul A. Notes pour une histoire de l'utopie en France au XVIII^e siècle. — Annales historiques de la Révolution française, 1976, N 224.

²² Ibid., p. 162.

²³ Поршнев Б. Ф. Франция, Английская революция и европейская политика в середине XVII в. М., 1970, с. 42—43.

²⁴ Чистозвонов А. Н. Понятие и критерии обратимости и необратимости исторического процесса (на материалах генезиса капитализма). — Вопросы истории, 1969, № 5; Он же. Историческое место XVII века в процессе генезиса капитализма в Европе. — Средние века, вып. 38, 1975.

щих и берущих верх буржуазных отношений соответствуют «три великие эпохи» освобождения человеческого духа. «Большое, почти несовместимое многообразие духовных плодов XVI в. (за вычетом Реформации), — писал Б. Ф. Поршнев, — охватываются названием «гуманизм» или «возрождение». Точно так же кипящую разноречивость идей XVIII в. объемлют словом «Просвещение». Осмелимся же все, что лежит между ними, все смущающее многообразие мыслей XVII в. покрыть словом «либертинство» — «вольномыслие».

С этим будут спорить. Но это помогает увидеть движение в целом. Гуманизм, либертинство и просвещение образуют три последовательных этапа восхождения от мировоззрения средних веков к Великой буржуазной революции конца XVIII в.»²⁵ С мнением выдающегося историка согласуются утверждения известного литературоведа Ю. Б. Виппера. Для него «XVII век — это как бы срединное звено в развитии... исторического процесса, начальным этапом которого является Возрождение, а завершающей стадией — Просвещение». Ю. Б. Виппер особо подчеркнул, что «борьба передовых социально-политических сил разворачивается в XVII столетии на более высоком уровне общественного развития, чем в эпоху Ренессанса, но одновременно в условиях резкой активности консервативных кругов, предпринимающих отчаянные, нередко увенчивающиеся успехом шаги для того, чтобы хотя бы временно приостановить поступательное движение истории и предотвратить распад феодального мира»²⁶.

Эта «активизация консервативных кругов» — достаточно вспомнить Винсента де Поля, Боссюэ и Мальбранша — побуждает иных историков культуры именовать XVII столетие «веком католического возрождения» или «веком святых». «Либертины» и «святые» противостояли друг другу и в схватке должны были — сознательно или непроизвольно — учитывать сильные и слабые стороны противника. Во французском вольнодумстве обнаруживается немало обветшалых идей и вопиющих противоречий, преодоленных лишь в последующие эпохи. А деятели «католического возрождения» вынуждены были во имя бога, истинной веры и благочестия в той или иной мере считаться с велением времени, заботясь о потребностях человеческого разума и «благе народном». Вольномыслие выражало чаяния передовых сил страны; более всего — надежды и устремления буржуазии, превращавшейся из феодального сословия в класс капиталистического общества. Но с самого начала возникновения буржуазия, как известно, «была обременена своей собственной противоположностью» — классом, «который был более или менее развитым

²⁵ Поршнев Б. Ф. Мелъе. М., 1964, с. 114.

²⁶ Виппер Ю. Б. О «семинадцатом веке» как особой эпохе в истории западно-европейских литератур. — В кн.: XVII век в мировом литературном развитии. М., 1969, с. 12.

предшественником пролетариата»²⁷. Именно поэтому во Франции XVII в., как и в эпоху Ренессанса, распространялись утопическо-коммунистические идеи. Либертинство отмечено не только представлениями, принадлежащими «старому порядку», но и мечтами, противостоящими порядку капиталистическому. Французские либертины, подобно гуманистам, большое внимание уделяли «Утопии». Благодаря их усилиям, в Париже последние пять лет жизни провел Т. Кампанелла; здесь же в 1637 г. появилось второе издание «Города Солнца»²⁸. Позднее вышла из печати «История севарамбов» Д. Вераса — первое во Франции «оригинальное произведение», проповедующее принцип общности имущества. История французского утопического коммунизма и социализма вступила в новый этап своего развития.

Габриэль Ноде — известный библиограф, историограф и публицист — занимает видное место в анналах общественной мысли Западной Европы. Имя его встречается во всех обобщающих трудах о французском либертинстве²⁹; его жизнеописание и перечень трудов были составлены доуэями еще в XVII в.³⁰; очерки посвятили ему Ж.-П. Ницерон, Ш. Нодье, Ш. Лабит и Ш. Сент-Бев³¹; особые работы — Дж. В. Райс и Дж. А. Кларк³². Врач по образованию, страстный любитель книг и древних манускриптов, трудолюбивый исследователь, блестящий эрудит и талантливый писатель, Ноде служил библиотекарем у президента Парижского парламента Месма, у кардинала Баньо (сначала в Париже, когда тот был нунцием, а затем с 1631 по 1642 г. в Риме), у всесильных Ришелье и Мазарини, у шведской королевы Христины. Положение хранителя, собирателя и хозяина книжных богатств, обширные познания, успехи на избранном поприще, причастность к либертинству, неизменная доброжелательность и счастливый нрав привлекали к нему многих знаменитых современников — тружеников науки и верноподданных «литературной

²⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 18.

²⁸ См.: Штекли А. Э. Кампанелла. М., 1960, с. 404—405, 420—439.

²⁹ См.: например: Lachere F. Le libertinage au XVII siècle. Paris, 1920; Sée H. Les idées politiques en France au XVII siècle. Paris, 1923; Pintard R. Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle. 2 vols. Paris, 1943; Spink J. S. French Free-Thought from Gassendi to Voltaire. New York, 1960 (1969).

³⁰ См.: *Gabrielis Naudaei Tumulus*. Paris, 1659; *Gabrielis Naudaei Epistolae*. Genève, MDCLXVII; *Naudeana et Patiniana, ou singularités remarquables prises de conversations*. Amsterdam, 1703.

³¹ Nicéron J. P. Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des Lettres. Avec un Catalogue raisonné de leurs ouvrages, v. IX. Paris, 1729, p. 82—112; Nodier Ch. Mélanges tirés d'une petite bibliothèque. Paris, 1829; Labitte Ch. Écrivains précurseurs du siècle de Louis XIV: Gabriel Naudé. — Revue des deux Mondes, 4 sér., v. VI. Paris, 1836, p. 447—477; Sainte-Beuve Ch. Portraits littéraires. 2 vols. Paris, 1862, v. 2, p. 467—512.

³² Rice J. V. Gabriel Naudé (1600—1653). Baltimore; London; Paris, 1939; Clark J. A. Gabriel Naudé, 1600—1653. Hamden, 1970.

республики». Узы дружбы связывали его с «секретарем ученой Европы» М. Мерсенном³³, с философом-материалистом П. Гассенди³⁴, с прославленным врачом и остроловом Г. Патеном³⁵, с создателем «Города Солнца», легендарным узником инквизиции, Т. Кампанеллой³⁶.

О Г. Ноде издано немало работ, но даже лучшие из них, в частности монография Дж. В. Райса, рассказывая о жизни, творчестве, личных, библиофильских, деловых, научных, литературных и идейных связях этого незаурядного человека, лишь в самом общем виде касаются его религиозно-философских, исторических и социально-политических воззрений. Оставленные им сочинения³⁷ все еще ждут своего вдумчивого и неторопливого исследователя. Прежде всего привлекают внимание труды Г. Ноде по библиографии³⁸, истории³⁹, вопросам государственной власти и политики⁴⁰. Для суждений об его отношении к христианству и католической церкви очень важны книги о секте розенкрейцеров и великих людях, ложно заподозренных в магии⁴¹.

Вольнодумство Ноде было весьма умеренным. И в поведении своем, и в печатных трудах он руководствовался изречением «*intus ut libet, foris ut moris est*», т. е. думай, что хочешь, а поступай по обычаю. Несомненно, ему были свойственны столь распространенный тогда скептицизм и стремление подвергнуть суду разума любое из существующих установлений. Подобно своим друзьям, он полагал, что ученый в поисках истины должен опираться лишь на опыт и размышление, быть независимым от укоренившихся предрассудков и догм. Ни внешне, ни внутренне Г. Ноде не был атеистом; исправно следовал он предписаниям католицизма, но полагал, что господствующие религии, в том числе христианство, мало отличаются от суеверий. Еще в молодые годы Ноде выступил в защиту выдающихся естествоиспытателей и мыслителей, ставших жертвой невежественных церковников.

³³ О М. Мерсенне см.: *Матвеевская Г. П. Рене Декарт. М., 1976, с. 39—42; Mersenne M. Correspondance, t. I—VIII. Paris, 1932—1963.*

³⁴ См.: *Pierre Gassendi. 1592—1655. Sa vie son oeuvre. Paris, 1955; Конько Ж. Пьер Гассенди — возобновитель эпикуреизма. — Вопросы философии, 1956, № 3; Быховский Б. Э. Гассенди. М., 1974 (библиография: с. 200—203).*

³⁵ См.: *Pinlard R. La Mothe le Vayer-Gassendi-Guy Patin. Paris, [s. d.].*

³⁶ *Штекли А. Э. Кампанелла, с. 404—405, 429.*

³⁷ Самый полный их список см. в монографии Дж. В. Райса (с. 125—127). Большинство из них хранится в Отделе редких книг Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина.

³⁸ *Naudé G. Advis pour dresser une bibliothèque. Paris, 1627; Id. Bibliographia politica. Venezia, 1633; Id. Bibliographia militaris in Germania. Jena, 1683.*

³⁹ *Addition à l'histoire de Louys XI. Paris, 1630.*

⁴⁰ *Considérations politiques sur les coups d'estat. Rome, 1639; Jugement de tout ce qui a esté imprimé contre le cardinal Mazarin. Paris, 1649.*

⁴¹ *Instruction à la France sur la verité de l'histoire des freres de la Roze-Croix. Paris, 1623; Apologie pour tout grands personnages qui ont faussement soupçonné de magie. Paris, 1625.*

Он был убежденным сторонником абсолютной монархии; говорил о необходимости строгой и решительной власти, отгороженной от толпы малосведущих демагогов. Девизом мудрого правителя, по его мнению, служат слова: «сила, справедливость и благоразумие». Ученые, в частности историки, призваны просвещать государя. Наделенный подлинными знаниями, он станет носителем «нравственной и политической добродетели», предназначение которой — «наилучшим образом судить об устремлениях человека и делать все для их претворения в жизнь»⁴². Власть короля неограниченна. Его «помыслы о благополучии государства сплошь и рядом берут верх над соображениями о выгодах отдельного подданного»⁴³. Во имя сообщества и своего суверенитета ему дозволено использовать противоречия и игру политических сил. Могущество самодержца беспредельно, но он не должен «посягать на общее право и внушать какое бы ни было подозрение в незаконности и несправедливости своих действий»⁴⁴.

«Описание книг о политике» Г. Нодде опубликовал в 1633 г. Обстоятельства складывались так, что он вынужден был торопиться, не мог пользоваться библиотеками и составил аннотированный указатель «самых поучительных» для правителя трудов, полагаясь лишь на собственную память⁴⁵. В справочник попали все сколько-нибудь известные авторы от Платона и Аристотеля до Бодена, Макьявелли и Гроция. Здесь упоминается и «Утопия», отнесенная к числу трактатов об идеальном государственном устройстве. «Сочинители, обладающие богатым воображением, — заметил Нодде, — старались создать образец — вернее, представление — некоего истинного или совершенного государства.

Первым главные черты его обрисовал учнейший и, по всеобщему мнению, мудрейший Томас Мор, канцлер Англии. Его «Утопия» будет жить и почитаться до тех пор, пока из мыслей и речей людских окончательно не изгонят стремление к справедливости, разумному существованию и любви. На смену Морю пришел Томмазо Кампанелла. В стенах тюрьмы, во тьме и горязи, этот человек великого ума и горячего сердца создал «Город Солнца», высказав множество новых идей и высоких чувств. Кроме философских мыслей, в его сочинении содержится немало простых советов, следуя которым государства обретут более надежные способы правления, а люди — возможность стать лучше, чем они есть»⁴⁶.

⁴² Naudé G. *Considérations politiques...*, p. 91—92.

⁴³ Ibid., p. 100—101.

⁴⁴ Ibid., p. 98.

⁴⁵ См.: Clark J. A. *Op. cit.*, p. 45—47; Naudé Ch. *La Bibliographie politique contenant les livres et la méthode nécessaire à étudier la politique*. Paris, 1642, p. 4—7.

⁴⁶ Naudé G. *La bibliographie politique*, p. 44—45.

Книга Ноде была напечатана по-итальянски в Венеции и получила широкое признание и известность: до конца XVII в. она переиздавалась шесть раз⁴⁷, друзья слали автору лестные поздравления. В 1642 г. «Описание книг о политике» вышло из парижской типографии на французском языке. Имя умеренного либертина Г. Ноде, как видим, неотделимо от истории коммунистически-утопических учений, ибо связано с распространением во Франции и других странах положительных отзывов об «Утопии» и «Городе Солнца» как памятниках человеческого гения, благородства, мужества и порыва к совершенству. Быть может, «Утопия» стала известна Ноде еще в начале 20-х годов XVII в., когда он свел знакомство с Х. де Ту, связанным с М. Л'Опиталем, Р. Шопеном, Э. Пакье и Ж. Боденом⁴⁸. В 30-е годы возникла его дружба с Т. Кампанеллой. Правда, уже к 1635 г. положение изменилось; отношение французских либертинов к знаменитому калабрийцу становилось более прохладным⁴⁹. Тем не менее «Утопия» и «Город Солнца» впервые встретились на страницах «Описания книг о политике» и предстали перед читателем, в том числе, возможно, и перед самим Кампанеллой, как произведения, родственные по теме и устремлениям. Думается, что это важный факт истории и историографии утопически-коммунистических учений.

В ноябре 1642 г. Ноде покинул Италию; он был назначен библиотекарем кардинала Ришелье. Его связи с вольнодумцами Франции, особенно со стародавними друзьями — Гассенди, Патеном, Ламотом, Марсеном, еще более укрепились; к их кругу принадлежал и С. Сорбьер (1610—1670). Парижское издание библиографии Ноде вышло вскоре после его возвращения на родину, а через год в Амстердаме был напечатан французский перевод «Утопии», выполненный С. Сорбьером⁵⁰. Позволительно думать, что Ноде мог способствовать появлению амстердамской публикации. Историки не избаловали вниманием нового переводчика «Золотой книжечки», хотя его жизнеописание и перечень главных сочинений появились еще в XVII в.⁵¹ Небольшая заметка посвящена ему в словаре Мишо⁵²; список трудов воспроизведен в книге

⁴⁷ 1633 г. — Венеция; 1641 г. — Виттенберг; 1642 г. — Лейден и Париж; 1663 г. — Хельмштадт; 1673 г. — Франкфурт.

⁴⁸ См.: Clark J. A. Op. cit., p. 23—25.

⁴⁹ См.: Штекля А. Э. Кампанелла, с. 429; Sainte-Beuve Ch. Op. cit., v. 2, p. 496, 524; Perrens F. T. Les libertins en France au XVII^e siècle. Paris, [s. d.], p. 69—71; Lettres de Peiresc. 7 vols. Paris, 1888—1898. V. III. 1892, p. 237, 323, 463; v. IV, 1893, p. 569; Cohen-Salvador G. Un grand humaniste Peiresc (1580—1637). Paris, 1951, p. 160, 196, 285.

⁵⁰ L'utopie de Thomas Morus Chancelier d'Angleterre. Traduite par Samuel Sorbière. A Amsterdam, [1643].

⁵¹ Они были составлены Ф. Граверолем. См.: Sorberiana. Toulouse, 1691 (1694). Paris, 1694 (1695).

⁵² Biographie Universelle ancienne et moderne, t. 39. Paris, 1864, p. 637—638.

Ж. Асколи и каталоге Национальной библиотеки⁵³; А. Мориз опубликовал статью «Гоббс и Сорбьер»⁵⁴; его имя упоминается в исследованиях по истории французской общественной мысли XVII в.⁵⁵ и книгах, посвященных его друзьям⁵⁶.

Жизнь С. Сорбьера достаточно пестра. Родился он в протестантской семье, долгие годы был добрым, хотя и не очень ревностным гугенотом, но, достигнув сорока лет, перешел в католичество и даже написал по этому поводу пространный памфлет, изобилующий выпадами против прежних своих единоверцев⁵⁷. Однако им двигало не религиозное чувство, а, как писал в 1655 г. Г. Патен, «стремление выхлопотать пенсию, дабы процветать под сенью святого распятия, и, ничего не делая, слать человеком большого ума»⁵⁸. С детства он готовился к духовной карьере, но в 1639 г. стал студентом медицинского факультета Сорбонны и, завершив учебу, практиковал в Голландии. В начале 50-х годов вернулся во Францию, занял высокое положение ректора «Коллеж д'Оранж» и одно время служил католическим священником. В 1660 г. С. Сорбьер получил звание королевского историографа, но не оставил заметного следа в анналах науки о прошлом.

Тайны врачевания постигал он с помощью Г. Патена и Г. Ноде, философии учился у П. Гассенди и Т. Гоббса, разум свой и талант развивал, общаясь с одареннейшими и самоотверженными тружениками тогдашней «Республики ученых и литераторов». Оба философа относились к нему как к блестящему преемнику и верному другу. Сорбьер не был лишен ни способностей, ни образованности, ни чуткости к вопросам, волновавшим его современников, однако, по всей вероятности, обладал слишком беспокойным нравом и житейской изворотливостью, скорее пылким, чем творческим воображением, чтобы стать по-настоящему крупным исследователем.

Он оставил сочинения по медицине, не воспринятые всерьез ни современниками, ни потомками⁵⁹; трактаты по философским, социальным и политическим вопросам, основанные на беседах со знаменитостями, а не на собственных наблюдениях⁶⁰; описание

⁵³ Ascoli G. Op. cit., v. II, p. 331; Catalogue général, t. CLXXV. Paris, 1949, p. 335—343.

⁵⁴ Morize A. Th. Hobbes et Sorbière. — Revue germanique, mars—avril, 1908.

⁵⁵ См., например: Perrens F. T. Op. cit., p. 132, 296—297.

⁵⁶ См.: Bougeret P. Vie de Pierre Gussendi, Prévôt de l'église de Desne. Paris, 1737; Packard P. R. Guy Patin and the Medical profession in Paris in the XVII century. New York, 1970.

⁵⁷ Sorbière S. Discours du sière de Sorbière sur sa conversion à l'Eglise catholique. Paris, 1654.

⁵⁸ См.: Perrens F. T. Op. cit., p. 297.

⁵⁹ См.: Bibliographie universelle, t. 39, p. 637—638. Здесь приводятся отзывы о медицинских работах С. Сорбьера.

⁶⁰ Sorbière S. Lettres et Discours sur diverses matières curieuses. Paris, 1660; Id. Relations, lettres et discours sur diverses matières curieuses. Paris, 1660. Ср.: Spink J. S. Op. cit., p. 106—107. К этим сборникам примыкает издание в 1691 г. «Сорбериана».

путешествия в Англию, принесшее ему шумную известность и даже непродолжительную ссылку в Нант⁶¹; биографии Гассенди и Гроция⁶²; переводы «Утопии» Мора и «Философских элементов учения о гражданстве» Гоббса⁶³, которые, по нашему мнению, и определяют его место в истории французской культуры.

Перевод «Золотой книжечки» — первый большой труд С. Сорбьера. Он был завершен 1 ноября 1642 г. в Гааге⁶⁴, а на следующий год вышел из амстердамской типографии Жана Бле. Сорбьер в то время еще не стал католиком и поддерживал особенно близкие отношения со своими вольномыслящими наставниками и друзьями, внушая самые радужные надежды виднейшим представителям французского либертинства первой половины XVII в. Трудно вообразить, что этот добрый знакомый, ученик и младший коллега неутомимого библиофила и крупного библиотекаря Г. Ноде не знал о публикациях Ж. Леблона и Б. Ано, хотя в подготовленной им книге они не упомянуты. Текстологический анализ издания 1643 г. еще впереди, но, как нам кажется, в основу его положен латинский подлинник.

Сорбьер перевел обе части «Утопии»⁶⁵, из «Сопроводительных материалов» выбрал лишь «Письмо Томаса Мора Петру Эгидию»⁶⁶, составил довольно пространное посвящение «Графу Фридриху Великому»⁶⁷. Сам факт новой французской публикации и введение к ней красноречиво свидетельствуют об отношении Сорбьера и в какой-то степени его друзей к замечательному сочинению английского канцлера. Либертины, словно приняв эстафету у своих предшественников гуманистов, оказались причастными к распространению во Франции утопически-коммунистических идеалов. Как бы расширяя заметку о Море, помещенную в «Описании книг о политике», и одновременно ссылаясь на авторитет Эразма и Бюде, Сорбьер заявил: «Вот Государство, придуманное и описанное сто двадцать лет назад одним из самых

⁶¹ Sorbière S. Relation d'un voyage en Angleterre où sont touchées plusieurs choses qui regardent l'estat des sciences et de la religion et d'autres matières curieuses. Paris, 1664 (дважды); Amsterdam, 1666; Frankfurt, 1667 (на нем. языке); Rome, 1671 (на итал. языке). Ср.: Ascoli G. Op. cit., v. II, p. 278—283.

⁶² Sorbière S. De vita et moribus Petri Gassendi. — Petri Gassendi. Diniensis ecclesiae et praepositi in Academia Parisiensi matematicas regii professoris opera omnia in sex tomas divisa [Lyon, 1658—1675], v. I. Lyon, 1658 (страницы жизнеописания не пронумерованы); *Id.* Une biographie inédite de Hugo Grotius. *Id.* Une bibliographie de Hugo Grotius. См.: Catalogue général, t. CLXXV, p. 340—341.

⁶³ Elemens philosophiques du citoyen. Amsterdam, 1649, Paris, 1651 (дважды). О других изданиях см.: Catalogue général, p. 341—342. Ср.: Ascoli G. Op. cit., pt. II, p. 107—110, 331. Описание перевода «Утопии» см. выше.

⁶⁴ More Th. Utopia Amsterdam, 1643, [без пагинации], p. [9].

⁶⁵ *Ibid.*, p. 1 (16)—210 (225).

⁶⁶ *Ibid.*, [без пагинации], p. [10—15].

⁶⁷ *Ibid.*, [без пагинации], p. [2—9].

великих людей своего времени. Глубоко постигнув дела мира сего, он отметил в своей книге его пороки. Эразм, Бюде и все ученые с большим почтением относились к его сочинению; мне нечего добавить к их отзывам. Но, чтобы не скрывать собственных чувств относительно книги, которую я осмеливаюсь предложить Вашему вниманию, скажу, что она обладает всеми совершенствами, коими могут обладать произведения этого жанра. Труд Мора напоминает шедевры живописи, не нуждающиеся ни в одном дополнительном мазке. Всебожественнейший Платон в сходном начинании не добился одинаковой с Мором ясности и столь несомненного успеха. Полезное и приятное здесь так сплетены друг с другом, что не знаешь, какое из названных свойств занимает большее место». Занимательный рассказ англичанина пленяет воображение изяществом и безыскусностью, но одновременно просвещает и развивает ум, наделяя читателя здравомыслием. Он, С. Сорбьер, хотел, чтобы «Утопию» перевел один из тех, кто преуспел во французской словесности. Собственная его усердная работа не передает, как он считает, всю выразительность оригинала. Надо полагать, что кто-нибудь другой достигнет большего. Но и в настоящем виде книга усладит графа и будет полезна его наследникам⁶⁸.

В издании 1643 г. нет «Письма Г. Бюде Т. Лупсету», хотя составителю и известны похвальные отзывы об «Утопии» «Эразма, Бюде и всех ученых». Сорбьер почему-то решил обойтись без этого послания и лишь упомянул прославленного гуманиста в ряду поклонников «Золотой книжечки» и тем самым своих предшественников. Быть может, его смутила попытка Бюде связать законы утопийцев с нетленными ценностями христианства? Ведь, по мнению переводчика, труд Мора не «нуждался ни в одном дополнительном мазке». Бесспорно одно: ни Г. Ноде, ни С. Сорбьер ничего не говорят о религиозности Мора, его богословских памфлетах и мученической смерти во славу католицизма. В «Большом историческом словаре» Л. Морери положение иное.

С 1674 по 1740 г. этот справочник выходил 18 раз, менялся круг составителей, объем и содержание. В 1692 г. здесь появилась статья о Море⁶⁹, которая потом несколько раз переделывалась. Вероятно, автором изначального текста был Ж. Леклер (1657—1736), готовивший издание этого года. Наше предположение согласуется с тем фактом, что в 1717 г. он опубликовал заметку о переводе «Утопии», осуществленном Н. Гедевилем⁷⁰. Требуются, однако, дополнительные доказательства. Ведь Л. Морери, не посвятив Мору ни строчки в первом выпуске «Словаря», за девять

⁶⁸ *More Th. Utopia*. Amsterdam, 1643, p. 2—9.

⁶⁹ *Moréry L. Le grand dictionnaire historique*. 6-ème ed. 4 vols. Utrecht; Leiden; Amsterdam, 1692, v. 3, p. 568—569.

⁷⁰ *Le Clerc J. Bibliothèque ancienne et moderne*, v. VII. Amsterdam, MDCCXVII, p. 210—214.

лет до того напечатал свою «аллегорическую повесть» «Страна любви»⁷¹ то ли в подражание, то ли в противовес «Золотой книжечке». Известный библиограф и образованный критик, убежденный протестант-антитринитарий и непримиримый оппонент П. Бейля, женевец по подданству и француз по происхождению, Ж. Леклер стремился согласовать веру и разум. Он ратовал за «рациональное богословие», называя атеистами и глупцами тех, кто «не видел возможности доказать истинность христианства путем рассуждения». В отличие от Бейля, саму способность человека осваивать новые знания и мыслить он рассматривал как созидательную (архитектоническую), а не разрушительную (критическую) по преимуществу силу⁷².

В издании «Словаря Морери» 1692 г. Леклер поместил статьи о дочери Мора и самом английском канцлере, подчеркнув их преданность христианству. Выдающийся государственный деятель Великобритании, говорится в «Словаре», славен не благородством крови, а «мужеством, с каким всегда был готов пролить ее ради церкви». В Оксфорде он прилежно осваивал науки, был добр и набожен. Отдав сорок лет государственной службе, Мор не оставлял ученых занятий и одарил потомков трудами, которые и «ныне свидетельствуют о широте и благородстве его помыслов». Далее описан его разрыв с Генрихом VIII, отставка, арест, пребывание в Тауэре, суд и казнь. В заключении говорится буквально следующее: «Он создал разные произведения, самые значительные из них «Утопия» (в двух книгах), «История Ричарда III» и т. д.» Выходит, автор статьи не считал «самыми значительными» богословские трактаты того человека, которого он рисует верным сыном церкви. Привлекает список «дополнительной литературы»: «Th. Stapleton, en sa vie. Balée (Bale), Pittseus, de illustribus Angl[iae] script[oribus], Bellarmin, Paul Jove, Sander, Sponde, Possevin, Erasme, Lilio Giraldi, Scevol de Ste Marte, Vossius»⁷³. Названы видные религиозные деятели, ученые и писатели XVI—XVII вв., оставившие многочисленные латинские сочинения. Ни один из них, кроме Эразма и Степлатона, не упомянут в работах, затрагивающих тему «Мор и Франция», а П. Жов, А. Поссеван, Ж. Лилио и А. Спанд не занесены даже в справочник Гибсона; их наследие, как, впрочем, и самого Леклера, — малоизвестная до сих пор страница истории социальных идей. Нелегко предугадать, щедро ли будет вознаграждена любознательность того, кто ее раскроет. Как бы там ни было, речь идет об источниках для составителей широко распространенного «Словаря Морери» и для тех его чита-

⁷¹ Moréry L. Les pays d'amour, nouvelle allegorique. Lyon, 1665.

⁷² См.: Steinmann J. Richard Simon et les origines de exégèse biblique. Paris, 1960; Labrousse E. Inventaire critique de la correspondance de Pierre Bayle. Paris, 1961; Id. Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme. La Haye, 1964.

⁷³ Moréry L. Le grand dictionnaire historique, v. 3, p. 569.

телей, которые, заинтересовавшись Мором, воспользовались не только статьями, но и библиографическими советами.

Перечислив многие труды, в которых так или иначе возвеличивался религиозный подвиг Мора, Леклер проявил удивительную непоследовательность, не назвав его теологических памфлетов. Быть может, антитринитария Леклера смутила непримиримость католика Мора? Во всяком случае, упомянув «Утопию» и «Историю Ричарда III» как «самые значительные» произведения, автор ограничился затем малообязывающим — но весьма красноречивым — «и т. д.», хотя, вероятно, и знал о некоторых духовных посланиях английского канцлера. Заметка по поводу перевода Н. Гедевиля, появившаяся через 25 лет после статьи, позволяет предполагать это. Леклер писал, что поскольку существовала публикация Сорбьера (1643 г.), то Гедевиль мог бы лишь просмотреть ее, «дабы избавить от устаревших с тех пор выражений». Однако новый переводчик «предпочел изготовить книгу на собственный лад, дополнив и изменив подлинник, как только ему хотелось. Получился скорее пересказ, в котором г. Гедевиль следует шутовской манере излагать мысли, чем перевод, в котором Мор говорит лишь то, что он действительно говорил, причем словом, настолько близким его собственному, насколько это позволяют сделать различия между латинским и французским языками. Тот, кто захочет прочитать настоящего Мора, может обратиться к прежнему переводу, если, конечно, найдет его»⁷⁴. Суждения рецензента — не пустые слова: он знаком с франкфуртским изданием латинских сочинений Мора, напечатанным в 1689 г.⁷⁵ Почти наверняка оно было известно ему и как подготовителю «Словаря Морери» 1692 г. Кроме «Утопии», в данном собрании помещены составленное Т. Степлтоном жизнеописание, «Ответ Лютеру», «О страстях господних» и другие работы⁷⁶. Леклер широко пользовался библиографическими сведениями, прочитал «Золотую книжечку», но ни в статье, ни в рецензии не сослался на религиозные труды знаменитого англичанина. Вероятно, представление Леклера о Море на протяжении четверти века как-то менялось. Однако высказывания 1717 г. в некоторой степени отражают более ранние его мысли об «Утопии».

«Как известно, — писал Леклер в заметке о переводе Гедевиля, — книга Мора очень полезна сама по себе. Пожелаем же правителям читать ее и старательно обдумывать, дабы они восприняли все хорошее, что в ней есть, и, по возможности, этому следовали. Она не относится к числу сочинений, из которых нужно делать выдержки. Для достижения успеха необходимо прочитать

⁷⁴ *Le Clerk J. Op. cit.*, v. VII, p. 210—211.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 213.

⁷⁶ *Thomae Mori Opera omnia. Francofurti, MDCLXXXIX. Cp. Gibson, p. 107—109.*

ее целиком и полностью... Воздвигая Государство в Новом Свете, которое никто не видел и никогда не увидит, Мор косвенно ополчается против недостатков Света Старого». Первая книга внушает читателю «сильное желание понять, что именно видел Гитлодей во время своего путешествия». По мнению этого мореплавателя, благие пожелания, высказываемые властителям, «ничего не стоят, ибо Государи требуют лишь таких советов, которые соответствуют их страстям». Гибель Мора — наглядный пример тому. Устремления второй книги, рассказывающей об Утопии, «не исполнимы и даже не могут быть одобрены». Впрочем, в странах Европы «на многое можно скорее уповать, чем надеяться. Позволительно пойти еще дальше и сказать, что любое государство, не приняв во внимание религию и еще некоторые установления Утопии, пребывало бы в самом счастливом состоянии, следуя ее законам и формам правления»⁷⁷.

Леклер очень осторожен; между «Статьей» и «Заметкой» прошло 25 лет. В «Словаре Морери» он сочувственно писал — или позволил писать — о верности Мора христианству и церкви, но не назвал его богословских трактатов, хотя и знал об их существовании. Он упомянул здесь «Утопию» «как самое значительное произведение», но предпочел не раскрывать ее содержание. В рецензии на перевод Гедевилья Леклер высказал немало тонких сочувственных суждений о «Золотой книжечке», хотя явно и не одобрял религиозные установления жителей неведомого острова.

Вопрос о том, как преобразовывалась статья о Море на протяжении полувека, от 6 к 18 изданию «Словаря Морери», требует особого рассмотрения. Отметим лишь, что в 1740 г. составитель перечислил большинство сочинений Мора, включая теологические. Однако только об «Утопии» сообщил подробности: напечатана в 1518 и 1563 гг. в Базеле, а в 1663 г. — в Оксфорде; переведена на английский язык и опубликована с пояснениями Р. Робинсона. Имеются итальянский и французский переводы. Что касается последнего, то его осуществил скончавшийся недавно Н. Гедевиль — монах-бенедиктинец, а затем протестант. Он выпустил свой перевод в 1730 г. (in—12) в обрамлении рисунков и предисловия, озаглавленного «Жизнь автора [Мора]», а также писем об «Утопии» эрудитов XVI в. «Собрание трудов» этого ученого канцлера вышло из печати в Лувене в 1566 г.⁷⁸

С точки зрения нынешнего исследователя, подобные разъяснения очень неполны, хотя довольно точны и обнаруживают нарастающее внимание к Мору и его «Золотой книжечке». Статьи о нем для изданий 1692 и 1740 гг. писали разные лица: Ж. Леклер скончался в 1736 г. Список «дополнительной литературы» обо-

⁷⁷ *Le Clerc J.* Op. cit., p. 213—214.

⁷⁸ *Le grand dictionnaire historique.* 18-ème édition, 8 vols. Rotterdam, 1740, v. 6, p. 466.

гатились новыми названиями: *M. Du Pin. Bibliothèque des Auteurs Eccles[iastiques] du XVI siècle*; *Journal de Verdun du Mois Avril 1718*, p. 81; *Larrey. Histoire d'Angleterre*, t. 2, p. 170 etc; *De Rapin Thoyras. Histoire d'Angleterre*, t. 5, p. 275; *La vie de Thomas More écrite par Thomas More, son arrière — petit-fils, à Londres, 1726*. Работа Л. Э. Дюпена и «Верденский журнал» отсутствуют в библиографии Гибсона. Перед историком вновь простирается неводеланное поле. Очень важно начать его обработку: «Словарь Морери» — крупное свершение французской и европейской культуры, оказавшее существенное воздействие на общественную мысль XVII—XVIII вв. Для многих людей того времени этот энциклопедический справочник был важнейшим источником сведений о Т. Море, его сочинениях и посвященных ему работах.

Нам кажется, что присущее «Словарю Морери» стремление подчеркнуть религиозную сторону деятельности Мора и возвеличить его подвиг во славу христианской церкви повлияло на решение П. Бейля (1647—1708) не включать статьи о нем в свой «Исторический и критический словарь». О Бейле, скептицизм которого, по словам К. Маркса, подорвал доверие ко всякой метафизике и богословию, подготовив почву для французского материализма XVIII в.⁷⁹, писали и пишут много. Из работ последнего двадцатилетия важно не упустить из вида исследование Е. Лабрусс и Р. Бетца⁸⁰, а также новейшую публикацию «Словаря», осуществленную А. Нидерстом⁸¹. В нашей стране после книги В. Пикова⁸² больших обобщающих трудов о замечательном французском мыслителе не печаталось.

Лишь в монографии Е. Лабрусс нам удалось встретить единственное упоминание о Море⁸³. Бейль знал подробности жизни Мора, его «Утопию» и эпиграммы, но писал о знаменитом англичанине, не скрывая усмешки. Еще в 1687 г., за 10 лет до появления «Исторического и критического словаря», ежемесячник Бейля «Новости литературной республики», обращал внимание, что автор «Трактата об играх» Ж. Б. Тьер с «большой похвалой отзывался о мудрости, блиставшей в шутках Т. Мора», он продолжал острить даже после вынесения ему смертного приговора. «Не велик труд, — полагал Бейль, — сохранять до последнего вздоха обретенную привычку. Ведь Мор никогда не упускал случая повеселиться. Отложив важнейшие дела, он развлекал жену небылицами

⁷⁹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 2, с. 141—142.

⁸⁰ Труды Е. Лабрусс упоминались выше: Betz L. P. Pierre Bayle und die Nouvelles de la république des lettres. Genève, 1970.

⁸¹ Bayle P. Dictionnaire historique et critique. Préface et notes par A. Niderst. Paris, 1974.

⁸² Пиков В. Пьер Бейль. М., 1933. См. также: Бейль П. Исторический и критический словарь, т. 1—2. М., 1968.

⁸³ Labrousse E. Pierre Bayle, p. 474.

и придумывал детям забавы. Это не самая привлекательная черта канцлера Англии»⁸⁴.

«Словарь» Бейля — эта энциклопедия французского либертинства и скептицизма XVII в. — по форме своей весьма своеобразный справочник. Автор задался целью противопоставить свое сочинение «Словарю Морери», особенно шестому его изданию, подготовленному Ж. Леклером. Его увлекала также мысль исправить ошибки и неточности, обнаруженные им в трудах историков. До сих пор поражает широта, разнообразие, глубина и точность знаний Бейля. Во многих случаях подстрочные примечания и маргиналии «Словаря» превышают объем статей и имеют самостоятельное научное значение. Эти сноски и отсылки составляют $\frac{1}{6}$ текста. Словно в насмешку над читателем, Бейль посвятил огромные очерки малоизвестным лицам и создателям диковинных сочинений, но не уделил особого места Платону, Аристотелю, Мору и другим знаменитостям.

Английский канцлер упомянут в статьях «Гриней», «Эразм», «Фалес» и «Гоббс». В первой сообщается, как прибывший на Британские острова для ознакомления с древними манускриптами базельский профессор греческого языка, протестант С. Гриней был там обласкан католиком Т. Мором. До наших дней этот случай — о нем поведал еще Степатов — служит доказательством терпимости английского святого к людям неодинаковой с ним веры. Однако П. Бейль привел важную подробность: оказывается, ученого-лютеранина своему стародавнему вельможному другу рекомендовал Эразм Роттердамский⁸⁵. Так притча о веротерпимости Мора оборачивается несколько иной стороной... «Эразма, — говорится во второй статье, — считают создателем многих книг, которые не свойственны его сущности». Так, например, «ему приписывают „Утопию“ Томаса Мора». Она-де соответствует духу «Похвального слова глупости». Бейль не согласился с таким доводом, напомнив обычай Эразма печатать свои сочинения под собственным именем⁸⁶.

Рассказывая о Фалесе Милетском, П. Бейль повторил побасенку, как тот, созерцая звезды, свалился однажды в яму. Старая женщина, видевшая это, пошутила: разве распознаешь происходящее на небе, если не можешь заметить того, что делается под ногами. Ход мысли насмешницы прельщал многих. Т. Мор, например, в своих стихах потешался над астрологом, гадавшим о судьбах людских, но не ведавшим об измене собственной жены. «Великий английский канцлер, — лукаво бросил П. Бейль, — то оправдывал неспособность астролога-рогоносца узреть в располо-

⁸⁴ Bayle P. *Nouvelles de la république des lettres*. Mois de Janvier, 1687. Amsterdam, MDCLXXXVII, p. 10.

⁸⁵ Bayle P. *Dictionnaire historique et critique*, t. 1—4. Amsterdam, 1740, t. II, p. 611—612. Ср.: Marchadour G. *L'Univers*, p. 478, 491; Gibson, p. 153.

⁸⁶ Bayle P. *Op. cit.*, t. II, p. 388—389.

жении планет неверность супруги, то издевался над такой слепотой»⁸⁷.

Все эти иронические замечания позволяют высказывать лишь догадки об истинном отношении Бейля к Морю. В сноске «Е» статьи о Гоббсе автор «Исторического и критического словаря» не оставляет на сей счет никаких сомнений. Подобно предшественникам, он ведет речь не о богословских сочинениях Мора, а о бессмертной «Утопии». Великий скептик XVII в. не верил, будто общественные преобразования действительно способны изменить жизнь человека и человечества. «Если и свершат желаемое, — писал он, — если и осуществят такие наилучшие Системы, как „Государство“ Платона, „Утопия“ Мора, „Город Солнца“ Кампанеллы и т. д., то все прекрасные их идеи окажутся малостойкими и недостаточными, едва вознамерятся применить их на практике. Страсти людские, рождающиеся одна из другой в потрясающем разнообразии обличий, вскоре развеят даже те надежды, которые были внушены чудесными системами, о которых говорилось выше»⁸⁸. Итак, Бейль отнес «Утопию» к числу «наилучших систем» и воспринял идеи Платона, Мора и Кампанеллы как нечто родственное. Он полагал, что подобные устремления прекрасны сами по себе, но не выдержат столкновения с всецельными страстями.

Одна из граней французской культуры Века «святых» и «либертинов» — необычайно широкое распространение «романов-путешествий». В эпоху Просвещения внимания к ним несколько ослабло, но не угасло. Именно тогда многие из них были переизданы, составив вместе с аналогичными сочинениями XVIII в. знаменитую «Библиотеку вымышленных путешествий»⁸⁹. Это явление духовной жизни привлекало ученых, благодаря чему мы так или иначе осведомлены и о нем самом, и о причинах его породивших⁹⁰. Немало исследований посвящалось также выдающимся представителям данного жанра — Сирано де Бержераку (1619—1655), Фенелону (1651—1715) и Д. Верасу (1635—1685)⁹¹.

⁸⁷ Ibid., t. IV, p. 340. Ср.: Мор Т. Эпиграммы. История Ричарда III («Литературные памятники»). М., 1978, с. 24—25.

⁸⁸ Bayle P. Dictionnaire..., t. II, p. 775.

⁸⁹ Bibliothèque des voyages imaginaires. 36 vols + 3 vols suppl. Paris, 1787—1789.

⁹⁰ См., например: Chénard C. L'Amérique et le rêve exotique dans littérature française au XVII et au XVIII siècle. Paris, 1913; Atkinson C. The Extraordinary Voyages in French Literature before 1700. New York, 1920; Lochevre G. Les successeurs de Syrano de Bergerac. Paris, 1922; Spink J. S. French Free-Thought from Gassendi to Voltaire. New York, 1960 (1969).

⁹¹ Mongrédien G. Syrano de Bergerac. Paris, 1964; Alcover M. La pensée philosophique et scientifique de Syrano de Bergerac. Genève, 1970; Van Vliedder W. H. Syrano de Bergerac. 1619—1655. Philosophie ésotérique. Amsterdam, 1976; Goré L. L'itinéraire de Fénelon: humanisme et spiritualité. Paris, 1957; Mühl E. von der. Denis Veiras et son Histoire des Sevarambes, 1677—1679. Paris, 1938.

Все эти романы нередко называют «социальными», «утопическими», «социально-утопическими», «социально-фантастическими» или просто «утопиями»⁹². Их родовой признак — отрицание существующего строя, стремление придумать социальные порядки, противостоящие действительности. Подобные понятия помогают определить жанровое своеобразие и самую общую направленность повестей о хождениях в неведомые страны, но, разумеется, не избавляют от обязанности раскрыть содержание каждой «утопии» и выяснить подлинные устремления, идейно-политические пристрастия и надежды ее автора. В этой связи изучение вопроса о том, как воспринимали «Утопию» и «Город Солнца» создатели других «романов-путешествий», не только утолит на время жажду историка «знать, как все было», но и будет способствовать обоснованным суждениям о соотношении «социального утопизма» и «утопического коммунизма». Ученик Гассенди, Сирано де Бержерак был связан с Ноде и Сорбьером; трудно вообразить, чтобы ему остались неизвестны сочинения Мора и Кампанеллы. Однако «Путешествие на Луну» и «Смешная повесть о Государствах и империях Солнца»⁹³ отнюдь не проповедают коммунистических идеалов, а скорее противостоят им. Законы Бетики, описанные Фенелоном в «Путешествии Телемака», перекликаются с установлениями Утопии⁹⁴, чего не скажешь о романе Камбрейского архиепископа в целом.

«История севарамбов» Д. Вераса⁹⁵ — «первый, — по словам В. П. Волгина, — образец французского утопического романа с четкой коммунистической тенденцией»⁹⁶. Более того, это первое написанное французом сочинение, которое провозглашало общественную собственность основой процветания государства. Не только на жанровое, но и на идейное родство книг Вераса и Мора указывали Э. Мюллер и В. П. Волгин. «Вряд ли, — отметила советский исследователь, — возможно оспаривать, что влияние Мора, при всех отличиях строя страны севарамбов от строя Утопии, было одним из основных влияний, — влияний решающих в отношении принципов социальной характеристики идеального государства»⁹⁷.

Верас хорошо знал «Золотую книжечку»; ему были близки главные ее мысли и многие частные соображения. Однако, стре-

⁹² См., например: Розанова А. А. Социальная и научная фантастика в классической французской литературе XVI—XIX вв. Киев, 1974.

⁹³ Lachevre P. Les oeuvres libertines de Syrano de Bergerac. 2 vols. Paris, 1921; Syrano de Bergerac. Voyage dans la Lune et Histoire comique des états et empires du Soleil. Paris, 1963.

⁹⁴ Fénelon. Oeuvres. 7 vols. Paris, 1787—1792. V. 5, 1787; Фенелон. Телемак, ч. I—II. СПб., 1839, ч. I, с. 210—220.

⁹⁵ Vaisse D. L'Histoire de Severambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent. communément appelée la terre Australe. Paris, 1677—1679; Верас Д. История севарамбов. М., 1956.

⁹⁶ Волгин В. П. Дени Верас. — В кн.: Верас Д. Указ. соч., с. 6.

⁹⁷ Там же, с. 9. Ср.: Mühl E. Op. cit., p. 2, 79, 107, 139, 143.

мьясь подчеркнуть достоинства собственного труда, он писал: «Если вы читали «Государство» Платона, «Утопию» шеваляе Мора или «Новую Атлантиду» канцлера Бэкона — произведения, являющиеся лишь плодами фантазии их создателей, то вам, вероятно, покажется, будто мое повествование о вновь открытых странах, в которых столько чудес, нечто подобное же»⁹⁸. Речь идет не о споре с Мором, а скорее о простодушной попытке убедить, что страна севарамбов действительно существует. Впрочем, некоторые современники поддались на эту уловку. «Журнал ученых» 7 марта 1678 г. писал: «Книгу по-разному восприняли и во Франции, и в Англии... Одни видели в ней красивый вымысел, другие — склонны были поверить всем сведениям о жизни севарамбов... Как ни суди, автор „Истории“ не плохо осуществил свое намерение»⁹⁹.

Связь «Истории севарамбов» с «Утопией» столь очевидна, что В. П. Волгин счел необходимым выяснить разницу между ними. В отличие от Мора, Верас отказался от диалога, занялся о занимательности повествования, тщательно выписывал «достоверные» подробности путешествия, уделял внимание не только настоящему, но и прошлому жителей «Южной страны». С помощью этих литературных приемов Верас наделил свое сочинение внешними признаками рассказа о подлинных событиях¹⁰⁰. Видимо, его не привлекала первая часть «Утопии»: в «Истории севарамбов» не сыщешь прямого осуждения существующего строя, лишь идеальные установления Севариса оттеняют несовершенство действительности. Вероятно, гонимого протестанта Вераса, вынужденного искать личной безопасности сначала в Англии, а затем в Голландии, страшила возможность использовать опыт «Золотой книжечки» в полном его объеме. Впрочем, у автора могли быть и другие заботы, например стремление обеспечить книге успех у благонамеренных читателей.

Основа процветания Севарамбии — общественная собственность, продуманная организация производства, обязательный для всех труд, твердая власть избранного монарха-блустителя, правопорядка — распределение по потребностям, полезный досуг, нравственное поведение, рациональность религиозных верований и предписаний. Главные принципы бытия людей, населяющих «Южную страну третьего континента», и жителей неведомого острова Утопия не отличаются друг от друга. С подобным отношением к «Золотой книжечке» во Франции мы встречаемся впервые.

Полтора века отделяют «Историю севарамбов» от «Утопии». Каждая из книг порождена противоречиями и потребностями своей эпохи, а потому несет свое, присущее только ей, содержание.

⁹⁸ Vairasse D. Op. cit., v. I, p. 3. Сп.: Верас Д. Указ. соч., с. 55.

⁹⁹ См.: Mühl E. Op. cit., p. 54—55.

¹⁰⁰ Волгин В. П. Дени Верас. — В кн.: Верас Д. Указ. соч., с. 10—11. Ср.: Он же. Французский утопический коммунизм. М., 1977, с. 11—12.

«Главные принципы» утопийского коммунизма Верас наполнил новым смыслом. Утверждая важнейшее положение о том, что в идеальном государстве работать обязан каждый, автор «Истории севарамбов» еще дальше, чем Шаппюи, отходит от Мора, считавшего физический труд — изготовление потребных для жизни предметов — телесным рабством, неизбежной платой за «духовную свободу и просвещение», составляющими истинное счастье жизни. По словам Вераса, основатель Севарамбии «разделил день на три равные части: первую часть он предназначил для труда, вторую — для развлечений и третью — для отдыха. Он пожелал, чтобы все лица, достигшие определенного возраста, которых болезни, старость и другие несчастья не освобождают от выполнения требований законов, работали по восемь часов в день и остальное время употребляли на дозволенные и пристойные развлечения или на сон и отдых»¹⁰¹. Все они заняты земледелием, промыслами и полезными ремеслами.

«В деревенских осмазиях занимаются земледелием... Каждая осмазия берет столько пшеницы, вина, растительного масла и других плодов, сколько ей необходимо, чтобы продолжить обработку земли и прокормить всех ее обитателей. Излишки отправляют в общественные склады». Некоторым людям поручена охота и рыбная ловля. Со складов «излишки» вывозят «в города, где производятся материи, а из городов эти материи отправляются туда, где в них есть нужда. То же продлевается в отношении шерсти, кожи, металлов и всего остального». Всеобщий труд — не только основа материального благополучия; неоценимо нравственное его предназначение. «Людьми, занятым добрым делом, нет времени думать о зле, они почти не знают изгоняемых честным трудом пороков, к которым их привела бы праздность», — писал Верас. Праздность, неоднократно указывал он, «мать всех пороков, источник ссор и беспорядка». Там, где каждый трудится, «никому не приходится огорчаться, видя, как другие живут в праздности, в то время как он работает на удовлетворение их гордости и тщеславия».

Верас меньше внимания, чем Мор, уделял духовным наслаждениям. Жизнь севарамбов «протекает спокойно, тело утомляется от умеренного труда, но не напрягается от непомерной работы. Развлечения и удовольствия сменяют труд, отдыхают и обновляются тело и ум, а затем покой освежает их и дает возможность восстановить силы». В развлечениях жителей «Южной страны» преобладают танцы, музыка, бег, борьба, плавание, т. е. занятия, несущие главным образом не духовные, а телесные радости. Один из основных, «не подлежащих пересмотру» законов Севарамбии гласит: «Изгнать праздность из всей страны... приучить детей к умению работать. Не занимать их бесполезными искусствами.

¹⁰¹ Верас Д. Указ. соч., с. 261, 263, 291, 292—293, 294.

служащими лишь для роскоши и тщеславия, возбуждающими лишь гордость и порождающими зависть и раздор, отталкивающими сердца от любви и добродетели». Правители этого государства исходили из необходимости «укреплять религию, чтобы связать людей совестью, убедив их, что ничего не остается скрытым от божества и что не только в этой жизни, но и после смерти оно приготовило награды для добрых и наказания для злых». Итак, Верас подчеркивал утилитарное назначение религии.

Таким образом, всеобщий, точно определенный, чередующийся с развлечениями и отдыхом, освященный религией физический труд — отнюдь не телесное рабство, а скорее главное содержание жизни севарамбов, основа их благополучия и нравственного совершенства. В этом труде «сердца их обычно согреваются благородным соревнованием, исходящим из любви и добродетели и из справедливого желания похвал, заслуженных добрыми делами». В стране севарамбов «нет бедняков, нет людей, лишенных необходимых и полезных для жизни вещей, каждый имеет свою долю участия в удовольствиях и общественных развлечениях, и для того, чтобы пользоваться всем этим, ему не нужно убивать свое тело и душу тяжелым, непосильным трудом. Работа, ограниченная восемью часами в день, дает все эти преимущества ему, его семье и всем его детям»¹⁰².

По сравнению с Мором, размышления Вераса о всеобщем труде более строги, демократичны и реалистичны. Они весьма далеки от ренессансных упований, в соответствии с которыми духовные наслаждения — главная радость и счастье жизни. У Рабле «полезные вещи» изготавливают безымянные и безликие люди, стоящие вне «телемского круга». У Мора этим занимаются все утопийцы, но рассматривают подобную деятельность как мало-приятную, но неизбежную плату за право наслаждаться игрою просвещенного ума и утонченного чувства. У Вераса всеобщий физический труд севарамбов — источник их благополучия, нравственности и личного счастья. Невнимание к духовным занятиям и запросам — главный, пожалуй, изъян его представлений о содержании и смысле человеческого существования.

Приведенные данные об отношении к «Утопии» деятелей французской общественной мысли XVII в. могут служить лишь самой начальной основой будущих многотрудных поисков. Исследования в этой области очень важны для суждений об особенностях распространения утопически-коммунистических идей в век «святых» и «либертинов», о соотношении национального и интернационального в истории европейской культуры.

¹⁰² Там же, с. 261, 263, 264, 294.



К ИСТОРИИ ПЕРВОГО РУССКОГО ПЕРЕВОДА «УТОПИИ» ТОМАСА МОРА



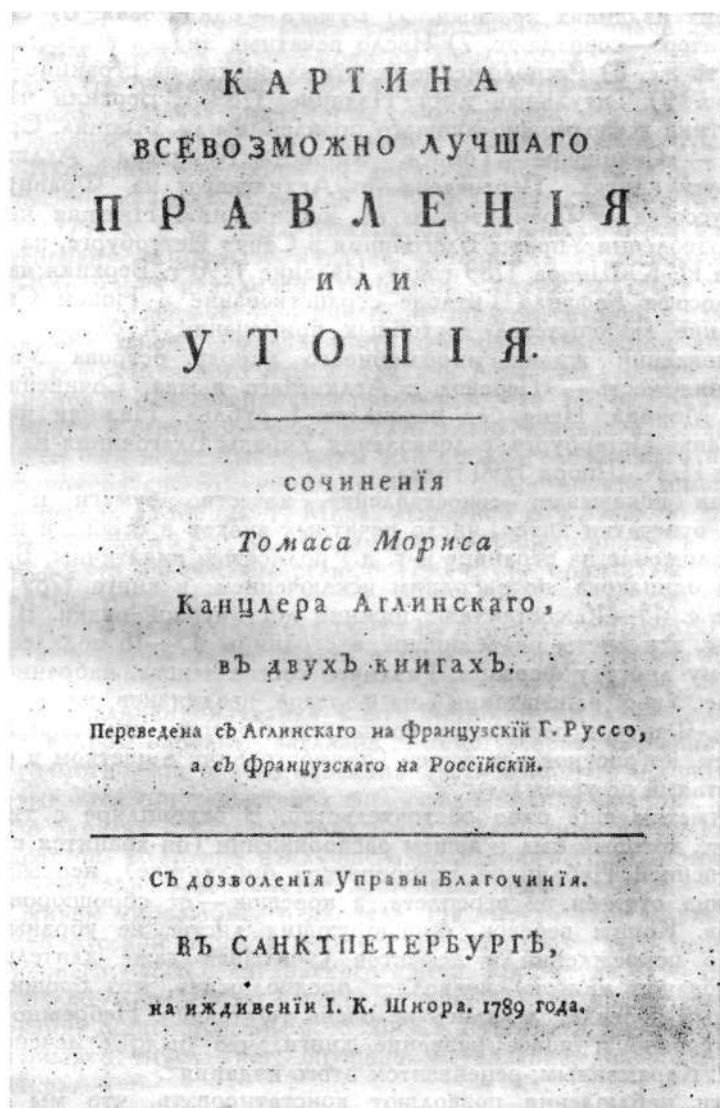
Первое русское издание «Утопии» Томаса Мора было осуществлено известным петербургским издателем и книготорговцем Иоганном Карловичем Шнором в 1789 г. Оно вышло под названием: «Картина всевозможно лучшего правления или Утопия, сочинения Томаса Мориса канцлера Аглинского в двух книгах».

В 1790 г. эта же книжная лавка предложила покупателям перевод «Утопии» с новым заглавием: «Философа Рафаила Гитлоде странствование в Новом Свете и описание любопытства достойных примечаний и благоразумных установлений жизни миролюбиваго народа острова Утопии». Первым сравнил эти два издания Н. Д. Чечулин¹. Он установил их аутентичность и пришел к выводу, «что с различными выходными листами были выпущены в продажу оттиски с одного и того же набора». Его выводы поддержал и А. И. Малеин².

Тождественность книг, выпущенных в 1789 и 1790 гг., подтверждаемая контрольной проверкой, ставит вопрос: были они одним изданием или двумя? Чтобы ответить на него, необходимо их сопоставление по фактуре, технике переплетения и брошюровки, по содержанию титульных листов. Сопоставление дает следующие результаты. 1) Переплет — в обоих случаях картон, обтянутый бумагой под кожу с крапинками, но в издании 1790 г. по цвету он несколько темнее. 2) Корешок переплета — там и там разделен на 6 вертикальных секторов. Для 1789 г. второй сектор — тисненая рамка малинового цвета с надписью «Картина Утопия». В остальных секторах тисненные виньетки: в центре цветков, по углам листья. Для 1790 г. второй сектор — тисненая рамка светлокоричневого цвета с надписью «Философа Рафаила». Виньетки однотипны, но цветы и листья другие. 3) Форзац. По фактуре бумага 1789 г., голубая, плотная; 1790 г. — белая, такая же, как и остальные листы книги. Узор — волнистые (1789 г.) и угольные (1790 г.) линии. Цвет линий: красные и голубые (1789 г.), красные, зеленые и голубые (1790 г.). Размеры форзаца разные. Для 1789 г. — листы in 4°, сложенные пополам. Для 1790 г. передний форзац —

¹ Чечулин Н. Д. О русском переводе Томаса Мора, сделанном в XVIII столетии. — *ЖМНП*, 1905, май, с. 224.

² Малеин А. И. Издания и переводы «Утопии». — В кн.: *Утопия*, 1953, с. 261.



Титульный лист 1-го издания «Утопии» на русском языке.
Санкт-Петербург, 1789 г.

два листа in 8°, задний — лист in 4°, сложенный пополам. 4) Обрез в обоих изданиях красный. 5) Бумага — одинаковая. 6) Отпечатки литер — совпадают. 7) Число печатных знаков в строке — одно и то же. 8) Расположение печатных знаков на странице — одинаково. 9) Титульный лист. Издание 1789 г. Верхняя часть — «Картина всевозможно лучшего правления или Утопия». Средняя часть — «Сочинение Томаса Мориса Канцлера Аглинского в двух книгах. Переведена с Аглинского на Французский Г. Руссо, а с Французского на Российский». Нижняя часть — «С дозволения Управы Благочиния в Санкт Петербурге, на иждивении И. К. Шнора 1789 года». Издание 1790 г. Верхняя часть — «Философа Рафаила Гитлоде странствование в Новом Свете и описание любопытства достойных примечаний и благоразумных установлений жизни миролюбиваго народа острова Утопии». Средняя часть — «Перевод с Аглинского языка. Сочинение Томаса Морица. Цена без переплета 1 рубль». Нижняя часть — «В Санкт Петербурге, с дозволения Управы Благочиния на иждивении И. К. Шнора 1790 года».

Как показывает сопоставление, качество бумаги и набор (т. е. отпечатки литер, число печатных знаков в строке и их взаимоположение на странице и т. д.) полностью идентичны. Брошюровка одинакова, но за одним исключением: в книге 1789 г. титул и с. 15—16 составляют нижний лист первой вязки. В книге 1790 г. эти листы разъединены, а страницы 15—16 подклеены ко второму листу у форзаца. Различен состав текста, набранного на титуле. Узор, напечатанный на форзаце, неодинаков, хотя и однотипен. Фактура переплетов совпадает. Корешки отличаются тиснением, но рисунок однотипен (прямоугольник с цветком в центре и листьями по углам).

Отметим еще одно обстоятельство. В экземпляре с титулом 1790 г., который был в нашем распоряжении (он хранится в Государственной Публичной исторической библиотеке), первый лист форзаца отклеен от переплета, а корешок — от сброшюрованных листов. Концы веревок, брошюрующих листы, не убраны. Характер повреждений и дефектов (учитывая даже длительность пользования книгой) позволяет предположить, что брошюровка и новый переплет делались не очень тщательно. Небрежно отредактировано и новое название книги, что было отмечено еще Н. М. Карамзиным, рецензентом этого издания³.

Эти наблюдения позволяют констатировать, что мы имеем дело не с двумя изданиями, а с одним. Весь тираж был набран и отпечатан в 1789 г. в типографии И. К. Шнора, он имел первый вариант титульного листа, форзаца и переплета. В 1790 г. часть тиража вернули в ту же типографию и заменили титульный лист, форзац и переплет. Судя по косвенным данным, эта работа вы-

³ См.: Московский журнал, 1791, ч. I, с. 365.

полнялась в спешке. Надписи на титуле 1790 г. говорят о том, что какое-то количество книг, видимо, собирались пустить в продажу без переплета. В 1789 г. книга уже продавалась, иначе экземпляры с этой датой на титуле вряд ли дошли бы до нас.

Установить более точное время переделки тиража не удалось, однако можно высказать некоторые соображения.

В сентябре 1790 г. в Петербург приехал из-за границы Н. М. Карамзин: в столице он добивался разрешения издавать «Московский журнал». В ноябре Н. М. Карамзин уехал в Москву. В марте 1791 г. в части I «Московского журнала» была напечатана рецензия на русское издание «Утопии». В распоряжении Н. М. Карамзина находился экземпляр с титулом 1790 г. Текст рецензии показывает, что он ничего не знал об истории с заменой титулов. Он, однако, догадался, что перевод делался не с английского, а с французского языка, так как обнаружил в нем много галлицизмов⁴. Естественно предположить, что Н. М. Карамзин купил книгу в сентябре—ноябре 1790 г. По приезде в Петербург он должен был искать материалы для библиографического отдела первого номера своего журнала и вряд ли мог пройти мимо русского перевода «Утопии» Т. Мора, известной ему ранее по другим изданиям⁵. Если Н. М. Карамзин приобрел книгу в лавке Шнора, то это значит, что осенью 1790 г. она продавалась с уже измененным титулом.

Что же заставило издателя пойти на переделку тиража? Поиск ответа, вероятно, следует начать с сопоставления титулов 1789 и 1790 гг.

Первый вариант названия книги четко отражал ее содержание. Во втором варианте заглавие длинно, невразумительно и не очень грамотно. Из нового названия явствовало, что в сочинении рассказывается о путешествиях философа Рафаэла Гитлоде. Заметим, что записки о путешествиях были тогда одним из излюбленных сюжетов. «Картина наилучшего правления» трансформировалась в «описание любопытства достойных примечаний и установлений жизни миролюбивого народа». На титуле 1789 г. указывалось, что русский перевод был сделан с французского перевода, выполненного Руссо с английского языка. На титуле 1790 г. речь идет только о переводе непосредственно с английского языка. Упоминание о французском источнике и Руссо, его авторе, во втором варианте титула нет, опущено и указание должности Томаса Мора.

Таким образом, из текста титульного листа было убрано все, что указывало бы на политический характер публикуемого сочинения. Новое название дезориентировало читателя, заставляя его

⁴ Валлич Э. И. Н. М. Карамзин — первый русский рецензент «Утопии» Томаса Мора. — В кн.: История социалистических учений. М., 1977, с. 255.

⁵ Там же.

отнести книгу к одному из многочисленных произведений, написанных в жанре путевых заметок.

Характер изменений, внесенных в титул 1790 г., заставляет считать, что всю операцию проделали по цензурным соображениям с целью сокрытия истинного содержания книги. Видимо, у И. К. Шнора (или у того, кто его надумил заменить титул), были основания полагать, что идеи, проповедуемые в сочинении Томаса Мора, могут вызвать неудовольствие властей и привести к политическим преследованиям.

Вместе с тем перевод делался не с латинского оригинала или английского издания, а с французского. Во Франции же разворачивалась революция, и с 1790 г. борьба с «французской заразой» становится одной из важнейших задач как внутренней, так и внешней политики российского правительства.

Отмеченные обстоятельства существенны. Но сами по себе они не могли послужить непосредственной причиной действий, сопряженных с серьезными для него убытками (задержка реализации, замена переплета, титула, новая брошюровка). Ведь книга была пропущена цензурой и в 1789 г. уже поступила в продажу. Видимо, произошло нечто, весьма напугавшее И. К. Шнора, заставившее его по собственному почину (исходи инициатива «сверху», вряд ли все ограничилось бы одной заменой титула), а может быть, по чьему-то доброжелательному совету срочно принять меры для маскировки издания. Причины для беспокойства у Иоганна Карловича Шнора действительно были: в конце июня 1790 г. он проходил по делу о публикации книги А. Н. Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву».

За год до этого, летом 1789 г., И. К. Шнор продал А. Н. Радищеву типографский станок с литерами⁶. Именно на нем печаталось «Путешествие...». Покупку свою А. Н. Радищев сделал в кредит и к моменту ареста еще не расплатился за нее до конца⁷. Когда в июне 1790 г. «Путешествие...» поступило в продажу, И. К. Шнор попросил А. Н. Радищева в счет его долга 50—100 экземпляров книги, но получил письменный отказ, где говорилось, что «дать просимое теперь невозможно, ибо для публикации вышедшие украдены»⁸. Эта записка Радищева Шнору не датирована. Она приложена Шнором к своим письменным показаниям, данным 23 июня 1790 г. обер-полицмейстеру Петербурга Н. И. Рылееву⁹.

Д. С. Бабкин предполагает, что Н. И. Рылеев начал следствие по делу о «Путешествии...» негласно и по собственной инициативе, так как он был цензором, пропустившим книгу в печать.

⁶ Бабкин Д. С. Процесс Радищева. М.; Л., 1952, с. 168.

⁷ Там же.

⁸ Там же, с. 152.

⁹ Материалы к изучению «Путешествия из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева. М.; Л., 1935, т. II, с. 532.

Объяснение И. К. Шнора и приложенная к нему записка А. Н. Радищева были позже переданы им официальной следственной комиссией. По мнению Д. С. Бабкина, А. Н. Радищев отказал Шнору, так как не хотел, чтобы книги попали в руки полиции, которая к тому времени вела за издателем наблюдение¹⁰. Поскольку Д. С. Бабкин не подкрепляет это свое мнение никакими ссылками на источники, мы не решаемся утверждать, что И. К. Шнор был для полиции объектом пристального внимания и специального наблюдения. Вообще относительно причастности И. К. Шнора к делу А. Н. Радищева многое не выяснено: не известно, как полиция до 23 июня могла установить факт продажи Шнором типографских принадлежностей, если сам Радищев дал соответствующие показания только 1 июля; что в действительности вызвало нежелание Радищева распространять свою книгу через лавку Шнора; почему Шнор попал в поле зрения полиции? Все эти вопросы требуют специального исследования. Достоверно известно лишь следующее: 1) 20 июня Н. И. Рылееву приносят «выправку о книгопродавце Г. К. Зотове, торговавшем «Путешествием...»; 2) 23 июня И. К. Шнор дает письменное объяснение по поводу записки Радищева, автограф которой он присоединяет к своим показаниям; 3) 26 июня Г. К. Зотова арестовывают; 4) 28 июня, отвечая на вопрос, где напечатана книга Радищева, он показывает, что «того не знает, но по литерам узнает печать, похожую на Шнорову»¹¹; 5) 30 июня арестован Радищев; 6) 1 июля он показывает, у кого им куплен типографский станок; 7) 21 августа Зотов освобождается из-под ареста с запрещением заниматься в дальнейшем книготорговлей¹².

Перечисленные факты и обстоятельства позволяют сделать ряд выводов и предположений.

И. К. Шнор был причастен к напечатанию «Путешествия из Петербурга в Москву» только косвенно. Его попытка обзавестись этой книгой для продажи, к счастью для него, не удалась. Следственная комиссия, хотя и включила его объяснения в дело, но самого Шнора к процессу не привлекла. Однако он все же обратил на себя внимание полиции, что, разумеется, должно было насторожить его. Не мог не повлиять на него и тот факт, что преследованию подвергся человек, торговавший книгой, которую цензура разрешила к печати. Все это дает основания полагать, что у И. К. Шнора были веские причины опасаться интереса полиции к продукции его типографии и к изданиям, продающимся в его лавке. Таким образом, операцию с маскировкой русского издания «Утопии» естественнее всего объяснить стремлением избежать возможных неприятностей. К сожалению, нам не удалось

¹⁰ Бабкин Д. С. Ук. соч., с. 36.

¹¹ Там же, с. 153.

¹² Там же, с. 67.

установить, проводил ли Шнор «Утопию» через цензуру вторично (председателем Управы Благочиния был упомянутый выше Н. И. Рылеев). Поскольку разрешение на печать и продажу имелось уже в 1789 г., повторного цензурирования могло и не быть.

И. К. Шнор пошел на изменение заглавия и сокрытие французского источника перевода. Эти меры оказались достаточными: у нас нет никаких сведений о внимании к книге со стороны властей.

Во всей этой истории нам важно отметить два момента. Сам И. К. Шнор, видимо, отдавал себе отчет, что публикуемое им произведение далеко не во всем совпадало с установками официальной идеологии. Он, надо полагать, хорошо знал конъюнктуру книжного рынка, и настойчивость в реализации продукции своей типографии говорит о его убежденности в спросе на сочинения такого рода.



То, что первое русское издание «Утопии» было переводом с французского, ставит ряд дополнительных проблем. Для его оценки необходимо знать, что представлял собой его источник. Французский перевод, сделанный Тома Руссо, проанализирован в статье В. В. Каревой ««Утопия» Мора в предреволюционной Франции»¹³. Она установила, что Т. Руссо значительно видоизменил текст «Утопии»: внес большое количество собственных вставок, дал расширенное толкование многих сюжетов, ввел реалии французской действительности того времени. Изменился стиль произведения: книга написана языком господствовавшей тогда в литературе сентиментальной прозы. В целом перевод Т. Руссо, по мнению В. В. Каревой, «нес на себе печать иной исторической эпохи». Программа совершенного устройства общества, созданная Мором, была предложена французскому читателю «в терминах и понятиях XVIII столетия как остросовременный политический трактат»¹⁴.

Таким образом анонимный русский переводчик имел дело не с переводом, точно воспроизводящим содержание и стиль подлинника, а с новой редакцией «Утопии».

Перевод Т. Руссо выходил во Франции дважды — в 1780 и 1789 гг.¹⁵ Издание 1789 г. отличается от первого названием и

¹³ Карева В. В. «Утопия» Мора в предреволюционной Франции. — Новая и новейшая история, 1978, № 3, с. 70—78.

¹⁴ Там же, с. 78.

¹⁵ Tableau du meilleur gouvernement possible ou l'Utopie de Thomas Morus chancelier d'Angleterre, en deux livres. Traduction nouvelle, dédiée à S. E. M. le comte de Vergennes, Ministre des Affaires Etrangères par M. T. Rousseau. Paris, 1780; Du meilleur gouvernement possible ou la nouvelle isle d'Utopie, de Thomas Morus. Traduction nouvelle. Second Edition, avec des Notes, par M. T. Rousseau, Directeur des Foyers éconóm. et salub. Paris, 1789.

открывается предисловием, которого в 1780 г. не было. В остальном, как указывает В. В. Карева, они идентичны.

Русский перевод делался с первого издания, так как русский титул 1789 г. представляет собой точный перевод французского титула «Утопии» 1780 г. Кроме того, в нем тоже нет предисловия. В структурном отношении (разбивка на части и главы) он строго следует своему источнику: никаких перестановок нет. Однако французский текст воспроизведен не полностью. Отсутствуют рубрики, которыми Руссо выделял сюжеты в первой части «Утопии». Исключение — первая рубрика «О причине воровства»: ее начало обозначено звездочкой, а название отнесено в подстрочный комментарий¹⁶. Первая книга «Утопии» передана без каких-либо сокращений. Во второй части сделаны две значительные купюры. В главе «О рабах» после рассказа о способах ухода утопийцев из жизни опущен весь текст вплоть до главы «О религии утопийцев», названной «О различных законах Утопии»¹⁷. Таким образом, не нашли отражения следующие сюжеты «Утопии»: ритуал заключения брака; законы построения семьи и нормы семейной жизни; обращение утопийцев с шутами; система поощрения граждан Утопии в их служении государству; положение должностных лиц; критика законодательных систем в европейских странах; отношение утопийцев к законам, законодательная система Утопии; отношение соседних государств к Утопии и использование ими утопийских чиновников; отношение утопийцев к договорам с другими государствами и критика европейского института договоров; способы ведения войны утопийцами (вся глава «О военном деле»). В главе «О различных законах Утопии» сделана еще одна большая купюра: опущены тексты об обрядовой стороне религии утопийцев; рассуждения о преимуществах организации государства в Утопии в сравнении с европейскими странами; о бедственном положении в Европе тех, кто трудится; о произволе богатых в отношении бедных; о единстве интересов государства и богатых¹⁸.

Отсутствие рубрик в русском издании объясняется скорее цензурными соображениями. Во французской публикации имеются, например, такие заголовки: «О богатых расхитителях», «О монахах и других праздных людях»; «Определение деспотизма»; «О причинах революций»; «Об ограничении церковного могущества»¹⁹.

Происхождение купюр во второй части допускает различные объяснения. Они могли быть вызваны случайными или техническими причинами. Не исключено, что переводчик не разделял идей,

¹⁶ Картина всевозможно лучшего правления... с. 24.

¹⁷ Утопия, с. 231—255.

¹⁸ Там же, с. 270—277.

¹⁹ Карева В. В. Ук. соч., с. 72.

содержащихся в опущенных текстах. Вполне вероятно, что купюры — следствие цензуры или самоцензуры. Для того чтобы установить истинные причины их появления, необходимо полное текстологическое сопоставление французской редакции, русского перевода и оригинала, что выходит за рамки настоящей статьи.

Прежде чем перейти к анализу русского перевода, рассмотрим его понятийный аппарат.

Следует отметить, что не вся терминология, введенная Руссо в текст «Утопии», была использована и не все передано точно. Русский переводчик совсем исключил следующие понятия: «Монархия» (*monarchie*), «могущественные и толпа» (*les puissants et la foule*), «национальное производство» (*production nationale*), «терпимость» и «нетерпимость» (*tolérance et intolérance*), «общественное спокойствие» (*repos publique*). Для части терминов он попытался найти русские эквиваленты, например: «процветание и счастье народа» — «благоденствие»; «деспотизм и тирания» — «самовластие»; «атенизм» — «безбожие»; «материализм» — «мнение о вещественности души»; «сектантство» — «раскол»; «коллаж» — «училище». Обозначая понятия, еще не утвердившиеся в русском языке, он прибегал иногда к приему описания: так, «фанатизм» — «кровожажущая и варварская мечта, не имеющая пределов»²⁰. Без изменений в перевод вошли: «Генеральные штаты», «сенат», «гражданин», «общество», «подданный», «республиканец». Прием кальки использован только в одном случае: должностные лица Утопии, как и во французском тексте, названы «магистратами» (*magistrats*).

При анализе понятийного аппарата русского перевода важно отметить, что в нем точно воспроизводятся термины «государство», «республика», «гражданин», «подданный», «республиканец», как они были даны во французской редакции. Для Тома Руссо применение этих терминов имело принципиальное значение. Словом «*état*» обозначались все европейские государства. В отношении «Утопии» употреблялось только «*république*». Соответственно, только утопийцы назывались «республиканцами» и «гражданами», а жители всех других стран «подданными» («*sujets*»). Такая терминологическая строгость в переводе Руссо противопоставляла Утопию всем известным государствам как нечто особое. То же самое видим в русском тексте. Слово «гражданин» встречается в первой части как синоним «подданного». Во второй части «гражданин» — уже синоним слова «республиканец» и употребляется количественно в равном отношении с ним. Утопия называется только «республикой», и ни разу — «государством». Такой, не только словарный, но и смысловой параллелизм с французским переводом, видимо, соблюден сознательно.

Русский перевод «Утопии» воспроизводил все основные осо-

²⁰ Картина всевозможного лучшего правления... с. 190.

бенности французского текста. Вместе с тем он имел свои отличия от него, которые сводились не только к купюрам. Характер этих отличий — предмет специального текстологического анализа. Насколько статья ставит иные задачи: выяснить соотношение русского перевода не с его французским источником, а с оригиналом «Утопии». Нам важно понять, какую книгу получил русский читатель, т. е. какой социальный идеал утверждался в ней. Второй вопрос — насколько идеи, высказанные Томасом Мором, подверглись переработке в русском переводе.



Ответ на поставленные вопросы требует предварительной формулировки социального идеала «Утопии» и социальной позиции ее автора.

Анализ строится на следующем принципе: комментарий всех социальных институтов Утопии опирается только на текст второй части книги, взятый как замкнутое на само себя целое²¹.

Экономика Утопии построена на принципе «общности имущества». Мор видел в этом принципе коренное отличие его идеального государства от всех известных ему реальных государств (с. 163). Общественная собственность распространяется как на средства производства (включая, что чрезвычайно важно, и землю), так и на предметы потребления. Все продукты труда поступают на общественные рынки-склады, служащие органами распределения (с. 193). Таким образом, в Утопии отсутствует товарное производство, его заменяет непосредственный продуктообмен. Экономической основой такой системы является достижение обществом изобилия материальных благ (с. 190) в условиях ручного производства. Это изобилие обеспечивается поголовным участием всего взрослого населения (кроме ученых) и высших должностных лиц в производительном труде и ограничением материальных потребностей жизненно необходимым (с. 187—190).

Экономика Утопии характеризуется также разделением труда: ремесло отделено от земледелия, существует специализация ремесел (с. 182, 183). Однако разделение труда неизбежно должно порождать товарное производство. Мор преодолевает это противоречие, вводя принцип перемены занятий: все граждане заняты и сельским хозяйством, и ремеслом. Текст не дает сведений о том, какая доля производителей одновременно участвует в сельском труде, известно только, что каждый гражданин обязан в течение двух лет жить в деревне (с. 175). Была ли эта обязанность разовой или периодической, не ясно, ибо Мор пишет: «Помимо сельского хозяйства (которым, как я сказал, заняты все), каждый изу-

²¹ Для анализа использовано издание: Мор Томас. Утопия/ Перевод с латинского Ю. М. Каган. М., 1978. Ссылки на страницы книги указываются в тексте в скобках.

чает что-нибудь еще, как бы именно свое» (с. 83). Технология земледелия, как и ремесла, основана на ручном труде (с. 175).

Производственная структура Утопии представлена «семьями» (*familia*), которые фактически являются или ремесленными мастерскими, или сельскохозяйственными фермами. Внутри «семьи» разделение труда сведено к разделению на мужскую и женскую специализацию. Женщины заняты преимущественно обработкой шерсти и льна (с. 183).

Из текста нельзя понять, как конкретно город регулирует производство и каков принцип количественного распределения населения по ремесленным специальностям. Известно только, что каждая «семья» сама обеспечивает себя одеждой (с. 183) и что большое число горожан иногда посылаются на исправление дорог (с. 190) и регулярно участвует в уборке урожая (с. 176). Из ремесел, «достойных упоминания», Мор называет прядение шерсти, обработку льна, ремесла каменщиков, жестянщиков и плотников (с. 183). Из текста очевидно наличие еще ряда ремесел: стекольного (с. 180, 204), гончарного (с. 204), оружейного (с. 253—254), бумажного (с. 228) и книгопечатного (с. 228). Имеется также указание на высокое развитие медицины (с. 194—195). Кроме отмеченных видов труда, существуют занятия, обозначенные как «тяжелые и грязные» работы, из которых названы только убой и свежевание скота (с. 194) и грязные работы на кухне (с. 195), хотя круг этих работ, видимо, много шире перечисленных.

В целом система организации производства в Утопии описана Мором только в общих чертах с умалчиванием о многих звеньях, и у нас не может быть о ней полного и детального представления. Из текста, однако, ясно, что каждый город-государство является замкнутым экономическим комплексом. Есть достаточные основания предположить, что в пределах самого города существуют четыре экономически автономные части. Мор пишет о наличии в городе четырех рынков-складов, куда главы семейств-хозяйств сдают всю произведенную ими продукцию и получают необходимые им предметы потребления (с. 193). Поскольку рынки провинции «примыкают» к этим рынкам-складам, можно думать, что городская часть имеет закрепленные за ней сельскохозяйственные фермы. Такое предположение подтверждается и тем, что в городе четыре больницы, по числу частей, снабжаемых каждая своей частью. Есть ли разделение труда между частями города, не известно, однако скорее всего его нет. Разделение труда между городами отсутствует, и продуктообмен осуществляется эпизодически, только в случае неурожая и нехватки в каком-либо городе предметов потребления (с. 200).

По отношению к внешнему миру Утопия выступает как товаропроизводитель: вывозятся продукты ремесла и сельского хозяйства. Ввозятся железо, драгоценные металлы и рабы. Во внешней торговле господствует политика меркантилизма: вывоз превышает

вывоз. Накопленные в результате этого средства используются для предоставления соседним государствам кредита, оказания им экономической помощи, а также для найма солдат и подкупа врагов в случае войны (с. 201—202).

Социальная структура утопийского общества неоднородна. Основным критерием социальной стратификации является род занятий. Выделяются три вида труда: 1) тяжелый и разрушающий личность, 2) физический; 3) умственный. По отношению к этим видам труда общество делится на 4 группы: 1) рабы, занимающиеся тяжелым и грязным трудом; 2) «добровольные» рабы, выполняющие только физическую работу; 3) граждане, занимающиеся трудом и физическим и умственным; 4) граждане, посвящающие все время только умственному труду.

Рабы, принадлежащие к первой группе, имеют ненормированный рабочий день («постоянно пребывают в работе») и содержатся в цепях (с. 230). Они комплектуются из купленных или приобретенных даром иноземных преступников, приговоренных в своих государствах к смертной казни, и из граждан Утопии, совершивших разного рода преступления. Иноземцы находятся в рабстве пожизненно. Утопийцы могут вернуться в прежнее состояние в случае полного раскаяния и смирения. Если же они противятся своей участи, их убивают (с. 235).

Категорию «добровольных» рабов составляют иноземцы, вынужденные бедностью «идти в услужение» к утопийцам. С ними «обходятся хорошо и не менее мягко, чем с гражданами», они заняты обычным физическим трудом и работают не многим больше вольных утопийцев. Срок их службы определяется ими самими, и при отъезде из Утопии они получают вознаграждение (с. 230).

Из текста известно, что существуют еще рабы, захваченные в бою (военнопленные), но, к какой группе они относятся и каково их положение, не оговаривается (с. 234).

Третья группа является самой многочисленной. В нее входят только утопийцы. Они выполняют все сельскохозяйственные и ремесленные работы. Физический труд для этой группы — всеобщая обязанность. Ее рабочий день нормирован: не более шести часов (с. 189) и может быть сокращен, когда это позволяют обстоятельства (с. 190).

Умственный труд для них необязателен (с. 185), однако им создаются все условия для приобщения к наукам и занятий ими в часы досуга (с. 190). Представители этой группы пользуются всеми гражданскими правами. Участие их в политической жизни (управление государством) имеет определенные ограничения: они могут занимать только одну административную должность: сифогранта, все другие посты для них закрыты.

Последняя, четвертая группа тоже включает в себя только утопийцев. Она самая малочисленная — триста человек в каждом городе. К ней принадлежат граждане, пожизненно освобожденные от

физического труда. Эта группа комплектуется из членов третьей группы. Единственный критерий отбора в нее — природная одаренность и успехи, продемонстрированные в изучении наук. Если человек, избранный в разряд ученых, не оправдывает своего назначения, его «гонят назад» к ремесленникам (с. 188). Представители этой категории, помимо всех гражданских прав, имеют расширенные в сравнении с третьей группой политические права: только из их числа избираются и назначаются все высшие государственные должности (с. 188). Граждане, входящие в эту группу, в максимальной мере осуществляют высшую цель утопийского общества — полное освобождение от «телесного рабства» (физического труда) и наслаждение духовной свободой и просвещением, в чем общество видит счастье жизни (с. 190).

Каждая из выделенных групп характеризуется своим, только ей присущим, кругом обязанностей, занятий и прав. Это дает основание ввести в социальную стратификацию утопийского общества категорию сословности. В целом социальная структура Утопии включает три сословия: 1) ученых, обладающих всей полнотой политических и гражданских прав; 2) ремесленников, имеющих все гражданские и ограниченные политические права, и 3) рабов, лишенных всех прав. Однако, говоря о сословности в Утопии, необходимо отметить ее специфику. Прежде всего принадлежность к тому или иному сословию не наследственна. Ученые не передают прав своим детям. Рабство, к которому приговариваются утопийцы, не распространяется на членов семей. Во-вторых, каждое сословие фактически является открытой системой, т. е. предусматривается перемещение из одного сословия в другое или выход из него.

Так, «добровольные» рабы могут в любое время перестать быть рабами, а утопийцы, обращенные в рабство, не лишены возможности получить свободу. Ремесленнику открыт переход в сословие ученых, и ученый в случае некомпетентности возвращается в сословие ремесленников.

Отношения внутри сословия граждан, обязанных трудиться физически, построены на принципе патриархальности.

Каждый город составляется из 6000 «семейств», которые являются самой мелкой производственной и административной ячейкой общества. Формируется она «по большей части по родству» (с. 191), и все ее члены заняты каким-либо одним ремеслом. Дети, как правило, наследуют профессию отцов, но, если они проявляют склонности к другим занятиям, их отдают в соответствующую «семью» на правах «усыновленных» (с. 183-184). Для города принцип производственной организации «семьи», хотя и выступает на первый план, фактически почти совпадает с принципом родственности. В организации сельскохозяйственной «семьи» он играет уже первостепенную роль, поскольку эта «семья» объединяет в первую очередь работников, хотя не исключено, что в нее могут входить и люди, связанные родством. Отношения внутри

«семьи» (и в городе, и в деревне) строго патриархальные: младшие подчинены старшим. Во главе «семьи» стоит старейший «отец» и его жена — «мать» (*pater materque familias*), которая руководит женщинами дома. Смена «отца» происходит только в случае, если он «выживет из ума от старости», тогда «ему наследует ближайший по возрасту» (с. 191). «Отец и мать» «семьи» несут ответственность за поведение ее членов (с. 232) и имеют право наказания за мелкие проступки (с. 235). Их «воля и власть» (с. 270) беспрекословны для всех, кто составляет семью (с. 270). Жена всегда уходит в дом мужа, мальчики (сыновья и внуки) остаются в доме отца и подчиняются старшему из родителей (с. 191). Жены находятся в подчинении у мужей, дети — у родителей (с. 192—193; 235). Перед посещением храма жены просят прощения у мужей, а дети — у отца и матери (с. 269—270). В самом храме «отец» и «мать» «семьи» располагаются позади своих домохозяев, дабы следить за каждым их движением (с. 270).

Тридцать «семейств» составляют одну сифогрантию. В рамках этого образования принцип патриархальных отношений продолжает действовать, но уже в несколько ослабленном виде. Роль «отца и матери» принадлежит сифогранту и его жене. Сифогрант следит за организацией труда в вверенных ему «семействах» (с. 184) и совещается с ними по всем важным для города проблемам (с. 182). Все члены сифогрантии объединены не только производством, но и совместными трапезами. При распределении еды учитывается возраст: все лучшее в первую очередь дается старикам (с. 197). Дети, «которые еще не совершили искупительного жертвоприношения», едят вместе с кормилицами отдельно от всех.

Те, кто не достиг брачного возраста (22 и 18 лет), или прислуживают взрослым, или молча присутствуют во время еды, получая только то, что им дадут сидящие за столами (с. 196—197).

По типу организации сифогрантия напоминает «большую семью». 10 сифогрантий образуют объединение, возглавляемое трианбором. Патриархальные отношения в пределах этого объединения выступают уже совсем ослабленно: трианбора, сифогранта, как и всех должностных лиц, называют «отцом» (с. 237), и в приложении к ним это понятие имеет уже только символическое значение. Эта же символика распространяется и на принцепса (с. 237). Таким образом, патриархальные отношения господствуют в организации малых структурных единиц общества и постепенно ослабевают по мере их укрупнения. Вместе с тем утопийцы мыслят и свои города, и сам остров как единую большую семью (с. 200).

Политическая структура Утопии описана Мором в самых общих чертах, и многие ее элементы остаются неясными. Сам Мор называет это государство республикой. Все административные должности выборные и не наследуются. Во главе каждого города

стоит принцепс (правитель), избираемый пожизненно. Его сме-няют лишь в случае, если он проявит склонность к тирании. Он обязательно принадлежит к разряду (сословию) ученых (с. 181). Из его прямых функций известна только выдача грамот гражда-нам на посещение других городов (с. 199) и освобождение своей властью от рабства приговоренных к нему утопийцев (с. 235).

Из того же сословия ученых избирается, кем и как не огова-ривается, 20 траниборов. Вместе с принцепсом траниборы состав-ляют городской сенат, собирающийся каждые три дня, а в слу-чае необходимости и чаще, для обсуждения текущих дел города (с. 181). В сенат входят также два ежедневно сменяемые сифо-гранта (с. 181). Траниборы выбираются ежегодно, но без осо-бых причин их не меняют, из чего следует, что состав городского сената может быть стабильным в течение нескольких лет. Обязан-ности траниборов включают в себя: решение всех городских дел в сенате, судебные разбирательства, бракоразводные процессы, руководство сифогрантами, выдача гражданам разрешений на вы-ход за пределы города. Из сословия ученых выбираются и назна-чаются также следующие высшие административные должности: первосвященник, священники (не более 13) и послы.

Важную роль в политической структуре утопийского государ-ства играет институт сифогрантов. Всего их 200 в каждом городе. Они принадлежат к сословию, обязанному трудиться физически. Каждые 30 «семейств» избирают себе сифогранта сроком на один год (с. 180) (как конкретно проводятся выборы, не известно). На это время он освобождается от физической работы. Его ос-новная обязанность — наблюдение за тем, чтобы все граждане трудились ревностно, но не чрезмерно (с. 184). Существует со-брание всех сифогрантов, главное назначение которого — кон-троль над деятельностью принцепса и траниборов. Возможность государственного переворота предотвращается следующими ме-рами: сенат сообщает собранию сифогрантов все, что считается важным. Сифогранты обсуждают предложенные им проблемы со своими «семействами», затем совещаются о том же между собой и свое решение объявляют сенату (с. 182). По два сифогранта принимают непосредственное участие в каждом заседании сената (с. 181). В функции собрания сифогрантов входит выбор прин-цепса. Сенат предлагает ему 4 кандидатуры, названные от каж-дой части города, и сифогранты тайным голосованием избирают наиболее достойного (с. 181). Это же собрание тайным голосова-нием выбирает из своего сословия тех, кого «народ, движимый со-ветом священников», пожелает перевести в сословие ученых (с. 188). Каждые 10 сифогрантов подчинены одному транибору (с. 181), в чем конкретно это выражается, не раскрыто. Факти-чески можно говорить о взаимном подчинении сената и собрания сифогрантов, так как хотя траниборы и руководят ими, но сифо-гранты осуществляют прямое руководство производственным про-

цессом и жизнью своих «семей», решают все серьезные проблемы города, контролируют деятельность сената, определяют в известной мере состав сословия ученых.

Институт сифогрантов — самый многочисленный административный исполнительный орган. Если учесть срок полномочий сифогранта, то можно утверждать, что весьма значительная часть населения (2000 человек каждые 10 лет) поочередно может принять весьма существенное участие в государственном правлении. По своему статусу сифогранты являются как бы промежуточным звеном между двумя сословиями. С одной стороны, как и ученые, они юридически освобождены от физического труда, но одновременно они входят в число тех, кто обязан трудиться.

Помимо сената и собрания сифогрантов, Мор упоминает «народное собрание», без воли которого не может быть принято ни одно важное решение (с. 181). Что, однако, конкретно подразумевается под этим термином, не известно. Не исключено, что народным собранием названо обсуждение всех первостепенных проблем сифогрантами со своими семьями-хозяйствами, но, может быть, это второе название собрания сифогрантов. Система правления, предлагаемая Мором, будучи по своему характеру смешанной, совмещает в себе признаки единовластия (принцепс), совета избранных (сенат) и демократии (сифогранты). Роль демократического начала, в соотношении всех элементов этой структуры, оказывается существенной.

Кроме органов городского правления в Утопии есть и общеостровной сенат. В него входят по три представителя, «старых и умудренных опытом», от каждого города. Кем и как они назначаются, не говорится. Сенат собирается ежегодно для обсуждения дел всего острова (с. 174), но могут быть и внеочередные заседания (с. 205). Известно, что в его функции входит перераспределение в случае необходимости продуктов питания между городами и прием послов. По всей видимости, сенат решает вопросы внешней политики, так как она ведется от имени всего государства, следовательно, в его ведении должны быть объявление войны, заключение мира, организация войска и обороны, дипломатические сношения с соседними государствами. Судя по тексту книги, этот сенат не имеет исполнительной власти и компетенция его ограничена. Он не решает проблем жизни отдельного города.

Если учесть, что каждый город является экономически замкнутой и автономной единицей, имеет свое управление, независимое в отношении внутренней жизни, и граждане лишены права без специального разрешения принцепса пересекать границы приписанных их городу земель, то можно утверждать, что утопийские города представляют собой суверенные города-государства, объединенные в островной союз. Прочность этого союза городов-государств гарантируется тождественностью их социально-экономического и политического строя, единством внешнеполитических ин-

тересов, экономической взаимной вырубкой, отсутствием каких бы то ни было противоречий.

Утопия — спекулятивная конструкция. Уже по одной этой причине у нее не может быть прямых полных параллелей с реально существовавшими государствами. Условно можно говорить, что Мор перенес в свое государство экономические и социальные формы, уже пройденные большинством европейских стран на стадии разложения родового строя (военная демократия) и становления феодализма. Для обществ этого уровня характерно наличие сословности с незакрепленной еще юридически наследственностью и патриархальных отношений на уровне малых структурных единиц, а также разложение патриархальности при переходе к более крупным образованиям. Однако архаические принципы социально-экономической организации утопийского общества не позволяют еще отождествлять его ни с военной демократией, ни с ранним феодализмом. Во-первых, в Утопии значительно выше уровень производства. Во-вторых, в ней нет военного сословия. Заменяющее его привилегированное сословие ученых по роду своих занятий и назначению не вписывается в структуру военно-демократического или раннефеодального государства.

Специфика общества, созданного мыслью Мора, становится понятной только при соотнесении его идеализированной конструкции с современной ему действительностью, критике которой посвящена первая часть книги. Т. Мор жил в период, когда феодальная система уже вступила в фазу своего разложения, связанного с зарождением буржуазных отношений. Исторически Мор оказался свидетелем начальной стадии кризиса феодализма. Свое понимание и восприятие европейского, и в первую очередь английского, общества он сформулировал в первой критической части «Утопии».

Анализ данной им критики современной ему действительности позволяет выделить те явления, которые автор «Утопии» рассматривает как показатель болезненного состояния общества. Основной порок он видит в фетишизации роли денег и богатства, обеспеченной господством принципа частной собственности, т. е. втягиванием феодального хозяйства в товарно-денежные отношения (с. 162—164, 276—277). Деньги и их власть над людьми объявляются источником несправедливости, всех дурных наклонностей и преступлений как частных лиц, так и государства по отношению к своим подданным (с. 153—154, 163, 208, 275—277). Серьезной критике подвергается нарушение разделения общественных функций, определявшее роль и место каждого сословия в феодальном обществе. Дворянство, основным делом которого была защита общества от внешнего врага, перестает выполнять свое назначение, оно предается праздности и роскоши (с. 129—130, 132, 186—187) и, стремясь к обогащению, занимается несвойственной ему деятельностью — торговлей (с. 135). Дворянство,

оставшееся верным своей основной профессии — войне, выступает по отношению к обществу как паразит (с. 131, 152—153, 154). Купцы, ремесленники и крестьяне вовлечены в спекуляции и ведут образ жизни, неестественный для их социального положения (с. 135—136), приобщаясь к роскоши, доступной ранее только привилегированным слоям. Прямым следствием забвения своих сословных обязанностей перед обществом становится все увеличивающееся число праздных людей (с. 129—130, 132, 186—187). Алчность и жажда наживы обеспечивают процветание одних за счет других (с. 135, 208, 277) и в результате ведут к поляризации богатства и нищеты (с. 135—136, 156, 276—277). Государство вкупе с государем, призванное, по мнению Мора, заботиться о благе всех подданных, существует по тем же законам своекорыстия и не отвечает своему назначению (с. 152—154, 156, 276). Политика самого государства и поощрение стяжательства стимулируют недовольство тех, кто обречен на нищенское существование, и служат источником народных возмущений (с. 155). Все общество сверху донизу развращено (с. 135—136) и само провоцирует преступность, которую затем оно же жестоко карает (с. 136). Законодательство, в понимании автора «Утопии», не выполняет более своих истинных функций, ибо оно защищает только права богатых или служит орудием обогащения государства (с. 153—154, 238, 276).

Такова в самых существенных чертах картина современной Т. Мору действительности. Эта часть книги насыщена описаниями разрушения всех общественных устоев, обеспечивавших ранее стабильное и рациональное устройство общества и государства, и размышлениями по поводу этих процессов. Характерно, что на фоне всеобщего разлада Мор не зафиксировал ни одной позитивной тенденции, которая могла бы помочь обществу выздороветь. Он ограничивается лишь увещеваниями, обращенными к высшему сословию (с. 135—136). Это говорит о том, что он не видел в настоящем никаких реальных перспектив. Зарождение буржуазных отношений (развитие товарного производства, втягивание в него всех сословий, становление абсолютизма и обострение социальных противоречий), вызвавшее к жизни все те явления, которые он отрицал, воспринималось Т. Мором как самое большое зло.

Неприятие действительности такой, какая она есть, было основной причиной попытки Мора спекулятивно создать образ идеального общества, построенного на рациональных началах и принципах справедливости, как он ее понимал. Вторая часть книги предлагает решение тех проблем, которые определены в первой части как большие вопросы современности. Если деньги и богатство — главные источники социальных бедствий и нравственного разложения, то в идеальном обществе они просто ликвидированы на основе общественной собственности. Товарное производство, порождающее деньги, допускается только в сфере внешней торговли.

Разделение труда, предопределяющее развитие товарного производства, отчасти сужается, отчасти преодолевается посредством перемены занятий. Социальная динамика, вызвавшая разрушение общественных устоев, снимается утверждением принципиальной неизменности, консервативности системы общественных отношений во всех ее проявлениях. Поляризация богатства и бедности преодолена уравнительным распределением предметов потребления между всеми членами общества. Производство сведено к кустарным ремесленным мастерским патриархального типа. Изнуряющий человека физический труд строго регламентируется. Развращающая общество тенденция к паразитизму пресечена всеобщей занятостью населения. Процесс смешения сословий преодолевается четким разделением общественных функций. Военное сословие ликвидировано. Его место как господствующего занимают «ученые люди» — единственно способные обеспечить рациональное и справедливое управление обществом. Сословия сохранены, но переосмыслены критерии оценки престижности занятий. Военное дело, бывшее самым престижным в феодальном обществе, становится самым непрестижным — утопийцы «ничего не считали в такой степени бесславным, как славу, добытую войной» (с. 242). Наиболее почетная деятельность — занятия наукой. Уничтожается принцип наследования сословной принадлежности; привилегии даются по способностям и по заслугам, а не по происхождению. Государственная власть, находящаяся в руках высшего сословия, контролируется «гражданами». Этот контроль, а также выборность на все высшие должности и право отзыва магистратов избирателями должны препятствовать установлению тирании и распространению коррупции. Сложная и запутанная система законов, порождающая обман и крючкотворство, заменена минимумом ясных и простых установлений, гарантирующих, по мнению автора, справедливость. Все, способствующее, с точки зрения Мора, развращению людей, преодолевается отменой собственности, а также утверждением принципов жизни во имя разумно понятого удовольствия и счастья и возвращением к строгости патриархальных отношений. Всеобщее благосостояние и воспитание ликвидируют почву для роста преступности. Своекорыстие и эгоизм, господствующие в современном Мору обществе, в Утопии уступают место взаимной помощи и отношению к благу ближнего как к благу собственному. Ценность личности, которая определялась размером богатства, получает иной критерий — способности к избранному делу.

Сопоставление идейного строя двух частей книги показывает, что вторая часть является прямой антитезой первой. Общество, выдуманное Томасом Мором, отрицало все, что было характерно для разлагающегося феодализма, и все, связанное с раннебуржуазным развитием. В этом смысле можно говорить, что Мор антибуржуазен. Но это же общество противоречило и сути феодальной системы: оно провозглашало способности человека единствен-

ным критерием его социальной значимости. Сословный принцип еще не отчужден от общества и не фетишизирован. Прямым противоречием феодальному мировосприятию был отказ Мора от войны как источника обогащения и экспансии (хотя сама экспансия и допускается). Идея общности имуществ предстала в его сочинении как одно из самых серьезных отрицаний утвердившихся норм социальной несправедливости. Объективно она противоречила как феодальным, так и нарождающимся буржуазным отношениям.

Вместе с тем некоторые идеи «Утопии» показывают, что Мор был человеком средневекового миропонимания. Прежде всего это сказывается в сохранении в Утопии сословного строя. Экономика, социальный строй и управление Утопии, по замыслу автора, абсолютно неизменны. Стремление Мора сделать свое государство статичной системой, видимо, следует объяснять реакцией на процесс разрушения феодализма, вызванный к жизни развитием товарно-денежных отношений, втягиванием в них феодального хозяйства, ориентированного только на простое воспроизводство. Этот процесс привел к нарушению одного из основных принципов феодального общества — традиционности. Переход к социально-экономической динамике вызвал изменение во всех сферах общественной жизни, расшатывание всех устоев феодализма. Такое состояние общества ставило под сомнение разумность его устройства в глазах современников и стимулировало поиски иных принципов организации. В сравнении с настоящим прошлое выступало как образец устойчивости и незыблемости. Будущее же для современников Т. Мора было непредсказуемым, они не могли еще знать, во что выльются те новые экономические и социальные явления, свидетелями зарождения которых они стали. Еще одним подтверждением того, что миропонимание Мора было средневековым, служит возрождение принципа патриархальных отношений. Этот принцип вносит серьезное противоречие в конструируемую им социальную систему. Патриархальность, пронизывающая все стороны жизни «семьи», подразумевает не только безоговорочное подчинение младших старшим, но и крайне ограниченное участие молодежи и людей среднего возраста в решении наиболее важных вопросов и проблем утопийского общества, ибо она не допускает права младшего на собственное мнение, самостоятельность и независимость суждений и ставит членов одной семьи в положение фактического неравенства. Принцип патриархальности господствует в организации сословия «граждан». В приложении к сословию «ученых» он нарушен. Люди попадают в «разряд ученых» по способностям, а не по возрасту. Однако именно из них выбираются и назначаются все высшие административные лица; не будучи старейшими, они руководят деятельностью и жизнью сословия, которыми правят «воля и власть» старейших. Это противоречие ставит под вопрос гармонию социальных отношений.

На первый взгляд можно подумать, что критика явлений, связанных с зарождающимися буржуазными отношениями, ведется Мором с консервативных позиций. Однако суть социологических построений автора «Утопии» заключалась в том, что он, оставаясь во многом человеком феодального мира, пытался влить в старые формы новое содержание, реконструировать современное ему общество на основе новых (гуманистических) идей. Социально-экономические процессы, проходившие в Англии начала XVI в., подготавливали почву для утверждения иного строя и потому имели сугубо разрушительный характер. Т. Мор по субъективным и объективным причинам не может сформулировать принципы буржуазного общества. Он лишь расчищает для них путь. И в этом смысле его позиция, как и вообще всех гуманистов, — исходная точка формирования буржуазной идеологии.

Идеальное общество Т. Мора, объективно отрицавшее и феодализм и буржуазность, содержало в себе некоторые элементы, внешне напоминающие черты коммунистического общества. Прежде всего это касается общности имуществ. К ним же относятся замена товарно-денежных отношений продуктообменом между производственными единицами, сокращение рабочего дня и тенденция к справедливому распределению материальных благ. Однако государство, придуманное Т. Мором, было сословным и не знало полного гражданского равноправия. Его демократия имела существенные ограничения, а распределение не было абсолютно равным. К тому же оно сохраняло институт рабства. При всех этих условиях наличие некоторых признаков, сближающих Утопию с коммунистическим идеалом, не позволяет рассматривать ее как прообраз коммунистического общества.

С точки зрения субъективных намерений сконструированное Т. Мором общество осуществляло идеал гуманистов. В нем прежде всего реализовывались претензии гуманистов на управление государством и создавались оптимальные условия для их существования и политического господства. Однако гуманизм Т. Мора проявляется не только в утверждении привилегий разряда ученых, но и в стремлении учесть нужды и потребности всех членов общества, обеспечив всем (кроме рабов) нормальные и гарантированные условия жизни и труда. Определяя социальную позицию Т. Мора, необходимо подчеркнуть важность этого обстоятельства. Объективно он выступил и в защиту тех слоев английского общества XVI в., которые больше других теряли от втягивания феодальной системы в товарное производство, — разоряющегося крестьянства и ремесленников.

Это обстоятельство в значительной мере определяет ту роль, которую сыграла «Утопия» в развитии общественной мысли как при жизни ее автора, так и в последующие времена. Для современников эта книга стала не только предметом размышлений и споров, но даже породила попытки создать общины, организо-

ные по рекомендациям автора «Утопии». Практические опыты потерпели крах, но идея общества, представляющего (пусть исторически ограничено) гармонию интересов индивида и коллектива: справедливое распределение, материальное процветание, гарантии возможности духовного совершенствования, — эта идея продолжала оказывать влияние на поиски путей к социальной справедливости.



Обращение французской общественной мысли накануне Великой революции к «Утопии» — факт глубоко не случайный. Симптоматично и появление русского перевода этой книги на рубеже 90-х годов XVIII в.

Если сопоставить английское общество начала XVI в. и русское конца XVIII в., то приходится признать, что обе страны, несмотря на глубокие различия, обусловленные конкретно-историческими, национальными, социально-психологическими причинами и существенным хронологическим разрывом, находились в однотипной социально-исторической ситуации: обе они представляли феодальное общество в начальной стадии своего разложения. Сущность происходящих в них процессов была сходна: втягивание феодального хозяйства в товарное производство; подрыв крестьянского хозяйства и пауперизация крестьян; «смешение сословий» — феодалы занимаются предпринимательством, разбогатевшие предприниматели феодализируются; формируется абсолютизм и т. д.

Отмеченные совпадения социальных ситуаций позволяют предположить определенную актуальность для русской публики тех проблем, которые затронуты в книге Томаса Мора. Но, как уже отмечалось, Россия получила перевод, предварительно прошедший французскую редакцию. Нельзя исключить и возможности того, что русский переводчик не удержался от внесения своих корректив (факт пассивного редактирования — купюры — мы уже отметили).

Безусловно, оба перевода — и французский, и русский — заслуживают самого тщательного сопоставления с оригиналом. Здесь же мы ставим ограниченную задачу: попытаться понять, какую книгу получил именно русский читатель. В связи с этой задачей русский текст условно рассматривается как самостоятельный и его французский источник отдельно не анализируется. Во всех приводимых примерах, кроме тех случаев, которые специально оговариваются, русский перевод точно передает смысл французского текста. Поэтому, когда мы говорим «перевод», то подразумеваем оба издания XVIII в. — и французское, и русское²².

²² Порядок цитирования следующий. Текст «Утопии» дается по последнему советскому изданию. В скобках указываются страницы этого издания, за ними страницы латинского текста, обозначенного буквой «Л» и его

Судя по переводу, в основу социально-экономической структуры утопийского общества положен принцип общности имущества при уравнительном распределении (с. 101, 123, 126; *Ф* — р. 110, 130, 132). Производство выступает как товарное лишь по отношению к внешнему рынку (с. 134—135; *Ф* — р. 146—147). Однако уровень разделения труда выглядит более развитым. У Мора ремесло не отделено от земледелия. В тексте XVIII в. мы сталкиваемся с определенным противопоставлением городских жителей сельским. Так, Мор писал: «Ни один город не желает расширить своих пределов. Это от того, что они считают себя скорее держателями, чем владельцами этих земель» (с. 174; *Л* — р. 112; *И* — р. 113). Перевод XVIII в.: «Поелуку каждый город удовлетворен землею, назначенной ему, то посему и не ищут распространения пределов оной. Сия благополучная умеренность происходит оттого, что сельские жители почитают менее себя господами и владельцами оной, нежели простыми землепашцами» (с. 98)²³. («Quoi qu'il en soit, chaque cité, satisfaite de la portion de terrain qui lui à été assignée, ne cherche point à en étendre les bornes. Cette heureuse modération vient de ce que les habitants des campagnes s'en regardent moins comme les maitres et les propriétaires, que comme de simples Cultivateurs», р. 106—107). Хотя перевод сохраняет указание Мора о том, что сельским трудом занимаются горожане, толкование процитированного места в известной мере отстраняет горожан от аграрного производства: «они» заменяется словосочетанием «сельские жители» («les habitants des campagnes»). Те, кто обрабатывает землю, мыслятся как бы самостоятельной, отличной от горожан группой населения.

Специализация ремесел в переводе оказывается более развитой: «Некоторые работают на заводах, производящих лен, другие ткачи, иные каменщики, четвертые же слесари или плотники. Прочие же механические художества толь малое число людей занимают, что бесполезно о них и упоминать» (с. 109; «Les uns sont ouvriers dans les manufactures d'ouvrages en laine, les autres se sont Tisserands, ceux-ci Maçons, ceux-là Serruriers ou Charpentiers. Les autres Arts mécaniques occupent si peu de personnes, qu'il est même inutile d'en faire mention», р. 120). Номенклатура ремесленных специальностей, содержащаяся в оригинале, дополнена профессией ткача, но дело даже и не в этом. Переведя фразу Мора «они обычно заняты прядением шерсти или же обработкой льна» (с. 183; *Л* — р. 124; *И* — р. 125) фразой «заводы, производящие лен» («les manufactures d'ouvrages en laine»), перевод явно укруп-

английского перевода под буквой «И» по йельскому изданию 1965 г. (The complete works of St. Thomas More, v. 4. New Haven, 1965). Ссылки на страницы французского издания следуют за русским и обозначены буквой «Ф» (Du meilleur gouvernement possible ou la nouvelle isle d'Utopie de Thomas Morus. Paris, 1789).

²³ Здесь и далее подчеркнуто мной. — Э. В.

няет организацию ремесленного производства в Утопии, так как во второй половине XVIII в. под словом «завод» (*la manufacture*) подразумевалась преимущественно крупная мастерская или мануфактура. То, что в этот термин вкладывается именно такое содержание, подтверждается употреблением его в ином контексте: «Если бы в наше время художники упражнялись бы токмо в необходимых художествах, то изобилие в вещах столь бы было велико, что они бы ничего не стоили и работники бы заводчикам не приносили бы вскоре на пропитание» (с. 115; «*Si, de nos jours, les Artisans ne s'adonnaient qu'aux seuls métiers dont on ne peut absolument se passer, l'abondance des choses essentielles seroit si grande, qu'elles n'auroient plus de valeur, et la main-d'oeuvre du Fabricant ne lui rapporterait bientôt plus de quoi vivre*», р. 126). Не случайным представляется и появление в переводе специальности ткача. Мор подчеркивал, что каждая семья сама обеспечивала себя одеждой (с. 183; Л — р. 126; И — р. 127). Как обработка шерсти и льна, так и изготовление одежды относились в Утопии к женскому труду. В переводе обработка льна и производство тканей — самостоятельные ремесла. Женщины же «упражняются в вязании, шитье и пряже» (с. 109; «*...elles ne s'occupent qu'à tricoter, à coudre, et à filer*», р. 121), т. е. работают с полуфабрикатами льнообрабатывающего и ткацкого производства. Фраза Мора «платье, говорю я, каждое хозяйство изготовляет для себя само» (с. 183; Л — р. 126; И — р. 127) вовсе исчезает, так как этот вид труда, типичный для натурального хозяйства, в переводе выглядит организованным более сложно. Производство одежды становится самостоятельной отраслью, о чем говорит и упоминание профессии портного (*le tailleur*) (с. 118; Ф — р. 129), естественно отсутствующей в оригинале. Характерна и еще одна особенность процитированного текста. Для Т. Мора критерием отбора ремесел является их важность в обеспечении людей жизненно необходимым: «И нет никакого иного сколько-нибудь важного занятия, которое было бы достойно упоминания» (с. 183; Л — р. 124, 126; И — р. 125, 127). Для перевода существен не этот признак, а количество людей, занятых в том или ином производстве. В русском переводе появляется еще одна специальность — повара (с. 125, 126). Во французском тексте имелся в виду не повар, а человек, получавший продукты на всю сифогрантию или для больных, и назывался он «*le pourvoyeur*» (Ф — р. 137). У Мора это «*obsonator*» (Л — р. 138, 140), «*the manager*», «*the supervisor*» (И — р. 139, 141), «эконом» (с. 194, 195), а само приготовление пищи относилось к женскому труду (с. 195; Л — р. 140; И — р. 141).

У Т. Мора отмечаются только два вида труда — ремесленный и сельский. Русский перевод как будто предлагает еще одну сферу экономической деятельности, не относящейся, по видимости, ни к сельскому хозяйству, ни к ремесленным мастерским. В тексте несколько раз употребляется слово «лавка».

«Утопия»

Перевод XVIII в.

...во-первых, пока они заняты работой, они небрежно прикрыты кожами или шкурами (с. 189; Л — р. 132; И — р. 133).

После того как больничный эконоом получает еду, предписанную врачами, все лучшее распределяется поровну между дворцами — каждому сообразно с числом людей (с. 195; Л — р. 140; И — р. 141).

Если же кто-нибудь обманывает возложенную на него надежду, его гонят назад к ремесленникам (с. 188; Л — р. 130, 132; И — р. 131, 133).

Все художники не имеют на себе иного платья в лавках и мастерских своих, кроме кожанок (с. 118).

Tous les Artisans ne portent dans leurs boutiques ou dans leurs ateliers, qu'un habit de peau (р. 129).

Когда повар спросит мяса по приказанию лекарей, то все лучшее, находящееся в мясных лавках, делится на равные части для отпуска во все столовые (с. 126).

Quand le pourvoyeur des malades a fait le choix de viandes ordonnées par les Medicines, ce qui reste de meilleur dans les boucheries est divisé par portions égales, pour l'approvisionnement de chaque refectoire (р. 138).

Есть ли же между сими подданными случится такой, коего разум и способности не соответствуют упованию на него, то тотчас выпускают его из училища в лавку (с. 116).

Si, parmi ces sujets, il s'en rencontre un dont le génie la capacité ne répondent pas à l'esperance qu'on en avait d'abord conçue, de l'Academie on le fait aussitôt descendre à la boutique (р. 127).

Во французском тексте слову «лавка» соответствует «la boutique» и «la boucherie». Однако «la boutique» имеет два значения: и лавка, и мастерская. В первом примере второе прочтение более вероятно, так как сказано: «dans leurs boutiques ou dans leurs ateliers». У слова «la boucherie» тоже два значения: «мясная лавка» или «бойня». Но если французский текст дает возможность двойного толкования, то русский перевод однозначен, ибо «лавка» подразумевает только мелкое торговое предприятие или заведение. Таким образом, у русского читателя могло сложиться представление, будто в Утопии был род занятий, не связанных непосредственно с материальным производством.

По замыслу Т. Мора, в Утопии отсутствовало товарное производство и, следовательно, не существовало третьего разделения труда (отделения торговли от ремесла) и распределение предметов потребления шло на уровне непосредственного продуктообмена. Перевод внешне воспроизводит эту форму: все продукты

труда отчуждаются от производителей и доставляются на рынки-склады, где утопийцы бесплатно получают их по мере надобности (с. 123—124; *Ф* — р. 135). Перераспределение продуктов питания между городами происходит по решению общеостровного совета и безвозмездно (с. 133; *Ф* — р. 146). Перевод, однако, имеет некоторые интересные особенности. В рассказе о том, как города снабжают друг друга недостающими продуктами питания, передача какому-либо городу нужных ему съестных припасов в русском тексте названа «подарком», что несколько отличается от французского варианта: «*Ceй подарок делается без всякого упования возврата*» (с. 133; «*ce dont est gratuit, et sans espoir de retour*», р. 146). Сам продуктообмен между городами рассматривается как «вымен» или «заем»: «Все сии займы и вымены делаются без всякого вида выгоды, сие почитается естественною должностию, коея нельзя не выполнить, не нарушая человечества» (с. 133—134; «*Tout ces prêts et ces échanges se sont sans aucune vue d'intérêt: on les regarde comme autant de devoir naturels, dont on ne saurait se dispenser sans inhumanité*», р. 146). Процитированная фраза — вставка, у Мора ее нет. Глава «Об отношениях друг с другом» названа в русском переводе «О торговле Утопии» («*Du Commerce des Utopiens*», р. 132). Т. Мор начинал ее следующей фразой: «Однако, кажется, уже надобно разъяснить, каким образом ведут себя граждане между собой, как относятся друг к другу народы, как распределяют утопийцы добро» (с. 191; *Л* — р. 134, *И* — р. 135). Перевод весьма отличен: «Я почитаю нужным показать вам теперь торговлю утопийян и открыть вам способ, употребляемый между ими для вымена различных вещей, нужных для жизни» (с. 120) («*Je crois devoir vous parler maintenant du commerce des Utopiens, et vous faire connoître la maniere dont ils sont entre eux l'échange des diverses choses nécessaires à la vie*», р. 132). Такой русский перевод «*Du Commerce des Utopiens*» можно было бы объяснить тем, что из двух возможных значений «*le commerce*» («торговля» и «отношения») ошибочно взято первое. Однако смысл французской фразы, открывающей эту главу, наводит на мысль именно о таком толковании «*le commerce*», так как указание на отношения между народами вовсе опущено, а вторая часть фразы с ее идеей обмена тесно увязана с первой. Но если французский текст допускает два прочтения, то в русском переводе смысловой центр однозначно смещен на идею торговли. В оригинале о ней ничего не говорится и не могло быть сказано, поскольку таковой в Утопии не было. В русском переводе распределение продуктов интерпретируется как «вымен вещей», что по смыслу тоже тяготеет к понятию «торговля». Далее Мор пишет об обеспечении граждан, работающих в сельской местности: «Все, что только им надобно, чего нет у них в деревне, все эти предметы они просят у города и получают их от городских властей без всяких проволочек, не

давая ничего в замен» (с. 176; Л — р. 116; И — р. 117). В трактовке перевода можно отметить интересное разночтение: «...и получают из города все то, чего не находится в деревне, не быв обязаны платить или давать что-нибудь в вымен за оное. *Магистрат*, к коему они прибегают, *поставляет себе в удовольствие давать все даром*, в чем они имеют нужду» (с. 101; «*Ils tirent de la ville tout ce qu'on ne trouve pas à la campagne et ne sont pas obligés de payer, ou de rien donner en échange pour l'avoir. Les Magistrats auquel ils s'adressent, se fait un plaisir de leur donner gratis tout ce dont ils ont besoin*», р. 110). Здесь опять встречается «вымен». Из контекста перевода следует, что город дает «сельским жителям» необходимое не потому, что таково общее правило их жизни, но просто в силу доброй воли магистрата. Из-за такого толкования акт снабжения деревни приобретает в некоторой мере характер благодеяния. В той же главе перевод следующим образом объясняет, почему половина жителей деревни имеет всегда не менее года стажа сельскохозяйственных работ: «Благоразумные оные осторожности приемлемы для предупреждения *дороговизны* в хлебе, которая бы не преминула произойти от неопытности земледельцев...» (с. 99; «*On prend ces sages précautions, pour prévenir la cherté des grains, qui ne manquerait d'être par l'impérative des Laboureurs*», р. 107). У Мора это объяснено стремлением «не повредить урожаю своим незнанием» (с. 175; Л — р. 114; И — р. 115). Ни о каком страхе перед дороговизной хлеба, разумеется, не могло быть и речи, поскольку в самой Утопии ничто не продавалось и не было денег.

Таким образом, толкуя текст Т. Мора о государстве, где нет денег и торговли, русский перевод в большей степени, а французский в меньшей пользуются понятиями, при помощи которых описывается именно товарно-денежное хозяйство. В результате у русского читателя могло сложиться впечатление, что в Утопии как будто и существует товарное производство и товарно-денежные отношения. Это впечатление подкреплялось и употреблением слова «лавка», и тем, что описание складов съестных припасов приближалось к хорошо известным читателю торговым рядам: «Мясные, рыбные и птичьи ряды построены за городом на берегу реки» (с. 124; «*Les boucheries, les marchés aux poissons et aux volailles sont hors de la ville, sur les bords de la rivière...*», р. 136). Заметим, что в соответствующем месте «Утопии» речь идет о бойнях, расположенных вне города (см. с. 193; Л — р. 138; И — р. 139).

Отмеченные особенности перевода, в первую очередь русского, говорят о внутренней противоречивости его идейного строя. Цельность и последовательность оригинала здесь нарушена. Это нарушение основывается на том, что экономические отношения Утопии описаны в терминах и понятиях товарно-денежных отношений, несмотря на то, что таковые здесь отсутствуют. В резуль-

тате хозяйство Утопии предстает в глазах читателя и как товарное, и как нетоварное.

Рассмотрим теперь социальную структуру утопийского общества, какой она выступает в трактовке перевода.

Сословные различия, имеющие место в Утопии, русский перевод обозначает терминами «звание» (с. 116, 127) и «степень» (с. 113), принятыми в России. Во французском тексте этим терминам соответствуют: *le rang, le ordre, la class* (р. 127, 130). Положение находящихся в «звании работника» в интерпретации перевода ниже имеющих «звание ученого»: «Если же, напротив того, художник употребляет в пользу и с великим желанием время своего отдохновения на изучение и оказывает скорые успехи в словесных науках, тогда его *возвышают из звания простого работника в звание ученого*» (с. 116; «*Si au contraire un Artisan profite avec ardeur du temps de ses récréation pour s'instruire, et fait de rapides progrès dans les Belles-Lettres, du rang de simple Ouvrier, on l'éleve à celui des Savants*», р. 127). Весьма существенные разночтения наблюдаются в толковании положения «добровольных рабов». Сопоставим следующие тексты.

«Утопия»

Перевод XVIII в.

Иной род рабов, когда какой-нибудь трудолюбивый и бедный работник из другой страны своей волей решается идти к ним в услужение. С такими они обходятся хорошо и не менее мягко, чем с гражданами, разве что работы дают немногим больше, оттого что те к ней привыкли. Когда такой раб пожелает уехать, это случается нечасто, его не удерживают против воли, но и не отпускают ни с чем (с. 230; *А — р. 184; И — р. 185*).

Сверх оных рабов имеют они другого рода. Сии суть такие люди, кои, быв принуждены в других землях доставать себе хлеб потом лица своего, идут в Утопию, *поселику они знают, что жители ее, справедливые ценители трудов и времени ближнего, дают честное содержание бедным поденщикам, употребляемым ими*. С сими последними обходятся со всякою кротостию; правда, что им работу усугубляют, поелику они от природы и состояния закоренели в работе; но за сие награждаются они правом *мещан и прочими гражданскими правами*. Когда они пожелают возвратиться в свою землю, что случается довольно редко, их не удерживают и никогда не отпускают с пустыми руками (с. 182—183).

Autre ces esclaves, ils en ont d'une autre sorte. Ce sont ces gens qui, forcés dans d'autres pays de gagner leur pain à la sueur de leur front viennent en Utopie, parce qu'ils savent que ses habitants, justes appréciateurs de la peine et du temps d'autrui, accordent un honnête salaire aux pauvres journaliers qu'ils

emploient. On use de la plus grand douceur envers ces derniers; on double leur tâche, il est vrai, parce qu'ils sont, par nature et par état, endurcis au travail; à cela près, ils jouissent du droit de bourgeoisie, et de tous les privilèges des autres citoyens. Lorsqu'ils veulent retourner dans leurs pays, ce qui arrive assez rarement, on ne les retiens point, encore moins les laisse-t-on partir les mains vides (p. 197).

Хотя иностранцы, добровольно приехавшие в Утопию, и называются в переводе «рабами» (*les esclaves*), фактически они таковыми не являются, так как получают «содержание» (*un honnête salaire*) за свой труд. Более того, они могут перейти в сословие «мещан» (*la bourgeoisie*), под которыми, вероятно, подразумеваются горожане-работники, и приобрести гражданские права, т. е. войти в состав основного сословия. У Мора эта социальная категория была бесправна и не имела никаких перспектив в плане получения утопийского гражданства.

Имеющиеся в переводе добавления фактически ограничивают состав рабов военнопленными и преступниками, и рабство в еще большей мере, чем у Мора, рассматривается как форма наказания за преступления, напоминающая каторжные работы. В переводе имеется оценка рабства с точки зрения моральной: оно — не только расплата за преступление, но и бесчестье: «На кого же, спросите вы у меня, упадет сие бесчестье рабства?» (с. 181; «*Sur qui donc, me demanderez-vous, tombe le poids et l'infamie de la servitude?*», p. 196). В оригинале этот нюанс отсутствует. Характеризуя положение рабов, переводчики пользуются терминологией, принятой для обозначения уголовных преступников. Они именуются «несчастливыми» (*miserables; malheureux*, p. 196) и осуждаются на «общественные работы» (с. 181; «*condamnés à perpétuité aux travaux publics*», p. 196).

Отмеченные, хотя и незначительные по объему, отличия в тех местах, где говорится о социальном устройстве Утопии, корректируют замысел Т. Мора. Хотя в стране, описываемой переводом, действуют те же принципы социальной стратификации (группировка по роду занятий), рабства в ней фактически нет (отбывающие наказание уголовные преступники есть при любом общественном строе, их наличие не определяет характера производственных отношений). С другой стороны, положение «иностраннных рабочих» в переводе принципиально отличается от того, как оно выглядит в «Утопии». Эта категория населения уравниена в правах с остальными «гражданами» и отличается от них лишь по условиям труда, несколько более тяжелым.

Рассматривая политическую структуру Утопии, как она выглядит в переводе, мы вынуждены констатировать определенные различия.

«Утопия»

Именно сифогранты, которых двести, поклявшись, что изберут того, кого сочтут наиболее пригодным, тайным голосованием определяют правителя — разумеется, одного из тех четырех, которых им назвал народ. Должность правителя постоянна в течение всей его жизни. Если не помешает этому подозрение в стремлении к тирании (с. 181; Л — р. 122; И — р. 123).

Перевод XVIII в.

И наконец сифогранты, составляющие вообще двести магистратов, имеют над собой председателя. Они сами делают сей выбор. и вот каким образом. Город, быв разделен на четыре части, и жители, собравшиеся из каждой части, обращают взор на одного из своих граждан, коего сии назначают и представляют сенату. Из сих четырех человек, таким образом провозглашенных, сифогранты избирают одного председателем: сей выбор делается по множеству голосов и предуготовленной клятвой для требующих избрания того, кто им кажется способнейшим оказать наибольшие услуги отечеству. Хотя Государь и председатель имеют власть в жизни. однако же их низвергают, как скоро впадут в подозрение, что помышляют о самовласти (с. 107).

Enfin les Syphograntès, qui forment en tout un Corps de deux cents Magistrats, ont un Président. Ce sont eux-mêmes qui sont son élection, et voici de quelle manière ils y procèdent. La ville étant distribuée en quatre quartiers, les habitants réunis de chaque quartier jettent leur vue sur un citoyen, qu'ils adoptent et qu'ils présentent au Sénat. Des ces quatre personnes ainsi votées, les Syphograntès en élisent une pour Président. Cette élection se fait par la voie du scrutin, ferment préalablement prête par ceux qui y assistent. de choisir celui qu'ils jugeront le plus capable de bien mériter de la patrie. Quoique la place de Prince ou de Président soit à vie, on le destitue cependant, pour peu que l'on soupçonne qu'il vise au despotisme (р. 117—118).

Как можно убедиться, сравнив эти тексты, в русском переводе вводится новая должность — председателя Сената (собрания сифогрантов), который выбирается пожизненно. Во французском переводе «le Prince» и «le Président» — одно лицо. Разделение должности Председателя Сената и Государя подтверждается как будто

другим текстом: «Из сего последнего звания (имеются в виду «ученые люди». — Э. В.), просвещеннейшего всех, прочих, избирают послами в собрание, жрецами, траниборами и даже председателем Сената, или и Государя, главою Республики» (с. 116; «C'est dans ce dernier ordre, plus éclairé que tous les autres, que l'on choisit les Députés aux assemblées, les Prêtres, les Tranibores, et même le Président du Sénat, ou si vous voulez, le Prince, Chef de la République», р. 127—128). Во французском переводе этого разделения нет.

Еще одно несоответствие:

«Утопия»

Перевод XVIII в.

В сенат всегда допускаются два сифогранта, и всякий день разные. Предусмотрено ни о чем, относящемся к государству, не выносить суждений, если со времени обсуждения в сенате не прошло трех дней. Принимать решения, помимо сената или народного собрания, о чем-либо касающемся общественных дел считается уголовным преступлением. Говорят, что это было утверждено, чтобы трудно было, воспользовавшись заговором правителя с траниборами, изменить государственный строй и подавить народ тиранией (с. 181—182; Л — р. 122, 124; И — р. 123, 125).

Два сифогранта заседают попеременно в совете: в оном ничего не определяют в рассуждении дел республики, коих бы причины не были разсуждаемы в полном собрании сената за три дня наперед. Без сего высокомогущего собрания, или без Генеральных штатов, почалося бы уголовным преступлением произнести приговор в рассуждении Государственных дел: сим законом хотели предупредить союз между председателем и траниборами для утеснения народа и для перемены образа правления (с. 108).

Tout à tour deux Syphograntès ont séance au conseil; on n'y statue rien concernant les affaires de la République, dont la motion n'ait été discutée et admise en plein Sénat trois jours auparavant. Hors de cette auguste Assemblée, ou de celle de Etats Généraux, c'est un crime capital que de prononcer sur les questions relatives à l'administration. On a voulu, par cette loi, prévenir les ligués que le Président et les Tranibores pourraient faire entre eux pour opprimer le peuple et changer la forme du Gouvernement (р. 118).

Перевод, как можно убедиться, несколько проясняет темные места «Утопии», объединив «сенат» и «народное собрание» в некий орган, который он называет «полным собранием сената», «высоким собранием», «Генеральными штатами».

В целом по русскому переводу представляется следующая картина центрального управления утопийским городом-государством: 1) «Государь» — глава государства. Избирается пожизненно; 2) «Совет» — его председателем является «государь». Включает в себя траниборов и двух сифогрантов; 3) «Сенат», или «Генеральные штаты», — собрание сифогрантов («магистратов») во главе с «председателем», избираемым пожизненно. Сенат контролирует деятельность Совета и утверждает его решения. Общественной сенат в переводе также называется «Генеральными штатами» (с. 133; Φ — р. 145).

Интересной особенностью перевода является систематически проводимое увеличение функций сифогрантов — магистратов. Магистраты выделены в отдельную группу и не входят в состав семей: «Каждый город содержит шесть тысяч семей, не считая заседающих в магистрате» (с. 120; «Chaque ville contient six mille familles, sans compter celles des Magistrats», р. 132). Не весь город, а они распоряжаются снабжением деревни (с. 101; Φ — р. 110). Магистрат решает, какое ремесло наиболее нужно для государства и «принуждает отправлять оное» (с. 111; «...le Magistrat oblige celui qui le professe», р. 121). В оригинале попечение о больных — забота и дело всего общества. В переводе оно — «единный из важнейших предметов, обращающих внимание магистратов» (с. 126; «L'emploi le plus important, je dirais presque l'unique fonction des Syphograntes...», р. 122). В их обязанности входит обеспечение покоя больных, они же следят за тем, чтобы больные не общались со здоровыми (с. 126; Φ — р. 137—138).

В целом политическое устройство утопийского города, как оно выступает в переводе, можно определить как конституционную монархию, обладающую мощным бюрократическим аппаратом, регламентирующим всю жизнь утопийцев.

В этом отношении представляет интерес содержащееся в переводе переосмысление основных целей утопийского общества:

«Утопия»

Ведь и 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

Перевод XVIII в.

Уменьшая, таким образом, определенные часы на ручные работы, чтобы не приносило сие никакого вреда пользе государственной, намерение его [«правления». — Э. В.] было предоставить более время на обучение, на обработку разума и на усовершенствование души, неоцененные преимущества, в коих Утопияне полагают величайшее свое благополучие (с. 120).

En diminuant, autant que cela ne nuit point à l'intérêt public, les heures du travail manuel, son but est d'en laisser davantage pour l'étude, pour la culture de l'esprit, et la perfection de

им как можно больше времени для духовной свободы и просвещения. Ибо в этом, полагают они, заключается счастье жизни (с. 190; Л — р. 134; И — р. 135).

coeur; avantage inestimables, dans lesquels les Utopiens sont leur souveraines félicité (р. 131).

Сравнивая тексты, нетрудно убедиться, что происходит переосмысление цели общества. По Т. Мору, оно сводится к счастью индивида, т. е. к его просвещению и духовной свободе. Для этого государство, насколько позволяют «общественные нужды», освобождает своих граждан от физического труда, или «телесного рабства», противопоставляемого умственному труду, который понимается как свобода. Перевод говорит о другом: цель государства — обеспечение «благополучия» утопийян. Из контекста видно, что подразумевается благополучие общества в целом. Умственное развитие индивида рассматривается уже как непременное условие общественного благополучия. Достигается оно расширением возможности для всех членов общества «обучения, обработки разума и совершенствования души» за счет сокращения времени на занятия физическим трудом. Однако сокращение это не должно вредить «пользе государственной». Другое понимание цели общества меняет и отношение к труду: уничтожается противопоставление физического труда и умственного. Оба вида труда предстают как обязательные для осуществления цели государства.

Таким образом, целью государства считается не счастье индивида (основная идея гуманизма), а общественное благо. В тексте перевода мы находим подтверждение сделанного наблюдения: «...предположить себе общественное благо целью всех своих поступков есть человеколюбие» (с. 155; «se proposer le bien général pour but de toutes ses démarches, c'est humanité...», р. 168—169).

В том же направлении перерабатываются те места книги, где говорится об образовании и воспитании.

В переводе система образования охарактеризована более подробно, чем в оригинале. В нем выделяются три типа школ: «народные училища», где обучаются все дети (с. 109; «les écoles publiques», р. 120); училища для тех, кто принадлежит к званию ученых (с. 101; «Académie», р. 127); училища, готовящие преподавателей «высоких наук и общественных уроков» из числа будущих кандидатов в «ученые» (с. 112; «collèges», р. 123). У Т. Мора только однажды упоминается школа, дающая образование всем детям (с. 183; Л — р. 124; И — р. 125). Перевод дважды подчеркивает, что все утопийцы приобщаются к наукам с детских лет:

«Утопия»

Перевод XVIII в.

...однако учатся все дети и большая часть народа, мужчины и женщины, всю жизнь — те часы, которые, как мы сказали, свободны от трудов, — тратят на учение (с. 208—209; Л — р. 158; И — р. 159).

Оттого умы утопийцев, изощренные в науке, удивительно способны к изобретению искусств... (с. 228; Л — р. 182; И — р. 183).

...однако же полагают во всех детях основание сим наукам так, как и свободным художествам (с. 146).

...on donne néanmoins à tous les enfans une teinture de ces sciences, ainsi que des arts liberaux (р. 160).

Я вам скажу, что разум утопийян, изощренный с младых лет учением физических и словесных наук, имеет все нужные способности к изобретению и усовершенствованию сих художеств... (с. 179).

Je vous dirai donc que le génie des Utopiens, exercé dès leur bas âge l'étude de sciences et des belles-lettres, a toute la sagacité nécessaire, tant pour l'invention que pour la perfection des ces arts... (р. 193—194).

С тех же позиций переосмысливается сущность патриархального строя. Патриархальность как форма социальных отношений трактуется в переводе как средство воспитания молодежи. В тексте о переходе в другую семью мальчиков, пожелавших изучить ремесло, которым не занимаются в их домах, написано: «В таком случае родственники его и магистраты стараются, что бы сей молодой человек был усыновлен таким отцом семейства, который всеми почитаем в разсуждении хорошего его нрава и способностей его» (с. 111; «Dans ce cas, ses parens et les Magistrats ont les plus grand soin que le jeune apprenti devienne les fils adoptif d'un pere de famille, generalement estimé pour ses bonnes moeurs et sa capacité», р. 121). У Т. Мора попечение о мальчике отдается не родственникам, но только отцу. К главе же семьи, усыновляющей нового ученика, предъявляется требование быть «почтенным и уважаемым» (с. 184; Л — р. 126; И — р. 127). Введение критерия характера и способностей в оценку «отца семейства» ослабляет принцип неизбежности его авторитета, но вместе с тем подчеркивает его ответственность как воспитателя. Такое же смягчение патриархальности наблюдается при описании обеда сифогрантии: «Но свыше же сих лет [пяти. — Э. В.] как мальчики, так и девочки служат в столовой, или едали они не имеют силы, чтобы служить, стоят они с глубочайшим молчанием позади сидящих за столом» (с. 128; «Les enfans au dessous de cinq ans restent à la chambre des nourruës. Ceux au dessus de cet âge, tant filles que garçons, servent au réfectoire, ou s'ils ne sont pas assez forts pour servir, ils se tiennent

debout dans un silence respectueux derrier ceux qui sont à table», р. 140). Здесь имеются в виду только дети, а в оригинале все, не достигшие брачного возраста, т. е. девушки до 18 и юноши до 22 лет (с. 196; Л — р. 142; И — р. 143).

Подведем итоги нашего сопоставления.

Как можно убедиться, французский, а вслед за ним и русский перевод второй части «Утопии» по своему идейному строю в целом ряде аспектов отличны от оригинала. Можно признать, что эти отличия в принципе не носят случайного характера. По многим признакам (экономическому, социальному, политическому и идеологическому) утопийское общество, как оно вырисовывается в переводе, существенно иное, чем то, которое придумал Томас Мор.

Прежде всего это общество более развито. Его экономика основана на более глубоком разделении труда и на специализации ремесел. Ремесленное производство, по-видимому, развилось до стадии мануфактуры. Отмечаются признаки существования товарно-денежных отношений. Этому уровню развития экономики в определенной мере соответствует и социальная структура. Сословный строй, который лежит в основе социальной организации общества, значительно ослаблен: рабство как социальная категория фактически не существует. Появляется слой вольнонаемных рабочих, имеющих гражданские права. Корректируется представление о престижности занятий — физический труд перестает быть «несвободой». В связи с этим привилегии высшего сословия выступают уже как образовательный ценз, необходимый для занятия высших государственных должностей. В политическом отношении это государство представляет собой конституционную монархию. В плане идеологическом члены утопийского общества мыслят категориями, близкими к идеологии Просвещения. Таким образом, в переводе вырисовываются контуры раннебуржуазного государства. Совмещение в рамках одного общества двух взаимно исключающих типов социального строя обусловило внутреннюю противоречивость перевода. Выявленные особенности позволяют определить характер переработки текста «Утопии». Книга Т. Мора была порождена идеологией гуманизма и отражала исходную точку формирования буржуазной идеологии. Русский перевод вслед за своим французским источником пытается переосмыслить данное общество с точки зрения принципов идеологии Просвещения — конечной точки формирования буржуазного мировоззрения.

Итак, в 1789—1790 гг. Россия получила книгу, которая прежде всего познакомила с выдающимся достижением общественной мысли периода гуманизма. Вместе с тем, благодаря вполне современной интерпретации многих сюжетов, эта книга должна была оказаться весьма интересной для русской читающей публики. Написанная в стиле господствующей тогда сентиментальной прозы, она была близка читателю как по форме, так и по существу поставленных в ней проблем.

К СПОРАМ О МЕСТЕ «УТОПИИ» В ИСТОРИИ СОЦИАЛИЗМА



В разных странах люди самых различных убеждений отмечали знаменательную дату¹. Одни видят в Томасе Море великого мыслителя, провозгласившего, что в обществе, основанном на частной собственности, не может быть ни подлинной гражданской жизни, ни торжества высоких принципов гуманизма; другие славят его как воителя с приверженцами Реформации и мученика, канонизированного католической церковью; третьи вспоминают о нем как о «человеке во все времена», сложившем голову за верность собственным убеждениям. Советские люди издавна чтут Т. Мора: в Москве, у Кремлевской стены, высится обелиск, где начертано и его имя.

За последние годы в Советском Союзе круг исследований творчества Томаса Мора значительно расширился. Однако ряд важных вопросов, связанных с его наследием, на наш взгляд, нуждается в специальной разработке.

Речь идет прежде всего о том, как оценивать место «Утопии» в общей истории социализма. Многие наши авторитетные справочные издания, говоря о Море, прибегают к дефинициям, достаточно красноречивым. В «Философской энциклопедии» он предстает перед нами как «основатель утопического социализма», а в «Большой советской энциклопедии» он назван его «основоположником»². Несмотря на широкое распространение подобных оценок Томаса Мора, оценок, ставших в известном смысле обычными и традиционными для советской историографии, в последнее время все чаще и настойчивее раздаются возражения. Правомочность такого подхода к «Утопии» ставится под сомнение³.

Высокий ранг, в который возвели Томаса Мора, преисполняет иных историков, — уж нечего греха таить! — таким пиететом, что порой приносится в жертву объективность исследования. Культ Томаса Мора, гуманиста и святого, ныне так пышно расцветающий на Западе благодаря стараниям многих буржуазных и клерикальных историков, может вылиться в новую его разновидность, коль скоро мы вольно или невольно будем преуменьшать историческую дистанцию между «Утопией» и научным социализмом. Восторг перед находимыми у Томаса Мора всякого

¹ 500-летний юбилей Томаса Мора отмечался в 1977 и 1978 гг., поскольку точная дата его рождения до сих пор неизвестна.

² ФЭ, т. 3, с. 497; БСЭ, 3-е изд., т. 16, с. 557.

³ Володин А. И. Утопия и история. М., 1976; Штекли.

рода «предвосхищениями» «коммунистического (или социалистического) образа жизни» столь же мало помогает делу, как и ретроградное стремление «прояснить» всю «Утопию» ссылками на отцов церкви или Фому Аквината.

Идеализация Томаса Мора — его гуманистических воззрений, богословских сочинений, служебной карьеры, связей с двором, роли в борьбе со сторонниками Реформации — может только помешать углублению дальнейших исследований. А восторженно-апологетическое отношение к «Утопии», когда и высказанные там иные, достаточно сомнительные рецепты, находят безусловное оправдание в качестве одного из гениальных «предвосхищений»⁴, лишает возможности увидеть подлинный смысл этого замечательного произведения.

Интерес к эпохе Возрождения растет изо дня в день. Но пора, пожалуй, умерить восторги по поводу ренессансного «гуманизма вообще». Настало время трезво оценить различные его проявления, взвесить несомненные достоинства, столь притягательно сверкающие на фоне «тьмы средневековья», и непредубежденно, без всякой попытки что-то затушевать или приукрасить разобратся в присущих различным направлениям гуманизма «родимых пятнах» эпохи.

Не будет особым преувеличением, если мы скажем, что представление об «Утопии» как первом социалистическом произведении нового времени⁵, произведении, которым начинается утопический социализм, было — а в известной мере остается и сейчас, — тормозом для всестороннего изучения «Золотой книжечки». Однако куда важнее другое: тезис этот, постоянно повторяемый, существенно затруднил разработку ряда теоретических проблем истории социалистических учений. Тем настоятельней необходимость выяснить, когда и где появилось представление о Море как основоположнике утопического социализма, представление, столь распространенное в работах многих историков-марксистов.

Скажем сразу: ни Маркс, ни Энгельс никогда не причисляли Томаса Мора к основателям утопического социализма, никогда не видели в «Утопии» первое социалистическое произведение, никогда не относили изложенное там учение к «уже прямо коммунистическим теориям», вроде теорий Морелли и Мабли⁶.

Единственное место в произведениях Маркса и Энгельса, где Мор назван «коммунистом» и его имя упомянуто среди других, и весьма пестрых по убеждениям, лиц, представляющих «английский коммунизм»⁷, не дает, на наш взгляд, достаточных основа-

⁴ См., например: Застенкер Н. Е. Будущее по Томасу Мору. — В кн.: Будущее науки. Международный ежегодник. Вып. 9. М., 1976, с. 283.

⁵ См.: Белов П. Т. О периодизации истории социалистических учений. — Научный коммунизм, 1973, № 4.

⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 191.

⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 463.

ний объявлять Мора родоначальником утопического коммунизма. Это, разумеется, не значит, что мы хотим умалять роль «Утопии» или поставить под сомнение ее новаторский характер.

Однако размышляя над периодизацией истории общественной мысли, нам, по всей вероятности, дабы избежать путаницы, придется проводить четкую грань между всякого рода стихийно-коммунистическими представлениями, ранними «проблесками коммунизма», фантастическими изображениями наилучшего государственного устройства, основанного на общности имущества, и утопическим коммунизмом в подлинном смысле слова. Различные стихийно-коммунистические упования и проекты идеальных государств предшествовали возникновению утопического коммунизма, но не являлись его частью, поскольку и утопический социализм, и утопический коммунизм были порождены одной и той же эпохой, когда складывалась крупная промышленность и возникала противоположность между буржуазией и пролетариатом⁸.

Появление социализма — историческая закономерность, связанная с совершенно определенным этапом развития противоположности между рабочими и капиталистами. Одна из великих заслуг материалистического понимания истории и состоит в том, что социализм, по словам Энгельса, «стал рассматриваться не как случайное открытие того или другого гениального ума, а как необходимый результат борьбы двух исторически образовавшихся классов — пролетариата и буржуазии»⁹.

В известном отрывке из работы Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке», где речь идет о различных идейных движениях, предшествовавших возникновению социализма, упомянуты и «утопические изображения идеального общественного строя», созданные в XVI—XVII вв.¹⁰ Обычно — и справедливо — считают, что здесь имеется в виду прежде всего «Утопия» Мора и «Город Солища» Кампанеллы¹¹. Ни того, ни другого Энгельс к основателям социализма явно не причислял. Говоря словами «Манифеста Коммунистической партии», «собственно социалистические и коммунистические системы»¹² появились лишь в начале XIX в. (т. е. триста лет спустя после издания «Утопии»!), это системы Сен-Симона, Фурье, Оуэна¹³. Их трех, великих утопистов, Энгельс назвал основателями социализма¹⁴.

Иной точки зрения держался Карл Каутский. Это он выдвинул и настойчиво распространял мнение, будто родоначальником утопического социализма был Томас Мор. В развитии марксист-

⁸ См.: Штекли А. Э. «Утопия» Томаса Мора и социалистическая мысль. — Коммунист, 1978, № 18, с. 74—75.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 208—209.

¹⁰ Там же, с. 191.

¹¹ Там же, с. 567.

¹² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 455.

¹³ Там же.

¹⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 191, 194.

ской историографии у Каутского были, как известно, определенные заслуги¹⁵. Однако, воздавая должное молодому Каутскому как одному из первых, кто пытался (и не без успеха, если сравнивать его работу с современными ему сочинениями о Томасе Море или революционных анабаптистах¹⁶) приложить разработанные Марксом и Энгельсом представления о материалистическом понимании истории к конкретному исследованию, мы обязаны, тем не менее, достаточно критично подходить к оценке защищаемых им тезисов.

Не приходится отрицать, что в 20-е годы, когда советская историческая наука еще только складывалась, многие воззрения Каутского-историка пропагандировались широко и неуклонно¹⁷. Некоторые его взгляды, особенно это касается начала утопического социализма, оказались, несмотря на свою спорность, поразительно долговечными и продолжают в той или иной форме влиять и на отдельные высказывания современных советских исследователей.

Это, разумеется, не вызывало бы особых возражений, если бы всегда с достаточной четкостью проводилась грань между воззрениями Энгельса на начало утопического социализма и соответствующими взглядами Каутского. Необходимость такого разграничения тем более настоятельна, что некоторые мысли Каутского, невзирая на их явное расхождение со взглядами Энгельса, воспринимаются подчас чуть ли не как развертывание идей, изложенных впервые в «*Анти-Дюринге*».

Напомним, что часть книги была позже издана отдельно в виде брошюры, названной «*Развитие социализма от утопии к науке*»¹⁸. Эту классическую работу Энгельса, конечно, Каутский знал¹⁹. Она появилась за десять лет до выхода в свет его книги «*Томас Мор и его утопия*»²⁰ и неоднократно переиздавалась²¹.

¹⁵ См.: Историография новой и новейшей истории стран Европы и Америки. М., 1977, с. 194—195.

¹⁶ См.: Чистозаонов А. Н. Реформационное движение и классовая борьба в Нидерландах в первой половине XVI века. М., 1964, с. 34.

¹⁷ В этом не трудно убедиться, если сравнить многочисленные популярные работы тех лет с книгами Каутского по истории социализма. Ср.: Дунаевский В. А., Поршнев Б. Ф. Изучение западноевропейского утопического социализма в советской историографии (1917—1963). — В кн.: История социалистических учений. М., 1964, с. 5—8.

¹⁸ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 566—567; т. 20, с. 663—676, 746.

¹⁹ «В этой работе, — писал Каутский, — мне лишь редко представлялся случай сослаться на сочинения Маркса и Энгельса... Поэтому считаю уместным напомнить здесь, что если мне удалось стать на новую и, быть может, интересную точку зрения, то я обязан этим марксистскому пониманию истории и методу» (Каутский К. Томас Мор и его утопия. СПб., 1905. Книга переиздана в Москве в 1924 г., даем ссылки по этому изданию).

²⁰ Thomas More und seine Utopie. Mit einer historischen Einleitung von K. Ka-
utsky. Stuttgart, 1888.

²¹ См.: Прижизненные издания и публикации произведений К. Маркса и Ф. Энгельса, части первая и вторая. М., 1974, 1977.

Воспоминания Каутского и его письма к Энгельсу, опубликованные сравнительно недавно²², позволяют восстановить события, весьма существенные не только для историографии социалистических учений.

В пору своего третьего пребывания в Лондоне (1885—1887) Каутский много работал в библиотеке Британского музея, пополнял собственное образование и писал очерк «Экономическое учение Карла Маркса». «Но одновременно, — вспоминал Каутский, — я вел интенсивные исторические разыскания, первым результатом которых явилась работа «Томас Мор и его утопия». Это была первая книга на немецком языке, в которой ученик Маркса и Энгельса применил материалистическое понимание истории, и притом способом, который нашел полнейшее одобрение Энгельса»²³.

Не будем забывать, что это заявление было сделано Каутским спустя сорок лет после смерти Энгельса. В 1935 г., когда Каутский писал эти строки, он с особенным жаром отстаивал право почитаться первым историком-марксистом, применившим на практике материалистическое понимание истории. Он резко возражал Г. Майеру, который считал таким историком Меринга²⁴. «В действительности Меринг, — без ложной скромности утверждал Каутский, — помимо самих Маркса и Энгельса, научился этому применению [материалистического понимания истории. — А. Ш.] от меня. Может быть, мои сочинения были для Меринга даже более определяющими, чем сочинения Маркса и Энгельса»²⁵ (1).

В своей книге «Томас Мор» (1887)²⁶ Каутский, по его словам, «вывел возникновение первой социалистической утопии из социальных условий эпохи Реформации»²⁷. Он сделал многое также для изучения с марксистских позиций возникновения христианства. «Но еще дальше, — продолжал Каутский, — продвинулся я в этом отношении с другим сочинением. Мою книгу о Томасе Море я задумал как часть более обширной работы о социалистических движениях эпохи Реформации. Наряду с утопистом в Англии я хотел изобразить также и коммунистические движения рабочих в Германии, которые были связаны с Крестьянской войной».

Как историк-материалист, признавал Каутский, он многим обязан деятельному общению с Энгельсом и проистекавшей из этого выучке, которая была для его работ «в высшей степени плодотворна»²⁸.

²² Friedrich Engels' Briefwechsel mit Karl Kautsky. Herausgegeben und bearbeitet von Benedikt Kautsky. Wien, 1955. Далее — *Briefwechsel*. Первое издание — 1935 г.

²³ *Briefwechsel*, S. 178.

²⁴ Mayer G. F. Engels. Eine Biographie, Bd. 2. Haag, 1934, S. 453.

²⁵ *Briefwechsel*, S. 178.

²⁶ Книга выходила отдельными выпусками, последний из них появился из печати в конце декабря 1887 г. На титульном же листе стоит — 1888.

²⁷ *Briefwechsel*, S. 179.

²⁸ *Ibid.*, S. 180.

Действительно, в пору своего третьего пребывания в Лондоне Каутский часто встречался с Энгельсом. Помощью Энгельса Каутский, на самом деле, пользовался широко и разносторонне. Однако можем ли мы согласиться с утверждением Каутского, будто его книга о Томасе Море была написана так, что встретила «полнейшее одобрение» Энгельса? И следует ли отсюда делать вывод, будто в оценке значения «Утопии» их мнения целиком совпадали?

Попытаемся, насколько это позволяют опубликованные материалы, выяснить, как было дело.

17 августа 1887 г. Энгельс, отдыхавший в Истборне, отвечая Каутскому, писал: «С интересом прочту «Мора» в корректуре, хотя и не вижу, чем я могу быть тебе при этом полезен»²⁹.

Это письмо было впервые опубликовано Каутским в 1935 г.³⁰ Тогда же оно появилось и на русском языке³¹. Можно несколько уточнить перевод письма Энгельса: там речь идет не просто о корректуре, а о «чистых листах» (*Aushängebogen*)³².

Выясняется, что Энгельс не только высказал готовность читать «Томаса Мора» в корректуре, но и сделал это.

Однако мы не можем пройти мимо того обстоятельства, что история создания книги о Томасе Море изложена Каутским в его «комментирующих воспоминаниях» невятно. В рассказе недостаёт важных звеньев. Мы не знаем, когда началась и как шла работа, какова была роль издателя И. Г. В. Дица. В приведенных документах первое упоминание о «Томасе Море» относится к той стадии издания, когда идут уже «чистые листы». Энгельс узнает о книге чуть ли не накануне ее выхода в свет? Но потом вдруг оказывается, что это не так. Да и само подобное предположение кажется едва ли оправданным, если вспомнить, что в Лондоне Каутский много общался с Энгельсом. С другой стороны, те подробности, которые позже сообщит Каутский, показывают, что в курсе своей работы над книгой он Энгельса не держал.

«Я только что получил твое письмо, — на следующий день из Лондона отвечал Энгельсу Каутский. — Большое спасибо за твою готовность читать корректуры (они отправляются бандеролью одновременно с этим письмом) (это была ошибка, когда я писал о чистых листах). Изменения еще могут быть сделаны, поскольку набор еще не сверстан. Ты меня обязал бы, если бы отметил места, которые кажутся тебе сомнительными и которые я должен еще раз обдумать.

Диц прислал мне вчера слезливое, как обычно, письмо, что типография опоздала, и я потому должен торопиться. Но я не по-

²⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 36, с. 583.

³⁰ Aus der Frühzeit des Marxismus. Engels' Briefwechsel mit Kautsky. Prag, 1935, S. 218.

³¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 1-е изд., 1935, т. XXVII, с. 659.

³² Briefwechsel, S. 208.

зволю меня опять насилловать, делать работу наспех. Эти книги, издаваемые отдельными выпусками, — нечто отвратительное»³³.

Обращает на себя внимание странная ошибка. В письме Энгельсу Каутский упомянул о «чистых листах», которые ему присланы. Из дальнейшего же выясняется, что в его распоряжении даже не верстка, а гранки. Трудно объяснить эту ошибку, особенно если допустил ее человек, столь искушенный, как Каутский, в печатном деле. В «чистые листы» поправок обычно уже не вносят. Поэтому слова Энгельса о том, что он с интересом прочтет «чистые листы», хотя и не видит, чем может быть полезен, говорят не просто о присущей Энгельсу скромности. Он с интересом прочтет «Мора» в «чистых листах» (рукописи он, следовательно, не читал!), но много ли от этого проку, если нельзя вносить никаких изменений?

Так эту фразу и понял Каутский, поспешивший исправить свою ошибку, уверив, что еще не поздно послать поправки в типографию. Приходится только сожалеть, что письмо, в котором Каутский допустил эту ошибку, считается утерянным³⁴, и мы не знаем, как там говорилось о «чистых листах» и в каких выражениях была изложена просьба об их прочтении.

Энгельс получил корректуру «Томаса Мора», вероятно, 19 августа и быстро ее вернул. Судя по ответу Каутского, возврат корректуры не сопровождался письмом: Энгельс должен был в ближайшие дни приехать обратно в Лондон. Он предполагал вернуться 27 августа, а прибыл 2 сентября 1887 г.³⁵

«Корректуры я получил, — писал Каутский Энгельсу, — большое спасибо за столь быстрое исполнение. Надеюсь, чтение не отняло у тебя слишком много времени и не слишком сильно нагнало на тебя скуку. Твоего суждения жду уже с великим нетерпением. Это мой первый опыт более крупной самостоятельной исторической работы. Думаю, что при этом у меня было два преимущества: во-первых, как марксист я всюду искал прежде всего экономические основания; во-вторых, как бывший католик я проявил больше понимания католичества, чем, с одной стороны, протестанты и, с другой, — «либеральные» католики, которые видят в папстве единственного врага.

Сколько полезны были мне некоторые твои советы, ты, вероятно, заметил. Введение, по моему первоначальному плану, должно было состоять только из одной главы. Но тема вынуждала меня постоянно расширять исследования и рассуждения. Я также передвинул вперед многое из 2 и 3 раздела, что позже слишком бы задержало дальнейший ход изыскания.

³³ Ibid., S. 208—209.

³⁴ Ibid., S. 209.

³⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 36, с. 583, 586, 701.

Диц в ужасе. Книга будет объемом в 25 листов. От нашего первоначального плана дать просто выдержки из основных произведений социалистов с кратким биографическим очерком по 50 пфенигов за томик я, разумеется, отошел довольно далеко»³⁶.

Нелегко себе представить, чтобы Энгельс, выразивший готовность читать в корректуре труд на интересующую его тему, вернул ее автору, не сопроводив запиской в несколько строчек, вроде той, к примеру, почтовой открытки, которой чуть позже он уведомил Каутского о приезде (ее-то Каутский включил в свою публикацию!)³⁷. Еще труднее представить, что Энгельс, коль скоро ему понравилось прочтенное, хотя бы в двух словах не поздравил автора с успехом, тем более — человека, к которому был расположен. И уже совсем невероятно, чтобы Каутский, если бы получил такую записку, не только не опубликовал ее, но даже и не упомянул.

Не будем подозревать Каутского в том, что он предпочел не публиковать записку из-за ее содержания. Ограничимся более осторожным выводом: познакомившись с работой Каутского о Томасе Море, Энгельс вернул автору корректуру без письменного выражения одобрения или согласия. Поздравлений тоже послано не было.

Здесь нам остается только пожалеть, что Энгельс так быстро возвратился из Истборна в Лондон. Останься он за его пределами на более длительный срок или окажись Каутский где-то в другом городе, мы, возможно, и располагали бы письменным свидетельством того, как Энгельс воспринял «Томаса Мора». Но оба они были теперь в Лондоне, часто встречались. Энгельс, конечно же, высказал Каутскому свое мнение о его работе. Этого автор ждал с нетерпением. Однако никаких современных свидетельств о содержании подобного разговора у нас нет. Лишь по косвенным данным можно судить о том, что Энгельс считал достоинством работы Каутского и чего не принял.

Сделаем, однако, еще одно уточнение: в первом издании «*Aus der Frühzeit des Marxismus*» письмо Энгельса от 17 VIII. 1887 г., где он высказал готовность читать «Мора» в «чистых листах», К. Каутский не снабдил никаким примечанием³⁸. Во втором издании, опубликовав письмо Каутского к Энгельсу, в котором тот благодарит за согласие читать корректуру, Б. Каутский пояснил, что речь идет о корректурах книги «Томас Мор и его утопия»³⁹. Но мы сделаем ложный вывод, если сочтем, что в 20-х числах августа 1887 г. Энгельс получил и, соответственно, прочел всю эту книгу. Вернемся к письму Каутского: книга издавалась, оказы-

³⁶ *Briefwechsel*, S. 209—210.

³⁷ *Briefwechsel*, S. 211; см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 36, с. 586.

³⁸ *Aus der Frühzeit des Marxismus*, S. 218—219.

³⁹ *Briefwechsel*, S. 209.

вается, отдельными выпусками. Это существенно меняет картину. В августе у Энгельса была корректура, скорее всего, первого выпуска, а не всей книги целиком. Косвенно это подтверждает и содержание письма. Каутский как бы оправдывается за непомерно разросшуюся вступительную часть. Книга выйдет в несколько раз большей, чем предполагалось. Если она была уже у Энгельса в руках, то с какой стати Каутский писал бы ему о том, каков будет ее объем?

Коль скоро Энгельс прочел еще только первый выпуск, неосмотрительно делать далеко идущие выводы из того, что корректура, возможно, была возвращена без всякого отзыва.

Но нельзя ли, хотя бы в общих чертах, восстановить историю создания и публикации этой книги Каутского?

И. Г. В. Диц издавал серию «Интернациональная библиотека». Книги выходили отдельными выпусками — по 50 пфенигов за каждый. Каутский обязался написать «Начала социализма» и хотел соединить в одном томике Мора и Мюнцера, однако так увлекся автором «Утопии», что посвятил ему всю книгу⁴⁰.

О том, как она издавалась, мы можем судить на основании надежных материалов. Дает их нам ежедневная немецкая социал-демократическая газета «*Berliner Volksblatt*», регулярно сообщавшая о появлении очередных выпусков «Интернациональной библиотеки». Работа Каутского о Море печаталась в 4 выпусках — с 13 по 16. Впервые о выходе в свет 13 выпуска было объявлено 1 октября 1887 г., 14—29 октября, 15—30 ноября, 16—20 декабря⁴¹.

Все это время Каутский жил в Лондоне (в Вену он уехал лишь в июне следующего года⁴²). Продолжал ли и здесь Энгельс чтение корректур «Томаса Мора», начатое в Истборне, мы не знаем. Никаких следов этого в переписке Энгельса нет. В августе он прочел, вероятно, корректуру первого выпуска, т. е. четверть книги. Как и когда познакомился он с книгой целиком и, главное, как воспринял основные положения Каутского, остается пока неизвестным.

Всякое упоминание о «Томасе Море» больше чем на три с половиной года исчезает из переписки Энгельса. Однако весной 1891 г. он рекомендует перевести эту книгу на французский язык. Казалось бы, какие еще нужны доказательства его отношения к книге? Особенно, если вспомнить слова Каутского о его, Энгельса, «полнейшем одобрении». Но не будем торопиться с выводами.

7 апреля 1891 г. Энгельс отправляет открытку Каутскому в Штутгарт и среди прочего пишет: «Некий эльзасец Анри Рае — сейчас он сидит в тюрьме, — который перевел «Женщину»

⁴⁰ Каутский К. Томас Мор и его утопия, с. 3.

⁴¹ См.: *Berliner Volksblatt*, 1887, №№ за соответствующие числа.

⁴² *Briefwechsel*, S. 212.

Бебеля, а теперь переводит под контролем Лауры Лафарг мое «Происхождение» [*«Происхождение семьи, частной собственности и государства»*. — А. Ш.], хочет знать, стоит ли заняться переводом твоего «Т. Мора». Я рекомендовал ему твою книгу, но в то же время написал, что попрошу тебя послать ему один экземпляр, чтобы он мог убедиться сам. Его адрес: А. Раве, заключенному, Poitiers (Vienne, France)»⁴³.

Обратим внимание, что о рекомендации книги Энгельс пишет как о чем-то уже совершенном. Публикация писем Каутского обнаруживает одну интересную подробность: весь текст, рекомендуемый переводчику «Т. Мора», целиком начертан рукою Энгельса и на письме Каутского от 5 апреля 1891 г.⁴⁴, которое лежало перед Энгельсом⁴⁵, когда он сообщал автору, в каких выражениях он отозвался о «Т. Море». Остается предположить, что эту рекомендацию Энгельс составил тоже 7 апреля (но перед открыткой Каутскому). Она была частью не дошедшего до нас полностью письма к Раве: опубликованный черновой набросок, где говорится о работе над переводом книги Энгельса⁴⁶, также, на наш взгляд, его часть.

Отрывок, посвященный «Т. Морю», Энгельс переписал, чтобы послать Каутскому, на свободное место только что полученного от него письма. Послал же он его лишь в конце месяца.

«Мою открытку относительно Раве, — писал Энгельс Каутскому 30 апреля 1891 г., — ты, вероятно, получил. Лаура Лафарг прочтает и исправит его перевод «Происхождения», иначе я вряд ли доверил бы ему это дело. За твоего «Мора», которого он хочет перевести, он возьмется, видимо, еще не скоро; он упомянул о «более выгодных, соответственно лучше оплачиваемых» работах, которые он должен сделать...»

Раве я написал о твоём «Море» следующее:

«Т. Мор» Каутского дает в общем правильный и во многих отношениях оригинальный очерк периода Возрождения в протестантских странах, в особенности в Англии. На фоне этого общего очерка исторических условий того времени выступает личность Т. Мора как сына своей эпохи. Итальянское и французское Возрождение, таким образом, стоят в книге лишь на заднем плане. На днях я напишу Каутскому и попрошу его прислать Вам свою книгу. Я думаю, что Вы найдете ее заслуживающей перевода»⁴⁷.

Раве как переводчиком Энгельс был не очень доволен. Сообщая Каутскому, что французский перевод «Происхождения семьи, частной собственности и государства» в основном уже готов, Энгельс 13 июня писал: «Между прочим, Раве, хотя он и из Страс-

⁴³ Briefwechsel, S. 292—293; Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 38, с. 61.

⁴⁴ Briefwechsel, S. 292.

⁴⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 38, с. 68.

⁴⁶ См. там же, с. 62.

⁴⁷ Там же, с. 69.

бурга, недостаточно знает немецкий язык; он допустил такие грубые ошибки, что Лауре Лафарг пришлось проделать колоссальную работу. Удивляюсь, как она вообще взялась за нее»⁴⁸.

Посылать Раве свою книжку Каутский не торопился, затерял адрес и просил Энгельса повторно ему его сообщить⁴⁹.

«Томас Мор» переводчика не вдохновил. Через два с половиной года Раве поставил Энгельс в известность, что переводить книгу Каутского не будет — ему не нравился ни стиль, ни содержание — и просил какой-нибудь другой работы. Раве, как видно, спрашивал, доволен ли Энгельс его переводом⁵⁰.

«Перевод моей книги, — деликатно отвечал Энгельс, — в настоящем его виде кажется мне вполне удовлетворительным, к тому же я несу за него свою долю ответственности, поскольку правил его в корректуре.

Стиль «Томаса Мора», действительно, покажется французской публике довольно тяжеловесным. Но в книге есть удачные вещи и отдельные исторические наброски, ценность которых не так уж недолговечна.

В настоящее время я не могу предложить Вам никакой книги для перевода, если найду что-нибудь, то сообщу Вам об этом»⁵¹.

Щадя авторское самолюбие Каутского, Энгельс не стал вдаваться в подробности, когда сообщал ему о письме Раве. Похвалив искусство Лауры Лафарг («Ее перевод сделан добросовестно и легко читается»), он как бы вскользь заметил: «Раве, который меньше заслуживает подобной оценки, снова написал мне. Он попробовал свои силы на твоём «Томасе Море». Но как это неудобоваримо! Дело в том, что он, оказывается, не вполне владеет немецким языком, хотя родом эльзасец и настоящая его фамилия, вероятно, Раве»⁵².

Итак, что мы можем извлечь из всей этой истории с рекомендацией «Томаса Мора» переводчику? Начнем с соображений, не имеющих прямого отношения к содержанию книги. Каутский был в ту пору одним из близких Энгельсу людей, жил на достаточно скромное жалованье, которое получал от Дица как редактор «*Neue Zeit*»⁵³, и на гонорары от публицистических статей. Перевод принес бы ему какие-то деньги. Излишне говорить, что Энгельс всегда

⁴⁸ Там же, с. 95.

⁴⁹ *Briefwechsel*, S. 304; ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 18, с. 107.

⁵⁰ О содержании письма Раве мы судим только по ответу Энгельса (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 170).

⁵¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 170.

⁵² Там же, с. 168; *Briefwechsel*, S. 399.

⁵³ См.: Rieck B. Die Gründung der «Neuen Zeit» und ihre Entwicklung von 1883 bis 1890. Ein Überblick. — In: *Jahrbuch für Geschichte*, Bd. 10. Berlin, 1974, S. 271, 278—279.

щедро делился своими средствами со многими единомышленниками. Он заботился и о защите их интересов перед издателями⁵⁴.

Когда он отдал свою книгу для перевода именно Раве, уже зная о его скромных способностях как переводчика, это было не только моральной поддержкой заключенного, но и материальной. Раве имел издателя, который выплачивал гонорары⁵⁵.

Уже в силу этого Энгельс должен был проявить известную снисходительность: какие бы возражения ни вызывала у него книга Каутского, ему было бы очень трудно написать, что она не заслуживает перевода. Такой отзыв был бы и по существу несправедлив, поскольку книга Каутского — лучше других опубликованных до нее работ о Море.

Отметим еще одно обстоятельство, и очень, на наш взгляд, существенное. Инициатива исходит не от Энгельса, не он *предлагает перевести «Томаса Мора»* и издать по-французски — он лишь поддерживает желание переводчика заняться этой книгой⁵⁶. Раве знает о ней понаслышке и, видимо, никогда не читал. Послать ему экземпляр Каутский должен не для работы над переводом, а пока лишь для того, чтобы Раве сам убедился, заслуживает ли она перевода⁵⁷.

Весьма знаменательны и суть рекомендации, и форма, в которую Энгельс ее облекает. Если бы Энгельс, к примеру, писал издателю и предлагал аннотацию для выпускаемого в продажу готового перевода, то можно было бы сказать, что перед нами некая «книготорговая уловка»: попытка предложить публике сочинение по истории социализма под видом книги о Возрождении. Но ведь Энгельс пишет человеку, который не сегодня-завтра эту книгу прочтет и сам будет решать, стоит ли ему заниматься ее переводом. В чем же смысл именно такой, обтекаемо-вежливой рекомендации? В том, что она предназначена не одному только Раве, но и Каутскому.

Не случайно, составив рекомендацию, Энгельс тут же переписывает ее на свободное место только что полученного письма от Каутского, чтобы передать ему текст буква в букву.

Нас озадачивает такая преднамеренная точность. Если, согласно утверждению Каутского, сделанному, правда, десятилетия спустя, Энгельс воспринял то, как написан «Томас Мор», с полнейшим одобрением, для чего передавать рекомендацию дословно? Ведь коль скоро Каутский в «полнейшем одобрении» его уверен, то дело яснее ясного и достаточно краткого сообщения, вроде: «Раве хочет знать, стоит ли переводить твою книгу, я ее рекомендовал, пошлал ему экземпляр». Т. е. сообщения, уже направленного Каутскому 7 апреля.

⁵⁴ См., например: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 126, 131.

⁵⁵ Там же, т. 38, с. 41, 44, 52, 61, 99; т. 39, с. 131.

⁵⁶ Там же, т. 38, с. 61, 69.

⁵⁷ Там же, т. 38, с. 61.

Необходимость дословного воспроизведения отзыва появляется, на наш взгляд, в том случае, если сам факт рекомендации книги именно этим лицом представляется ее автору неожиданным и вызывает желание узнать, в каких выражениях рекомендация составлена. Применительно к Каутскому это бы означало: он знал о серьезности высказанных ему Энгельсом возражений и должен был поэтому быть осведомлен, как рекомендована его книга. Энгельс не мог, разумеется, назвать достоинством книги то, что считал ее недостатком, а поскольку говорить здесь надо было о достоинствах, то приходилось, не касаясь расхождений, соответственно составить отзыв. Сам факт рекомендации не снимал расхождений, и на этот счет у Каутского не должно было возникнуть никаких сомнений.

Вернемся, однако, к письму. О чем оно говорит? О согласии рекомендующего с основной концепцией автора? Не будем вычитывать из текста того, чего там нет. Каутский «дает в общем правильный и во многих отношениях оригинальный очерк...» Но чего? Начала социализма? Об этом Энгельс не упоминает и словом. Каутский дает «очерк периода Возрождения в протестантских странах, в особенности в Англии». На фоне этого общего очерка исторических условий того времени выступает личность Мора как сына своей эпохи. Итальянское и французское Возрождение стоят лишь на заднем плане.

Еще однажды коснулся Энгельс «Томаса Мора», когда писал свою статью «Внешняя политика русского царизма» (декабрь 1889—февраль 1890 г.)⁵⁸: «В своей работе о Томасе Море Карл Каутский показал, каким образом первая форма буржуазного просвещения, «гуманизм» XV и XVI веков, в своем дальнейшем развитии превратилась в католический иезуитизм»⁵⁹.

Стоит особо подчеркнуть, что единственный раз, когда, помимо переписки, Энгельс упоминает эту книгу Каутского, он говорит о ней тоже применительно к Возрождению, но не применительно к социализму.

Из слов самого Энгельса вовсе не вытекает, что к тому, как Каутский трактовал роль Мора в истории социализма, Энгельс относился с полнейшим одобрением. Вспомним, как реагировал Энгельс на отказ Раве переводить книгу Каутского. Речь ведь шла не только о его тяжеловесном стиле. Выражения Раве, — как видно, достаточно резкие, — вынудили Энгельса вступить за Каутского: «... в книге есть удачные вещи и отдельные исторические наброски, ценность которых не так уж недолговечна»⁶⁰ (курсив мой. — А. Ш.). Значение этих «защитительных слов» станет еще более скромным, если учесть, что высказывает их именно

⁵⁸ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 11, 576—578.

⁵⁹ Там же, с. 21.

⁶⁰ Там же, т. 39, с. 170.

тот, кто прежде рекомендовал книгу переводчику⁶¹. Ясно, сколь далека такая оценка, высказанная Энгельсом, от провозглашенного Каутским позже «полнейшего одобрения».

Но существуют ли твердые основы, которые позволили бы избежать субъективизма при толковании косвенных данных? Есть ли надежные, документально зафиксированные свидетельства, которыми можно было бы руководствоваться? На наш взгляд, такие основы существуют, они — в книгах Энгельса и Каутского, где речь идет об одних и тех же исторических явлениях.

К сожалению, сохранившиеся косвенные свидетельства не дают возможности с уверенностью судить, что именно в книге Каутского Энгельсу нравилось, а что — нет. В изданных письмах Энгельса к Каутскому прямого ответа мы не нашли. Конечно, оценивая «Томаса Мора», Энгельс имел в виду и то, что обычно писали о Море буржуазные историки, а на этом фоне книга Каутского обретала явные достоинства. При тогдашнем, еще очень небольшом, количестве исторических работ, написанных с позиций материалистического понимания истории, всякую честную попытку следовало поддерживать, даже если она грешила определенными недостатками.

В задачи настоящей статьи не входит подробный анализ «Томаса Мора» в историографическом плане. Поэтому сам почерк Каутского-историка, его метод интерпретировать источники мы не будем разбирать в деталях, а ограничимся лишь несколькими примерами. Посмотрим, как доказывал Каутский свой тезис о том, что Мор — основатель утопического социализма и даже может быть причислен к новейшим социалистам.

«Ни один сколько-нибудь сведущий человек, — делает оговорку Каутский, — не станет утверждать, что цель, преследуемая Мором, была вполне тождественна тенденциям современного научного социализма... Ясно, что Мору во многих пунктах пришлось отступить от современного социализма. Подобно тому как он в политическом отношении, в некотором смысле, мог бы показаться реакционером (если быть настолько безрассудным, чтобы прикладывать к человеку XVI в. мерку XX столетия), противником всякого народного движения и поборником конституционной монархии, так и социализм Мора в экономическом отношении приходится во многих пунктах считать отсталым. Не этому приходится удивляться, а тому, что, несмотря на все неблагоприятные условия, моровский социализм наряду с отсталыми чертами, тем не менее обнаруживает существеннейшие признаки современного социализма. Поэтому Мора с полным правом можно причислить к новейшим социалистам»⁶².

⁶¹ Обратим внимание на изящество формулировки: «Я думаю, что Вы найдете ее заслуживающей перевода» (курсив мой. — А. Ш.) (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 38, с. 69).

⁶² Каутский К. Томас Мор и его утопия, с. 238, 240—241.

Отметив «несовременные стороны его идеала» (прикрепление человека к определенному ремеслу, наличие рабов, класса, трудящегося на других, ограничение потребностей), Каутский принялся исследовать «те признаки моровского социализма, которые у него общи с современным»⁶³.

Мировая торговля преодолела ограниченность общины. «Раз капитализму удалось сплотить маленькие общины в нацию, то стремления его пошли и дальше — он должен был растворить в нации все сословия. Этим тенденциям капитализма вполне соответствует моровский коммунизм. Он национален в противоположность коммунизму прихода или сословия прежних времен...»⁶⁴.

Итак, по Каутскому, первой чертой моровского социализма, общей с социализмом конца XIX в., является масштабность идеала — изображается не маленькая, замкнутая община, а большое государство. Тезис Каутского о том, будто Мор не только обязал всю нацию держаться одного и того же строя, но и проводил идею экономической централизации, оказал известное влияние на работы различных авторов и нуждается в специальном рассмотрении.

«Утопийский сенат, — писал Каутский, — состоит из представителей различных общин; эти депутаты нации организуют производство, устанавливают количество необходимых товаров и изыскивают средства к их изготовлению; на основании этой статистики и распределяется между общинами работа»⁶⁵.

Однако этот столь важный тезис Каутского не находит никакого подтверждения в текстах «Утопии». На самом деле роль «депутатов нации» в хозяйственной жизни была куда скромнее. Они вовсе не выступали организаторами производства в масштабе всей страны, не устанавливали количества необходимых товаров и не распределяли работы по их изготовлению между общинами. Все это было внутренним делом каждого из 54 городов-государств. О каком-либо планировании производства в масштабе всей страны и соответствующем распределении заданий между отдельными городами в «Утопии» нет ни слова. Речь в «Утопии» не идет о планировании как неких мерах или наметках, предшествующих самому производству. Напротив, говорится о другом: не о планировании производства, а о перераспределении уже произведенного, перераспределении, вызванном чрезвычайными обстоятельствами. Надо особенно подчеркнуть, что имеется в виду перераспределение сельскохозяйственных продуктов как мера, продиктованная недородом или неурожаем в отдельных областях. Естественно, что происходит это, когда полевые работы закончены и видно, насколько полны закрома.

⁶³ Там же, с. 241. 243—244, 245—246.

⁶⁴ Там же, с. 246.

⁶⁵ Там же.

«Как только в амауротском сенате, который, как я сказал, — писал Мор, — ежегодно составляется из трех лиц от каждого города, станет известным, где и каких продуктов особенно много и, наоборот, что и где уродилось особенно скудно, то недостаток в одном месте немедленно восполняют обилием в другом»⁶⁶.

В тексте, как видим, нет ни планирования производства, ни распределения работы «на основании статистики». Регламентация, столь характерная для средневекового города, во времена Мора еще очень и очень давала себя чувствовать. А ведь она тоже была своеобразной формой планирования. Кстати, для утопийцев, как и для всех современников Мора, предсказывать на год вперед, сколько родит земля, — дело совершенно безнадежное. Поэтому утопийцы осенью и откладывают двухгодичный запас — «ввиду неизвестности урожая следующего года»⁶⁷.

Даже когда Мор представляет себе весь остров единым целым, он не думает о нем как четко отлаженном хозяйственном организме, управляемом из центра, — он думает о нем как об одном семействе, все члены которого охотно спешат друг другу на выручку. Когда одна община отдает часть своего урожая другой, пострадавшей от недорода, Мор видит в этом не просто рациональную экономическую меру, итог продуманного «планирования», а прежде всего — акт естественного человеколюбия и подлинной гражданственности.

«И утопийцы устраивают это бесплатно, не получая в свою очередь ничего от тех, кому дарят. Но то, что они дают из своих достатков какому-либо городу, не требуя от него ничего обратно, они получают в случае нужды от другого города без всякого вознаграждения. Таким образом весь остров составляет как бы одно семейство»⁶⁸.

Непредубежденный анализ отрывка «Утопии», говорящего о хозяйственных функциях амауротского сената, показывает, что не только учение о государственном планировании экономики, разработанное научным социализмом, но и достаточно еще примитивные «планирующие начала» Сен-Симона имеют мало общего с простым проявлением дружеской взаимовыручки утопийцев в случае недорода.

Дабы не исказить исторической перспективы и действительно понять всю самобытность Мора, эти его мысли надо сопоставлять не с социалистическими теориями конца XIX в., а с сочинениями гуманистов, в которых те наставляли князей, как им следует печься о народе, когда в одном конце государства ломаются закрома, а в другом — голод.

⁶⁶ Мор Т. Утопия. М.: Л., 1947, с. 130 (далее — Утопия). Смысли на латинский текст даются по изданию: The Complete Works of St. Thomas More, v. 4, 1965, p. 148 (далее — Utopia).

⁶⁷ Утопия, с. 131; Utopia, p. 148.

⁶⁸ Утопия, с. 130; Utopia, p. 148.

Желая как можно больше сблизить воззрения Мора с «новейшим социализмом», Каутский произвольно приписывал утопийцам то, чего они и не знали. «Отдельные общины, — продолжал Каутский, — не выменивают своих изделий на изделия, изготовленные другой общиной. Каждая работает для всей нации. Поэтому-то только последняя, а не отдельная община является собственницей средств производства, а также всей земли» (курсив Каутского)⁶⁹.

Это утверждение противоречит тексту. По мысли Мора, каждая из 54 общин (городов-государств, полисов, *civitas*) Утопии — в хозяйственном отношении самодовлеющее целое, в нормальных условиях не зависимое от остальных. Гражданам одного города-государства даже не дозволяется без разрешения правителя отправляться на территорию другого. Границы между ними блюдутся. Община стоит на принципе автаркии. Основа всей хозяйственной жизни в Утопии — это именно отдельный город с окружающими его угодьями. Как бы этого и ни хотелось Каутскому, развитие мировой торговли непосредственного влияния на идеальную общину Мора не оказало. До представления о плановой социалистической экономике в масштабе всей нации было еще очень и очень далеко.

Уверяя, будто только нация является собственницей средств производства и всей земли, Каутский опять «подтягивает» утопийские порядки до принципов современного ему учения о социализме. В каждом городе-государстве, как видно из текста, земля принадлежала общине, т. е. именно этому городу-государству, а не всей нации⁷⁰. То же самое следует сказать и о средствах производства, хотя иногда и выдвигают предположение, что орудия труда, например, принадлежали не всей общине, а отдельному «семейству»⁷¹.

«И не отдельная община, — продолжает Каутский, — но все государство продает излишек продуктов, в виде товаров, за границу. В его пользу поступает, стало быть, и уплата. Золото и серебро образуют национальный военный фонд»⁷². Конечно, Каутскому желательнее увидеть в Утопии «общенациональную» монополию внешней торговли, чем считать, что ее ведут отдельные города-государства. Тексты не позволяют решить нам этот вопрос. Не позволяют они и судить с уверенностью о «национальном военном фонде». Не исключено, что золото и серебро были достоянием каждой общины, а не только «национального фонда». Каждый город, видно, заковывал собственных рабов в золотые кандалы и изготовлял ночные горшки из золота для собственных

⁶⁹ Каутский К. Томас Мор и его утопия, с. 246—247.

⁷⁰ Утопия, с. 103; *Utopia*, p. 114.

⁷¹ Ср.: Воллин В. П. История социалистических идей. Часть первая. М.; Л., 1928, с. 140.

⁷² Каутский К. Томас Мор и его утопия, с. 247.

граждан. Рассказывая о золоте и серебре, Мор заметил, что «утопийцы имеют повсюду эти драгоценности в превышающем вероятие количестве» (курсив мой. — А. Ш.)⁷³.

Короче говоря, как бы мы ни подходили к текстам, допускающим различное толкование, — и с позиций общенациональной экономики, и с позиций хозяйства самодовлеющей общины, — мы не можем обойти того факта, что Мор до обидного скупно высказывается обо всем, касающемся экономических проблем страны в целом, но подробно повествует о хозяйственной жизни города и его округа. Мор живет в эпоху складывающихся больших национальных государств, но в своем стремлении не отстать от века он и собственное образцовое большое государство мыслит как федерацию многократно повторенных идеальных полисов.

Каутский находит, что особенно сближает коммунизм Мора с социализмом конца XIX в. отношение к труду. Равенство «всех членов нации, которое при капиталистическом строе сводится только к равенству всех условий конкуренции, должно было повести у Мора, в его коммунизме, к равной для всех обязанности работать. Этот великий принцип теснейшим образом связывает Мора с новейшим социализмом и вместе с тем резко отличает его от платоновского, являющегося коммунизмом лентяев и эксплуататоров»⁷⁴.

Естественно, что Мор по сравнению с Платоном сделал тут огромный шаг вперед. Его заслуги очевидны, но тем не менее он еще во власти многих предубеждений своего времени. Каутский идеализирует отношение Мора к труду. Физический труд был для утопийцев «телесным рабством»⁷⁵. Желая как можно теснее связать Мора с «новейшим социализмом», Каутский не находит здесь нужным об этом упомянуть. Да и число людей, которым в Утопии даровалась привилегия не работать физически, Каутский преуменьшает: «От общего для всех обязательного труда только в редких, исключительных случаях можно быть уволенным: изо всех людей, способных к работе, от него освобождено всего несколько ученых»⁷⁶. Мор, правда, иного мнения: в каждом городе и округе освобождены от работы не более пятисот человек⁷⁷. Поскольку в Утопии 54 города, то и «освобожденных от труда» не «всего несколько ученых», как уверял Каутский, а куда боле!

Ограничимся этими примерами. Они достаточно ясно показывают, как Каутский осовременил «Утопию», дабы искусственно

⁷³ Утопия, с. 131; *Utopia*, p. 148.

⁷⁴ Каутский К. Томас Мор и его утопия, с. 247.

⁷⁵ Утопия, с. 120; *Utopia*, p. 134. Подробнее см.: Штекли А. Э. «Город Солнца»: утопия и наука, с. 255—256, 260—263; Он же. «Утопия» Томаса Мора: труд и распределение. — В кн.: Из истории социальных движений и общественной мысли (в печати).

⁷⁶ Каутский К. Томас Мор и его утопия, с. 247.

⁷⁷ Утопия, с. 117; *Utopia*, p. 132.

«подтянуть» утопийские порядки к принципам «нового социализма».

Примеры эти мы привели не для того, чтобы утверждать, будто именно в них Энгельс видел слабость выдвинутой Каутским точки зрения. Дело было не в частности, а в расхождении, которое наложило отпечаток на всю книгу. И расхождение это, на наш взгляд, заключалось в разных ответах на вопрос, когда появился пролетариат. Как и Энгельс, Каутский признавал, что социализм зарождается лишь с возникновением пролетариата. Но если Энгельс считал, что пролетариат возник только в ходе промышленного переворота, то Каутский был уверен в ином (хотя, случилось, и не хотел признавать этого прямо, по крайней мере перед Энгельсом⁷⁸): новый, отличающийся от античного, пролетариат, по его мнению, образовался при разложении эксплуатируемых классов, уже в XV столетии существовал класс (курсив мой. — А. Ш.) свободных пролетариев⁷⁹. От этого зависел и ответ на вопрос, в какую эпоху возник социализм и кто был его основателем.

Констатировать расхождение между важной посылкой книги Каутского и теорией, ранее изложенной в «Анти-Дюринге», — еще не значит показать, что мнение, выдвинутое Каутским, воспринималось Энгельсом как нечто недопустимое. Известно, что Энгельс всю свою жизнь проявлял самый живой интерес к новейшим достижениям науки, новым публикациям и новым идеям. Он никогда не становился по отношению к своим молодым сотрудникам в позу ментора. Он внимательно изучал новые материалы, видя в этом возможность углубить собственные исследования, дополнить их и, если нужно, что-то исправить. Вспомним, как интересовался он занятиями Каутского историей революционных анабаптистов⁸⁰ и как радовался его успеху, говоря, что использует его материалы при переработке «Крестьянской войны в Германии»⁸¹. Энгельс всегда с признательностью принимал указания на малейшую неточность, вплоть до незамеченной опечатки⁸².

Если бы Каутский в общем правильно оценил значение «мордовского социализма», то Энгельс, надо думать, воспользовался бы его книгой, — так же, как он позже хотел это сделать с материалами, касающимися анабаптистов, — чтобы расширить характеристику созданных в XVI—XVII вв. утопических изображений идеального общественного строя.

Мы много говорили о различии во взглядах Энгельса и Каутского на начало социализма. Если хоть в чем-то Энгельс увидел

⁷⁸ *Briefwechsel*, S. 442.

⁷⁹ Каутский К. Томас Мор и его утопия, с. 33.

⁸⁰ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 368.

⁸¹ Там же, с. 399.

⁸² См., например, там же, с. 224—225; *Briefwechsel*, S. 404—405.

бы здесь правоту Каутского, то он с присущей ему верностью исторической истине не замедлил бы восстановить упущенное.

Сопоставим некоторые факты. Последний, четвертый выпуск «Томаса Мора» вышел из печати в канун 1888 г. Три года спустя на запрос Раве о книге Каутского Энгельс дипломатично ответил: «Я думаю, что Вы найдете ее заслуживающей перевода». В ту пору готовилось новое издание «Развития социализма от утопии к науке»⁸³. Зимой и весной Энгельс неоднократно упоминал об этом в письмах: «Развитие социализма» «я лишь сделаю, по возможности, несколько более популярным»⁸⁴. Он хотел просмотреть текст, дополнить его и снабдить новым введением⁸⁵. Это «Предисловие» к 4 немецкому изданию «Развития социализма от утопии к науке» было написано 12 мая 1891 г., т. е. без малого две недели спустя после письма к Каутскому, где речь шла о его «Море».

«Настоящее издание, — отмечал в «Предисловии» Энгельс, — подверглось некоторым незначительным изменениям; более важные дополнения сделаны только в двух местах: в первой главе о Сен-Симоне, которому ранее было отведено слишком мало места по сравнению с Фурье и Оуэном, и в конце третьей главы, о «трестах», новой форме производства, которая тем временем приобрела важное значение»⁸⁶.

Никаких изменений, касающихся начала социализма, которые можно было бы приписать знакомству с «Мором» Каутского, Энгельс, разумеется, не сделал. Напомним, что Маркс придавал большое значение этой работе Энгельса. Он назвал ее «введением в научный социализм»⁸⁷. Естественно, что и общая концепция развития социализма, и, в частности, вопрос о том, на какой стадии становления капитализма осознанная противоположность между рабочими и капиталистами порождает социалистические идеи, остались у Энгельса неизменными.

Все сведения, которыми мы располагаем относительно поправок, дополнений, работы над предисловиями к переизданиям «Развития социализма от утопии к науке» и ее новым переводам, проходившей с момента появления книги Каутского вплоть до смерти Энгельса⁸⁸, как и высказывания на эту тему, убедительно свидетельствуют, что Энгельс ни на йоту не отступал от своего представления о возникновении и развитии социализма.

Отношение Энгельса к «Томасу Морю» еще раз свидетельствует об его умении щадить авторское самолюбие близких ему лю-

⁸³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 38, с. 33, 44, 503.

⁸⁴ Там же, с. 37.

⁸⁵ Там же, с. 42, 44, 47.

⁸⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 213; см. также: т. 22, с. 618; т. 20, с. 669—670, 672—673.

⁸⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 245.

⁸⁸ Перечень изданий см.: Прижизненные публикации и издания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса.

дей, не подавлять их самостоятельности — более молодых и менее опытных — собственным авторитетом и терпимо воспринимать их «новации», даже если они шли вразрез с его взглядами, коль скоро они не причиняли вреда насущным задачам пролетарского движения⁸⁹ и в известном смысле содействовали политическому и культурному просвещению масс⁹⁰.

Однако Каутский не сумел понять ни деликатности Энгельса, ни всей глубины и продуманности его представлений о возникновении и развитии социалистической мысли. Это ясно проявилось несколько лет спустя, когда Каутский вместе с другими авторами решил, не прибегая к советам Энгельса, писать подробную историю социализма.

В самом начале 1894 г. Энгельсу через третьих лиц стало известно, что достаточно близкие к нему люди, Каутский и Бернштейн, выдававшие себя за его верных учеников и последователей, совершили трудно объяснимый поступок: они решили создать многотомную общую «Историю социализма и рабочего движения» без его участия.

Почти полтора года спустя Каутский, испытывая трудности с продолжением «Истории социализма», как ни в чем не бывало предложил Энгельсу написать для них том, посвященный Интернационалу⁹¹. Энгельс, уже тяжело больной, был вынужден вернуться к событиям, доставившим ему немало огорчений. Письму от 21 мая 1895 г. суждено было стать его последним письмом к Каутскому⁹².

Здесь нет возможности с должной доскональностью анализировать этот важнейший документ. Однако это необходимо, чтобы разобраться в обстоятельствах, связанных с написанием и публикацией «Истории социализма в отдельных очерках». Это важно не только в историографическом плане, не только для оценки труда, многие десятилетия оказывавшего влияние на историков и популяризаторов социалистической мысли. Еще важнее понять, как

⁸⁹ Можно согласиться с Каутским, когда он говорит: «Современное социалистическое движение так же мало выигрывает от благоприятного суждения о Море, как мало оно потеряло бы от того, если бы отнеслись к Мору отрицательно» (Каутский К. Томас Мор и его утопия, с. 3). Однако от того, добавим, насколько объективно исследуется подлинное значение Мора, в выигрыше или проигрыше оказывается марксистская историография.

⁹⁰ В статье «Пролетарская революция и ренегат Каутский» В. И. Ленин писал: «Мы знаем из многих работ Каутского, что он умел быть марксистским историком, что такие работы его останутся прочным достоянием пролетариата, несмотря на позднейшее ренегатство» (Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 37, с. 278). Высокая эта оценка не должна, разумеется, механически распространяться на все, что вышло из-под пера Каутского-историка до его ренегатства.

⁹¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 398, 504; Briefwechsel, S. 431—432.

⁹² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 397—400; Briefwechsel, S. 431—444.

далеко уже тогда заходил Каутский в своем стремлении противопоставлять Энгельсу собственные суждения. Тем более что новые публикации писем Каутского и Бернштейна, в этой связи советскими историками совершенно не использованные, дают много дополнительных сведений. Поскольку последнее письмо Энгельса к Каутскому, как и события, предшествовавшие выпуску «Истории социализма в отдельных очерках», стало темой нашей специальной работы⁹³, мы ограничимся тут самым необходимым.

«Некоторое время тому назад, — писал Энгельс Каутскому 21 мая 1895 г., — вы предприняли издание «Истории социализма». Из всех людей на свете тогда был лишь один, — это я могу сказать наверняка, — сотрудничество которого в этом деле казалось совершенно необходимым, и это был я. Я могу даже сказать, что без моей помощи в подобной работе в настоящее время неизбежны ошибки и пробелы. И вы знали это не хуже меня. Но из всех мало-мальски пригодных для этой цели людей именно я был единственным, кого не пригласили сотрудничать. У вас, следовательно, должно быть, были очень веские основания для того, чтобы исключить именно меня. Я не жалуясь на это, отнюдь нет. Вы имели полное право так поступить. Я лишь констатирую факт»⁹⁴.

Каутский пытался оправдаться⁹⁵, а после смерти Энгельса долго утаивал эту часть письма. Когда же он опубликовал его целиком, то, чтобы выгородить себя, не постеснялся говорить об «ошибке памяти», которая была-де вызвана тяжелой болезнью Энгельса. Этим якобы объясняются как тон, так и содержание его письма от 21 мая⁹⁶.

Письма Каутского, на которые отвечал Энгельс, дают возможность повести исследование в новом направлении. Обращение к прессе тех лет, к книготорговым проспектам и объявлениям издательства о книжных новинках позволило нам в деталях восстановить происшедшее. Мы убеждаемся, что не Энгельсу «изменила память» — Каутский «подправил факты», одни «передвинул», о других умолчал.

«Что меня, однако, задело, — цитируем дальше письмо Энгельса, — да и то на один лишь миг — это та странная таинственность, которой вы окружили все это дело по отношению ко мне, в то время как о нем говорили решительно все. Лишь через третьих лиц я узнал о вашем замысле, лишь по печатному проспекту ознакомился с планом издания»⁹⁷.

Публикуя полностью это письмо в 1935 г., Каутский старался создать впечатление, будто именно здесь память-то и изменила

⁹³ См.: Штекли А. Э. Энгельс и издание «Истории социализма в отдельных очерках». — В кн.: История социалистических учений (в печати).

⁹⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 397—398.

⁹⁵ Briefwechsel, S. 438—443.

⁹⁶ Ibid., S. 437—438.

⁹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 398.

больному Энгельсу. Энгельс пишет, что по печатному проспекту ознакомился с планом издания? Проспект был опубликован, утверждал Каутский, в августе 1894 г., а Энгельс еще раньше был посвящен Бернштейном в суть дела.

Действительно, издатель И. Г. В. Диц публиковал проспект, датированный 15 августа. Нам удалось его разыскать⁹⁸. Но это не тот проспект, который имел в виду Энгельс! Речь в его письме шла о знакомстве с проспектом, которое предшествовало и разговору с Бернштейном, и сообщению самого Каутского о затянном издании⁹⁹. Следовательно, существовал какой-то предварительный проспект, о нем было объявлено в печати, и относиться он должен к январю 1894 г. Нам удалось отыскать и его следы. В № 18 социал-демократического еженедельника «*Neue Zeit*», передовица которого датирована 24 января, сообщалось, что четырехтомная «История социализма и рабочего движения» готовится в издательстве Дица, а первый ее том, выпускаемый Бернштейном и Каутским, появится из печати еще в этом году¹⁰⁰. Сообщение штутгартского журнала было повторено и только что начавшей выходить в Берлине еженедельной газетой «*Sozialdemokrat*»¹⁰¹.

Энгельс был постоянным подписчиком «*Neue Zeit*». Да и первый номер нового органа германской социал-демократической партии он, надо думать, не обошел вниманием. Можно представить себе реакцию Энгельса, когда из печатного объявления он узнает, что первый том уже в текущем году выйдет в свет, а его авторы, столь на словах к нему расположенные, упрямо хранят молчание!

«Ни от тебя, ни от Эде [т. е. Бернштейна. — А. Ш.], — продолжал Энгельс, — ни слова; казалось, что у вас совесть не чиста. К тому же еще осторожные расспросы разных людей — так, между прочим, — как я отношусь к этому делу, отказался ли я от сотрудничества и т. д. И, наконец, когда молчать уже было больше нельзя, милейший Эде заговорил об этом деле, со смущением и растерянностью, приличествуемыми при более неблагоприятном поступке, — в то время как ничего дурного не произошло, за исключением этой смешной комедии, которая, кстати, как может подтвердить Луиза, доставила мне несколько поистине веселых минут.

Ну, хорошо. Вы поставили меня перед свершившимся фактом: «История социализма» без моего сотрудничества. С этим фактом

⁹⁸ Проспект печатался на обложках, в которых рассматривались выпуски «Истории социализма в отдельных очерках». При переплете их обычно выбрасывали. В одном из экземпляров, принадлежащих Библиотеке ИМЛ при ЦК КПСС, они сохранились. Подробное объяснение о предстоящем издании было напечатано также в газете «Социал-демократ» (*Der Sozialdemokrat*, 30. August 1894).

⁹⁹ См.: *Briefwechsel*, S. 399—400.

¹⁰⁰ См.: *Die Neue Zeit*, 12. Jg., 1894, S. 576.

¹⁰¹ См.: *Der Sozialdemokrat*, 17. Februar 1894.

я с самого начала не протестуя, согласился. Но этот вами же созданный факт вы не можете уже зачеркнуть, не можете его игнорировать, в случае если это вам почему-либо заблагорассудится. Точно так же и я не могу зачеркнуть этот факт»¹⁰².

Разговор с Бернштейном происходил, по всей вероятности, в последних числах января или первых числах февраля — еще до того, как Энгельс получил из Штутгарта письмо, датированное 7 II.1894 г., где Каутский впервые упомянул об «Истории социализма»¹⁰³.

Каутский, повторяем, все это очень долго скрывал. Сразу же после смерти Энгельса (уже в августе!) он попытался представить дело так, будто Энгельс, несмотря на критические замечания по поводу «Истории социализма», был и здесь советником, всегда готовым помочь. Опубликовав только часть письма от 21 мая 1895 г., Каутский счел возможным говорить о живой заинтересованности, жажде творчества и даже юморе, проявленных Энгельсом в последних письмах. О возмущении и горечи — ни слова¹⁰⁴.

Поддаваться уверениям Каутского нет резонов. Мы должны постоянно помнить: «История социализма» была задумана без ведома Энгельса, втайне от него. Ни о теоретических основах работы, ни о ее плане, ни о ее содержании с ним предварительно не советовались. Он был поставлен перед свершившимся фактом: «История социализма» без его сотрудничества. У авторов, «следовательно, — процитируем еще раз слова Энгельса, — должно быть, были очень веские основания для того, чтобы исключить именно меня»¹⁰⁵.

Часть «Истории социализма в отдельных очерках», посвященную Мору, Энгельс, вопреки распространенному мнению, не получал. Вторая половина первого тома, где была эта глава, вышла из печати уже после смерти Энгельса¹⁰⁶.

Новые вариации Каутского, касающиеся Мора, звучали по-прежнему категорически. К особенностям «Утопии» он причислял: «распространение коммунизма на большое национальное государство, обоснование общества на коммунизме производства, примирение коммунизма с единобрачием и семьей, а также, при полном сохранении демократического духа, с наукой. Во всех этих отношениях коммунизм Мора отличается от всех предшествовавших ему форм коммунизма, но зато все его характерные черты более, или менее ясно выражены, хотя и не всегда все вместе, во всех тех, явившихся после Мора, формах коммунизма, которые имели ка-

¹⁰² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 398.

¹⁰³ Briefwechsel, S. 399—400. Письмо от 7.2.1894 г. в издании 1935 г. отсутствовало.

¹⁰⁴ См.: Die Neue Zeit, 13. Jg., 1895, S. 645—647.

¹⁰⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 397.

¹⁰⁶ См.: Der Sozialdemokrat, 26 September 1895.

кое-нибудь значение. «Утопией» Мора начинается современный социализм (курсив Каутского)¹⁰⁷.

Не будем повторять приведенных выше высказываний Энгельса относительно начала социализма. И без этого ясно, что Каутский упрямо проводит собственную точку зрения.

Начиная современный социализм с «Утопии», Каутский тем не менее считал нужным сделать оговорки: «Правда, в некоторых частностях ее сказывается отсталость ее эпохи. Ставя, например, женщину выше, чем это вообще делалось в XVI веке, открывая ей доступ к науке, «Утопия» все-таки подчиняет женщину мужчине; она прикрепляет каждого к известному ремеслу, хотя допускает известные исключения; в ней встречаются даже принудительные работы».

Однако все это, по мнению Каутского, не лишает «Утопию» ее исключительного места в истории социализма: «многие из позднейших социалистических систем, особенно новейшие, блещут всевозможными более богатыми и сложными учреждениями, но как бы великолепны и как бы современны ни были эти социальные построения, основы их те же, что и в «Утопии». *Дальше этого социализм до первой половины XIX столетия не пошел*»¹⁰⁸.

Нас может озадачить такое представление Каутского о статичности, если не сказать застойности, в истории социалистических идей. Что это — случайная и неудачная формулировка, вызванная чрезмерным увлечением «Утопией»? Или твердое его мнение о месте Мора в истории социализма?

Энгельс рассматривал социализм в развитии, да и само его возникновение связывал с совершенно определенной ступенью в истории капиталистического способа производства: не с эпохой так называемого первоначального накопления, а с наступлением промышленной революции. Ведь Энгельс не случайно делал различие между собственно социалистическими и коммунистическими системами, между «уже прямо коммунистическими теориями (Морелли и Мабли)» и более ранними утопическими изображениями идеального общественного строя.

Приходится признать, что у Каутского было иное, чем у Энгельса, представление об истории утопического социализма. Для него не произведения Сен-Симона, Фурье и Оуэна, а именно «Утопия» — высшее достижение домарксистской социалистической мысли. «До основания научного социализма Марксом и Энгельсом, — писал Каутский, — т. е. в течение трехсот лет слишком, социалистические идеи не выходили за пределы, намеченные Мором»¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Die Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen von E. Bernstein, C. Hugo, K. Kautsky, P. Lafargue, Franz Mehring, G. Plechanow, Bd. 1, Th. 2. Stuttgart, 1895. В настоящей статье русский перевод цитируется по изданию: Каутский К., Лафарг П., Гуго К., Бернштейн Э. История социализма в монографиях. Часть вторая. Изд. второе. СПб., 1907. с. 27.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Там же. с. 29.

Под пером Каутского «утопийский социализм» приобретал не только неисторический, а прямо-таки внеисторический характер.

«Сочинение, которое буржуазным историкам кажется шуткой или забавой, — продолжал Каутский, — сделалось поворотным пунктом в истории человеческой мысли; в истории социализма им началась эпоха, обнимающая несколько столетий, оно дало форму социализма, непосредственно предшествующую той его форме, в которой он завоеует весь мир»¹¹⁰.

Эти категорические положения относительно значения «Утопии» Каутский сохранил и при переизданиях¹¹¹.

Надо думать, что сама попытка изобразить порядки утопийцев как «форму социализма, непосредственно предшествующую той его форме, в которой он завоеует весь мир», т. е. научного социализма, говорит о сомнительной научной ценности подобных откровений Каутского.

Рассматривая теоретические вопросы истории социалистической мысли, не следует забывать, что столь распространенный в марксистской литературе тезис, изображающий Томаса Мора основателем утопического социализма, восходит к Каутскому, и нет свидетельств, которые говорили бы о согласии с ним Энгельса. Напротив, Энгельс до последних дней жизни отстаивал свою точку зрения. В том, что Каутский и Бернштейн выдавали за начальный этап истории социализма, Энгельс видел лишь его «предысторию»¹¹².

¹¹⁰ Там же.

¹¹¹ Справедливости ради отметим, что в «Предшественниках» Каутский несколько изменил свою формулировку, касающуюся Мора. Если в посвященной ему книге Томас Мор именовался «отцом утопического социализма» (Op. cit., S. 338), то теперь говорилось: «С Томаса Мора начинается буржуазный, филантропический, утопический коммунизм» (Die Vorläufer des Neueren Sozialismus, S. 1).

¹¹² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 368.





ПРИЛОЖЕНИЯ



ПУБЛИКАЦИИ

Публикуемое здесь письмо Т. Мора голландскому теологу Мартину ван Дорпу (1455—1525) было написано с целью защитить Эразма Роттердамского от несправедливых обвинений. (В предисловии к «Похвале Глупости» Эразм специально просил Мора о такой защите).

Письму Мора предшествовали следующие обстоятельства. После издания «Похвалы Глупости» в сентябре 1514 г. М. Дорп отправил Эразму длинное письмо, в котором выражал недовольство этой книгой, а также выступал против работы Эразма над изданием греческого текста Нового Завета и исправлением перевода Священного Писания на латинский язык. Переписанные экземпляры письма М. Дорпа оказались в руках других людей раньше, чем само письмо дошло до адресата. Эразм ответил Дорпу лишь в конце мая 1515 г. (Этот ответ позднее издавался обыкновенно вместе с «Похвалой Глупости». После отправления своего письма Эразм обработал его для публикации.) М. Дорп ответил * на первый, более краткий вариант письма, который до нашего времени не сохранился. Второе письмо Дорпа было жестче первого — в это время Дорп уже преподавал теологию в Лувенском университете и поддерживал лувенских теологов. Ответное письмо Эразма не сохранилось. Подлинник письма Мора — тоже. Переписанный кем-то экземпляр, пережив и автора, и адресата, попал в Парижскую Национальную Библиотеку; другой экземпляр, направленный в Базель Эразму и его друзьям, оказался в библиотеке г. Селеста.

Известное письмо Эразма к Дорпу делилось на 35 небольших главков, содержание которых близко к тому, что пишет Мор. Письмо же Мора строится так: 1. Уверения в дружбе и любви к Дорпу, т. к. друзья Эразма — друзья Мора. Огорчения по поводу несостоявшейся встречи. 2. Рассказ о впечатлении, которое произвели письма Дорпа к Эразму на собеседников Мора. 3. Невысокое мнение Мора о стиле писем Дорпа к Эразму. 4. Несогласие Мора с нападками на «Похвалу Глупости», поэтов, грамматиков, на работу Эразма по изданию Нового Завета с исправлениями и комментариями, а также удивление мнением Дорпа о ненужности знания греческой литературы. 5. Защита Эразма, Мор предостерегает Дорпа, что многие люди могут заподозрить его в зависти к Эразму. 6. Похвальное слово филологии. 7. Мор против невежественных теологов, занятых схоластическими умствованиями. 8. Цитаты из письма Дорпа к Эразму. 9. Славословие Эразму. 10. Рассуждение о мнимом превосходстве Лувенского и

* Письма М. Дорпа опубликованы в кн.: *Op. er.*, II, 304, 347. Ответ Эразма там же (II, 337).

Парижского университетов над другими*. 11. Неправомерность объединения Лувена и Парижа, т. к. нельзя объединять реалистов и номиналистов. 12. Диалектика — оружие для постижения других наук. Ссылка на Аристотеля и Порфирия. 13. Отрицательное отношение Мора к схоластическому изучению грамматики и диалектики. 14. Эразм осуждает не всех теологов, а невежественных и недостойных. Дорп намеренно неправильно излагает слова Эразма. 15. Недостаточно знать наизусть Священное Писание, необходимо понимать его. Понимание же невозможно без знания языка, на котором писали отцы церкви. 16. Невежество некоторых теологов, берущихся толковать Священное Писание. Смехотворная история на обеде у итальянского купца. 17. Библия трудна для понимания. Постигание текстов Священного Писания труднее и полезнее, чем схоластические штудии. 18. Всё, необходимое для спасения, сказано в Священных книгах, в старинных переводах этих книг, в церковных установлениях, а не в «Суммах» теологов. 19. Увлекающиеся схоластическими умствованиями нередко пренебрегают сочинениями отцов церкви. 20. Для теолога и проповедника недостаточно знать только лишь изречения древних писателей. 21. Схоластические «вопросы» не способствуют просвещению и мешают благочестию. 22. Повторное замечание о том, что, осуждая невежественных теологов, Эразм не осуждает всех теологов. 23. Проверка и исправление перевода Иеронима нисколько не грозит делу веры. 24. Иероним, подобно Эразму, исправлял переводы, существовавшие до него, в тех случаях, когда смысла латинского текста отличался от греческого. 25. Разные переводы помогают лучше уразуметь текст**. 26. Необходимость в исправлениях текста ныне существует так же, как и прежде. 27. Латинский перевод не подрывает веры в греческий текст так же, как никто не отказывает в истинности тексту на еврейском языке. 28. Тексты искажались незлонамеренно. 29. Переписывание и издание греческих книг делалось и делается лучше, чем издание латинских книг, т. к. более трудное дело выполняется с большим старанием. 30. Альд Мануций и Иоганн Фробен прекрасно издают книги на обоих древних языках. 31. Дорп может убедиться в том, что греческие тексты

* Примечательно, что Мор здесь после Парижа называет Падую и Болонью, в которых особенно сильно было влияние аверроизма с его убежденностью в силе рационального знания и критикой церковного учения (см.: Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977, с. 52 и сл.).

** Тема перевода занимала в те времена многих. Чаще всего речь шла о переводе на латинский язык. Чрезвычайно упорно и убедительно отстаивая необходимость перевода на латинский язык, Мор с не меньшим упорством выступал против перевода Священного Писания на национальные языки. Так, он был против переводов Дж. Уиклифа, М. Лютера, У. Тиндела. Все доводы Мора касались неадекватности перевода. Адекватным же он считал пословный перевод. От этого понимания адекватности впервые отказался М. Лютер, т. к. для него важнее были нормы того языка, на который переводят, чем того, который служил оригиналом.

издаются лучше латинских, если он станет изучать греческий язык. 32. Похвальное слово греческому языку. 33. Очень многие сочинения, написанные по-гречески, не переведены на латинский язык. 34. Линакр переводит Аристотеля. Переводы Альберта Великого далеки от оригинала. 35. Дорп хвалил «Сатиры» Герарда Новиомагийского, сам высмеивал епископов и теологов, но порицает за это же Эразма. 36. Дорп против того, чтобы христиане читали Теренция, а сам писал вступление к комедии Плавта, хотя Плавт не целомудреннее Теренция. 37. Славословие Рейхлину. 38. Смехотворность призыва Дорпа к Эразму написать «Похвалу Мудрости». 39. Необходимость требует закончить письмо, в котором затронуто всё, кроме обвинения Эразма в нечестии, т. к. это обвинение «само по себе нечестиво...» 40. Просьба быть снисходительным к неотделанности стиля этого письма и заверения в расположении.

Из всего этого ясно, что защита Эразма была для Мора защитой их общего дела. Вера и благочестие для них обоих чрезвычайно важны и неразрывно связаны с новой культурой — гуманизмом. Гуманизм был именно новой культурой, а не старой, соединенной с образованием. Суть образования у гуманистов была иной, чем прежде. Во всяком случае, они стремились сохранить интеллектуальную независимость*. Еще в одном из своих первых сочинений «О презрении к миру» («De contemptu mundi») Эразм радовался жизни в монастыре, т. к. монастырь давал свободу и покой, необходимый для изучения классической древности, Библии, творений отцов церкви, а не средневековых теологов. Позднее, когда Эразм был в Англии, для него были очень важны разговоры с Джоном Колетом, сыгравшим большую роль в духовной жизни Мора. Через Колета Эразм и Мор познакомились с философским гуманизмом главы флорентийской Платоновой академии Марсилио Фичино, убежденным в том, что человек одарен способностью познания и свободной волей.

Мор писал Дорпу во время своей работы над «Утопией»; в обоих сочинениях есть общие темы: отрицательное и ироническое отношение к преувеличенному схематизму, свойственному схоластике, и глубочайшая убежденность в необходимости знания греческого языка, античной литературы, философии и культуры.

Впервые письмо Т. Мора М. Дорпу было опубликовано в 1563 г. в книге Т. Мора «Ночные бдения» («Lucubrationes») без указания даты написания с подзаголовком: «Апология Эразма, в которой говорится также и о том, сколь необходимо знание греческого языка». Письмо долгое время не датировалось; дата — 1515 г. — появилась лишь в лейденском издании писем Эразма

* Post R. R. The Windersheimers after c. 1485; Confrontation with the Reformation and Humanism (The Reformation in Medieval Perspective/ Ed. S. E. Ozment. Chicago, 1971, p. 157—184).

(Epistolae, 1703, vol. III). На русский язык письмо Т. Мора к М. Дорпу переводится впервые. Перевод выполнен по латинскому тексту в книге «The Correspondence of Sir Thomas More» (Ed. E. F. Rogers. Princeton, 1947, pp. 27—74).

ТОМАС МОР—МАРТИНУ ДОРПУ

[21 октября 1515 г.]

Томас Мор шлет привет Мартину Дорпу.

Если бы возможность прийти к тебе, мой Дорп, соответствовала моему желанию это сделать, то мне было бы приятнее обсудить с тобою лично все то, о чем сейчас мне менее приятно тебе писать. Ничто не доставило бы мне больше удовольствия, чем беседа с тобой: Эразм, которого мы оба так любим и который (я надеюсь) равно нам с тобою дорог, заронил в мое сердце удивительное желание увидеть тебя, узнать и понять. Ведь для него высшее наслаждение — хвалить своим нынешним друзьям прежних друзей. Оттого что он сам по причине своей учености и любезнейшего своего нрава очень дорог весьма многим людям, живущим в разных концах света, он усердно старается объединить всех своих друзей любовью, которую они испытывают к нему. И он не перестает повторять о ком-нибудь каждому из друзей, рассказывать обо всех его достоинствах, чтобы пробудить этим и в них любовь. Притом что так он относится ко всем, ни о ком, однако, он не говорит чаще, ни о ком щедрее и охотнее, чем о тебе, дорогой мой Дорп. Он так прославил тебя в Англии, что там не осталось ни одного просвещенного человека, который не знал бы и не чтил имя Дорпа так же высоко, как чтут его — и заслуженно — сами лувенцы. В частности, когда Эразм был у меня, он так прекрасно описал тебя, что я уже давно представлял тебя точно таким, каким и увидал потом, приехав сюда, в твоих тончайших сочинениях.

Поэтому, как только я узнал от непобедимейшего нашего короля, что буду участвовать в нашем посольстве в эту страну*, поверь мне, мой Дорп, мне показалось, что возможность встретиться с тобой — отнюдь не малое вознаграждение за этот длинный путь. Однако дело, которое надлежало мне обсудить вместе со знатыми послами нашего просвещеннейшего правителя, привязало меня к Брюгге и лишило случая свидеться с тобой, несмотря на все мои надежды. Поэтому теперь (хотя во многих других отношениях это посольство было для меня благоприятным) я все-таки огорчен тем, что мне менее всего удалось то, чего я более всего желал.

* Посольство длилось с мая по октябрь.

ΠΑΡΙΑΣΕΓΓΗΓΗΟΝ.

re inder mortales dis
sidia nasci. Mea ko
daxia). i. adulano,
quam pedilequa fer
eic. p̄ar a yone). i.
facile agentes. Sic &
Terentius, quos fa
cillime agitis, de diui

Volupta
tes deo

*Deus noster deo
seruilem meum adu
genti. noster, quod in
p̄ar a yone. i. adulano,
quam pedilequa fer
eic. p̄ar a yone. i.*

*Lucianus fuit noster deo
seruilem meum adu
genti. noster, quod in
p̄ar a yone. i. adulano,
quam pedilequa fer
eic. p̄ar a yone. i.*

*Lucianus fuit noster deo
seruilem meum adu
genti. noster, quod in
p̄ar a yone. i. adulano,
quam pedilequa fer
eic. p̄ar a yone. i.*

*Lucianus fuit noster deo
seruilem meum adu
genti. noster, quod in
p̄ar a yone. i. adulano,
quam pedilequa fer
eic. p̄ar a yone. i.*

*Lucianus fuit noster deo
seruilem meum adu
genti. noster, quod in
p̄ar a yone. i. adulano,
quam pedilequa fer
eic. p̄ar a yone. i.*



mea polanb primas tenet, cui cū Momo
non magis couenit, q̄ cum agno lupis.
Itaq; sublato illo iam multo licentius ac
suauius nugantur diu uere, p̄ar a yone, ut
inquit Homerus, nullo uidelicet cēfore.

Quos enim non præbet iocos ficulnus
ille Priapus? Quos non ludos exhibet
furtis ac prastigys suis Mercuri? Quin
& Vulcanus ipse in deorum cōiuijs γ
λωτοποιοι agere consuevit, ac modo clau
dicatione, modo cauillis, modo ridicu
lis dictis exhilarare comotationē. Tū
& Silenus ille senex amator, πῶς κόρδακα,
saltare solitus, una cum Polyphemō, πῶς
εἰταλωδὸ, Nymphis πῶς γυμνοπόδιοι saltan
tib⁹. Satyri semicapri atellanas agitant.
Pan insulsa quapiā cantuuncula risum
audire mu

Ac prastigys Lucianus narrat illum Vulcani se: xipē furatum: i. ē Apol
linis boues, tum & sagittas prastigys ademit. γλωτοποιοι). i. Morionem,
sic enim uocant Græci, qui risum mouere studeat. Sic apud Homerum, Vul
canus in conuiuiō deorum ministrat, & claudicu de risum mouet. Tum ca
licem porrigens matri ridicula quadam loquitur, ut nixā discutiāt inter lo
uem & lunonem. Vnde Homerus loquēs de Vulcano Iliados. A. αὐτὸς δ'
ἔφαθ' ἑνὶ θυρῷ γέλωα μακάρων διότ' ἐμ' ὠρὸν ἤρασαν δ' ἰδὲ δῶμα τὰ ποικίλ
εῖτα. i. Inextinguibilis igitur motus est risus beatorū dijs, Ut uideret Vulca
num per domus seruientem. Senex amator) Hic nymphas persequitur, &
insidiatur apud Ouidium. πῶς κόρδακα) Cordax genus ridiculæ saltatio
nis ac rusticæ, cuius meminit Lucianus in libro de saltatiōe, meminit &
Pollux libro quarto, capite. xij. περὶ τῶν ὀρχήσεων. πῶς εἰταλωδὸ.) Vox
ficta, qua representat saltatio Cyclopi Polyphemi, unde & Horatius, Salta
ret ut Cyclopa rogabat. Meminit Aristophanes in Pluto. γυμνοπόδιοι) &
hoc saltatiōis gen⁹ a nuditate pedū dictū, γυμνὸν ἐμὶ nudū, ποὺς pes diciē.

Atellanas) Atellana saltationis est genus in quo, obscenis gesticulationi
bus libido representabatur, ab Atella ciuitate uocatū. Pan.) Nam & is fistu
lam habet

Но — чтоб перейти наконец к тому, что побудило меня сейчас писать, — во время моего пребывания здесь мне случайно встретились люди, которые, по-моему, не чужды просвещенности. Я завел при них речь об Эразме, а также и о тебе. Эразма они знают по его сочинениям и по слухам, тебя они тоже знают, но — по другой причине. Эти люди рассказали мне одну вещь, не только мало приятную, но и такую, в которую невозможно было поверить: будто бы ты настроен к Эразму недостаточно дружелюбно и это будто бы явствует из твоего письма к нему. Они обещали мне на другой день принести это письмо, потому что видели, сколь трудно было мне в это поверить. На другой день они пришли и принесли мне три письма. Одно — твое к Эразму; его, как я понял из ответа, Эразм не получил, но прочитал в копии так же, как это сейчас сделал я; не знаю, кто его ему показал. Ты хулишь его за «Глупость» и призываешь написать «Похвалу мудрости»; начатый им труд по исправлению Нового Завета в соответствии с греческим текстом ты мало одобряешь, советуешь Эразму довольствоваться более узкими пределами и чуть ли не все порицаешь. Второе письмо — от него самого. В нем он кратко просит у тебя прощения, объясняет, что он устал от путешествия, очень занят даже в пути, но обещает написать пространнее, когда прибудет в Базель. Наконец, было еще и третье письмо: твой ответ на это послание Эразма. Я прочел все письма в присутствии этих людей. Хотя там и не было ничего, что могло бы меня убедить в твоей враждебности к Эразму (да разве и могло там быть что-нибудь такое?), однако я увидел нечто, смутившее меня более, чем я ожидал. Мне захотелось скорее изгладить из памяти тех людей их мнение, чем укрепить его в них, и я сказал, что не приметил ничего такого, что не исходило бы от дружеского сердца. Один из них тогда заявил: «Я не стану обсуждать того, что именно здесь написано, только, по-моему, друг вообще не написал бы этого письма».

Возможно, «Глупость» кому-нибудь действительно очень не нравится, хотя в Лувене я никогда об этом не слыхал, несмотря на то что после издания «Глупости» бывал там часто и подолгу. Я слышал такое мнение от одного-двух придурковатых стариков, впавших в детство, — над ними даже дети смеялись. За исключением их, эту книгу все — и здесь, и там — приняли с одобрением, а многие даже знают из нее многое наизусть. Но, как я уже сказал, если «Глупость» действительно кому-нибудь настолько не нравится, что, кажется будто Эразм должен написать палинодию*, то разве не Дорп недавно принял сторону Эразма и — как он сам об этом писал — совершенно самостоятельно? Если он полагал, что Эразма надобно предостеречь, то почему он не сделал этого, поговорив с ним? Почему не сказал (как пишет об этом

* Отказ, отречение (греч.).

Теренций¹⁾, а, выйдя на улицу, кричит о том, что следовало услышать прежде всего Эразму, и только ему одному! А как раз он-то об этом некоторое время и не знал, и дошло это до него через других людей! Смотри-ка, — говорит он, — какой он здесь искренний! Во-первых, он показывает, что защищает от всех того, на кого никто не нападает; затем — следит, чтобы все узнали, от чего тому надо защищаться, и неизвестно, знает ли это тот, против которого все это затеяно (а только он один и должен был это знать).

Нет нужды упоминать здесь, что говорили после него другие. Я им ответил и прекратил этот разговор так, что они легко могли понять, насколько неприятно мне слушать о тебе дурное, и что я почти одинаково расположен к тебе и к Эразму, к которому отношусь как нельзя лучше. Так как ты предпочел написать ему, а не обсуждать это дело сам, то не имеет значение, почему именно ты так поступил; зная тебя, я убежден, что ты это сделал без злого умысла; зная твоё отношение к нему, он, конечно, тоже в этом не сомневается.

Второе твоё письмо, которое, к сожалению, уже повсюду читают, тоже, я уверен, попало в чужие руки чисто случайно, без всякого твоего намерения. В этом меня особенно убеждает то, что в письме есть такие вещи, которые, я уверен, при издании ты захотел бы изменить, — они не достойны ни автора, ни адресата. Ты не мог бы писать так грубо столь близкому своему другу, писать так пренебрежительно — человеку столь ученому; более того, я знаю, что при своем кротком нраве ты написал бы мягче, при своей замечательной просвещенности — гораздо продуманнее.

Что же касается тех острот и насмешек, которыми изобилует твоё письмо, то я не сомневаюсь в том, что они могли быть несколько мягче и, вероятно, мой Дорп, умнее. Ведь ты прямо нападаешь на «Глупость», набрасываешься на поэтов, издаваешься надо всеми грамматиками, невысоко ставишь «Комментарии к Священному Писанию», считаешь, что знание греческой литературы несколько не нужно. Всему этому, повторяю, я не придаю большого значения, потому что человек волен думать по-своему о том, что ему не нравится. Но я не сомневаюсь, что это надо обсудить, потому что в твоём письме есть много такого, что требует возражений.

С другой стороны, не следует думать, будто я считаю, что ты обо всем этом сказал чрезмерно много. Мне даже хотелось бы, чтобы твоё письмо к Эразму было лучше оснащено, — это дало бы ему возможность лучше защитить свой лагерь от нападений.

Меня, конечно, немало расстроило то, что в этой своей книжечке ты затронул Эразма не так, как, по моему мнению, это приличествовало бы вам обоим. Ты говоришь о нем то презрительно, то с высокомерной насмешкой. Иногда так, будто бы ты не предостерегаешь его, а бранишь, вроде какого-либо блюстителя нра-

вов или же строгого цензора. Кроме того, совершенно извратив его слова, ты подстрекаешь против него всех теологов и даже все университеты.

Я не хочу, чтобы мое письмо можно было истолковать так, будто я против тебя, потому что я полностью уверен, что ты не совершил против Эразма ничего злонамеренного. И вот я, которому и самому-то, несомненно, нужен защитник, берусь защищать, дабы расставить все по местам, человека, которого все считают выдающимся, да таков он и есть. Так как я тебя люблю и меня заботит твое доброе имя, то я хочу предостеречь тебя от тех людей, которые ухватятся за это и решат, что ты строишь козни другому из жажды славы или из зависти, — им ведь недостаточно известна твоя скромность и лебединая белизна твоей души. Как хотел бы я, Дорп, чтобы ты не видел, с каким выражением лица станут читать потом это твое письмо (подобно тому, как Эней у Вергилия, когда он, покрытый облаком, смешался с карфагенянами и видел себя и свои деяния, изображенные на коврах *). Я прекрасно знаю, что, если бы я тебе откровенно посоветовал, что именно тебе следует изменить, ты был бы мне более благодарен, чем тем людям, которые в глаза тебя угодливо хвалят за это письмо, а потихоньку сами же тебя за него хулят; ибо, изменив, ты смог бы сделать так, чтобы все решили — как я и сам об этом думаю, — что ты этого письма не посылал, а оно случайно у тебя исчезло.

Хотя, конечно, я сомневаюсь, что кому-нибудь придет в голову даже в твоём присутствии хвалить тебя за это письмо и угодничать перед тобой. Хорошо бы, как я уже сказал, тебе увидеть в окно, с каким выражением лица, каким голосом, с каким чувством они читают, как в письме к Эразму ты не раз грубо нападаешь на наших теологов, на Эразма, на ваших грамматиков, будто сам ты восседаешь среди теологов на высоком троне, а Эразма спихиваешь вниз к беднякам-грамматикам. И ты, конечно, не среди теологов, но по своим заслугам — впереди всех них! А Эразма надлежит прогнать от теологов вниз, на лавки грамматиков! Хотя я думаю, что Эразм не презирает слова «грамматик», над которым ты потешаешься скорее излишне часто, чем остроумно. На самом деле, может быть, он при своей скромности более всего и заслуживает именоваться грамматиком! Ему ведь известно, он-то ведь знает, что слово «грамматик» имеет тот же смысл, что и слово «просвещенный», так как филология пронизывает все виды наук и все искусства. Постигающий диалектику может называться диалектиком, постигающий арифметику — арифметиком. Так же и с другими науками. Но, по моему твердому убеждению, никого нельзя назвать просвещенным человеком, если он не занимался всеми отраслями знания. В противном случае ты

* Вергилий. Энеида, I, 439 и сл.

должен будешь звать филологами даже детей, которые научились писать «а» или «б». По-твоему, филологи — только те, у которых, как ты говоришь, в руке вместо скипетра плетка, и они властвуют в пыточном подвале. Надо быть глупее Самолюбия* и Глупости, чтобы думать, что превзошел все науки, если знаешь чепуху и умеешь построить фразу! Честное слово, Дорп, я полагаю, что такие люди далеки от науки. Но они, полагаю, все-таки ближе к ней, чем те теологи, которые не умеют построить фразу. Я знаю несколько таких, ты, я думаю, тоже, хотя оба мы держим это в секрете. Разумеется, Эразм не из тех филологов, которые знают только чепуху, и не из тех, которым совершенно ничего не ведомо, кроме запутанного лабиринта вопросиков².

Он из филологов того же рода, что и Варрон³, Аристарх⁴; из теологов того же рода, что и ты, мой Дорп, то есть — из самого лучшего. Нельзя сказать, что он не знает этих вопросиков, но он, точно так же как и ты, присовокупил к этому гораздо более полезное знание благородных наук, преимущественно священных, но также и других.

Пойду, однако, дальше. В твоём письме есть что-то вроде такого замечания: «Если бы ты, Эразм, когда-нибудь увидел Декреталии⁵...» — будто ты видел Декреталии, а он их видеть никогда не мог. И еще ты его упрекаешь: «цапали взбаламутили воду...», «невежды, вступая на попрание доказательств, все перепутывают». И еще: «Ведь ты, Эразм, не можешь отличить диалектика от софиста, если ты не смыслишь ни в том, ни в другом». И немного погодя: «Если только для тебя софисты это те люди, которые сильнее тебя в доказательствах, то есть — все диалектики».

Скажи, пожалуйста, Дорп, ты и впрямь думаешь, что Эразм, доказывая, все перепутает, что он вовсе ничего не ведаёт ни о диалектиках, ни о софистах, что он не знает даже того, что известно почти всем детям? Я полагаю, что если ты признаешь его исключительный дар красноречия, то не знаю, как ты можешь в этом случае отказать ему в диалектике? Если правы были отнюдь не последние из философов, утверждающие, что между диалектикой и риторикой та же разница, что между кулаком и кистью руки (ведь диалектика более плотно соединяет все то, что риторика разворачивает вширь: одна сражает острием, а другая низвергает все и рушит своей глыбой). Но, допустим, у диалектики нет ничего общего с риторикой! Из-за того что Эразм не рассуждает об этом в университетах, не борется за первенство, выступая перед сту-



Автошарж Эразма.
Рисунок пером.
Библиотека Универси-
тета в Базеле.

* Намек на «Похвалу Глупости» (гл. IX).

дентами, из-за того что он допускает, что эти вопросишки имеют значение (позднее ты сделаешь то же самое), ты полагаешь, что он никогда всего этого не изучал? Более того, ты утверждаешь, что в доказательствах он хуже всех диалектиков.

Теперь посмотри, насколько я с тобой не согласен. Я думаю, что человек, не вовсе невежественный, обладающий скромным дарованием, гораздо меньшим, чем Эразмово, и то, говорю я, будет рассуждать не хуже любого диалектика, если только будет знать предмет обсуждения. Потому что дарование заменит ему здесь отсутствие умения. Ведь диалектические примеры — это не что иное, как продукт человеческого ума; это некие способы размышления, и разум отмечает, какие из них окажутся полезны для исследования вещей. Я не думаю, что у кого-либо возникнет сомнение, что ответы на эти самые вопросишки, если угодно, можно получить не на бранчливых состязаниях, где крик побеждает разум и откуда оплевывающие друг друга уходят оплеванными; от таких повадок Эразма удерживает скромность и стыд; ответ он может дать письменно или же на достойном, серьезном диспуте, и этот ответ не только не будет хуже всех, но он будет таким, как у лучших или даже превзойдет их. Поэтому Эразм, дарование и ученость которого всех восхищают, не может рассуждать хуже всех диалектиков, то есть хуже школяров. Я не стану обо всем этом говорить, потому что это не стоит внимания, так как речь идет о ценности просвещения. Конечно, ты весьма неосмотрительно приводишь имена Иеронима Гусита⁶ и грамматика Крескония⁷; оба явные еретики. Это, конечно, досадно, хотя, кажется, ты приводишь их для сравнения. Так? Иногда ты говоришь с такой злобой, будто больше всего тебя тревожит задача натравить на Эразма первым делом лувенских теологов, потом вообще всех теологов, какие только существуют, и, наконец, все академии; для этого ты умышленно чрезвычайно искажаешь некоторые его слова.

Начну с конца: Эразм говорит, что не все теологи осуждают «Глупость»; этот шум поднимают только те, которых огорчает возрождение благородных наук. Он говорит, что осудившие «Глупость» не одобряют издание Иеронима⁸ (которое, как ты писал, теологам нравится). Найдя здесь повод для милой шутки, ты говоришь: «Неслыханная слава — издавать то, что одобряет немногие». Можно подумать, что таких будет немного, если из большого количества наидостоинейших теологов исключить одного-двух ворчливых стариков, которым более приличествует называться так, чем как они сами себя величают! А ты, Дорп, продолжаешь и дальше шутить столь же весело. Ты говоришь: «Пусть не одобряют теологи (он это действительно сказал) — кто же тогда, скажи на милость, одобрит? Правоведы? Медики? Философы, наконец? Чтобы они занялись не своим делом? Рассуждая о грамматиках, ты так и поступаешь, потому что ставишь их в положение судей по всем отраслям наук, как будто они могут создать для нас но-

вую теологию; она и появится, наконец, в один прекрасный день, вместе с несчастной мышью *. Страшно, что их ученики не хотят склониться перед их скипетром. Ведь скипетры для них — плетки, с помощью которых они властвуют в пыточных подвалах. Они глупее Самолюбия и Глупости и если узнали какие-то пустяки и умеют построить фразу, то думают, что уже превосходили все науки. Поэтому нет надобности в академиях: достаточно университета в Ноле и в Девентере; разумеется, таково мнение великого Иеронима Гусита: от университетов для церкви Божией столько же пользы, сколько от дьявола. Грамматики несколько не волнует, что это мнение осудил Констанцский Собор⁹, на котором было решено, что невежественны все люди, включая и тех, кто знает греческий язык».

Может быть, я несправедлив к тебе, Дорп, так часто перебивая твои шутки, но меня удивляет, что они так долго доставляют тебе удовольствие. Если ты уже вдоволь нашутился, то теперь послушай меня, Дорп.

Ни у кого из тех, кто читает твои собственные слова, не может возникнуть сомнения в том, что ты снизошел до упоминания университетов решительно безо всякого для этого повода и что, хотя ты здесь многословен и весьма велеречив, это место не относится к делу и отвечать на него нет надобности. Однако я не думаю, что кому-нибудь неясно отношение Эразма к университетам, в которых он и сам учился, и учил не только тому, что ты называешь грамматикой, но и многим другим вещам, которые гораздо более полезны всем христианам; знает он также и эти самые вопросишки, которым ты позднее будешь придавать мало значения, а пока считаешь их весьма важными. Всем известно, сколь высоко ценили Эразма в Париже, Падуе и в Болонье, не говоря уже о Риме, который я считаю наивысшей академией. В Оксфорде и Кембридже его чтут так высоко, как это и надлежит делать; во всех этих городах он жил подолгу с великой пользой для учеников и с немалой славой для себя. Оба университета приглашают его к себе. Оба стараются иметь его в числе своих теологов, хотя он удостоен этой чести в другом месте. Я не знаю, что ты думаешь о наших университетах. Ты так превозносишь Лувен и Париж, что прочим смертным из других мест, кажется, вообще больше ничего не остается (в особенности в том, что касается диалектики). Ты говоришь, что если бы не было парижских диалектиков, то диалектика вообще исчезла бы, и исчезла на много веков.

В обеих этих академиях я был семь лет назад, правда недолго, однако я тогда старался разузнать, чему и как там учат. Разумеется, к обоим этим университетам я отношусь с большим почтением, но, слушая сам и спрашивая потом других, я так и не обнаружил никакой причины, по которой мне следовало бы поже-

* Вероятно, намек на пословицу: «Гора родила мышь».

лать моим в высшей степени любимым детям¹⁰ учиться хотя бы только одной диалектике не в Оксфорде или Кембридже, а в одном из тех университетов. Я, однако, не отрицаю (и не собираюсь умалять ничьей славы), что мы чрезвычайно обязаны Якобу Фабру¹¹ из Парижа. За ним, как возродителем истинной диалектики и истинной философии, особенно Аристотелевой, следуют у нас повсеместно самые глубокие умы, самые здравомыслящие люди. И кажется, что с помощью этого человека Лютеция как бы воздает нам за оказанное ей некогда благодеяние, потому что Якоб Фабр помогает возродить у нас те науки, которые от нас же и были получены¹². Это настолько хорошо известно, что Гаген¹³, не преуменьшая славы галлов и не трубя о нашей, обо всем этом рассказал в своей истории. О, если бы лувенские и парижские школяры тоже овладели комментариями Фабра к Аристотелевой диалектике! Если я не ошибаюсь, в этом случае эта наука оказалась бы менее спорной и более ясной как для одних, так и для других.

Однако меня удивляет, почему, упоминая о диалектиках, ты объединяешь Лувен и Париж? Они ведь весьма сильно отличаются друг от друга; они даже называются по-разному: одни — реалисты, другие — номиналисты. Хотя — если и те, и другие признают Аристотеля, изучают его, если исключительно только его мнение и возбуждает их споры, и в Париже толкуют его так, а в Лувене — по-иному, даже не по-иному, а в обратном смысле — как тут узнать, с кем из них предпочтительнее согласиться? Но если же такого рода распри теперь касаются диалектики, хотя и не только Аристотелевой, и не только Аристотелевой логики (как ты говоришь), а чего-то другого, за что ныне принялись в обоих этих университетах? Если все эти раздоры не имеют отношения к диалектике (вернее всего, конечно, не имеют, если они не относятся к Аристотелю, потому что ведь только он один завещал истинную диалектику), то для ее изучения совершенно бессмысленно столько лет сражаться из-за того, что не имеет отношения к делу.

И впрямь, Дорп, я почти готов поверить, что значительная часть суждений, за которые борются так долго и с таким пылом, будто это семейные святыни, либо имеет мало отношения к логике, либо не относится к ее изучению вовсе. Потому что в грамматике, например, достаточно выучить правила, с помощью которых ты и сам сможешь говорить по-латыни, и будешь понимать то, что написали по-латыни другие, а не выискивать в тревоге бесчисленные правила и не проводить всю жизнь среди одних только букв и слогов. Мне кажется, что и в диалектике достаточно изучить природу слов, значение высказываний, а потом, изучив правила силлогизмов, пользоваться диалектикой как орудием для постижения других наук. И Аристотель, конечно, думал именно об этом; вся его диалектика состоит из десяти главных катего-

рий, вещей или наименований; затем, приложив трактат о высказываниях и правила силлогизмов, он заключает тем, что необходимо для доказательства, что может убедить, а в чем — одни лишь хитрые увертки.

Порфирий¹⁴ к этому прибавил как введение или же предварение пять универсальных утверждений, либо, если тебе угодно, вещей, или же звучаний. Более того, ни тот, ни другой не предложил такого рода вопросов, которые скорее помешают несведущим умам, чем продвинут их вперед. Порфирий даже определенно их запретил. Но сейчас — для верной гибели благородных искусств — появились какие-то нелепые чудища и смешали определения, имевшиеся исстари, испакостили своим грязным прикосновением наичистейшие традиции древних. Что касается грамматики, то — не говоря об Александре¹⁵ и других ему подобных людях, которые хоть и несовершенно, но все-таки обучали грамматике, — Альберт¹⁶, заявив, что будет растолковывать грамматику, вместо этого дал нам кое-что из логики или из метафизики, а, вернее всего, не дал ни того, ни другого, превратив грамматику в настоящий бред, в настоящее безумие. Однако эти наипустейшие пустяки не только допускались в академии, но весьма многим они столь сильно нравились, что считалось, будто лишь тот и смысляет в грамматике, кто мог именоваться альбертистом.

Суждения, высказанные единожды глупыми наставниками, со временем укрепляются и очень влияют на ухудшение образа мыслей даже умных людей. Поэтому меня мало удивляет, что и в диалектику тоже просочилась вздор похуже, чем у софистов. В виде шуток он весьма нравится почитателям. Недавно случилось мне говорить об этом, и один диалектик (по рассказам, весьма ученый человек) заявил: «Аристотель писал грубо. Сегодня, — сказал он, — юнцы с „Малыми логиками“¹⁷ подготовлены куда основательнее! Я совершенно уверен, что если бы Аристотель встал из своей могилы и поспорил с ними, они его прекрасно посадили бы не только на софистике, но и на его собственной логике». (Я привожу его собственные слова, потому что не в состоянии иным способом передать его блестящее красноречие). Я покинул этого человека чрезвычайно неохотно; дело обстояло так, что я был слишком занят, чтобы продолжать шутить.

Впрочем, эта книга «Малых логик» (я полагаю, она так называется, потому что в ней мало логики) заслуживает того, чтобы на нее посмотреть: там есть так называемые предположения, расширения, ограничения, наименования; там есть не только глупые, но и ложные правила. Например, такое, которое требует отличать высказывания от других, им подобных. «Лев чем животное сильнее» и «Лев сильнее, чем животное» — будто бы у этих фраз разное значение! На самом деле — это глупости, потому что обе фразы бессмысленны, а если в них есть какой-то смысл, то, несомненно, одинаковый. Они также видят разницу между «Я выпил

вино дважды» и «Дважды я выпил вино». По мнению этих логиков, здесь большая разница, а в действительности — никакой. Теперь еще: если кто-нибудь ест жареное или даже подгоревшее мясо, то они считают, что правильным будет высказывание: «Сырое мясо я съел», а не «Я съел сырое мясо». Если кто-то возьмет у меня часть денег, а часть оставит, то я, конечно, солгу, сказав: «Он стащил у меня деньги». Однако, чтобы не лишить меня слов, с помощью которых я все-таки мог бы пожаловаться судье, мне дозволяют сказать: «Деньги он стащил у меня». Они говорят, что в предположительных случаях правильным будет высказывание: «Папу я высек», а «Высек я папу» в этом случае будет ложным высказыванием — о том, как когда-то в детстве я поколотил того, кто потом стал папой.

Клянусь Геркулесом, те люди, которые до старости учат этому детей, всякий раз заслуживают за это взбучки. И еще они говорят, что высказывание: «Всякий человек, у которого есть сын, — отец» — ложно, если, конечно, не считать, что все люди должны иметь детей. Потому что в таком случае это высказывание значило бы: «Всякий человек — отец, и у всякого человека есть сын». В то же время они утверждают, что правильно сказать: «Сортес будет отцом, когда Сортес не будет отцом» и «Отец останется Иоанном, когда Иоани не останется отцом». Любый человек, услышав это, решит, что ему предлагают отгадать загадку. А слова «Я есмь» и «Я могу» властвуют повсеместно, так как они, по их утверждению, расширительны, то они простираются весьма далеко за пределы своей собственной природы. Эти люди считают правильным высказывание: «Все, что будет, есть». Но истолковывают они это хитро. Они, например, говорят: «Все, что будет, есть» — это значит: «Все, что есть, что будет, — есть». На этом основании они избегают утверждения, что уже существует Антихрист, который явится когда-нибудь. Ибо, несмотря на то что все, что будет, все-таки есть, и несмотря на то, что Антихрист будет, не следует, что Антихрист уже существует. Потому что Антихрист ведь существо не того вида, которое будет существовать. Вот если бы теологи, поднаторевшие в диалектических спорах, не измыслили столь тонкого толкования этого высказывания, Антихрист несомненно уже давно бы заполнил Христианскую республику к немалому горю всех остальных. Что касается самих этих теологов, то я не знаю, какая опасность может им угрожать, если они считают верным высказывание: «Антихрист любимый», «Антихрист любезный». Ведь ни Антихрист, ни сам день Страшного Суда не в силах разрушить мир более, чем диалектика, которая учит, что правильны вот такие высказывания: «Живое было мертвым», «Будущее было прошедшим»! В результате неизбежно получается, что воскресение из мертвых (по их собственным словам) не происходит, а уже свершилось на деле. Вот тоже не менее удивительные высказывания, они столь же забавны и привле-

кательны, сколь они правильны: «Девственница была блудницей» и «блудница будет девственницей», «блудница, быть может, девственница». Трудно сказать, которая из них — девственница или же блудница — более обязана добрякам-диалектикам. Вероятно, и та, и другая весьма им обязана. Ведь поэты рассуждают о пустяках, а диалектики — о серьезных вещах! Поэты сочиняют и лгут! Диалектики же никогда не говорят ничего, кроме правды! Даже когда они утверждают: «Мертвый человек может служить мессу». Хотя я и не смею сомневаться в их утверждениях и даже клятвах (потому что нельзя отвечать столь многим людям, когда они так безответственны), однако, насколько я помню, я никогда не видал никого, кто рассказывал бы, что он присутствовал, когда служил мертвый священник.

Вот такой диалектике учил Аристотель? Такую прославлял Иероним?¹⁸ Такую одобрял Августин?¹⁹ Как говорит Персий, «безумный Орест поклянется, что ты обезумел»*.

Честное слово, странно, что остроумные люди почему-то решили, будто эти высказывания надлежит толковать так, как не истолкует их никто на свете, кроме них самих. Это ведь не специальные слова, которые как бы только им и принадлежат, которыми они пользуются, как хотят, по взаимному уговору.

Нет сомнения в том, что язык принадлежит всем; они же портят добро, которое получили от сапожников. Взяли у простонародья и неправильно употребляют то, что просто. Так называемое логическое правило учит, будто такого толкования этих высказываний требует смысл. И это несчастное правило, выдуманное где-то в углу людьми, которые едва научились говорить, будет устанавливать всему миру новые законы речи? Грамматика учит правильно говорить, однако она не измышляет необыкновенные правила, а указывает, чтобы люди, неумудренные в говорении, не шли против того, что в языке принято, против того, что более всего в нем наблюдается. И диалектика, если она в своем уме, поступает так же. Конечно, этот силлогизм: «Всякое живое существо бежит; всякий человек — живое существо» — означает: «Всякий человек бежит». Это не силлогизм не потому, что, исходя из правил диалектики, он построен варварски, а потому что разум здесь учит, что следствие идет за посылкой. В ином случае разум — подсказки он другое правило, неважно, какое, — отклонится от того, чего требует природа вещей. То же самое и в высказывании: «Блудница будет девственницей» нельзя согласиться с тем, будто его надобно толковать: «Блудница, которая есть или которая будет», — только по той причине, что этого требует правило; правило следует выводить из самого смысла слов. Ибо если толкование правильно, то оно необходимо должно вытекать из са-

* Парафраза Сатир (III, 118) римского поэта Персия Авла Флакка (34—62). Перевод Ф. А. Петровского.

мого предмета высказывания или из значения, которое присуще словам. Почему же многие из тех, которые давно уже говорят по-латыни, обладают умом и ученостью и язык знают — я уверен — не хуже этих, почему никто из них не признает правильным высказывание: «Блудница будет девственницей»? Почему они не видят разницы между высказыванием: «Денег у меня нет» и «У меня нет денег»? Конечно, никто не станет отрицать, что перестановка слов часто меняет смысл. «Ты пьешь до того, как ешь», — не то же самое, что «Ты ешь до того, как пьешь». Но я утверждаю, что изменение значения все люди замечают, конечно, под влиянием смысла, а не по приказу и наставлениям диалектиков, между тем как их дело — побудить нас говорить, как принято, понимая, что это и значит говорить правильно.

Софисты своими хитростями в употреблении слов и своими обманами довели нас до того, что мы сами удивляемся, куда это мы забрели. Тупейший прием, глупейшая хитрость — провозглашать себя победителями спора, устраивать себе триумф, когда мы не ведаем, в каком значении договорились они по секрету употреблять наши слова в отличие от общепринятого смысла. Хотя это и не называют софистикой, не считают софистическим вздором, однако это числят среди самых что ни на есть тайных сокровищ диалектики! Этого не учат наизусть мальчики, чтобы потом забыть, но старики охотно допускают это в храмы теологии! Они фаршируют этим темные теологические вопросы, сочиняют до такой степени смешные предложения, что ничего смешнее и вообразить невозможно. Однако этому своему веселью от их безумных бредней я с гораздо большим удовольствием предпочел бы веселье по поводу того, что глупцы образумились.

Но зачем я говорю тебе это, Дорп? Нет сомнения, что этот вздор тебе нравится так же мало, как и мне. Ты мог бы это изменить, мог бы это сделать с помощью людей, подобных тебе, если только ты не решишь уступить глупости тех, которым гораздо более приличествовало бы следовать твоему совету.

Но возвращаясь к твоему письму, дабы показать тебе, что ни одно Эразмово слово не дает повода утверждать (как это ты делаешь), будто он осуждает лувенских теологов за невежество (на счет же всех прочих это еще менее справедливо). Он говорил, что не будет иметь дела только с теми теологами (если такие есть, а они, конечно, есть), которые не выучили ничего, кроме софистического вздора. Он не говорил обо всех теологах, потому что перед этим в том же письме он упомянул, что существует много весьма достойных.

Ты же тотчас в ответ: «Слова „полагаю, что есть такие теологи“ означают лувенских теологов».

Почему, Дорп? Разве трудно сыскать людей из того же теста, — верней, из таких же отбросов, где угодно? Ты, конечно, хорошо понимаешь лувенских теологов, раз думаешь, что их, и

только их, можно узнать по этому описанию, но Эразм так не думает и не говорит этого. Немного погодя, однако, ты толкуешь это высказывание так, будто оно касается не только лувенских теологов, а вообще всех теологов на свете, а Эразм не утверждал этого ни по отношению ко всем теологам, ни по отношению к лувенским. Потом, не отделив, что сказал он, а что ты сам, ты не останавливаешься, а как бы обрушиваешься на эти слова со всем негодованием своей души. «Разве мы не знаем, что и самые простые ремесленники, самые последние рабы бывают наделены весьма замечательным умом? Какой же смысл имеют эти оскорбительные слова по отношению к теологам: «тупые», «грубые», «эгокозненные», «ничего не смыслящие»? Осрамить кого угодно не составляет никакого труда! Это не достойно честного и порядочного человека. Если мы взвесим суровые слова нашего Спасителя: «Кто скажет брату своему „рака“, подлежит суду. А кто скажет „безумный“, подлежит геенне огненной»*, то Иероним толкует их следующим образом: «Если нас накажут за пустые слова, то насколько же больше накажут за поношение? Сказать человеку, верующему в Бога, что он „безумен“, может нечестивец».

Эти твои слова, Дорп, полны не только благочестия, но даже святости, и, конечно, они достойны серьезного теолога, если бы только говорились они к месту. Они слишком хороши, чтобы ими пренебречь. Если были бы они сказаны во всеуслышание, они никого не обманули бы, всем было бы ясно, против кого они направлены. Ныне же меня огорчает, что ты все это говоришь против Эразма, который нисколько не заслуживает этих твоих слов. Что же касается слов Евангелия: «Кто скажет брату своему „безумный“, подлежит геенне», то они вовсе к Эразму не относятся. Не назвав никого, он хотел указать, что среди большого числа людей есть один или два безумца. В противном случае и десяти геенн было бы мало тому, кто сказал: «Бесконечно число глупцов»**. Далее ты спрашиваешь: «Какой смысл имеют все эти оскорбительные слова по отношению к теологам»? Мне кажется, об этом надобно тебя спросить, Дорп. Ведь он сказал о немногих, а ты перетолковал так, будто бы обо всех. Меня весьма удивило, что ты решил так поступить. Если (как ты говоришь) «осрамить кого угодно не составляет никакого труда», то никакого труда не составляет также (что ты и делаешь) извратить хорошие слова в пересказе; то неплохое, что написано о людях, которые этого заслуживают, ты стараешься выставить как написанное плохо о тех, кто этого не заслуживает: насколько просто это сделать, ты сам, разумеется, видишь.

* Евангелие от Матфея 5, 22. «Ракá» — арамейское бранное слово: глупец, дурак.

** Возможно, Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова 1, 15.

Конечно, если кто-нибудь станет истолковывать таким образом то, что писал ты, он тоже обнаружит клевету, сколь бы ни был ты осмотрителен (при том, что ты всегда в высшей степени осмотрителен).

Например, вот это твое известное, весьма продуманное совсем недавнее письмо по поводу издания «Любых вопросов» досточтимого мужа Адриана Флорентийского²⁰ из Траекта²¹. Хотя ты в своем письме очень высоко ставил это сочинение и весьма пространно превозносил автора (я полагаю, конечно, что и то, и другое ты делал искренне и вполне заслуженно), однако же — попадись толкователь поостроже — могло бы показаться, что в одной руке у тебя хлеб, а в другой — камень*. Прежде всего потому что ты заботился об издании сочинения, не имея к этой книге никакой склонности; тебя смогли побудить к этому только просьбы и даже слезы других людей — будто сам ты не слишком высоко ставил это сочинение, а всего лишь уступил чувствам других. Затем ты пишешь, что отложил свои собственные серьезные дела на то время, пока не исправишь «Любые вопросы» — будто их не следует числить среди серьезных дел. Однако еще Иоанн из Ата²², муж, ученость которого равнялась его уму, не считал для себя обременительным просиживать за своей работой часто (как ты говоришь) до глубокой ночи. Повивальных бабок обыкновенно поднимают среди ночи, когда женщины рожают, — подобным же образом и это сочинение нельзя было исправлять днем? А что касается твоего прославления Адриановой справедливости, то, кажется, ты применяешь к нему лесбийскую справедливость, памятуя, конечно, о лесбийской линейке, про которую Аристотель писал, что она была свинцовая и не всегда ровная, а изгибалась в зависимости от неровности предметов²³. Не думай, Дорп, что, говоря это, я думаю, что ты чего-то не понял или что ты, наконец, превозносил славу этого человека и его сочинения ради шутки. Потому что я знаю, что и он заслуживает высшей похвалы, и сочинение его я считаю, разумеется, в своем роде совершенным.

Я говорю все это для того, чтобы показать, что очень просто найти место, в котором есть клевета. Даже чтение твоих собственных писаний, при всей тщательности и продуманности их отделки, требует доброжелательного толкования. Хотя Эразм — дабы кто-нибудь, вроде тебя, не воспользовался возможностью обвинить его в том, будто бы он говорит обо всех теологах, — был, кажется, осторожен и сказал: «Каждый день узнаю я на деле, до какой степени неразумны те, которые не выучились ничему, кроме софистического вздора». Он не говорит: «До какой степени неразумны все теологи», или «люди, которые выучились софистическому вздору», а «те, которые не выучились ничему, кроме ...».

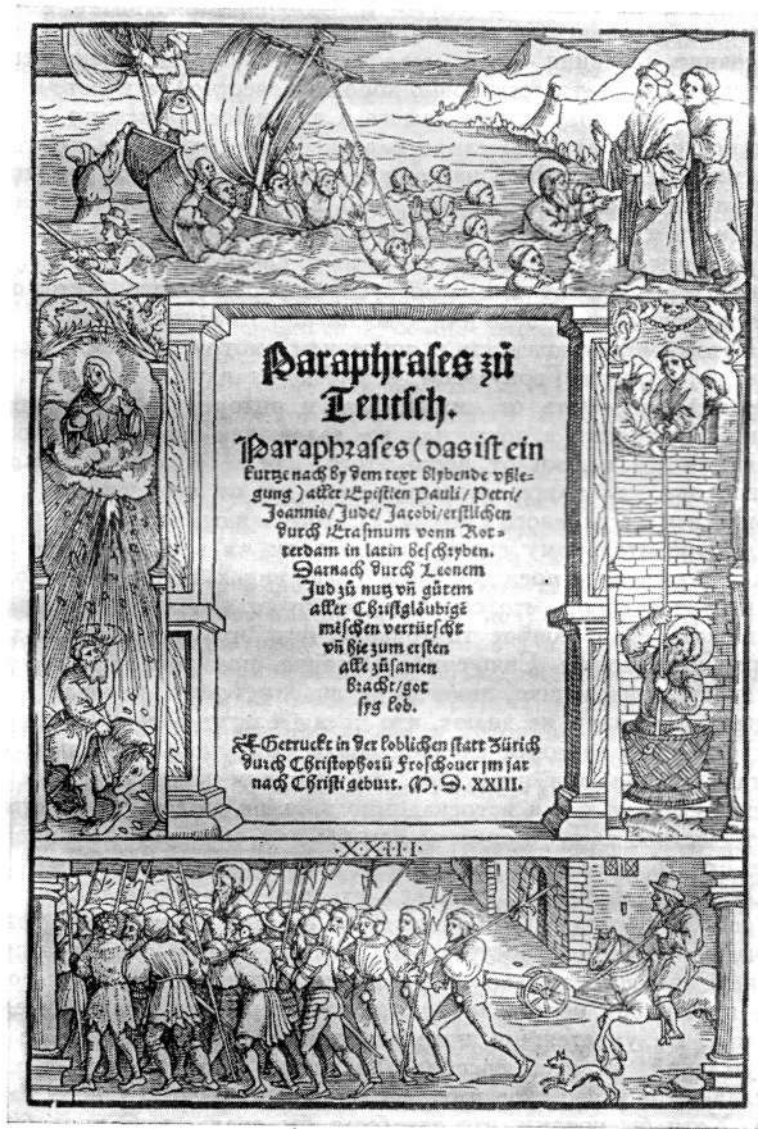
* См.: Евангелие от Матфея 7, 9.

Поэтому, когда ты пишешь: «В своем предположении, будто наши теологи занимаются лишь обдумыванием софизмов, ты, Эразм, жестоко ошибаешься»*, ты сам, мой Дорп, жестоко ошибаешься, предполагая, что Эразм делает предположение насчет всех ваших теологов, тогда как он делает его насчет одного или двух и ничего не говорит о том, что в это число необходимо включить всех ваших теологов. Поэтому не относится к делу и то, что ты добавляешь далее: «Скажи, пожалуйста, что удержит людей, пусть и незнакомых с поэзией, от чтения Евангелий, посланий Павла и всей Библии?»** Конечно, Дорп, ничего; пусть бы только они не удерживали сами себя, подобно тому как это делают те люди, которые, посвятив всю свою жизнь вопросам, никогда не сниходят до того, чтобы заглянуть в Библию, будто она не имеет никакого отношения к делу. И Эразм полагает, что есть такие люди, но не все, как это понимаешь ты, без всякой на то причины добавляя: «Я мог бы привести имена многих людей, которые, отложив книги, опираясь только на одну свою память, могут с кем угодно спорить о тексте Писания. Не следует думать, будто теологи спят сном Эндимиона²⁴ в то время, когда вы бодрствуете над текстами, или что они бесталанны, если не сочиняют стихов и не произносят речей».

Никто, Дорп, и не отрицает, что есть такие люди, которые могут, отложив книги, спорить о тексте Писания. Гораздо более чем достаточно ты найдешь повсеместно таких людей, которые, не только отложив книги, но даже никогда в них и не заглядывая, готовы упорнейшим образом спорить о любом месте Писания с любым человеком, прекрасно знающим Писание, опираясь не на свою память, а на Глупость. Я не стану, однако, отрицать, что людей, которые знают наизусть много мест из Писания, можно встретить где угодно. Некоторые из них приложили усилия не только к тому, чтобы запомнить — это делают даже невежественные монахи и братья во Христе, — но гораздо более они старались понять все это. Они достигли такого знания языка, что обрели возможность изучить труды Иеронима, Августина, Амвросия и других. Вот эти-то люди, говорю я, вполне заслужили, чтобы их имена были внесены в списки теологов, даже если они никогда не сочинили ни одной строки, даже если, честное слово, не провели они целых сто лет в этих чепуховых спорах, а еще лучше, если они и вовсе ими не занимались. Ты тоже, если намерен говорить правду, не станешь отрицать, что в числе так называемых теологов есть такие люди, которые очень далеко отложили книги Писания и, отложив их, никогда больше за них не брались, люди, которые целиком посвятили себя этим теологическим диспутам

* Т. Мор здесь цитирует письмо М. Дорпа к Эразму (Allen, II, 347, 265 сл.).

** Там же.



Парафразы Эразма к Посланиям апостола Павла.
Титульный лист издания на немецком языке.
Цюрих, 1523 г.

и не только не сочиняли стихов и не занимались риторикой, но решили, что сочинения наисвятейших отцов, а также древнейшие толкования Писания — это мелочи. Конечно, они пренебрегают комментариями (это достаточно хорошо известно), а вместе с этим пренебрегают и изучением самого Священного Писания, презирают все самое лучшее, самое благочестивое, наиболее христианское, наиболее достойное настоящих теологов. Все это они называют «позитивным» и считают, что из-за этого нет надобности затруднять себя людям, рожденным для вопросишков, которые им, разумеется, гораздо важнее. Но и среди этих вопросов они более всего уделяют внимания тем, которые менее всего относятся к благочестию, вере или к воспитанию нравов.

Поэтому я с уважением и почтением смотрю на прежних теологов, но, клянусь Геркулесом, невысоко ставлю теперешних. Я не собираюсь защищать от них поэзию и риторику, потому что от поэзии и риторики я почти так же далек, как и они. Однако они почти так же далеки от всего этого, как и от самой теологии. От нее они удалились настолько, что ни от чего они не ушли дальше, чем от здравого смысла. И это, главным образом, потому, что к поразительному своему невежеству во всем они еще прибавили искаженное представление о всех видах знания и настолько обольщаются собой, что считают, будто только лишь они и способны дать сразу любое толкование того, что написано людьми, и даже истолковать. Священное Писание, при том, что обо всем они знают понаслышке, никогда не видели текста, никогда не заглядывали в книгу, не знают, что предшествует словам, о которых идет речь, что за ними следует (более того, они не знают, есть ли там, откуда они цитируют, то, что они цитируют, или там этого нет). Так как я встречал много таких людей, то не стыдно будет, честное слово, привести как бы для образчика, по крайней мере, одного, чтобы по нему можно было узнать остальных.

Однажды я обедал у одного итальянского купца²⁵, ученость которого не уступала его богатству (а он был чрезвычайно богат). Случайно на обеде присутствовал некий монах — теолог, замечательный спорщик, недавно приехавший с континента, чтобы обсудить в Лондоне несколько вопросов, которые он предварительно обдумал. Разумеется, он надеялся увидеть в этой палестре для рассуждений, на что способна Англия, и в то же время хотел прославить и у нас свое имя, достаточно известное у него на родине. Хотя бы потому, что это было бы долго, я не взял бы на себя труд пересказывать, какие так называемые заключения он сочинил и сколь удачно для него прошел этот спор, если бы мой рассказ не был столь же уместен, сколь и забавен. Так вот, на обеде никому нельзя было сказать ничего неосторожно, непродуманно и неосмотрительно, потому что, как только кто-либо что-либо говорил, он тотчас же разрывал сказанное силлогизмом, даже если предмет разговора не имел никакого отношения ни

к теологии, ни к философии и был чужд его роду занятий, хотя еще до обеда он решил, что его занятиям ничто не чуждо. Ведь он заявил, что будет спорить обо всем. Купец постепенно стал подбираться к вопросам, более близким к теологии. Он предложил обсудить лихоимство, десятины и исповеди, которые дозволено братьям слушать в чужих приходах. Теологу было совершенно безразлично, какую сторону поддерживать, но, если кто-нибудь поддерживал одну из сторон, он на нее нападал, и наоборот, если кто-нибудь ее порицал, он тотчас же ее защищал. Наконец, купец в шутку завел речь о сожителях и сказал, что держать одну такую женщину в доме менее грешно, чем бегать по улицам за многими. Тут теолог яростно напал на него, но, кажется, не от ненависти к сожителям, а из нежелания с кем-либо согласиться; хотя, может быть, он находил удовольствие в разнообразии. Впрочем, он утверждал, что есть знаменитое заключение какого-то наисветлейшего доктора, написавшего книгу под названием «Наставление тем, кто имеет сожителей»²⁶. Заключение это таково: тот, у кого в доме одна сожительница, грешнее того, у кого вне дома есть десять продажных женщин. Во-первых, потому что он подает плохой пример, а, во-вторых, дома можно согрешить чаще. Купец, клянусь Геркулесом, ответил учено и остроумно. Его ответ долго пересказывать, да это и не нужно. Однако, как только он почувствовал, что теолог в вопросишках поднаторел лучше, чем в Писании, он стал над ним потешаться и приводить для подтверждения своих мыслей авторитеты. Он привел несколько кратких изречений. Тот никогда ничего подобного не слышал и готов был истолковать все это по своему усмотрению, однако ему сказали: вот это место из такого-то послания божественного Павла, а это — из послания Петра, это — снова из Евангелия; и все цитировалось очень тщательно, не был забыт ни один номер главы. Однако если в книге было шестнадцать глав, то купец намеренно приводил место из двадцатой. А как же тем временем вел себя замечательный теолог? Он, конечно, был смелый человек и ошметинился всеми своими ежовымилючками. Хотя, клянусь Геркулесом, он с трудом спасся от этих мнимых авторитетов, увертываясь от них то так, то эдак, однако же — спасся. Вот как важно уметь спорить и иметь опыт. Из-за того, что он совершенно ничего не знал о содержании Священных книг, он не сомневался, что в них есть все то, что цитировал купец. Он не думал, что необходимо согласиться и отступить перед авторитетом Писания, но считал, что грешно и в высшей степени позорно сбиться и оказаться побежденным. Сделай милость, посмотри, как выпутался в конце концов этот Протей²⁷ из сетей, оказавшись в столь затруднительном положении! Как только ему приводили цитату, которой в Священных книгах никогда и не было, он говорил: «Это, господин, хорошая цитата, но я понимаю этот текст так...» — и истолко-



Эразм и его секретарь Гильберт Когнат (1506—1577).
Гравюра на дереве.

вывал его не без разделения на два члена, из которых один поддерживал его оппонента, а с помощью другого он сам мог ускользнуть. Когда же купец заспорил настойчивее и сказал, что его текст имеет не тот смысл, который предлагает теолог, тот стал клясться, да так, что ему поверил бы каждый, будто точно так же толковал этот текст Николай из Лира²⁸. Конечно, мой Дорп, на одном этом обеде было более двадцати застольных текстов и столько же глоссем*: словно землерожденные братья²⁹, которые рождались из зубов дракона, они рождались за чашами и умирали.

Что ты на это скажешь, Дорп? Ты полагаешь, что таких людей, не знающих богословия, занятых всякими теологическими вопросами, следует величать теологами? Не думаю. Хотя, сказать по правде, на меня производят двойственное впечатление вот эти твои слова: «Не убеждай, Эразм, в том, что для тебя настоящий теолог — это тот, кто в Библии все понимает в буквальном смысле, или кто, подобно второму Оригену³⁰, способен

* Редкое, устаревшее слово (греч.).

откопать в ней переносный нравственный смысл. Многое, весьма трудное для понимания, весьма полезное для паствы, за которую умер Христос, еще надобно изучать. С другой стороны, как нам узнать при соблюдении таинств, каковы они? Когда надлежит простить грешника, а когда отказать ему в этом, что подлежит возмещению, а что можно оставить, — таким вопросам нет числа. Я вряд ли ошибусь, что тебе легче было выучить наизусть добрую часть Библии, чем научиться разгрызать хоть один такой запутанный узел. Каждый день попадаетесь множество таких вопросов, в которых можно очень долго провозиться с какими-нибудь четырьмя словами. Если только все, что относится к таинствам, и без чего, как утверждает Святая Божия Католическая Церковь, невозможно спасение человека, если только ты не называешь это выдумками теологов*.

Право, Дорп, если бы я не знал, что это твои собственные слова, никто не смог бы меня уверить, что таково твое мнение. Подумать только, оказывается, эти новомодные вопросики (ибо речь идет о них) не только весьма трудны для понимания, но и гораздо полезнее для паствы, за которую умер Христос, чем самое лучшее знание всех священных книг! Из крошечного комара ты делаешь огромного слона! И главное, ты полагаешь, что это дело столь трудно, что Эразму было гораздо легче выучить наизусть добрую часть Библии, чем научиться распутывать хоть один из тех запутанных узлов, множество которых каждый день выискивают там, где их вовсе нет. Надобно увязнуть в липкой, просто противной грязи каких-то четырех слов, при том, что за это время ты мог бы медленно пройти от начала до конца прекраснейшее и спасительнейшее поле Библии! И Эразму грозила опасность не выучить эти вопросики! Теперь, как я понимаю, надобно еще более опасаться того, что они гораздо выше его разума и он не сумеет их понять. Не стану сейчас обсуждать его способности. Знаю только одно: мне встречались люди — настоящие чурбаны, тупее пестика, однако в спорах такого рода они не только очень скоро начинали преуспевать, но даже, как говорится, обгоняли на белых конях** своих гораздо более умных и не менее усердных товарищей! Дерзкая и беззастенчивая глупость нагло бросается куда угодно, а людей рассудительных и благородных от дурачества чаще всего удерживает чувство стыда.

Но ты, Дорп, конечно, должен радоваться и благодарить за милость не себя самого, а Бога, подателя всех благ; это по Его удивительной доброте досталось тебе столь редкостное счастье, что в Священном Писании тебе все кажется таким легким. Ведь в этой книге за семью печатями не нашел бы ты ничего, если бы не распечатал тебе эту книгу Агнец. Он — Тот, кто открывает, и

* Цитата из письма М. Дорпа к Эразму (Ор. ер., II, 347, 323 слл.).

** См.: Горадий. Сатиры, I 7, 8.

никто не закрывает, Кто закрывает и никто не открывает*. Но эту книгу, Дорп, которая тебе кажется легкой, Иероним считал очень трудной; Августин же думал, что она непостижима. Ни один из древних не дерзнул сказать, что он ее понял. Они полагали, что глубочайший замысел Божий осложнил понимание этой книги, чтобы привлечь внимание пытливых людей и пробудить вялые умы; их способности скрыты, и требуется много труда, чтобы отыскать их. В противном случае люди совершенно спокойно немотствовали бы перед открытыми для них сокровищами. Я уж не стану сейчас говорить о том, сколь необычной учености это дело, сколь не всякому человеку это подходит, о том, что некоторые сначала отвращаются от моральных тем, а потом, однако, столь рьяно к ним обращаются и ничто уже больше их не отвлекает, будто они для этого и родились. Сейчас некоторые люди попытались это делать, но пока преуспели только в том, что взялись за дело, но не разобрались в нем; так как для этого нужны не только рассуждения и красота слога; вот и выходит, что без благодати и духа все это так называемое моральное толкование застывает. Но об этом, повторяю, я не стану говорить.

Я совершенно определенно считаю, что в буквальном толковании имеется столько трудностей, что не знаю, способен ли вообще кто-нибудь их уразуметь. Не думаю, например, что кому-нибудь, кроме тех, кто понимает, что пророк здесь предсказывает самого Христа, понятен буквальный смысл вот этих слов: «Сказал Господь Господу моему: „Сиди одесную Меня“**». За исключением пророков, никто из иудеев, полностью посвятивших себя этим книгам, не уразумел этих слов, покуда Христос не открыл им их смысла. Христос толковал Писание апостолам и Своим ученикам; насколько мне известно, Он никогда не обсуждал с ними вопросы; я не осмелюсь утверждать, что Он, находясь с ними, истолковал им смысл всего Писания, или что после вознесения Он открыл им смысл Писания через Святой Дух. Ведь пророки, когда они рассказывали о жизни Христа, Его страстях, воскресении, предсказывали много такого, что от понимания других людей ускользало. Я полагаю, что силы смертных неравны в постижении того, что скрыто в пророчествах о Страшном Суде или о других, не постижимых для нас вещах. Тайна, которая откроется по одному лишь несповедимому провидению Божию, никому из людей вообще неизвестна до тех пор, пока она не исполнится.

Допустим, однако, Дорп, что Писание легко, а вопросы трудны. Нет сомнения, что знание Писания полезнее, чем изучение вопросов. Конечно, прыгать и водить хороводы, как делают это молоденькие плясуньи и бродяги, труднее, чем ходить; жевать хлеб легче, чем грызть черепки. Но я полагаю, что ни-

* См.: Кн. Исая 22, 22.

** Псалтирь 109, 1; Евангелие от Матфея 22, 44.

кому не придет в голову пожелать заменить эти обычные, простые и естественные поступки действиями удивительными, однако бессмысленными.

Поэтому я невысоко ценю более трудные дела и, конечно, совершенно не могу согласиться с тем, что знание этих вопросишков тебе кажется более полезным для паствы, за которую умер Христос, чем Священное Писание. Если ты будешь утверждать, что их надобно знать, то я не стану возражать, если же ты поставишь их наравне с трудами древних, я с этим не соглашусь. Теперь же, когда ты не только ставишь этих кухонных прислужниц наравне с Библией — царицей всех священных книг, но даже отдаешь им предпочтение, прости меня, Дорп, но, клянусь Геркулесом, я не могу удержаться от того, чтобы не вспомнить слова Теренция:

Проваливай ты с этим хвастовством своим,
Бродяга! Что, не знают, разве, думаешь,
Тебя с твоими этими проделками?» *

Я не в состоянии достаточно хорошо выразить своего удивления по поводу тех слов, которыми ты столь великолепно превозносишь эти вопросики. Подобно тому как поэты говорят, что небо покоится на плечах Атланта, так и вся церковь, готовая упасть, опирается на эти запутанные вопросишки — то есть на соломинки. Если бы не они, конечно, ей грозила бы опасность рассыпаться в прах. Ты ведь говоришь: «С другой стороны, как нам узнать при соблюдении таинств, каковы они? Когда надлежит простить грешника, а когда отказать ему в этом, что подлежит возмещению, а что можно оставить?» Действительно ли ты, Дорп, полагаешь, что все то, что ты надеешься найти исключительно только у новомодных казуистов, было вовсе не знакомо никаким древним отцам церкви, святость которых не уступала их учености? Неужели Иероним, Амвросий³¹, Августин не понимали ни формы, ни сути таинств? Значит ли, что вся церковь более тысячи лет (потому что со времени страстей Христовых до Петра Ломбардского³² и его «Сентенций», из которых, как из тройнянского коня, вывалилось все это войнство вопросов), столько лет, более того, столько веков вся церковь была без таинств, или же она была без этих вопросов? Столько времени не было известно, когда отпустить грех, а когда нет? И не знали правил возмещения? Потому что я согласен с тем, что древние спорили о том, что надобно сохранить, не так горячо, как эти казуисты. Подобно тому, как Закхей **, боясь, как бы не воздать мало за худо нажитое, пообещал, что воздаст вчетверо, так и древние отцы убеждали воздавать более чем достаточно. Допускаю, что

* Теренций, *Формион*, 930 слл. Пер. А. Артюшкова.

** См.: *Евангелие от Луки* 19, 2—10.

при этом они меньше заботились об ограничении и различении, чем эти нынешние. Но я готов скорее, как говорит Теренций, предпочесть их небрежность * неразумному усердию тех, которые озабочены не тем, сколько надобно воздать, а сколько можно сохранить, не тем, как отойти от греха, а тем, сколь близко можно подойти к нему и не впасть в него. Тот, кто дает совет владельцу **, конечно, подобен бережливому распорядителю чужих денег, который больше следит за тем, как бы при возвращении суммы, как говорится, задержаться более чем на милую, но не приблизиться хотя бы на пядь.

Я, мой Дорп, определенно утверждаю и думаю, ты со мной согласишься, что все необходимое для спасения, иными словами, то, без чего нельзя спастись, сказано прежде всего в Священных книгах, затем — в старинных переводах этих книг, в том понятном всем смысле, который как бы из рук в руки передали нам древние отцы, и, наконец, в церковных установлениях. Если, сверх всего этого, остроумные люди прибавили еще что-то поинтереснее, то, хотя я и готов признать, что много в том и удобного, и полезного, однако я думаю, что без всего этого можно прожить. Возможно, ты скажешь, что у древних не все сразу легко найти, не все так быстро оказывается под рукой, как у этих новейших, которые все сходное и похожее расписали по разным главам, словно по своим трибам ³³. В этом, Дорп, я, может быть, с тобою согласен; я думаю, в ученых делах, как и в домашнем обиходе, немало удобства дает такой порядок, когда стоит только протянуть руку, и ты безошибочно достанешь все, что хочешь. В этом, говорю я, есть определенное удобство, но некоторые люди неудобно пользуются этим удобством, настолько, что и не оказалось у них никакого удобства. Я не думаю, будто есть еще какая-то причина, по которой столь многие люди столь долгое время пренебрегают каким-либо древнейшим толкованием, кроме той причины, что бесчестные, невеликого ума головы сначала убедили самих себя, а потом также и других, что мед лежит только в кадках их «Сумм» ³⁴. Вышло, что, довольствуясь одним, они оказались совершенно беззаботно равнодушны ко всему остальному. Одного такого человека я даже сам недавно встретил в книжной лавке. Это был старик, который одной ногой, как говорится, стоял в могиле, а в скором времени окажется там и двумя; уже более тридцати лет, говорят, он имеет честь называться доктором. Я случайно при нем обронил, что блаженный Августин полагал, будто бесы обладают телесной субстанцией ***. Он тотчас нахмурился и, наморщив лоб, прервал меня. Тогда я сказал: «Это, отец, не мои слова, и я не собираюсь здесь защищать Августина. Он — че-

* См. комедию Теренция «Девушка с острова Андрос» (20 ссл.).

** См. Плавта «Горшок» (I, 1, 17).

*** Августин. Об обожествлении бесов (Migne P. L. 40, 584—586).

ловек, мог и ошибиться. Ему, равно как и другим людям, я очень верю, никому, однако, я не верю полностью». Тут уж он и вовсе вспыхнул, особенно из-за того, что я хулю столь высокочтимого отца. «Ты, — говорит, — думаешь, я не читал Августина? Как бы не так! Я читал его, когда тебя еще на свете не было!» Он уж совсем было меня доконал своими вздорными речами, если бы я не нашел удачного опровержения. В лавке как раз оказалась у меня под рукой книжечка Августина «Обожествление бесов». Раскрываю я это место и показываю ему. Он прочел один раз, прочел два, наконец после третьего чтения с моей помощью начал понимать и несколько удивился. «Действительно, — сказал он, — весьма странно, что Августин это говорит в своей книге, потому что этого точно нет у „Мастера Сентенций“, а эта книга гораздо мастеровитей, чем та».

Такого рода люди никогда не читают ни древних отцов, ни Писания, ничего, кроме «Сентенций» и комментариев к ним. Пренебрегая авторами, писавшими на латинском языке, мне кажется, эти люди, достав грамматические наставления Александра, пытаются выучить латинский язык по «Рогу изобилия» Перотта³⁵ и по Калепино³⁶, ибо уверены, что здесь-то они и найдут все латинские изречения. И действительно, многие они найдут — самые ходовые.

Конечно, новейшие теологи приводят в своих трудах прославленные высказывания более ранних, подобно тому как они приводят древних поэтов и ораторов, а иногда даже тех, сочинения которых до нашего времени не сохранились. Однако одни только эти изречения, мой Дорп, не сделают ни латинистом, ни теологом даже того, кто вооружится десятью тысячами самых замысловатых вопросов!

Странно, какую пользу церкви могут принести эти люди?

Взять, к примеру, споры с еретиками (потому что их ведут обычно особенно рьяно). Ведь еретики бывают ученые и неученые. Если они неученые (таких большинство), то они не понимают ни тонкостей, которые ведомы одному только этому теологу, ни непривычных слов, к которым привык лишь этот теолог. Такой спор неминуемо будет столь же плодотворен, как если бы кто-нибудь, произнося речь на французском языке (ведь французы полагают, что один только их язык прекрасен), пытался бы склонить в свою веру турка, знающего лишь свой родной язык. Если бы еретики были учеными и знали бы эти самые вопросы (а у еретиков почти всегда так и бывает), то когда же удалось бы их опровергнуть? Когда наступил бы конец спорам?

Те вопросы, с помощью которых нападают на еретиков, дают неисчерпаемый материал для ответных ударов; мне кажется, здесь происходит почти то же самое, что бывает с людьми, которые дерутся нагишом среди груды камней: ни у кого нет недостатка в оружии и ни у кого нет защиты. Конечно, некоторые основные

авторы, которых читают в университетах, не менее остроумны, чем о них думают; я не стану говорить о том, что отдельные их вопросы о Боге настолько смехотворны, что можно решить, будто их и сочинили для смеха, отдельные их утверждения настолько кощунственны, что их можно принять за насмешку. И они столь усердно возражают против веры, столь вяло отвечают на возражения, что кажется, будто они лицемерят и защищают веру шутя, а нападают на нее всерьез. Как же они одолеют этих еретиков, если те объединятся с такими же, как я говорил, теологами, умудренными в той же самой игре? Клянусь Геркулесом, думаю, это случится весьма нескоро, если одной связки розог они боятся не больше, чем нескольких пучков силлогизмов.

Но такой человек меньше всего подойдет для того, чтобы проповедовать народу. Клянусь Геркулесом, про таких и говорят: «корова на льду»! Ведь он ничего не знает, кроме вопросов, которые для людей непривычны и менее всего ему нужны. Такой, конечно, помнит наизусть проповеди из книги «Ученик», или «Иди со мной», или «Спи спокойно»³⁷. Эти проповеди глупы сами по себе, но когда их произносит очень глупый человек, который не привык к этому и выкрикивает все это множество слов с чужого голоса, речь его неизбежно будет холодна. Поэтому я совершенно не понимаю, какая может быть польза от этих вопросов тому человеку, который больше ничего не знает, и думаю, что они делают его ни к чему не пригодным. Если на сверхсерьезных диспутах ему предложат одну из тех тонкостей, которую он уже тысячу раз изучил, тут он у себя дома, тут он, конечно, нахохливается, как петух на своей навозной куче. За оградой же, если его отвести немного подальше, у него тотчас темнеет в глазах от того, что все вокруг ему незнакомо и у него начинается головокружение.

Когда по слепоте своей он спотыкается, то ему уже не помогает и диалектика, несмотря на всю ее силу, несмотря на всю ее остроту. При знании природы вещей она пробуждает многие мысли и многочисленные способы доказательств; при незнании их она неизбежно становится совершенно бесполезной и умолкает. Добавь сюда и то, что в течение многих лет такой человек впитывал в себя исключительно только эти вопросы, и с возрастом он, во всяком случае, уже отошел от студенческой братии, которая усердно занималась тем же самым, и за два года все эти чрезвычайно разнообразные худосочные тонкости испарились как дым и туман, потому что в них нет никакой основательности. К такому человеку очень подходят слова Аристотеля о душе ребенка, которые он сам обыкновенно часто приводит; это его собственная душа подобна чистой доске, на которой ничего не изображено*. И странным образом получается, что тому, кто полагает, будто вся роль мудрости состоит главным образом в изобилующей доказатель-

* Аристотель. О душе, III, 4.

ствами болтовне, в старости на потеху всем, оказывается, совершенно нечего сказать; ему остается только скрывать свою глупость надменным молчанием и от этого выглядеть еще более смешным. И тот, кто недавно был крикливее Стентора³⁸, вдруг меняется столь сильно, что становится молчаливее рыбы: во время беседы он сидит, словно без языка, вроде актера в роли без слов или же как «подобье обрубленной гермы»*.

Наконец, я хочу, чтобы ты понял, что я обо всем этом думаю: я не говорю обо всех теологах и не осуждаю все новомодные вопросы, но только такие, которые нисколько не относятся к делу, и такие, которые нисколько не способствуют просвещению и весьма мешают благочестию. Они, повторяю, не только не заслуживают одобрения, от них, я считаю, следует совсем отказаться.

Однако существуют и другие вопросы, которые человеческие дела трактуют серьезно, а божественные — почтительно. Если к ним относиться скромно, то для исследования истины они более полезны, чем для споров о том, как бы только не выискать с кого-нибудь полностью, не задержать кого-нибудь слишком долго; если понимать их смысл и не предпочитать их всему, что выше их, то такие вопросы, повторяю, я охотнейшим образом принимаю, но только потому, что признаю, что заниматься ими небесполезно.

Я решительно против тех вопросов, от которых зависит благополучие всей церкви и которые это благополучие разрушают. Я не порицаю тех теологов, которые изучили эти вопросы, но гораздо более хвалю тех, которые уразумели также и то, что нельзя пренебрегать более глубоким изучением Священных книг, лучшими постижением сочинений древних святейших и ученнейших отцов. Однако, сказать по правде, я не одобряю тех теологов, которые над этими вопросами не только старятся, но даже умирают. Попав в тяжелое положение из-за скудоумия или же соблазнившись мальчишеским рукоплесканием студентов, они пренебрегли всеми древними сочинениями и забросили даже Евангелие, объявив себя его знатоками. Они вообще ничего не изучили, кроме вопросишков, отчасти просто пустых, отчасти же пустых по вине пустых людей. Если это старые люди, то они безнадежны, потому что, не зная сочинений древних авторов, они не в состоянии правильно толковать Писание, постижение которого для них невозможно, потому что они не знают латинского языка.

Возвратиться же к грамматике, оказаться среди детей, более того, начать учиться у детей — им не только стыдно, но даже и поздно. Недоставало только еще, мой Дорп, чтобы я хвалил таких людей! Подобно тому как у римлян дурные должностные лица обязаны были публично отказываться от своих полномочий, так и этих теологов скорее по названию, чем по их делам, я считаю, следует принудить клятвенно отречься от той должности, которую

* Аллюзия на Ювенала (Сатиры, VIII, 52).

они столь неумело исполняли. И нет ничего удивительного в том, что среди большого числа теологов есть и несколько таких. Ибо существует ли такое сословие, которое может столь надежно оградить себя от того, чтобы угодничеством, приятельством, подкупом или каким-либо другим обманом не могли в него просочиться недостойные люди? Как только один такой человек достигнет высокого положения, он всеми способами помогает подняться туда множеству себе подобных. И получается, что в каждом сословии есть много недостойных. Ибо в римском сенате были люди, с величием которых не могли сравниться цари³⁹, но были там также и весьма бесславные, ничтожные люди, которые жалким образом гибли, раздавленные во время народных игр. Несмотря на то что низость одних не мешала блеску других, звание сенатора не избавляло ничтожного человека от презрения. Подобно этому, и недостойных теологов их имя не должно спасать от бесчестия. Презрение к ним не лишает чести истинных теологов и не уменьшает уважения и почтительности ко всему сословию. Разумеется, как и любой из живущих в наше время, я очень хочу, чтобы почтительность эта и уважение сохранялись и увеличивались. Что же касается Эразма, то глупо было бы говорить это о нем, так как все знают, что все, что только может быть сказано или выдуманно против священного сословия теологов, вызывает у него особое чрезвычайное беспокойство. Значит, твое мнение, Дорп, совпадает с моим. Я не сомневаюсь в этом, клянусь Геркулесом (если только я верно себе тебя представляю). Если ты согласен, то считай, что согласен и с мнением Эразма. Если нет, то только со мной, да и то не более, чем ты этого хочешь; ведь я никогда не упорствую и всегда готов изменить свое мнение по предложению того человека, о котором знаю, что он никогда не станет предлагать без оснований. Но хватит об этом.

Насколько я был до сих пор многословен, настолько краток буду, говоря об остальных частях твоего письма. В обоих случаях для этого есть причины. Если о том, о чем я говорил, Эразм ничего не знал, то о том, что я сейчас собираюсь сказать, Эразм уже писал и обещает написать подробнее.

Ведь это дела такого рода, в которых сам божественный Иероним не только как бы заранее своим примером был на стороне Эразма, но, опубликовав свои сочинения, предвосхитил решение спора в пользу Эразма. Ведь ты не сделал ни одного такого возражения против изменения Писания на основании надежных греческих текстов, которого не делали бы в свое время против блаженного Иеронима и которого бы он начисто не отверг. Если только не считать новым твое желание отбросить, как ты говоришь, все переводы, которых было много, чтобы, как ты говоришь, «верующие не пошатнулись в вере из-за различий в текстах». Церковь одобрила этот перевод, принятый святыми отцами, исправленный Иеронимом и сохранившийся до наших дней. Она

сделала это не на каком-нибудь одном соборе, а постоянно возвращалась к этому всякий раз, когда на соборе возникали затруднения по поводу веры. Ведь иначе и не могло бы получиться, что все прочие переводы погибли, а один только этот до нас дошел; это было не случайно, об этом позаботились наши предки.

Во-первых, мой Дорп, я полагаю, что ни у кого нет сомнений в том, что этот текст Церковь приняла и одобрила для постоянного чтения еще до Иеронима (в противном случае Иероним не исправлял бы его больше, чем все другие); это, я думаю, и было единственной причиной того, почему только этот текст и дошел до нас⁴⁰.

Почему же Иероним осмелился вносить какие-то исправления? Почему их одобрили не только другие выдающиеся и святейшие мужи, но похвалил даже сам Августин?

Иероним, по его собственному признанию, вносил изменения в тех случаях, когда латинский текст по смыслу расходился с греческим. Он полагал, что изменять полезнее, чем то, что ты советуешь делать Эразму (чтобы он только отмечал, где толкователь мог перевести лучше и понятнее, но оставлял прежний смысл — даже если тот и расходится с греческим текстом — и не вносил бы явных изменений). О том, что божественный Иероним не считал достойным внимания, ты полагаешь, надо особенно заботиться. То, что, по его мнению, было наиболее важно, ты более всего при-
ни-
маешь.

Ты возражаешь и говоришь, что Иероним поступал правильно, потому что в этом была надобность до тех пор, пока текст, принятый всеми, не был достаточно исправлен; теперь же, когда недостатки устранены, дальнейший труд по исправлению будет излишним. Потому что если бы в этом была такая же надобность, как и прежде, то нельзя понять, почему тот, кто делает сейчас то же, что тогда делал Иероним, поступает менее достойно? Во-первых, я полагаю, что не существует такого человека, который осмелился бы заявить, что он так уверен в себе, что от него при переводе ничего не может ускользнуть, будь это сам Иероним. Иногда случается, что люди средних способностей обнаруживают промахи у людей более одаренных, даже когда те переводили хорошо.

Ты говоришь: «Когда же наступит конец переводу?» Очень просто: когда найдется человек, который очень хорошо переведет, или же когда кто-либо так исправит недостаточно совершенный перевод другого, что потомки сочтут ненужным что-либо в этом переводе изменять и оставят его в неприкосновенности.

Но ты опасаясь, как бы между тем разные переводы не стали для верующих причиной сомнений, какой из этих переводов вернее, и полагаешь, что, сохранив лишь один, все прочие следует отбросить, дабы вера не пошатнулась.

В этом я с тобой несколько не согласен, потому что ты высоко ставишь почитание предков, а я готов поставить им в вину беспечность, от которой погибли не только переводы, но и многое другое. Кроме того, если бы даже и решили, что для церкви следует оставить один перевод, а остальные отбросить, то разве не существовало бы опасности, что вера пошатнется?

Точно так же, как и теперь, многие вещи становятся яснее из-за различий в рассказах евангелистов, так и тогда, если бы усердного читателя затрудняло значение слова, вводила бы в заблуждение двусмысленность высказывания, смущала особенность речи, то он мог бы сопоставить одни переводы с другими и уразуметь истинный смысл Писания. Сколь великую пользу это приносит, конечно, знал и Августин, и Ориген постиг это на опыте, и Якоб Фабр доказал, издав Псалтирь в пяти разных видах⁴¹.

Я упомянул об этом для того, чтобы показать, что труд божественного Иеронима не следовало бы осуждать, даже если он остался бы до сих пор без изменений; если бы кто-нибудь обнаружил, что в этом переводе что-то пропущено, то пусть бы он собрал все, словно колосья, оставленные жнецом.

Однако неужели кто-нибудь думает, что теперь, после того, как обнаружили столько ошибок, что Иеронимовы исправления даже и незаметны, отпала надобность сверять латинские тексты с греческими? Все это прекрасно знают, и даже ты, больше всего выступая против переводов, признаешь это. Несмотря на твои утверждения, что напрасно-де затевать труд по исправлению, потому что, как ты заявляешь, улучшений, сделанных Иеронимом, никто не касался, благодаря великому старанию отцов, почти тут же ты добавляешь: «Отвечай же, Эразм, какой текст одобрила Церковь: греческий, которым не пользуются, или латинский, который один только и цитируют всякий раз, когда надобно что-нибудь определить, исходя из Священного Писания, а у Иеронима это пропущено и возможно иное толкование, что случается нередко?»

Вот ты, Дорн, теперь и ответь: если, как ты сам говоришь, и говоришь справедливо, нередко толкование Иеронима отличается от Вульгаты, то как может быть правдой то, что ты говорил прежде, будто тот текст, который он исправил, остался без изменений?

Я не думаю, что кто-нибудь поверит, будто Иероним предлагал толкование, противоречащее его собственному исправлению. Значит, сейчас существует такая же необходимость в исправлениях, как и прежде. Надобно только спросить, насколько это возможно. Хотя, кажется, не следует ни спрашивать, ни сомневаться в том, что улучшенные тексты ныне полезны церкви так же, как они были ей полезны прежде.

Но церковь, говоришь ты, ныне одобрила именно это издание. Как я уже отвечал на это, та же самая церковь таким же самым образом одобрила издание, существовавшее до Иеронимовых ис-

правлений. Но из страха, как бы ты не подумал, что я умышленно что-либо пропускаю, я не прочь еще раз просмотреть твои слова, которые ты считаешь неопровержимыми. Кажется, ты подобрал против меня следующее: Августин полагал, что без церковного утверждения не надо верить в Евангелию. Но церковь удостоверила правильность Евангелия в этом переводе. Следовательно, если греческие тексты в чем-либо отличаются, то греческое Евангелие не может быть правильным. В этом — насколько я понимаю — суть твоих доводов, которые, как мне кажется, нетрудно опровергнуть. Ибо прежде всего церковь верит в латинское Евангелие, но она также признает, что оно переведено с греческого. Значит, она верит переводу, но еще более — архетипу⁴².

Она верит, что Евангелие на греческом языке — правильно, и она верит, что оно правильно на латинском языке в той мере, в какой она полагается на переводчика, по отношению к которому, я думаю, никогда нет уверенности в том, что он по слабости человеческой не ошибается.

И на соборах, мол, читают латинский текст, а не греческий!

Ничего нет странного в том, что говорящие по-латыни читают на латинском языке! Будто они делают это специально для того, чтобы подорвать веру в греческий архетип! Разве апостолы, читая пророков по переводу Семидесяти толковников, которые писали по-гречески⁴³, отказывали при этом в истинности еврейскому тексту? И Иероним ведь не думал, что есть повод считать, будто авторитетом апостолов греческий перевод признавался более истинным, чем еврейский текст. Я, конечно, убежден и думаю, я прав, что все дошедшее к нам от апостолов никогда не было переведено лучше, чем написали это сами апостолы. Поэтому выходит, что всякий раз, когда в латинских текстах встречается что-либо, что кажется противоречащим вере или закону, толкователи Писания выуживают значение этого неясного для них места откуда-то из других слов или же подчиняют неясности такого рода евангелию веры, которой всеобщая церковь наплатала сердца верующих и которую до того, как она была кем-то записана, Христос проповедовал апостолам, а апостолы — всему миру; значение этих слов они выводят также из правил неизменной истины. Если они не могут достаточно хорошо примирить это место с правилом или уразуметь его, тогда они не сомневаются, что текст испорчен, и считают, что средство от этой болезни — слыхать разные переводы, так как в них-то и есть исцеление (тебе это кажется чрезвычайно опасным). Кроме того, они полагают, что исцеления надобно искать в том языке, из которого, как из источника, Писание перелилось в латинский язык.

Ты, мой Дорп, согласен с тем, что правы были те люди, которые когда-то исправляли латинские тексты в соответствии с греческими, несмотря на то что эти латинские тексты были приняты и одобрены церковью. Однако ты отрицаешь правоту тех, которые

делают это сейчас, так как вполне вероятно, что после отпадения от римской церкви люди давно намеренно исказили греческие книги или же они были искажены по нерадивости; ведь нельзя поверить, что греческие тексты сохранились до нашего времени неизменными, в то время как сама вера у греков давным-давно изменилась, а латинские тексты, несмотря на постоянную заботу о вере, понемногу подверглись порче. Это рассуждение, Дорп, тем не менее не отвратило Иеронима от перевода Ветхого Завета с еврейского языка, хотя если бы это рассуждение имело какое-нибудь значение, то здесь оно подходило бы более всего.

Всем известно, что иудеи гораздо более враждебны христианам, которым они противостоят во всем, чем греки враждебны римлянам, с которыми их объединяет то, что они христиане, но с которыми они кое в чем расходятся. И, разумеется, сказать по правде, мне кажется совершенно невероятным, чтобы какой-нибудь народ пожелал тайно замыслить искажение книг; не говоря о том, что это невозможно выполнить! Как можно понадеяться, что никто не будет против этого? Или на то, что эта затея сохранится в тайне? А если о ней узнают (это неизбежно, так как почти каждый день иудеи приходят к Христу и из греческой веры переходят в латинскую), то разве нельзя предвидеть, что каждый непременно предупредит своих. Если же они признают, что эта затея им нравится, то защищать ее они смогут, только искажая тексты. Однако пусть за иудеями смотрит Иероним! Греков же от подозрения в обмане освобождает, конечно, то, что в местах, по поводу которых мы с ними спорим, их книги не расходятся с нашими; здесь никогда не возникало вопроса ни о тексте, ни о понимании текста! Хотя ни у кого не может быть сомнения в том, что, пожелай они что-нибудь изменить, прежде всего они изменили бы то, и только то, что стоит за нас, но против них. Если бы они подделали эти тексты, то не было бы причины думать, что они не способны проделать то же самое и с другими. Но может ли кто-либо уразуметь, почему они пожелали подделывать одно и оставили нетронутым как раз то, что хотели подделывать? Конечно, можно подумать, что они испортили тексты по своей беспечности, особенно если это касается наших текстов, потому что мы всегда очень заботились о книгах, посвященных вере, и о самой вере. Я мог бы здесь сослаться не только на Иеронима, но также и на Августина, каждый из которых считал, что греческие тексты исправлены лучше, чем латинские. Однако я предпочитаю спорить с помощью доводов разума, а не с помощью ссылок на авторитеты.

Я положительно утверждаю, что никто не относится к книгам столь беспечно, чтобы отдать книгу для переписки и нисколько не озаботиться тем, чтобы не стала ли она при этом хуже или лучше; он мог бы сберечь силы и расходы, если бы вовсе не переписывал эту книгу. Поэтому я убежден, что и греки тоже тща-

тельно заботились о переписке своих книг; в этом не усомнится ни один из тех, кто тщательно рассматривал их книги. Кроме того, я утверждаю еще, что по причине придыханий, знаков препинания и ударений у них при переписывании не так-то легко ошибиться.

Я не побоюсь это утверждать, хотя ты использовал этот довод для доказательства обратного, ибо (как ты говоришь) легче допустить ошибку, когда необходимо следить за многим. А я считаю — наоборот. Труднее допустить ошибку там, где легко ошибиться!

Задам-ка вот и я тебе загадку наподобие того, как это делают диалектики. Я действительно так думаю. Более того, я это знаю по опыту. Когда мы, не ведая страха, поспешно идем по ровному месту, где никто не боится свалиться, то часто падаем; когда же мы спускаемся с обрыва, то делаем это осторожно, обдумывая каждый свой шаг; не иначе происходит и с переписыванием: если рукопись трудная, то писец перепишет ее тем вернее, чем внимательнее он будет, а в легком тексте он делает ошибки из-за своей беспечности.

Хотя наши тексты и испорчены, они остались без изменений; это ясно из того, что мы отмечаем в них те же погрешности, исправление которых считал когда-то необходимым Иероним. До сих пор ты увидишь в этих текстах слова, о которых известно, что их исправил Иероним. Так что же, теперь уже и нельзя будет устранить из этих книг те ошибки, которые когда-то не устранил Иероним? Все верования, как говорят, если в них появляются недостатки, позволяют реформировать; так будем ли мы считать, что тексты, исправленные единожды, непозволительно исправлять, если в них снова встретились ошибки?

На свой вопрос: «Что мешает латинским текстам не иметь ошибок?» — ты потом сам отвечаешь: «Беспечность, а также неумелость печатников» — и тут же добавляешь: «Узнай, каких типографий меньше: для латинских книг или для греческих, тогда ты уразумеешь, какие тексты следует тебе считать более правильными». Я не пойму, Дорп, что ты хочешь этим сказать? Я не думаю, что ты полагаешь, будто Эразм в «Комментариях к Писанию» пользовался печатными книгами; потому что нет недостатка в рукописных книгах, а кроме того, даже если бы Эразм и захотел использовать для этого печатные книги, он не смог бы этого сделать, потому что, насколько мне известно, Новый Завет, над которым он изрядно потрудился, никогда еще не был издан типографами по-гречески.

Если же ты хотел этим сказать, что типографы издают греческие тексты хуже латинских, как это было в древности у переписчиков с обоих языков, то оставим, Дорп, тех, которые издают латинские тексты так, что они более похожи на греческие, а греческие издают так, что они более похожи на арабские. Возьмем тех людей, которые умели издавать книги на обоих языках. Таким был

прежде всего римлянин Альд Мануций⁴⁴, а теперь также и Иоганн Фробен из Базеля⁴⁵. Смею утверждать, что они и другие подобные им типографы — и это я знаю по опыту — издают греческие тексты вернее и тщательнее, чем латинские.

Это и многое другое, относящееся к этому вопросу, ты гораздо лучше поймешь, читая и слушая греческие тексты, если ты когда-нибудь станешь глубже изучать греческий язык. Я тебе очень этого желаю, однако думаю, что тщетны мои попытки убедить тебя в том, в чем не смог убедить тебя Эразм, против которого, а еще больше против себя самого ты ревностно восстаешь, не желая, видно, признавать пользу, которую приносит изучение греческих текстов.

Так как ты весьма упорно противишься этому изучению, я не стану больше тебя уговаривать, но из любви к тебе я желаю тебе этого изучения; я надеюсь, что когда-нибудь в не столь далеком будущем, когда прекратят об этом спорить, ты, поразмыслив над этим серьезнее, пренебрежешь теми своими полководцами, которым служишь сейчас и благодарность которых тебе дороже более глубокой просвещенности. (Твои неизменные победы в университетских спорах пока не позволяют тебе отступить по собственной воле, однако, я понимаю, никто вместо тебя этого не может сделать.) Тогда ты поразишь этих грецистов их же собственным оружием, выступая против них авторитетнее, чем это ты делаешь сейчас, рассуждая о том, в чем нисколько не разбираешься. Это будет полезно и им, и тебе. Но когда ты пишешь об этом и о том, что излишне тратить усилия на греческие тексты, ты нисколько меня не убеждаешь в том, что понимаешь, о чем пишешь.

Невозможно себе представить, чтобы человек твоего ума не видел пользы в изучении греческого языка и чтобы человек, относящийся с таким рвением ко всем свободным искусствам, не полюбил бы его со всей силой, особенно когда ты, рассуждая о том, что не следует заниматься греческим языком, приводишь такие причины, с помощью которых легче всего как раз склонить к изучению этого языка. Особенно когда этот язык (как ты совершенно правильно и в высшей степени мудро сказал) превосходит своим богатством другие языки, выделяется из них, когда в его текстах, словно в сундуках, заключено ценное сокровище благородных наук. Всем известно, что именно по этой причине все смертные и превозносят греческий язык. Особенно его любят христиане, потому что с его помощью счастливейшим образом дошли до нас и все прочие науки, и Новый Завет; хотя ты и полагаешь, что теперь от ежедневного появления переводов, как от частых родов, он истощился и исчерпал себя.

Прежде всего — порицаешь ли ты Лоренцо⁴⁶ или хвалишь Аристотеля (и то, и другое ты делаешь с равной горячностью) — ты упоминаешь в своем изящнейшем сочинении «Комментарии к Аристотелю» Александра, Темисция⁴⁷, Аммония⁴⁸, Симплиция⁴⁹, Фи-

лопона⁵⁰ и Олимпиодора⁵¹. Очень многие их сочинения, повторяю, за исключением одного лишь Темисция, можно читать только на их родном языке; разве что вот «Проблемы» Александра переведены на латынь! Все остальное издано на латинском языке весьма неудачно (я знаю о существовании фрагментов Александра и Симплиция). Так неудачно, что читающие по-латыни понимают этот текст хуже, чем если бы они читали его по-гречески! Я ничего не говорю о поэтах или об ораторах, так же как ни слова не говорю и о других философах или комментаторах Аристотеля. Однако лишь один из них — Иоанн Грамматик обладает такой тонкостью, таким знанием — особенно это касается трудов Аристотеля, что, если бы ты мог поговорить с ним на его языке, один только он (я в этом уверен) примирил бы тебя со всеми грамматиками, к которым ты сейчас, кажется, недостаточно благосклонен. Известно, что многие из древних, писавших о христианском учении, писали большей частью по-гречески, а переведено из всего этого очень мало, и, кажется, не переведено, а перевернуто.

Приступаю теперь к Аристотелю, которого я люблю и больше многих, и вместе со многими. В упомянутом твоём сочинении ты, кажется, ставишь его не только выше многих (или же вместо многих), но предпочитаешь его всем остальным. Без знания греческих текстов ты не можешь знать его хорошо.

Я уж не стану касаться того, что нет еще такого удачного перевода Аристотеля, который был бы способен произвести впечатление, равное силе его собственных слов. К тому же некоторые его сочинения пока есть только на греческом языке, я не знаю даже, переведены ли на латинский язык их названия. Конечно, отдельные сочинения, существующие на латинском языке, таковы, что они как бы и не существуют. Известно, что такая участь постигла сочинение Аристотеля по метеорологии; и это очень жаль, потому что не знаю, есть ли у него другой труд, более заслуживающий того, чтобы его знали, более удивительный по самой сути дела, в том смысле, что все это нам близко, окружает нас со всех сторон, однако менее нам известно и менее ведомо, чем расположение звезд и движение светил, которые находятся весьма далеко от нас. Однако я надеюсь, что мой соотечественник Томас Линакр — медик нашего славнейшего короля — в скором времени подарит знатокам латыни это сочинение, ибо две книги он уже закончил⁵². Он бы, конечно, уже это исполнил и опубликовал, если бы его не умолил Гален — вождь и повелитель медицины — перевести сначала на латынь его сочинения и Аристотеля пока отложить. Значит, он издаст Аристотеля немного позднее, однако издаст не только не хуже, но и не без сопровождения. Ведь Линакр вместе с этим сочинением Аристотеля переводит также и комментарии Александра Афродисийского⁵³, за которые он надеется заслужить вечную благодарность всех людей, читающих по-латыни. Соединение выдающегося произведения замечательнейшего

философа с таким замечательным толкователем принесет немалую пользу. С помощью этого труда читающие по-латыни смогут наконец понять то, чего до сих пор (как я предполагаю) никто, кроме знающих греческий язык, не понимал. Потому что некоторое время назад, когда я слушал это же сочинение Аристотеля по-гречески — читал и толковал его тот же Линакр, — мне иногда хотелось ради интереса посмотреть общедоступный перевод. Тогда же во время этого чтения, я и вспомнил о высказываниях этого философа о физике. Линакр сказал, что эти высказывания изданы так, будто вовсе и не издавались, и переведены так, будто они и не переводились; настолько, что в переводе я совсем не понимал того, что в греческом тексте мне было совершенно ясно. И нечего нам надеяться на помощь латинских толкователей, если даже Альберт, которого по сопоставлению с Александром Великим тоже называют Великим⁵⁴, заявил, что он дает перифразы сочинений Аристотеля, а вернее было бы сказать, что он дает парафразы. Притом что в его обязанности входил пересказ мыслей Аристотеля своими словами, он (как говорят) придал им совершенно противоположное значение. А Каэтан⁵⁵, он тоже составляет комментарии, описывает нам, сколько пригоршней воды понадобится, чтобы сделать жидкой одну пригоршню земли, а также, сколько понадобится пригоршней воздуха, чтобы исчезла одна пригоршня воды! Куда же дальше?! Измеряя эти несоизмеримые величины, он насколько не приближается к смыслу Аристотеля.

Бесконечное дело, мой Дорп, объяснять, сколь многого лишен тот, кто не знает греческого языка. Я конечно, знаю, что существует много людей — и первый среди них ты, которые и без греческого языка достигли той вершины знания, на которую, потев и пытая, не могли взобраться многие, изучившие греческий язык. Однако я дерзну утверждать, что если бы к прочим своим познаниям ты прибавил бы еще и знание греческого языка, то настолько же превзошел бы самого себя, насколько сейчас ты превосходишь других, умудренных в греческом. Но хватит о языке.

О «Глупости». Так как Эразм, который некогда препоручил ее моему покровительству, снова взялся сам ее отстаивать, мне не понадобится тебе это долго объяснять; впрочем, дело, простое само по себе, становится еще проще, если над ним потрудиться. Поэтому я не сомневаюсь, что Эразм уже сказал то, что должно было всех удовлетворить; мало того, в том коротком письме он уже это сказал. То же, что скажу я — сколь ни маловажно это окажется для других, — для тебя, я полагаю, это будет иметь значение.

Во-первых, меня удивляет, что значат вот эти твои слова: «И вдруг несчастная Глупость, как Дав, привела все в смятение»*. Как можно теперь сказать «вдруг»? Будто «Глупость» впервые только что появилась, меж тем как она была уже семь раз издана

* Ср.: Теренций. Девушка с острова Андрос, 663.



*Обучение в средние века.
Гравюра на дереве неизвестного художника.*

в разных видах и больше семи лет пребывает в ярчайшей славе и есть у каждого! И почему, скажи на милость, она несчастная? Разве то, что ее понадобилось распространить в таком большом числе экземпляров, недостаточно свидетельствует о том, что она родилась под счастливой звездой? Этого числа не потребовалось бы, если бы книга не пришлось по нраву весьма многим людям. И не подонкам из черни, а мужам ученейшим (меня не удивляет, что от нее тотчас же отвернулись людишки неученые — такими повсюду кишмя кишит). То, что она нравится только ученым, доказывает, что только ученые ее и понимают. Может быть, поэтому и разгневались те два или три теолога, которых взволновала «Глупость»; по наущению других они решили, что в ней сказано больше, чем в ней сказано. Они бы, вероятно, не рассердились, если бы поняли, что именно в ней говорится.

Но ты, мой Дорп, полагаешь, что над этими теологами не следует смеяться; хотя они таковы, как их в шутку описывает «Глупость», ты вполне серьезно говоришь: «Едкие остроты, к которым примешано много истинного, оставляют по себе злобное воспоми-

нание»*. Клянусь Геркулесом, это правда. «Теологисты» не восприняли бы эти насмешки столь остро, если бы насмешки были только едкими и не были правдивыми. Если же они таковы, как ты сам говоришь, то одобряешь ли ты их? Не думаю. Значит, порицаешь? Судя по твоим словам, я уверен, что да. И ты сказал бы это открыто, если бы не пожелал быть со всеми в согласии. Ты решил так поступить, чтобы тебя хвалили буквально все: ученые и неученые, хорошие и дурные; ведь говоришь же ты, что тебе приятно, когда даже собака виляет хвостом в знак дружелюбия. Конечно, Дорп, ты поступаешь очень осторожно. Но тот, который нападает на плохих людей открыто и прямо, как это делает Герард Новиомагнийский⁵⁶, поступает не хуже. А еще лучше тот, кто (как это делает Эразм) под маской Глупости шутит и более разумно и менее дерзко, хотя тебе и не по вкусу его шутки и остроты и ты хотел бы его *καλινωδῆν***». Однако ты пишешь, что в «Сатирах» ты не обнаружил ничего такого, что хотелось бы тебе изменить, а ведь «Сатиры» при всей их мягкости кусают сильнее, чем «Глупость», которая кусает сильно и поделом. Потому что этого требует поэтическое искусство по своей природе: если нет едкости, то нет и сатиры. Поэтому очень стоит послушать, как нападает Герард повсюду на монахов и на братьев, как он описывает их гордыню, роскошь, невежество, попойки, обжорство, разврат, лицемерие; он делает это не менее изящно, чем едко, а также всегда по заслугам. Быть может, многие из них и не заслужили поношений, однако нет недостатка в таких, к которым относятся некоторые поношения, а есть и такие, на которых распространяется всё. Поэтому неудивительно, что в «Сатирах» ты не нашел ничего, что хотелось бы тебе изменить, подобно тому как не хотелось бы этого и мне. Меня только удивляет, почему ты не можешь позволить «Глупости» безнаказанно шутить над теологами, если ты позволяешь это делать «Сатирам», которые весьма едко вышучивают монахов и теологов. Но хватит о Герардовых «Сатирах».

Если кто-нибудь станет, мой Дорп, разбирать твои письма, то разве не сможет он отыскать в них какое-нибудь колкое высказывание об отдельных людях? Ты думаешь, что твое письмо к аббату Мейнард⁵⁷, в котором ты оплевываешь епископов, совсем беззубое? Восхваляя аббата, вот как ты сокрушаешься обо всех прочих: «Горе мне, горе тем несчастным, которые не думают о религии, а, окруженные лошадьми, напоминают нам о триумфах Цезаря; им было бы лучше тащиться по земле, чем гнать своих коней в преисподнюю, если только не опасаются они опоздать туда, идя пешком». Это, мой Дорп, весьма колкая насмешка, она показалась тебе такой милой, что ты нарочно упомянул о конях, чтобы употребить удачную остроту. Потому что, я думаю, ты сам

* Тацит. *Анналы*, XV, 68, 4.

** Отречения (греч.).

понимаешь, что нет великого прегрешения в том, что аббаты ездят верхом на лошадях и пользуются животными с той целью, для которой те созданы. Я слышал, что некоторые епископы не всегда ездят верхом, а твой — только изредка, так что твоя шутка почти вообще к нему не относится и ты хотел направить ее против других. Однако каждому человеку столь мила его собственный замысел, столь по вкусу свой собственный скрип, что нас огорчают остроты других людей, мы не в состоянии стерпеть их едкости, а сами любим еще более насмешливые и еще более колючие шутки. Ты скажешь, что эта острота не осмеивает епископов, а скорее оплакивает их, особенно потому что ты начинаешь не предвещающим ничего хорошего словом «Горе». Как бы ни произносить эту остроту, я думаю, что она, конечно, сказана для того, чтобы у каждого, кто ее услышит, вызвать смех. Имеет ли значение, шутя ты укусил или всерьез? Очень даже большое, потому что нет такого человека, который не улыбнется, если о нем скажут что-нибудь в шутку, и нет такого, который стерпит, если то же самое о нем скажут всерьез. Иначе говоря, если ты полагаешь, что оплакивать можно, а шутить воспрещается, то всей речи «Глупости» легко можно будет предпослать горестное междометие, и после такого изменения она оплачет теологов теми же словами, которыми она их осмеивала. И нелегко будет распознать, чего понадобится делать больше: плакать или смеяться. Однако, может быть, по отношению к епископам это допустимо (даже по отношению к скромным епископам), а вот по отношению к теологам — какими бы они ни были — это ни в коем случае недопустимо.

Вот к чему приводят твои слова, которые ты пишешь Эразму в своем последнем письме. Ты говоришь: «Тебя удивляет, что твоя „Глупость“, которая многим нравится, произвела большой переполох не только среди теологов, но также и среди епископов. А меня удивляешь ты, Эразм, потому что в этой вещи ты обращаешь больше внимания на епископов, чем на теологов. Ведь ты знаешь жизнь, нравы, просвещенность или, вернее сказать, невежество современных наших епископов; некоторые из них, конечно, достойны своего высокого звания, но таких очень мало...» Здесь, Дорп, ты, с трудом перенося то, как тончайшим образом шутят над теологами, сам весьма убедительно открыто хулишь епископов; ты не только не находишь у них просвещенности, но видишь их невежество, осуждаешь их жизнь и нравы. Ты говоришь, что теологам весьма важно иметь незапятнанную репутацию у народа; как будто бы неважно, как народ относится к епископам; ты прекраснейшим образом знаешь, какое положение они занимают в церкви Христовой, насколько оно выше, чем у теологов, знаешь, что понтифики — наследники апостолов. И ты не думай, что поступил очень предусмотрительно, предупредив, что есть несколько епископов, достойных своего высокого звания; ведь не думаешь же ты, что «Глупость» приписывает пороки недостойных теологов

достойным! Она побеждает тебя тем, что признает существование многих достойных теологов. А у тебя хороших епископов не просто мало, но «очень мало». Однако, допустим, ты прав, и нет ничего такого в том, что высмеивают понтификов или возводят на них хулу, — только бы не задевали священного сословия теологов! Что же ты скажешь тогда по поводу следующего? В сочиненном тобою вступлении к комедии Плавта о Пиргополинике⁵⁸ ты изящнейшим образом жалишь и почти что уничтожаешь этих самых теологов, не называя их, правда, по имени, но описывая их столь ясно, что, и назвав их, ты не смог бы этого сделать выразительнее. Имя Плавта, между прочим, напомнило мне о том, какие слова Августина⁵⁹ о разных поэтах, в частности о Теренции, ты то и дело приводишь в своем письме. Но эта тема требует более длинного исследования, чем та, которой я здесь занят. Однако спрошу тебя, не думаешь ли ты, судя по этим словам, что Августин был, безусловно, против того, чтобы христиане читали Теренция? Если же он здесь не против глубокого изучения Теренция, то это место не доказывает ненужности чтения поэтов. Если же ты полагаешь, что Августин это говорил для того, чтобы отвлечь христиан от чтения поэзии, то я осведомлюсь у тебя о другом: не считаешь ли ты сам, что изучать Теренция нет необходимости? Если да, то почему же ты так тщательно цитируешь то, чему, полагаясь, нет нужды следовать? Если нет, то, значит, тебя убедил Августин. Мне, конечно, странно, как могло произойти, что тот, кого ты, несомненно, читал уже давно, убедил тебя только сейчас, с таким запозданием. Меж тем, однако, ты не отказался от чтения Плавта, и не от одного лишь чтения, но и от изучения его, от разыгрывания его пьес на сцене. А Плавт ведь несколько не целомудреннее Теренция; наоборот, он даже гораздо менее целомудрен. Мало того что ты добавил к «Хвастливому воину» весьма забавный пролог, для «Кубышки» ты написал не только вступление, но и конец, которого не было в комедии⁶⁰. Если взглянуть на изящество стиля или на остроумие, то они — Плавтовы, они не хуже других частей комедии. Это доказывают те самые стихи, в которых, как я говорил, ты прекрасно описал тех невежественных теологов, которых ты ныне защищаешь. Никто не высмеивал их остроумнее, никто не нападал на них сильнее. Можно ли придумать что-нибудь изящнее и смешнее? Я приведу эти стихи.

Тот, кто к искусствам глух и плохо обучен кто
 Научам и мастерству, доступным не всякому,
 Пропадом пропади, да разразит его гром,
 Если он только начнет, осердясь и ругаясь, грозить, —
 Это ведь даже такой не часто позволит себе, —
 Если он только начнет голосом вздорным кричать,
 Желчь свою, горечь и злость так извергая на всех,

Если он будет визжать тлывать, рычать и бранить,
Лязгать зубами на всех, лаять, как бешеный пес,
Чуть только кто на глаза вдруг попадетсЯ ему.
Этих людей (если все ж можно людьми их назвать) —
Неучей, злобных мужаанов, невежд, дикарей и глупцов —
Всех их мне Плавт приказал выгнать немедленно вон.
Если ж они, возвратясь, ругань сначала начнут,
Тотчас окажутся все в том отдаленном краю,
Где навсегда Ахеронт станет убежищем их*.

Вот, мой Дорп, насколько ты был убежден, что не следует отказываться от поэзии, и насколько хорошо ты изобразил этих невежественных теологов в их истинном обличии. Если ты станешь говорить, что тогда ты не был теологом (ведь это было написано семь лет назад), то ведь с тех пор, как ты просмотрел все это вновь и издал, едва ли прошло шесть месяцев; и конечно же, ты был теологом после своей блестящей проповеди об Успении Богоматери-Девы. И какое значение имеет, написал ты это, будучи теологом, или до того, как стал им, если при одобрении издания ты был теологом? Конечно, большое значение! Оттого что пишем мы чаще всего по велению порока, а когда принимаемся за дело вновь спустя некоторое время, то делаем это обдуманно. Поэтому, мой Дорп, ты и считал, что не следует ничего менять в колких «Сатирах» Герарда, в которых он описывает отвратительнейшие пороки монахов. Ты сам страдаешь понтификам и смеешься, высмеиваешь и жалишь невежество, жизнь и нравы остальных епископов, за исключением очень немногих; сам называешь теологов невеждами, ругателями, брюзгами, посвященными в науки, которые ведомы простонародью, напыщенно крикливыми, изливающими ядовитую желчь, бранчливыми, твякающими, с зубами, которые грызут плоть, лающими, как собаки, на всех, кто попадетсЯ, неучеными мужаанами, наконец, почти что нелюдьми, которых следует покарать наихудшей казнью, но полагаешь, что «Глупость» не должна смеяться над глупостью этих самых теологов.

Почему, Дорп, когда ты все это писал, тебе не пришли на ум все те добрые советы, которые ты сейчас так дружелюбно и благородно даешь Эразму? Куда подевалось изречение Саллюстия: «Явное безумие, выбиваясь из сил, не стяжать себе ничего, кроме ненависти»**. Куда подевалось изречение Корнелия Тацита: «Едкие остроты, к которым примешано много истинного, оставляют по себе злобное воспоминание»***. Не уйти и от слов Эпик-

* Перевод А. Ю. Айхенвальд.

** Саллюстий. Война с Югуртой, III, 3.

*** Тацит. Анналы, XV, 68, 4.

тета: «Не думай, что всем приятно слушать то, что тебе приятно сказать» *.

Разумеется, дорогой Дорп, природой установлено так, что от других мы всегда требуем умеренности, а себе вольности прощаем.

Я знаю людей, которые не могут спокойно выносить Рейхлина⁶¹. Господи! Такого человека! Глубочайший ученый — среди невежественнейших завистников, наиумнейший — среди наиглупейших, честнейший человек — среди пустых бездельников! На него напали с такой несправедливостью, что, если бы он наложил на себя руки, казалось, надобно было бы ему это простить. Повторяю, я знаю тех, кто не выносил его, несмотря на уважение к нему, потому что он своим пером свободно изливал свои чувства по отношению к ним; и не только свободно, но и правдиво. Знаю также и таких людей, которые в этом не участвовали, однако немного позднее, в делах меньшей важности, которые их собственно не касались, горячились еще больше.

Разумеется, гораздо проще обуздывать чужие страсти, чем свои. Значит, говоришь ты, не следовало тебе ни одобрять «Сатиры» Герарда, ни говорить что-нибудь в шутку или же всерьез против теологов (добавь сюда также аббатов и епископов), даже если это правда, даже не называя никого по имени! А я, мой Дорп, полагаю, что тебе вполне можно было делать то, что ты сделал, и мне кажется, никогда в жизни ты не поступал лучше, только бы не покидала тебя справедливость и не считал бы ты у другого человека пороком то, в чем видишь свое достоинство.

Все это — мое мнение о «Глупости». Ты предостерегаешь меня без причины, потому что меня не от чего предостерегать; а если что-нибудь и было бы, то по прошествии стольких лет это уже поздно делать. Твоя приписка в конце первого твоего письма о том, что Эразм помирится с теми теологами, которых взволновала «Глупость», если «Похвале Глупости» он противопоставит «Похвалу Мудрости», честное слово, вызвала у меня легкую улыбку. Они, конечно, умны, раз полагают, что «Похвала Глупости» похвалила глупость, и хотят, чтобы такую же похвалу снискала мудрость! Если они так думают, чего же они гневаются? Весьма расхваленная «Глупость» изрядно и их похвалила. Кроме того, я не понимаю, как сможет Эразм смягчить их ненависть к себе, похвалив Мудрость? Хочет он этого или нет, он только увеличит их ненависть, потому что вынужден будет прогнать их из свиты Мудрости, как был он вынужден принять их в число самых сведущих жрецов Глупости.

* Эти слова римского философа-стоика Эпиктета (ок. 50—ок. 138 г.) М. Дорп приводит в своем письме к Эразму (Ор. ер., II, 347, 33).

Когда я писал это, мне пришло письмо от моего Правителя, который зовет меня назад к себе. Несмотря на то что я собирался продолжать, я вынужден, хотя и против своей воли, закончить это письмо. Оно так длинно, что могло бы быть и короче: «„Орест“ занял изнанку страниц и все еще не окончен»*. Не знаю, однако, после долгого разговора с тобой мне хочется его вести дальше.

Хотя теперь уже мы коснулись всего, во всяком случае, насколько я знаю, мы ничего не пропустили намеренно. Я ведь не думаю, что кто-либо станет от меня ожидать, будто я стану защищать «Глупость» от подозрений в богохульстве** или нечестии, как если бы она порочила Христову веру. В первом своем письме ты так изобразил всех тех людей, что можно было подумать, ты приводишь чужое мнение, противоположное твоему собственному; во втором письме, несмотря на то что там тоже много не твоих мыслей, некоторых читателей могли привести в недоумение блеск твоего ума и та ученость, с какой ты столь великолепно все обрисовал, однако я просто опустил напрасное обвинение в нечестии, само по себе нечестивое и кощунственное, не только не очевидное, но пустое и даже нелепое. Об этом мне и не следовало говорить, а об остальном, полагаю, я уже сказал. Таким образом, все, что я хотел, я с тобой уже обсудил. Впрочем, если бы письмо моего правителя не прервало бы меня, возможно, я обо всем этом написал бы пространнее.

По правде сказать, мне не столь досадна необходимость закончить это послание, сколь я боюсь надоесть тебе его длиной. Поэтому я не был рад предоставившейся мне возможности прочитать его еще раз и отделать его, чтобы, вылизывая, пересоздать это мое грубое и бесформенное порождение. Право же, я решил бы это сделать, многоумный Дорп, для того, чтобы ты получил его в более обработанном виде, потому что мне хотелось, чтобы ты отнесся с одобрением и ко мне, и к тому, что я написал. Ты должен мне простить неотделанность не только из-за того, что отъезд помешал мне перечитать это письмо, но также по той причине, что при написании у меня не было не только библиотеки, но и вообще почти что ни одной книги. Однако прежде всего я надеюсь на твою доброту и думаю, что это письмо — каким бы оно ни было — не будет тебе неприятно; во-вторых, я очень старался избежать всего, что могло бы оскорбить твой слух, если только не подвела меня моя любовь — ведь и я человек. Если все-таки это произошло, то, уличенный в ошибке, я охотно ее признаю и не стану ее защищать. Ведь тем, кого я люблю, я без колебаний указываю на то, что для них важно, поэтому и меня, честное слово, только радует, когда друзья указывают мне на мою

* Ювенал. Сатиры, I, 6.

** В оригинале часть слова написана греческими буквами.



*Содержание сборника сочинений гуманистов.
Издание Фробена. Базель, 1515 г.
Гравюра на дереве Урса Графа.*

оплошность. От меня не укрылось, однако, что ты нападаешь на Эразма не из-за собственной раздражительности, а скорее из-за того, что ты узнал от других. Я говорю это, чтобы ты, в свою очередь, понял, что многое в моем письме относится скорее к ним, чем к тебе, которого я не только весьма сильно люблю и считаю весьма ученым, но также почитаю как выдающегося человека.

Прощай, дражайший Дорп, поверь мне, что даже в твоей Голландии нет никого, кто был бы к тебе более расположен, чем

расположен к тебе среди отделенных от всего света британцев Мор, которому ты не менее дорог, чем самому Эразму. Право, и ему ты не можешь быть дорожее, чем мне. Еще раз прощай! Брюгге. Двадцать первое октября.

Прощай. Брюгге, двадцатого октября*. Еще раз прощай!

* В латинском тексте двойная дата: 21 октября и 20 октября.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Теренций, Публий Афр — римский комедиограф (ок. 190—159 гг. до н. э.), «Девушка с острова Андрос», 490:

Да в лицо

Не говорила прямо там, что надобно родильнице,

А чуть лишь вышла, с улицы кричит тому, кто там внутри!

(Пер. Артюшкова)

- ² *Вопросики* (или даже «вопросишки») — лат. *quaestiunculae*, распространенный вид схоластических упражнений, вызывавший резко отрицательное отношение Т. Мора.
- ³ *Варрон*, Марк Теренций (116—27 гг. до н. э.) — римский писатель и филолог, автор большого числа сочинений, в частности трактата «О латинском языке», «О сходстве слов», «О латинской речи», «О происхождении латинского языка», «О древности букв». Первая из девяти книг его труда «Науки» была посвящена грамматике.
- ⁴ *Аристарх* — вероятно, речь идет об Аристархе из Самофракии (217—145 гг. до н. э.) — крупнейшем александрийском филологе, авторе сочинений по грамматике. Он уделял большое внимание разработке парадигм склонения и спряжения, исследовал язык Гомера, изучал проблемы частей речи, флексий, ударения, орфографии.
- ⁵ *Декреташи* — собрание папских установлений, являющихся частью канонического права и имеющих силу закона. Декреташи публиковались в XII в., дважды в XIII (папами Григорием IX и Бонифацием VIII), в начале XIV в. (папой Клементом V). В издании 1503 г. они вошли в Свод Канонического Права. Это издание и мог видеть Эразм Роттердамский.
- ⁶ *Иероним Гусит* — очевидно, Иероним Пражский (обвиненный в ереси, сожжен в 1416 г.), друг Яна Гуса; в 1396 г. был студентом Оксфордского университета, в 1407 г. вернулся в Чехию.
- ⁷ *Кресконий* — возможно, Флавий Кресконий Корипп (VII в.) — епископ, автор панегирика императору Юстиниу II; был известен так же как грамматист.
- ⁸ ...издание *Иеронима*... — речь идет о полном собрании сочинений отца церкви св. Иеронима. См. прим. 18.
- ⁹ *Констанцский собор* — церковный собор 1414—1417 гг.; рассматривал учение Яна Гуса и Иеронима Пражского.
- ¹⁰ ...детям... — старшей дочери Т. Мора Маргарите в то время было десять лет.
- ¹¹ *Якоб Фабр* — Жак Лефевр д'Этапль (ок. 1455—1536) — гуманист, издавший в 1512 г. Послания апостола Павла со своими комментариями.
- ¹² ...от нас же и были получены. — возможно, здесь намек на учителя и друга Карла Великого Алкуина (ок. 735—804).
- ¹³ *Гаген*, Робер (Robert Gaguin, 1433—1501) — учился в Париже, был послом в Германии, Италии, Англии. Наиболее известен своим трудом «De Origine et Gestis Francorum Compendium», 1495.

- ¹⁴ **Порфирий** (ок. 232—304) — философ, ученик и издатель Платина, комментатор Библии, сочинений Платона, Платина, Аристотеля и Теофраста. Автор «Введения в Категории Аристотеля» (другое название — «О пяти звучаниях»; пять звучаний — это то, что в логике называется признаками понятий: род, вид, видовое различие, собственный признак, несобственный [случайный] признак).
- ¹⁵ **Александр** (XIV в.) — автор стихотворного сочинения по грамматике, очень популярного вплоть до XVI в.
- ¹⁶ **Альберт Саксонский** (ок. 1316—1390) — с 1353 г. — ректор университета в Париже; с 1365 г. — ректор Венского университета, последователь номинализма.
- ¹⁷ «**Малые логики**» (Parva Logicalia) — несколько учебников по логике, самые известные из них принадлежали Петру Испанскому (папе Иоанну XX) и Марсилию из Ингена — основателю Гейдельбергского университета. Средневековая схоластика очень ценила эти книги; гуманисты были резко против этих учебников (ср.: Утопия, с. 209).
- ¹⁸ **Иероним, Евсевий Софроний** (ок. 340—420) — отец церкви, теолог и врудит, переводчик Библии на латинский язык, один из любимых авторов Эразма Роттердамского, который издал сочинения Иеронима в 1516 г., снабдив их своими комментариями.
- ¹⁹ **Августин, Аврелий** (354—430) — отец церкви, философ, родоначальник неоплатонизма в христианской философии.
- ²⁰ **Адриан Флорентийский** — позднее папа Адриан VI (1522—1523). «Любые вопросы» (Quaestiones quodlibeticae) — обсуждались в Лувенском университете с 1488 г. Изданы они были в 1514 г.
- ²¹ **Траект** — Утрехт.
- ²² **Иоанн из Ата** — Джон Бриар (John Briard); его «Любые вопросы» были включены во 2-е издание «Вопросов» Адриана в 1518 г.
- ²³ ... в зависимости от неровности предметов — см.: Аристотель. Никомахова этика V, 10, 7; 1137b: «Относительно неопределенного можно дать лишь неопределенное правило, подобно тому как лесбийская архитектура нуждалась в свинцовом лекале: как лекало меняется сообразно с формой камня и не остается одним и тем же, так и постановление, узаконенное путем голосования, применяется к обстоятельствам дела» (Пер. Э. Радлова). Ср.: Утопия, с. 161.
- ²⁴ **Эндимион** — любимец богини Луны, прекрасный юноша, просивший себе у Зевса вечного сна, бессмертия и юности.
- ²⁵ ... у одного итальянского купца... — возможно, речь идет о купце, торговавшем шерстью, Антонио Бонвини, друге Т. Мора, покровителе учених.
- ²⁶ «**Наставление...**» — речь идет о книге «Directorium aut potius castigatorium concubinorum», изд. Badius Ascensius, 1513 г.
- ²⁷ **Протей** (греч. миф.) — морское божество, принимающее любое обличье и ускользающее из рук людей.
- ²⁸ **Николай из Лира** (ок. 1265—1349) — известный комментатор Ветхого Завета, сопоставлявший латинский текст с еврейским.
- ²⁹ ... словно землерожденные братья... — аллюзия на миф о Кадме, мифическом основателе Фив. Кадм победил дракона — сына бога войны, вырвал у него зубы и посеял их. Из них выросли вооруженные воины, которые стали сражаться друг с другом и почти все погибли.
- ³⁰ **Ориген** (185—254) — отец церкви, завершитель раннего апологетического христианского богословия.
- ³¹ **Амвросий Медиоланский** (340—397) — отец церкви; боролся с арианством, прославлял христианскую этику.
- ³² **Петр Ломбардский** (ок. 1100—1164) — епископ Парижский, философ, богослов, автор известнейшей средневековой книги цитат из теологических сочинений; создатель литературного жанра «сентенциаристов» или «суммистов».
- ³³ ... по своим трибам — в Древнем Риме триба — административный округ.

- ³⁴ ... их «Сумма» — в оригинале «*summula*», уменьшительное от «*summa*» — итог, основы (лат.). «Сумма» также жанр средневековой философской литературы (ср. «Сумма теологии» или «Сумма против язычников» Фома Аквинского).
- ³⁵ Перротт — автор книги «*Cognosciorae, seu Commentarii Linguae Latinae*», 1489.
- ³⁶ Калепино (1435—1511) — монах-августинец, издавший в 1502 г. латинский словарь.
- ³⁷ «Ученик», «Иди со мной», «Спи спокойно» — сборники проповедей, пособия для священников. Об этом см.: *Owst. Preaching in Medieval England*.
- ³⁸ Стентор — громогласный глашатай греков во время Троянской войны.
- ³⁹ ... не могли сравниться с царями... — друг и приближенный царя Пирра после мирных переговоров с римлянами доложил, что римский сенат — это собрание царей.
- ⁴⁰ ... только этот текст и дошел до нас — это неточно; в отрывках сохранились и другие переводы (например, «Итала» III в.).
- ⁴¹ ... Псалтирь в пяти разных видах — Ориген в *Hexapla*, *Petrapla* издал еврейский текст Ветхого Завета параллельно с разными греческими переводами. Лефевр Д'Этабль в *Quintuplex Psalterium* (1509) поместил: 1) перевод Иеронима; 2) галликанский; 3) перевод Иеронима с еврейского языка; 4) до-Иеронимов перевод; 5) свой собственный перевод с комментариями.
- ⁴² ... архетипу — именно этот термин употребляет Т. Мор.
- ⁴³ ... писали по-гречески... — перевод Семидесяти толковников («Септуагинта») — перевод Ветхого Завета на греческий язык, сделанный в Александрии между 250 и 50 гг. до н. э.
- ⁴⁴ Альб Мануш (ок. 1450—1515) — знаменитый венецианский типограф.
- ⁴⁵ Фробен, Иоганн (ок. 1460—1527) — знаменитый базельский типограф.
- ⁴⁶ Лоренцо Валла (1407—1457) — итальянский гуманист; ок. 1450 г. он написал «Комментарии к Новому Завету», в которых отметил, что Вульгата содержит большое число ошибок.
- ⁴⁷ Темисций (ок. 317—ок. 387) — государственный деятель, ритор и философ. Ценятся его парафразы из сочинений Аристотеля. Его труд был впервые опубликован в Венеции в 1534 г., следовательно, Т. Мор был знаком с рукописью. Об этом см.: *Sandys. History of Classical Scholarship*, p. 352—353.
- ⁴⁸ Аммоний (V в.) — автор комментариев к логическим сочинениям Аристотеля.
- ⁴⁹ Симплиций из Киликии (ум. в 549 г.) — ученик Аммония, комментатор Аристотеля и Эпиктета; пытался примирить Платона и Аристотеля, полагая, что у этих философов много общего в учении о материи.
- ⁵⁰ Филопон Иоанн (Иоанн Грамматик, V в.) — ученик Аммония, греческий философ из Александрии.
- ⁵¹ Олимпиодор Младший (VI в.) — александрийский неоплатоник, автор жизнеописания Платона; стремился примирить Платона и Аристотеля, комментировал «Метеорологию» Аристотеля; комментарии эти были изданы в Венеции ок. 1550 г.
- ⁵² ... две книги он уже закончил. — Линакр, Томас (ок. 1460—1524) — английский гуманист, один из учителей Томаса Мора; переводил некоторые труды Аристотеля, но эти переводы не были изданы, т. к. сам Линакр считал их недостаточно совершенными. Линакр не издал эти комментарии. Впервые они были опубликованы в Венеции в 1527 г., а потом в 1548 г.
- ⁵³ Александр Афродисийский (198—211) — философ-перипатетик, знаменитый толкователь Аристотеля.
- ⁵⁴ Альберт Великий (Альберт Большетедтский, 1193—1280) — великий средневековый энциклопедист, первый крупный христианский аристотелик, использовавший философию Аристотеля при разработке христианского вероучения; учитель Фома Аквинского.

- ⁵⁵ *Каэтан* (1470—1534) — кардинал. Комментировал «Метеорологию» Аристотеля; комментарии были изданы в Венеции в 1491 и 1496 гг.
- ⁵⁶ *Герард Новиомагнийский* (ок. 1482—1542) — поэт, автор восьми сатир, опубликованных 13 июня 1515 г. Дорпу эти сатиры очень нравились. В 1517 г. Герард Новиомагнийский был секретарем епископа Утрехтского, в 1525 г. примкнул к Реформации; сатиры были изданы в кн.: *Prinsen J. Collectanea van Gerardus Geldenhauer Noviomagus*. 1901.
- ⁵⁷ *Мейнард* (ум. в 1526 г.) — известный в то время любитель древностей.
- ⁵⁸ *Пиргополиник* — герой комедии Плавта «Хвастливый воин». Т. Мор имеет в виду *Prologus in Militem Plautinam Comediam a Martino Dorpio compositus*/ Ed. by de Nelis, 1513, p. 89.
- ⁵⁹ ... слова *Августина*. ... — Августин (Исповедь I, XVI, 26) приводит слова Теренция из комедии «Евнух» (585 слл.) и пишет: «Я осуждаю не слова, эти отборные и драгоценные сосуды, а то вино заблуждения, которое подносят нам в них пьяные учителя...» (пер. М. Сергеевко).
- ⁶⁰ ... вступление, которого не было в комедии — имеется в виду *Prologus Martini Dorpii in Aululariam Plauti*; ed. de Nelis, p. 73; p. 75 — *Complementum*...
- ⁶¹ *Рейхлин, Иоганн* (1455—1522) — немецкий гуманист, чрезвычайно образованный филолог, противник схоластического аристотелизма; пытался объединить каббалистическое учение с христианством и неоплатонизмом, заботился об этической сущности культуры, веротерпимости и свободе совести. Обвиненный в ереси, Рейхлин с огромным трудом добился отмены затевавшегося против него процесса.

Вступление, перевод с латинского и примечания Ю. М. Каган

❦

К. М. Андерсон

«УТОПИЯ» НА СТРАНИЦАХ ОУЭНИСТСКОЙ ПЕЧАТИ НАЧАЛА XIX В.

В «Докладе графству Лэнарк» Роберт Оуэн рассказывает притчу о человеке, желавшем посадить виноград, но по незнанию посадившем шиповник. Несмотря на все усилия и всевозможные заклинания, на кусте вырастали не гроздья, а шипы. «Это точная картина того, — заключал Оуэн, — что представляла собой до сих пор человеческая жизнь»¹. Прошрое человечества — непрерывная цепь ошибок и заблуждений и посему не заслуживает особого внимания. В этом, по существу, и состоял взгляд Оуэна на историю. Поэтому в его работах почти не встречается апелляции к прошлому. Единственным своим предтечей он считал Джона Беллеса.

Однако нельзя смешивать исторические взгляды Оуэна со взглядами его ближайших последователей. Для него идея социализма была во многом плодом открытия. Для многих из его учеников — идеей давней, а общество имущественного равенства, или, как было принято называть его в те годы, «система сотрудничества», — в известной мере явлением, развивавшимся на протяжении всей истории человечества.

В первом оуэнистском издании — газете «Экономист», в лекциях Кларксона, читанных в «Лондонском кооперативном обществе», красной нитью проходила мысль, что «сотрудничеству (co-operation) человека с человеком общество обязано всяким своим продвижением от состояния самого варварского до современной цивилизации»². Такой взгляд на историю неизбежно пробуждал интерес и к тем мыслителям, которые отстаивали идеи, близкие к идеям оуэнистов.

Чем шире становилось оуэнистское движение, тем больше была потребность в опоре на историю и тем шире становился их исторический кругозор. Все чаще в поле зрения оуэнистов попадают не только современные им учения социалистов-утопистов, но и учения прошлого. «Это более не утопическая теория, как во времена Платона и Мора, а действительная истина», сообщал об успешной деятельности общины Ралахайн ее основатель Э. Крейг³.

Эта публикация фактически представляет первую попытку социалистов-утопистов Англии XIX в. проследить историю раз-

¹ Оуэн Р. Избранные сочинения. М., 1954, т. I, с. 269.

² Economist, 3 March 1821.

³ Pare W. Co-operative Agriculture. London, 1870, p. 20.

вития идеи общности имущества. Кроме того, она убедительно показывает, что интерес к прошлому коммунистических представлений не ограничивался кругом наиболее близких последователей Р. Оуэна. И, пожалуй, самое главное, она свидетельствует, что и в начале прошлого века «Утопия» Т. Мора была не предметом праздной любознательности, как это утверждают некоторые западные историографы, но орудием в борьбе идей.

Первоначально статья была опубликована в газете «Poor Men's Guardian», основанной в октябре 1830 г. Генри Гетерингтоном и до июля 1831 г. выходившей под названием «Penny Papers for the People».

С ноября 1832 г. одним из редакторов газеты становится Джеймс Бронтерр О'Брайен. И О'Брайен, и Гетерингтон принимали участие в деятельности «Национального союза рабочих классов», чьим органом и была эта газета. Взгляды О'Брайена и Гетерингтона дают представление о настроениях, преобладавших в «Национальном союзе».

Будучи активными участниками радикального движения, они вместе с тем испытали непосредственное влияние оуэнизма. Гетерингтон был членом самой первой оуэнистской организации — «Лондонского экономического и кооперативного общества» (1821 г.), членом «Лондонского кооперативного общества» (1824 г.), участвовал в работе конгрессов кооператоров, как называли тогда оуэнистов. Однако и Гетерингтон, и О'Брайен не были слепыми сторонниками Оуэна. Их расхождения с оуэнистами касались прежде всего отношения к политической борьбе, которую оуэнисты начисто отрицали. Противились они и чрезмерному превознесению заслуг Оуэна, вере в его непогрешимость, которая была довольно распространена среди ближайшего окружения великого социалиста-утописта. Статья в какой-то мере отражает и эту сторону их отношения к Роберту Оуэну.

О'Брайен и Гетерингтон были из числа наиболее ярких публицистов демократической печати Англии начала прошлого века. Почти все статьи «Poor Men's Guardian» вышли из-под их пера. Трудно сказать, кому из них принадлежит данная статья. Можно предположить, что О'Брайену, поскольку, став редактором, большую часть статей писал именно он.

Статья была перепечатана в газете «Crisis». Она была основана в 1832 г. как орган «Ассоциации просвещенных и благонамеренных трудящихся классов для устранения невежества и нищеты посредством образования и обеспечения занятости». В те годы «Ассоциация» была центральной организацией оуэнистов.

Создателем газеты, чье полное название «Кризис, или перемена от заблуждения и нищеты к истине и счастью» был Роберт Оуэн. Газета стала главным периодическим изданием сторонников Оуэна, хотя в предыдущие годы выходило до 18 оуэнистских газет. «Кризис» пользовался успехом. Об этом можно судить уже

потому, что только по подписке распространялось около 9 тысяч экземпляров⁴.

Первое время газету редактировал сам Оуэн, с 35-го номера ему начал помогать его старший сын Роберт Дэль Оуэн. С его приходом содержание издания стало богаче. Особое внимание уделялось успехам оуэнистского движения, движениям за социальное преобразование в других странах, различным социальным учениям. В частности, был опубликован ряд заметок о Сен-Симоне и Фурье. С этой точки зрения обращение Р. Дэль Оуэна к статье из «Poor Men's Guardian» не случайно.

Кроме того, ее перепечатка отражает сложные взаимоотношения между двумя газетами, оказывавшими наибольшее влияние на движение английских трудящихся того времени. Между ними велась полемика, порой очень резкая, но в то же время существовали и прочные связи, в основе которых лежало понимание необходимости социального переустройства мира. И перепечатка статьи — это часть диалога, который велся между оуэнистами и радикалами. Диалога, в данном случае особенно интересного, поскольку он касается столь важного вопроса, как понимание английскими социалистами-утопистами своей связи с предшествующей историей коммунистических идеалов и автором бессмертной «Утопии».

Публикация подготовлена по тексту, помещенному в «Crisis» за 22 декабря 1832 г.

Под заголовком «Мнения об общности имущества» находим мы на страницах «Poor Men's Guardian» за прошлую неделю следующую заметку:

«Многие полагают, что идея общности имущества ведет начало от Роберта Оуэна, филантропа и основателя Института на Грейз-Инн-роад¹. Это великое заблуждение. На самом деле учение об общности имущества старо почти как мир. Во все века и во всех странах, каждый желающий блага реформатор, о котором нам что-либо известно, в душе был оуэнистом в истинном смысле этого слова. Минос, Платон, Ликург были защитниками строя социального². Они выступали против ростовщичества, осуждали частный интерес и, насколько позволяли институты, пытались перестроить общество на основе системы сотрудничества³. К такому же классу людей принадлежали Пифагор и Сократ, и, хотя первый из них внес в свое учение долю мистицизма, это было обусловлено невежеством времени, поскольку в ту пору, полную предрассудков, не было иных способов снискать расположение беднейших классов, кроме как используя их доверчивость и любовь к чудесам.

⁴ Crisis, 14 April 1832.

Во времена более поздние мы находим, что приверженцами этих учений были Монтескье, Мабли и наш знаменитый канцлер Мор, хотя некоторые из них выражали свою приверженность менее открыто из-за того, что аристократия называла эти учения «опасными устремлениями». «Утопия» Мора — именно та книга, какую мы могли бы ждать от незрелого оуэниста. Мабли утверждает, что общность имущества и труда есть единственный порядок вещей, совместимый с истинным назначением общества — всеобщим счастьем. Согласно ему, «раз все бедствия, доводящие до отчаяния человеческое общество, суть следствия стяжательства и честолюбия, то политика превращается целиком в искусство действительного подавления этих страстей. Стяжательство не может быть уничтожено ничем, кроме как общностью собственности. Она уничтожила бы дух индивидуального стяжательства и в то же время, уменьшая привлекательность власти, стала бы твердым оплотом против честолюбия, которое надлежит ограничивать новыми способами и установлениями» — (переведено из «Принципов законодательства») ⁴. Верно. Эта идея, как почти всякая иная значительная общая идея, веками странствует по миру. Так было и с принципом [abstract principle], согласно которому человек является не тем, каким он создает себя, но тем, каким его творят, что он — результат воздействий, которые на протяжении всей жизни, исподволь, но определенно и неизбежно создавали, развивали и меняли его характер. Даже в ранний период христианства эта истина, правда еще смутно, приходила, видимо, на ум кое-кому из тех, чьи сочинения, позже собранные воедино, были названы Новым Заветом. Мы читаем — «Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?» ⁵ Мы читаем о человеке, уподобляемом глине, и о Творящей Силе, уподобляемой гончару, о сосуде, созданном для чести, и об ином, созданном для бесчестия.

С течением веков та же идея рассматривалась более определенно, более ясно указывалось на ее последствия, и важность ее все более оценивалась по достоинству. Кажется, в «Левинафане» ⁶ Гоббс достоверно утверждает самоочевидный принцип, сравнивая неизбежность превращения человека в любом случае в такого, каким мы его видим, с неизбежностью, с которой вода, коль позволено ей течь свободно, сама находит свой уровень.

В прошлом столетии Пристли посвятил обсуждению этой проблемы трактат, озаглавленный «Философская необходимость» ⁷. К тому же он, по-видимому, достаточно отчетливо представлял себе первостепенную важность этого сюжета для практики. В предисловии к своему труду он говорит*: «Я считаю этот принцип настолько жизненно важным, что, не причиняя, по возможности,

* Цитирую по памяти, хотя и не дословно, но я передал точный смысл слов автора.

обиды, хочу сказать: он всегда, как мне кажется, будет пробным камнем, разделяющим просвещенную и непросвещенную часть человечества, тех, кто воспринял мудрые и верные взгляды на своих сородичей и общество, и тех, кто отвержен пагубным предрассудкам». Но этого недостаточно, чтобы оценить эти принципы [abstract principles]. Прежде чем великие принципы смогут принести человечеству существенное благо, прежде чем они смогут быть включены в конституцию общества и оказать свое благотворное воздействие на судьбу человечества, они до тех пор останутся предметом чистой любознательности, пока не только будут признаны в теории, но и предложены для практики, когда они выйдут из кабинета мыслителя и предстанут свету, когда найдутся люди, которые укажут, как и какие изменения в социальной системе мира необходимо свершить. Нынешнему веку свойственно смотреть на все науки, моральные и естественные, практическим оком, исследуя не столько то, что в них возбуждает любопытство ученых, сколько то, что в них полезно на деле. В прежние времена даже так называемые точные науки были окутаны таинственностью и им едва дозволялось выходить за пределы немногих уединенных лабораторий, обсерваторий и мастерских, где ставили опыты кабинетные мудрецы, у которых химия отдавала алхимией, астрономия — астрологией и все, даже простейшие, науки отдавали мистикой и дух времени в них едва лишь пробудился. Все истины науки считались слишком неприкосновенными для взора непосвященной толпы и для обычного использования в существующем производстве или домашней жизни. Современный поэт удачно подметил свойство не только мудрецов Фив Мемфиса, но почти всех ученых мыслителей древности в следующих строках:

The wise men of Egypt were secret as dummies,
All even when they most condescended to teach,
They packed up their meaning, as they did their mummies.
In so many wrappers twas out of one's reach *.

Итак, хотя заманчиво и интересно отыскать самые ранние и расплывчатые очертания великих принципов, представленных в наши дни в виде предложений; и люди дела могут их изучить, а масса общества выгадать на них, мы не должны забывать, что мало или ничего не произойдет в действительности, пока эти истины нельзя будет спустить, так сказать, с небес на землю, пока они не смогут войти в повседневную жизнь и беседы людей, сформировать их политические институты, окрасить собою оттенки их чувств и языка и наметить каждую, даже мельчайшую, деталь законодательства и общественной жизни».

* Мудрецы Египта скрытны, словно изваяния. Даже когда они весьма расположены были учить, они закутывали смысла, как это делалось с мумиями, в столько покрывал, что он был недостижим. (Автор не установлен).

Если эта газета и ее руководители содействовали или будут содействовать достижению столь жизненно важной цели, то предметом интересного исследования, хотя наверняка не имеющим практического значения, может стать установление, кто первым начертал, пусть неясно, те великие принципы, которые в конечном итоге преобразуют мир, кто посеял те немногие первые семена, которые теперь превращаются в раскидистое дерево, чьи ветви дадут приют и защиту не только нынешнему, но и всем последующим поколениям.

Р. Д. Оуэн.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Институт на Грейз-Инн-роад, созданный в начале 1832 г., был местом проведения собраний оуэнистов. В нем проходили их конгрессы, читались лекции, устраивались вечера, там же находился и Рабочий базар. В январе 1833 г. Институт переехал на Бартон-стрит, а затем на Шарлот-стрит.
- ² *Строй социальный* (social state) — обычное для оуэнистов понятие, обозначающее общественный строй, противоположный капиталистическому, где, по их мнению, царят конкуренция, частная собственность и разобщенность людей.
- ³ *Система сотрудничества*, или кооперация (system of co-operation) — как правило, так называли систему, предложенную Р. Оуэном. Отсюда и само название оуэнистов — «кооператоры». После 1834 г. в оуэнистской литературе это название вытесняется новым — «социалисты».
- ⁴ *«Принципы законодательства»* — имеется в виду работа Г. Мабли «De la législation ou principes des lois» (1776).
- ⁵ «Что ты имеешь...» — 10-е послание Павла Коринфянам, IV, 7.
- ⁶ ... в «Левиафане»... — *Hobbes T. Leviathan, or the Matter, Form and Power of Commonwealth, ecclesiastical and civil* (1651).
- ⁷ ... трактат... «Философская необходимость». — Автор статьи цитирует работу видного английского ученого, философа-материалиста, буржуазного радикала Джозефа Пристли «*Doctrine of Philosophical Necessity Illustrated*» (1777).

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Томас Мор. Портрет работы Г. Гольбейна Младшего. 1527 г. Нью-Йорк. Музей Фрик (фронтиспис)	
Титульный лист 3-го издания «Утопии». Базель, 1518 г. Гравюра на дереве Амброзия Гольбейна	9
Начальная страница «Утопии» с изображением действующих лиц диалога. Базель, 1518 г. Гравюра на дереве Амброзия Гольбейна	11
Издательская марка Иоганна Фробена с указанием выходных данных базельского издания «Утопии»: ноябрь 1518 г.	13
Эразм Роттердамский. Портрет работы Квентина Метсиса. 1515 г.	16
Петр Эгидий. Портрет работы Квентина Метсиса. 1515 г.	17
Титульный лист 2-го издания «Адагий» Эразма. Венеция, 1508	21
Иоганн Рейхлин. Гравюра на дереве неизвестного художника. Ок. 1515 г.	25
Страница из базельского издания «Похвалы Глупости» 1515 г. с концовкой посвящения Томасу Морю. На полях рисунки пером Г. Гольбейна Младшего	27
Изображение острова Утопии. Из 1-го издания «Утопии». Лувен, 1516 г.	61
Остров Утопия. Из 3-го издания «Утопии». Базель, 1518 г. Гравюра на дереве Амброзия Гольбейна	63
Семья Томаса Мора. Рис. Г. Гольбейна Младшего. 1527 г.	65
Генрих VIII и Генрих VII. Эскиз для гобелена Г. Гольбейна Младшего	72
Франсуа Рабле (?) Гравюра Хопвуда	77
Телемское аббатство. Архитектурная реконструкция Ш. Ленормана	99
Титульный лист 1-го издания «Утопии» на франц. яз. Париж, 1550 г.	105
Титульный лист первого собрания пьес Шекспира. Лондон, 1623 г. Гравюра	111
Френсис Бькон. Портрет работы Пауля ван Зомера. Лондон. Национальная портретная галерея	134
Заглавная страница 1-го издания «Новой Атлантиды». Лондон. 1627 г.	137
Заглавный лист издания «Новой Атлантиды», вышедшего в Лондоне в 1659 г.	141
Васко де Кироба. Портрет из испанской рукописи конца XVI в. . .	168
Развалины госпиталя Санта Фе де ла Лагуна. Современная фотография	178
Титульный лист 1-го издания «Утопии» на итальянском языке. Венеция, 1548 г.	207

Титульный лист 1-го издания «Утопии» на русском языке. Санкт-Петербург, 1789 г.	261
Страница «Похвалы Глупости» издания Фробена. Базель, 1515 г. Автошарж Эразма. Рисунок пером. Библиотека Университета в Базеле	327
Заглавная страница посланий апостола Павла в переводе с греческого на латинский Эразма Роттердамского. Базель, 1516 г. . . .	331
Парафразы Эразма к Посланиям апостола Павла. Титульный лист издания на немецком языке. Цюрих, 1523 г.	341
Эразм и его секретарь Гильберт Когнат (1506—1577). Гравюра на дереве	343
Обучение в середине века. Гравюра на дереве неизвестного художника	346
Содержание сборника сочинений гуманистов. Издание Фробена. Базель, 1515 г. Гравюра на дереве Урса Графа	363
	370

СОДЕРЖАНИЕ

<i>В. И. Рутенбург</i>	
Томас Мор — мыслитель и человек Возрождения . . .	3
Список сокращений	6
<i>И. Н. Осиповский</i>	
Томас Мор в истории ренессансного гуманизма	7
<i>Ю. М. Сапрыкин</i>	
О гуманистическом индивидуализме в политической мысли Англии в XV—начале XVI в.	46
<i>Л. В. Дорофеева</i>	
Томас Мор и Джон Скелтон	68
<i>В. В. Карева</i>	
Франсуа Рабле и Томас Мор. Гуманистическая утопия в романе «Гаргантюа и Пантагрюэль»	76
<i>В. П. Комарова</i>	
Шекспир и Томас Мор	110
<i>В. М. Карев</i>	
«Новая Атлантида» и «Утопия». Из истории утопической мысли в Англии XVI—XVII вв.	133
<i>В. Ф. Мордвинцев</i>	
Васко де Кироба и «Утопия» Томаса Мора	167
<i>Э. И. Плавский</i>	
Томас Мор в Испании	191
<i>Л. С. Чиколини</i>	
«Утопия» Мора в Италии XVI—начала XVII в. . . .	206
<i>Г. С. Кучеренко</i>	
«Утопия» во Франции XVII в.	237
<i>Э. И. Валич</i>	
К истории первого русского перевода «Утопия» Томаса Мора	260
<i>А. Э. Штекли</i>	
К спорам о месте «Утопии» в истории социализма . . .	295

ПРИЛОЖЕНИЯ

Публикации	323
Томас Мор—Мартину Дорпу (<i>Вступление и перевод</i> <i>Ю. М. Казан</i>)	326
<i>К. М. Андерсон</i> «Утопия» на страницах оуэнистской печати начала XIX в.	375
Список иллюстраций	381

ТОМАС
МОР

(1478—1978)

КОММУНИСТИЧЕСКИЕ ИДЕАЛЫ
И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Утверждено к печати
Научным советом
истории мировой культуры
АН СССР

Редактор издательства *О. К. Логинова*
Художник *Е. М. Дробязин*
Художественный редактор *Т. П. Поленова*
Технический редактор *Н. П. Кузнецова*
Корректоры *В. А. Боброва, Б. И. Рыбин*

ИБ № 18035

Сдано в набор 15.09.80. Подписано к печати 14.05.81. Т-10210. Формат 60 × 90¹/₁₆.
Бумага типографская № 1. Гарнитура академическая. Печать высокая. Усл. печ. л. 24,125.
Уч.-изд. л. 27,6. Тираж 9850 экз. Тип. зак. 1796. Цена 2 р.

Издательство «Наука», 117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90
Ордена Трудового Красного Знамени Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12